

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

Jna'kutik Lijatavkutik

Memoria colectiva de nuestro éxodo

Los nuevos poblados zapatistas en la cañada de Avellanal

TESIS

**PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA**

PRESENTA

OSCAR GARCÍA GONZÁLEZ

**Director
José Alejos García**

febrero de 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

“Repente llegó el aviso, después de la consulta.
¡Que sí! Que siempre hay tierra en la selva,
que los insurgentes la recuperaron esa tierra.
¡A cómo no! Por eso regaron su sangre en 94”.

Saúl catequista tsotsil del Nuevo Poblado Francisco Villa.

Los hombres verdaderos
somos los pabilos de las velas de los dioses.
Ardeos en el fuego de su elección.
Por eso los indios no podemos parar.
Caminamos y caminamos,
según su gusto de los Señores,
para conocer mensuras,
tierras nuevas,
el confin donde se acaba la eternidad.
Jesús Morales Bermúdez *Ceremonial* (1992: 13).

Hay muchas cosas por aclarar. Aquí como asociación no determinan la política...
Los rancheros de alguna manera están metidos en la política,
pero no como agentes de poder económico o de Asociación.
Hay libros donde se pone a los finqueros como los dueños del gobierno,
pero todo mundo se va con el señuelo, los hijos de los rancheros se fueron a estudiar,
son licenciados, regresaron como diputados pero no por pertenecer al gremio ganadero, no...
El comerciante o el transportista es más influyente y no se le juzga.
Ascencio Franco, *Testimonio ranchero* (2006: 109).

“Yo no veo que haya cambiado nada de antes y ahora, así es la vida del campesino pobre,
siempre trabajando. Siempre buscando la vida para su familia, así va ser. Orita decimos que
estamos en la resistencia, pero como yo lo miro, la verdad es que... yo creo que la lucha nunca se
va a terminar... Me voy a morir yo. Mis hijos van a tener que seguir peleando por su tierra. Mis
nietos también, así como yo lo hice”.

Lampo, autoridad tojolab'al de Francisco Villa.

AGRADECIMIENTOS

A José Alejos por aceptar dirigir esta tesis, misma que fue nutriéndose con sus comentarios acertados, críticas certeras y sugerencias para aclarar algún aspecto de la misma. La discusión apasionada fue una de las principales características cotidianas durante las sesiones del seminario de Tradición Oral, coordinado por él. El ambiente que se generó fue más que propicio para, presentar avances, subsanar insuficiencias y sobre todo; que los participantes aprendiéramos a fundamentar y defender nuestros planteamientos. El seminario del Dr. Andrés Medina, Etnografía de México, fue fundamental para profundizar en el papel que la cosmovisión tiene en las prácticas y discursos políticos de los mayas actuales. Su acompañamiento en la recta final de la redacción, fue decisivo para enriquecer y matizar los argumentos que aquí se plantean. Sus sabios consejos, sugerencias, lo mismo que su charla siempre amena e interesante, hacen de la antropología una actividad rigurosamente placentera. La Dra. Ana Bella Pérez Castro aportó su experiencia de campo en Chiapas, después de leer el trabajo me sugirió una bibliografía puntual para el tema de la tesis, ello me motivó a comparar los procesos agraristas de la Cañada de Avellanal con experiencias de otras regiones del estado. El Dr. Jorge Ramón González Ponciano hizo una lectura minuciosa y detallada de la tesis, sus sugerencias etnográficas ayudaron a hacer más explícitos los planteamientos que aquí se defienden. El Dr. Rafael Pérez Taylor hizo un espacio en sus múltiples tareas académicas para leer la tesis y hacerme sugerencias puntuales en lo que al marco teórico respecta. Desde el anteproyecto y primer borrador que conoció durante el coloquio interno de la maestría, el Dr. Pérez Taylor aportó comentarios y sugerencias interesantes. Lamento no haberme acercado a sus seminarios a tiempo. Al

Mtro. Leopoldo Valiñas le agradezco lo ameno de sus clases, pedagogía, sentido común, y sobre todo; su sentido del humor y sencillez para abordar cuestiones tan serias.

El Dr, Piero Gorza me invitó a presentar un avance de mi trabajo en el Congreso Internacional de Americanística, sus sugerencias fueron de gran valor. Otro de los espacios que aproveché para presentar algunos avances fue el seminario del Dr. Alfredo López Austin, La construcción de una visión del mundo. Vale señalar que todo lo escrito aquí es exclusivamente responsabilidad mía.

A mi familia por su apoyo incondicional y por tolerar mis filias y fobias. A mi abuela a quien debo poco más que la vida y mucho de mi carácter. Mi gratitud a Alicia por su paciencia, ayuda y todo lo compartido; también por algunas de sus fotografías que ilustran la tesis.

En Chiapas debo agradecer a los investigadores Ronald Night y Witold Jacorzynski por lo que aprendí en sus clases, también por sus cartas de recomendación y apoyo, durante mi breve estancia en el CIESAS-Sureste. A Witold debo agradecer además de su amistad; su ayuda y respaldo desinteresado durante todo este tiempo. Estoy en deuda con los compañeros de la maestría quienes tuvieron diversos gestos de solidaridad durante los momentos más difíciles. En especial quiero agradecer a Sergio Meneses y familia (nuclear y extensa), por su amistad y hospitalidad. A Gaspar Morquecho por sus lecciones para la vida, ha sido siempre un privilegio tener la posibilidad de intercambiar puntos de vista con una persona como él, tan informado y comprometido con la problemática indígena. Su “Mono de papel” es una referencia obligada a visitar en Jovel para estar al día en lo que respecta a movimientos sociales. A Kenia, Yoimy, Chiara por favorecerme con su amistad. A las autoridades de las Juntas de Buen Gobierno en los Caracoles de Oventik y Francisco Gómez respectivamente. A los promotores y estudiantes de las escuelas autónomas, y en

general a todos los habitantes (desplazados y nativos) de Polhó. A las familias de Francisco Villa, San Marcos y Arena; por permitir acercarme a sus vidas. A la familia Jiménez Ruiz. Al proyecto *Tas Pol Be* por todo lo que ha significado para quienes tuvimos el honor de colaborar en él. A Uriel Arechiga por su inquebrantable compromiso social, a todos los compañeros de viaje por su generosidad.

Kolabalik akotolik

INDICE

INTRODUCCIÓN	8
Memoria, Historia y Cosmovisión	18
CAPITULO I <i>TODOS LOS CAMINOS CONDUCEN A LA SELVA</i>	
Algunas pistas para (re)construir los territorios recuperados	28
Nuevos poblados zapatistas en la Cañada de Avellanal	34
Antecedentes del éxodo	45
<i>Kixin K'in</i> al nuestra tierra prometida	49
<i>Jna'kutik Lijatavkutik</i> o El éxodo según Saúl	51
CAPITULO II <i>LA OTRA COLONIZACIÓN... LOS RANCHEROS Y DUEÑOS VERDADEROS</i>	
Un punto de vista local	53
De la hacienda semifeudal a la ranchería y pequeña propiedad actual	60
La versión ranchera de la guerra	66
Las múltiples colonizaciones	78
El problema de la brecha	90
La estructura colonial de las relaciones interétnicas	94
Mitos y discursos del antagonismo	100
CAPITULO III <i>REBELDIA Y COSMOVISIÓN</i>	
El discurso de la rebeldía como tradición oral	108
<i>Kajleytik</i> , Nuestro rey y otros personajes sagrados	112
<i>K'in tajimoltik/Slo'il k'in</i> fragmentos de una guerra ritualizada	117
<i>Poko lo'il</i> memoria colectiva de la rebeldía	124
Las formas elementales de la resistencia maya	139
CAPITULO IV <i>CHENALHÓ, ALGO DE SU DOMINACIÓN Y RESISTENCIA</i>	
Historia de un despojo	154
La administración religiosa	163
De cuando fuimos mozos y baldíos	169
El arreglador del pueblo	176
Los nuevos caciques y la oposición	184
Los catequistas, la izquierda y el café	189
Polhó: por donde se revuelve el agua	195
Guerra entre <i>jchi'iltak</i> pedranos	203

CAPITULO V <i>NOS HEMOS DADO ESTA TIERRA</i>	
De la rebeldía a la resistencia	214
La resistencia nuestra de cada día	222
Solidaridad y conflicto en un contexto intercultural	229
Usos y funciones de las lenguas en contextos comunitarios	231
A MANERA DE (in)CONCLUSIÓN	
Los recuerdos del porvenir	235
Epílogo	243
BIBLIOGRAFIA	248
ANEXOS	259

INTRODUCCIÓN

Para muchos campesinos indígenas pobres de las distintas regiones del estado de Chiapas, la Selva sigue representando la tierra prometida. El discurso del éxodo es clave para comprender la eterna y renovada lucha por la tierra, segunda de diez demandas planteadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en su Primera Declaración de la Selva Lacandona.¹

Provenientes de comunidades declaradas bases de apoyo zapatistas, familias tsotsiles,² tojolab'ales y ch'oles que fueron desplazadas de sus comunidades por el conflicto, comenzaron a mediados de 2000 a fundar con tseltales que ya se hallaban en la región nuevas poblaciones, en tierras que los zapatistas “recuperaron” a partir de 1994.

Una característica primordial en los nuevos asentamientos en la Selva ha sido la interculturalidad.³ Sus habitantes, originarios de comunidades, parajes y municipios -tan lejanos como distintos entre sí-, se encuentran ahora juntos viviendo y compartiendo el mismo “destino”.

Esta investigación es la etnografía de un discurso particular, el del éxodo. En sus propios términos, los protagonistas de esta migración relatan cómo -desde los ámbitos familiar, comunitario, regional, e incluso “internacional”- rescatan, viven, construyen y reinventan

¹ Ésta se publicó inicialmente en el órgano de difusión del EZLN “El despertador mexicano”, leída en tseltal y tsotsil, durante la ofensiva militar a siete ciudades de las regiones Selva y Altos de Chiapas. Ver EZLN documentos y comunicados 1994.

² Decidí utilizar la ortografía empleada por *Sna Jtz'ibajom* (la casa del escritor) agrupación de escritores maya-zoques. Los escritores de dicha asociación acordaron usar la grafía ts para representar el sonido africado-alveolar-sordo que usualmente se representa con tz. Así aparecerá tsotsiles y tseltales, (con s en lugar de z) ch'oles y tojolab'ales (con sus respectivas glotalizadas). Al respecto ver Paolí (2003), Alejos (1994), y Gómez Hernández y M. Ruz (comps. 1992). Recientemente los libros oficiales de texto gratuito de la SEP contemplan los cambios aquí referidos.

³ Para Gunther Dietz (2003), éste es un concepto emergente que ha sido acuñado para designar fenómenos en torno a los contactos y las relaciones que a nivel individual y colectivo se articulan en contextos de diversidad y heterogeneidad cultural. Esta diversidad cultural, concebida como el producto de la presencia de minorías étnicas y/o culturales o del establecimiento de nuevas comunidades migrantes en el seno de sociedades contemporáneas.

su memoria, en un espacio distinto al que los vio nacer. La pretensión por describir la doble *jatovel*⁴ (huida) vivenciada por cientos de familias bases de apoyo zapatistas originarias del municipio de Chenalhó, localizado en los Altos de Chiapas, fue la motivación inicial para realizar una etnografía “en movimiento”, que es como deben ser caracterizadas las migraciones. Las primeras indagaciones de campo indicaban que el antecedente inmediato del primer éxodo, había sido la conversión de cientos de familias pedranas⁵ al zapatismo. La entrada de éstas a la “organización”⁶ después de 1994, intensificó los conflictos internos del municipio que eran hasta entonces (como muchos otros conflictos en regiones indígenas), invisibles e intrascendentes para el resto de la sociedad mexicana. Después de los acontecimientos del 22 de diciembre en 1997 en la comunidad de Acteal, el municipio adquirió “notoriedad” internacional, por los efectos que hasta la fecha sigue generando en propios y extraños.

La explicación gubernamental de tales acontecimientos se centró en señalar que la constitución del autodenominado municipio autónomo de Polhó, había agravado los conflictos intercomunitarios y venganzas familiares, originados por la disputa de un banco de arena. Lo cierto es que el “nacimiento” del municipio rebelde zapatista polarizó a la ya de por sí fragmentada población pedrana, por primera vez en casi medio siglo, la hegemonía de los caciques priístas parecía haber llegado a su fin. No fue así. Sin embargo,

⁴ Los verbos *lokesel* (salir, trasladarse) y *k'ejel batel* (emigrar) de alguna manera contienen la idea de éxodo, incluso esa es la traducción que aparece en la Biblia tsotsil de la diócesis de San Cristóbal, sin embargo, para los protagonistas de ésta nueva colonización el concepto que mejor expresa lo que ellos vivieron es *jatovel* ya que el verbo implica el contexto de persecución y peligro, que va más allá de una migración.

⁵ pedrano(a) es el gentilicio con el que los tsotsiles de Chenalhó se identifican y son identificados, por sus pares de otros municipios con los que comparten la lengua. El santo patrón, la indumentaria y la variante lingüística constituyen los principales marcadores de identidad en los pueblos indios de Chiapas (aunque los dos primeros tengan su origen en la Colonia y no en la época prehispánica como se sostuvo por mucho tiempo). En los Altos resulta poco útil la categoría etnia o grupo étnico para distinguir a sus habitantes, ya que la autoadscripción e identidad, se construyen fundamentalmente tomando como referencia al santo patrón (pableros, marteños, andreseros, migueleros, pedranos, catarineros), o derivándolas del nombre del pueblo (chamulas, zinacantecos, oxchuqueros, huixtecos, entre otros).

⁶ Es el nombre genérico con el que las bases de apoyo se refieren al EZLN.

la legitimidad de las autoridades tradicionales pedranas (asociadas o cooptadas por el PRI), que ya desde tiempo atrás era cuestionada por otros sectores marginales de la propia “tradición”, entró en una crisis cuyos efectos son ahora visibles en el multifragmentado territorio de San Pedro Chenalhó.

La “organización”, si bien no fue la única opción de lucha viable, se presentó como la mejor posibilidad disponible en esos momentos, justa y necesaria para las reivindicaciones de quienes habían padecido el abuso y la explotación de sus propios *jchi'iltik* (paisanos) priístas aliados a los ladinos y al mal gobierno. Una consecuencia inmediata a la constitución del municipio autónomo y rebelde de Polhó fue el recrudecimiento de la violencia en, las ya de por sí fragmentadas (por los selectivos y clientelares apoyos gubernamentales, organizaciones agraristas, partidos políticos y credos religiosos), colonias ejidales, barrios y parajes del municipio “constitucional”, “legal” y priísta de Chenalhó.

El éxodo pedrano, de los Altos a las Cañadas de la Selva, que me interesaba describir era, hasta donde podía advertir, consecuencia de otros éxodos y conversiones anteriores. Las evidencias de tales conversiones se rastrearon a través de la memoria colectiva de sus protagonistas y herederos, quienes amparados en la tradición oral y ritual, se recrean e inventan religiosamente como rebeldes.

Resaltar un aspecto de la identidad rebelde fue una condición necesaria para los ideólogos del agrarismo neozapatista, para desde ahí fertilizar las renovadas y eternas luchas que caracterizan a la población de un estado agrícola por excelencia. En efecto, dos años después de haber huido de sus parajes y de sobrevivir refugiados en alguno de los nueve campamentos del Municipio Autónomo de Polhó, aproximadamente medio millar de familias pedranas decidieron encaminarse al territorio recuperado de la Selva, en el municipio “hermano” de San Manuel.

Al inicio parecía más o menos obvio caracterizar como éxodo a la migración que aquí nos ocupa. Sin embargo las particularidades de este desplazamiento humano y el contexto en el que se realizó, definieron la ruta que habría de guiar esta investigación.

Desde la tradición cristiana, el segundo libro del Antiguo Testamento hace referencia a la época en que el pueblo hebreo fue sometido, esclavizado y obligado a trabajar en tierras extrañas. Situación equiparable a la época del *baldío*,⁷ del *mosojäntel*⁸ para los ch'oles, del *uts'inel* y *uts'intael* en tseltales y tsotsiles; vivida y todavía recordada por muchos de los abuelos de los fundadores de la “organización” en Las Cañadas de la Selva. En contraste, las nuevas familias de zapatistas de otras regiones que ahora recolonizan la selva, habían sido desplazadas de sus parajes de origen por sus propios *jchi'iltaktik* (paisanos) priístas. El discurso del éxodo había antecedido la irrupción del neozapatismo, aquel proporcionó un referente ideológico que sigue motivando y justificando las acciones del actual proyecto liberador. Como concepto local el *jatovel* o éxodo, trasciende los aspectos religioso y migratorio.

Como ideología, el discurso del éxodo había probado ya su eficacia, inspirando y acompañando las luchas agraristas en la Selva. A mediados del siglo XX los peones acasillados en las fincas de Chiapas vivían una situación equiparable a la del pueblo elegido de Dios. Al menos así lo interpretó la Diócesis de San Cristóbal en los años sesenta. El libro del éxodo fue entonces el medio idóneo empleado para llevar a la práctica: una teología india, con ello los nuevos evangelizadores, interpelados por las condiciones de

⁷ El vocablo se derivó de las leyes de “tierras baldías” promulgadas en la segunda mitad siglo XIX. Para los pedranos fue la época de la peor esclavitud que tengan memoria. El informante de Calixta Guiteras, Arias Sojom, afirma que la palabra describía la condición de trabajo de la época de las fincas, trabajo que se hace de “balde”, sin paga.

⁸ Entre los ch'oles el término hace referencia, igual que en el anterior, a la condición de mozo, peones de las fincas cafetaleras (Ver Alejos, 1994).

vida en las comunidades, pretendieron hacer realidad: “el reino de Dios y su justicia en este mundo... aquí y ahora”.

La conversión al zapatismo significó, al menos discursivamente para los nuevos colonizadores de la selva que aquí hablan, la promesa de “rescatar” una tierra ancestral, perdida en la remota lejanía de algún *katún*. Para otros, fue el inicio de una búsqueda, que aún no concluye. En ambos casos, representó la posibilidad de iniciar una vida nueva y “mejor”, una vida, tan similar y distinta, a la de miles de campesinos en este país.

La importancia del discurso del éxodo, omnipresente en los procesos recientes de apropiación y utilización simbólica del espacio en el ahora territorio rebelde de Las Cañadas, ya había sido advertida por algunos estudiosos de la región. Sin embargo fue en 1995 después de la difusión de la versión de Carlos Tello sobre la historia del EZLN que periodistas e historiadores afines a posiciones gubernamentales convirtieron en lugar común la afirmación de que en el origen del neozapatismo estuvo la pastoral promovida por Diócesis de San Cristóbal.⁹ Dicha afirmación reduce y simplifica un proceso histórico complejo del que esta tesis pretende dar cuenta.

Conforme avanzaba en el análisis del discurso del éxodo, como el principal elemento de cohesión en la construcción de memoria e identidad en los habitantes de los nuevos poblados zapatistas, advertí que algunas prácticas “culturales” como mitos y ritos, que se supone sustentarían el discurso del éxodo, no se habían originado en el pensamiento occidental del cristianismo, aunque aparecían con esa forma. Ello me obligó a emprender

⁹ En el mismo sentido se pronuncian los textos de Bertrand de la Lagrange y Maite Rico (1997) o de Enrique Krauze (1999). Las principales fuentes del autor de *La rebelión de las cañadas*, fueron el Centro de Investigación en Seguridad Nacional CISEN e inteligencia militar. Las confesiones de algunos miembros de la comandancia zapatista fueron hechas a base de métodos científicos como “amenazas” y tortura psicológica. El libro del historiador Tello Díaz apareció “coincidentalmente” días después de que la PGR revelara la identidad de la comandancia zapatista y, de ordenar una ofensiva militar el 9 de febrero de 1995. Dos años después el expresidente Zedillo, apoyado en las conclusiones de investigaciones “críticas”, acusó en televisión, sin nombrarla, a la Diócesis de San Cristóbal de “promover una teología de la violencia”.

otro tipo de viajes, principalmente por la historia de las dos regiones de Chiapas, que me facilitaron a interrogar el origen de las cosmovisiones que sustentaban tales prácticas.

Tomando en cuenta la advertencia de Victoria Reifler (1986), la religión, católica en la forma pero maya en el significado; orienté la brújula de este estudio en la búsqueda de sentido de algunas prácticas, rituales y relatos almacenados en la memoria colectiva de los nuevos colonizadores de la Selva (ahora expresados en ceremoniales y discursos cristianos).

Resulta imposible entender las rebeliones indias sin tomar en consideración la motivación religiosa que las alienta y justifica. Históricamente política y religión han formado un binomio indisoluble, particularmente vigente, en las luchas que los pueblos de Chiapas han protagonizado. Aquella afirmación atribuida a Marx, “la religión es opio para el pueblo”, no es acertada para el caso que nos ocupa.¹⁰ Sin embargo, como se mostrará en el trabajo, más allá de las influencias del exterior, de los discursos que se adoptan y adaptan a las necesidades e intereses coyunturales; más allá de conversiones religiosas -que en el fondo son políticas-, persiste en éstos pueblos de origen maya, una memoria colectiva que, (sustentada en la cosmovisión compartida por otros pueblos mesoamericanos), se reinventa, resignifica y actualiza, integrando nuevos referentes simbólicos, para poder permanecer en el tiempo.

La rebeldía y resistencia de los habitantes de los Altos y la Selva no es reciente como pudiera pensarse. Basta una apresurada mirada por la historia de la región, para verificar como ya desde tiempos de la incipiente conquista, al iniciar la penetración de soldados y

¹⁰ El sociólogo Michael Löwy (1999) dedica un capítulo de su libro a aclarar el sentido de tal expresión originalmente aparecida en un artículo de Marx sobre Hegel “La filosofía del derecho”. Su libro describe la relación íntima entre religión, política y sociedad en América Latina; a partir de expresiones como la teología de la liberación analiza los efectos en las luchas sociales de éstos pueblos.

misioneros españoles, los pobladores de estas tierras -en particular los lacandones-¹¹ resistieron activamente la dominación colonial, por lo que fueron perseguidos, hasta ser exterminados (De Vos, 1988). Sin embargo, por algún tiempo según consta en fuentes coloniales, los lacandones y otros pueblos de la Selva, aumentados por los refugiados que huían del control español, pasaron a la ofensiva y lograron a finales del siglo XVI recuperar al menos catorce poblados. Tezulutlán y Tierra de Guerra fueron dos de los nombres, que los colonizadores españoles utilizaron para identificar a éste emblemático lugar.

Desde entonces por lo accidentado de su geografía y difícil acceso, la Selva (que en esa época se extendía hasta el Petén guatemalteco), ha sido un refugio natural para todos aquellos salvajes caracterizados desde entonces como insumisos, rebeldes e idólatras por soldados, encomenderos y clérigos.

Como bien afirma el poeta Efraín Bartolomé: “La selva tiene memoria”, testigo involuntario de la batalla (que describe desde la azotea de la casa de sus padres), entre las fuerzas del EZLN y el Ejército Mexicano, en su natal Ocosingo. De él se rescatan algunos fragmentos de su diario de guerra. De particular importancia resultan los testimonios recopilados por el poeta de ese sector: satanizado por algunos grupos afines al neozapatismo, y marginado por la antropología chiapaneca, los rancheros. A través del

¹¹ Tres expediciones militares simultáneas se dirigieron al Lacandón desde Chiapa, Huehuetenango y La Verapaz. Sac Bahlam (tigre blanco) el último poblado lacandón fue conquistado el Viernes de Dolores de 1695. Los sobrevivientes fueron exiliados, los últimos lacandones se extinguieron en un barrio de Santa Catarina Retalhuleu, en Guatemala. Fueron éstos quienes inspiraron el nombre de la región que en la actualidad denominamos selva lacandona. Los lacandones contemporáneos arribaron a la selva cruzando el río Usumacinta durante los siglos XVII y XVIII provenientes de El Petén, Yucatán y Campeche; su lengua ha sido identificada como una variante de maya yucateco. Jan De Vos (1980) encontró que a partir del siglo XVII los españoles y criollos de Guatemala utilizaron el nombre genérico de *caribes* para indicar globalmente a todo tipo de indio insumiso, bárbaro, infiel, montaraz, idólatra, antropófago, e indómito que habitaba las partes todavía vírgenes del reino. Según la literatura antropológica elaborada la segunda mitad del siglo XX los actuales lacandones habrían interiorizado el estigma que les fue asignado, al grado de que a principios del siglo anterior se reconocían así mismos como caribes o caribios.

poeta hablan los antiguos propietarios o como ellos mismos se definen “pequeños productores rancheros”, víctimas, según su discurso de “invasores haraganes” manipulados por el obispo Samuel Ruiz. Por su complementariedad, las versiones rancheras de la colonización de la Selva resultan indispensables para comprender el antecedente inmediato de este largo proceso de apropiación del territorio selvático. Las inercias y herencias de la cultura ranchera todavía persisten en varias de las dinámicas actuales de los nuevos poblados zapatistas.

Los testimonios del éxodo que aquí se examinan fueron registrados *in situ*, casi siempre en conversaciones informales iniciadas por sus protagonistas. Su interés creo, era compartir aquello que consideraban habían sido sus logros y dificultades en la “nueva tierra”. Con el tiempo y la confianza suficientes, las conversaciones se convertirían en entrevistas que implicaron *ta jnoptik k’usi vo’onej* “auténticos ejercicios de memoria”, para quienes accedieron a compartir sus recuerdos. Esto último ocurrió en distintas temporadas de campo, principalmente entre Agosto y Diciembre de 2004. En la transcripción de los testimonios he procurado respetar las formas de construcción gramatical que los entrevistados emplean en su *castía*, o español.

Cinco años atrás, en 1999, había llegado por vez primera a Polhó, paraje de los Altos de Chiapas, para trabajar en el proyecto educativo *Ta Spol Be*¹² que atendía a la población

¹² *Ta Spol Be* (Abriendo Camino) “es una Asociación Civil formada por un equipo multidisciplinario de voluntarios que colabora en el proceso educativo de las comunidades desplazadas que subsisten en los nueve campamentos del Municipio Autónomo de Polhó y sus alrededores. Para ello las comunidades se encargan de nombrar a promotores que, en última instancia, serán los maestros encargados de atender la enorme demanda educativa que existe en sus comunidades”... “El objetivo primordial del proyecto consiste en facilitar la construcción de una educación que responda a las expectativas de las propias comunidades con las que trabaja. Que revalore, potencie y utilice los conocimientos y saberes propios de la cosmovisión tsotsil. TA SPOL BE orienta sus esfuerzos para hacer efectiva la educación participativa, bilingüe e intercultural, acorde con los principios de autodeterminación de los pueblos indios (consagrados en el convenio 169 de la OIT)”. “En TA SPOL BE pensamos a la escuela como un espacio humanista e incluyente que debe contribuir: a restablecer el tejido social dañado por la G.B.I., sentar las bases de convivencia entre los diversos grupos sociales y promover la resolución de conflictos de manera pacífica. Trabajamos por una educación *con* y

infantil y capacitaba promotores. Más de diez mil personas habían sido desplazadas por violencia política en de Chenalhó. La mayoría se refugió en el municipio autónomo; la gente fue distribuida en nueve campamentos, donde subsistían, en condiciones adversas. Los primeros años, los desplazados contaron con el auxilio de organismos como: la Cruz Roja Internacional, Médicos sin Fronteras, ONG's y organismos de la sociedad civil, nacional e internacional. Desde Agosto de 2003 la solidaridad a los desplazados se canaliza a través del Caracol II con sede en el poblado de Oventic.

En Polhó conocí algunas familias que un año más tarde integraron los nuevos poblados en la Cañada de Avellanal. Los futuros “colonizadores”, después de haber abandonado tierras y pertenencias durante su *jatovel* (huida) al Municipio Autónomo de Polhó, vivían hacinados, sin tierra y en condiciones adversas en alguno de los nueve campamentos instalados como refugio de las familias desplazadas. Fue en alguna de tantas *tsobajel* (asamblea) en éstos campamentos donde, en forma rumor, los representantes de las comunidades hablaron y especularon sobre unas tierras localizadas en la Selva, *oy ep osil ta 'olon* “hay mucho terreno allá abajo”, *ja' k'ixin k'inal* “es la tierra caliente”. Su tierra prometida.

Otra de las razones para caracterizar a dicha migración como un éxodo, se debió a durante la recopilación de testimonios, la mayoría de los entrevistados empleó ese discurso. Durante mi estancia en los campamentos me fui percatando de que el ateísmo radical, que

desde las comunidades y no sólo *para* comunidades indígenas. En síntesis una educación liberadora”... “Conformada inicialmente por académicos, estudiantes y trabajadores de la UAM-Iztapalapa. La Asociación Civil TA SPOL BE (abriendo camino), surge como una acción solidaria y humanitaria de un grupo de personas preocupadas por la situación que se vivía en Polhó a finales de 1997. Para ello TA SPOL BE se propuso patrocinar la labor de un grupo de jóvenes voluntarios profesionistas y responder así a la petición de educación hecha por las comunidades a la sociedad civil. En el proyecto han colaborado estudiantes y profesionistas de la UNAM, UAM, ENHA, y la Normal principalmente” (García González, 1999 “El proyecto educativo Ta Spol Be” ponencia para el primer encuentro de proyectos autosustentables).

profesaba yo en aquel entonces, estaba siendo un obstáculo para comprender las motivaciones que impulsaban a esas familias a aventurarse, a una selva -a ratos mítica- en “búsqueda de su terreno”.

Después vivir casi un año en Polhó tuve que regresar a la selva de asfalto del D. F. al año siguiente en que logré visitar nuevamente los Altos, varios de los alumnos, promotores y sus familias ya no estaban. Habían emprendido uno de los viajes más significativos de sus vidas. Decidí entonces ir a buscarlos a sus nuevos hogares en Las Cañadas. Tardé mucho tiempo en advertir que la religiosidad de esas familias tsotsiles era muy similar a la de los tseltales, tojolab’ales y ch’oles que después conocí, ya que en el fondo, ésta era sólo una expresión de las múltiples formas de manifestar y vivir la cosmovisión mayense, omnipresente en las dos regiones, (lo mismo en poblados zapatistas, que en los que no lo eran). El discurso del éxodo ha permeado la memoria de los actuales habitantes de Las Cañadas, a tal grado que cualquier acción agraria se inspira y/o justifica en esos términos. El éxodo determina y regula buena parte de las relaciones cotidianas de los habitantes de la región.

La razón por la que no aparecen “equitativamente” testimonios de mujeres se debe a una limitación personal. La mayoría de ellas aunque entiende la *castilla*, no la habla. Además, mi escasa competencia en las otras lenguas mayas que coexisten en Las Cañadas (tseltal, tojolab’al y ch’ol), me dificultaba sostener conversaciones fluidas con ellas. A pesar de lo anterior se intenté registrar su palabra, sus testimonios se distinguen de los de sus compañeros por la contundencia y claridad con la que plantean sus preocupaciones. Además en no pocas ocasiones los entrevistados recurrieron a la memoria de las mujeres, siempre presentes en las conversaciones, para responder las preguntas que yo planteaba,

incluso fueron ellas quienes corregían o puntualizaban alguna información, enriqueciéndola con detalles y anécdotas que eran recordadas como si hubieran ocurrido el día anterior.

Vale señalar, por sus implicaciones, que recordar es siempre dar una lectura al pasado, es decir, interpretarlo. Dicha lectura requiere habilidades lingüísticas derivadas de las tradiciones de explicación y narración de la cultura, basadas en una narrativa que debe su significado en último término a las prácticas interpretativas de la comunidad de hablantes (Voloshinov, 1992). Sin ese contexto los relatos que aquí se presentan carecerían del sentido e intencionalidad que los interlocutores quisieron comunicar.

MEMORIA, HISTORIA Y COSMOVISIÓN

El concepto memoria colectiva, está íntimamente relacionado con los de “memoria compartida” y “memoria popular”, empleados inicialmente por sociólogos e historiadores en siglo anterior, su uso fue extendiéndose a otras disciplinas de las ciencias sociales, entre ellas la antropología.

Ante la ausencia o insuficiencia de fuentes documentales en algunas regiones, como las que se abordan aquí, o como respuesta a la postura “académica” de que existen pueblos sin historia”, que no pueden representarse a sí mismos, por lo que deben ser representados; autores y estudiosos ocupados en hallar las explicaciones del presente, que remiten a problemas del “pasado”, comenzaron a interesarse por las representaciones (que pueden convertirse en tradiciones), orales para acceder a los significados de acontecimientos, hechos, tradiciones, costumbres y prácticas sociales originadas en algún momento de un tiempo (mítico o histórico), difícil de precisar. Fue el sociólogo Maurice Halbwachs, pionero en el estudio de la memoria colectiva como tal, quién planteó a principios del siglo XX la relación entre ésta y la historia. Lo novedoso de su propuesta radica en advertir que

la memoria se contiene en marcos sociales, y en éstos no hay separación estricta entre el individuo y la sociedad, al contrario, se unen de forma tal que devienen en un proceso constituido socioculturalmente y de ello trata de dar cuenta la memoria colectiva.

El interés de Halwachs por establecer la naturaleza de los recuerdos como fenómenos de la memoria, lo llevaron a plantear -en contra de posiciones psicologistas que ubicaban a ésta como un proceso individual e interno (individualismo metodológico)-, que la memoria es un producto social, un lenguaje, en consecuencia de creación colectiva. Como buen sociólogo, el autor enfatizó la influencia de la religión, la familia y los grupos sociales en la conformación de ésta (holismo sociológico). En este sentido, su postura se asemeja a las posturas culturalistas que desarrollaba la antropología de la época.

La memoria colectiva “es el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad” (Halwachs, 1946: 98).

Para ella, puede haber tantas versiones, como grupos y significaciones existan al interior de éstos. La importancia teórica del concepto para este estudio radica en que permite analizar y confrontar una diversidad de versiones, a veces contrapuestas, de un mismo acontecimiento que, por sus implicaciones en la realidad, resulta no sólo polémico, sino problemático. El asunto del que se ocupa esta tesis es un digno ejemplo.

Con el propósito de superar la discusión entre memoria individual y colectiva, Halwachs se propuso analizar las funciones de ambas. Es decir una interior (personal o autobiográfica), y otra exterior (social e histórica). La primera recurre a la segunda ya que “después de todo nuestra historia personal forma parte de la historia general” (*Ibidem*, 1946: 37). Y la segunda es más extensa que la primera, sin embargo siempre hay algo que rescatar de la primera; a diferencia de la segunda: donde el pasado aparece de forma

resumida y esquemática; la personal, es una memoria que se presenta en un contexto más continuo y denso, lo que da vida a la memoria colectiva.

Habiendo establecido los vínculos entre historia y memoria colectiva, es preciso también señalar algunas diferencias importantes. Por ejemplo, las historias oficiales, independientemente de su signo político, pretenden erigirse como únicas. La verdad se impone desde algún sitio de poder, que ha sido tradicionalmente, el de los vencedores. Para la memoria colectiva, sin embargo, puede haber tantas versiones como grupos y significaciones existan. Al interior de una sociedad se pueden desarrollar “tantas memorias colectivas originales que llegan a conservar por algún tiempo el recuerdo de sucesos que únicamente guardan importancia para ellos, y que son más importantes mientras más pequeño es el grupo” (Halbwach, 1968: 68).

La segunda diferencia radica en la continuidad. A diferencia de la historia, la memoria colectiva retiene del pasado aquello que considera significativo y que permanece con cierta “viveza”, aquello que es “capaz de vivir en la conciencia del grupo que la cultiva”. Por definición ella no rebasa los límites del grupo propio, como veremos en las memorias de los dos principales actores sociales enfrentados en Las Cañadas: zapatistas y rancheros.

Así mientras la historia pretende dar cuenta de los cambios en la sociedad,¹³ la memoria colectiva insiste en “asegurar la permanencia del tiempo y la homogeneidad de la vida, como en un intento por mostrar que el pasado permanece, que nada ha cambiado dentro del grupo y, por ende, junto con el pasado, la identidad de ese grupo también permanece, así

¹³ El “HOY DECIMOS ¡BASTA!” del EZLN o “Somos el gobierno del CAMBIO” del PAN, son dos claros ejemplos del uso de un discurso político que aspira a ser un parteaguas en la historia de este país.

como sus proyectos” (Fernández Christlieb, 1991: 98). En síntesis, la historia retiene distinciones, la memoria colectiva semejanzas.¹⁴

Otro aporte de Halbwachs fue plantear que los recuerdos, nunca son simples recuperaciones automáticas de hechos reales. Recordar es reconstruir el pasado con ayuda de los datos del presente, lo que provoca que la imagen original resulte alterada. Nuestros recuerdos son el producto de las habilidades de interpretación sociales en naturaleza y origen, ya que nunca estamos solos. En este estudio se muestra como el uso político del pasado y la idealización de éste para justificar los proyectos futuros no es privativo de algún sector o actor social en particular, el recurso es bastante socorrido por el gobierno (federal y estatal), el EZLN, la diócesis de San Cristóbal, las ONG’s, los rancheros, los desplazados, los ganaderos e incluso el sector académico; no escapa a esta práctica de acuerdo con los intereses de cada cual.

Un elemento adicional para el análisis se rescata de las preocupaciones teórico-metodológicas del historiador por antonomasia de la memoria mexicana: Enrique Florescano que explora la relación de la identidad como una problemática inherente a la memoria, “el pasado antes que conocimiento especulativo a cerca del desarrollo de los seres humanos, fue memoria práctica de lo vivido y heredado, aplicado a la sobrevivencia del grupo” (1999: 13). Para el historiador, el pasado además de afirmar la identidad como función inicial de la memoria, pretende asegurar su continuidad.¹⁵

En antropología el problema de la identidad ha sido abordado desde diversas corrientes teóricas, en este estudio opte aproximarme a la construcción identitaria de los diversos

¹⁴ Afirmaciones como “Somos producto de 500 años de luchas...”, o la autoidentificación de los políticos actuales con la figura de Benito Juárez, son ejemplos de discursos que buscan establecer una continuidad y semejanza del pasado con el presente.

¹⁵ Florescano ha aplicado la metodología del sociólogo francés Maurice Halbwachs. En su obra el historiador destaca la importancia de la tradición oral, los mitos, la danza, la música, la arquitectura y la utilización del espacio, como fuentes válidas, que generalmente son descalificadas por la historiografía positivista.

actores que han habitado las regiones Altos y Selva de Chiapas, a partir de la perspectiva del filósofo ruso Mijaíl Bajtín. El autor propuso que la identidad no puede entenderse sino como un proceso dialógico de construcción social íntimamente relacionado con la alteridad. Es decir la identidad del sujeto se forma y transforma en un continuo diálogo entre el sí mismo y el otro. Etnográficamente hablando Pedro Pitarch (1996) llega a conclusiones semejantes a las anteriores cuando encuentra que para los tseltales de Cancuc “el afuera se halla copresente en el corazón; el extraño está dentro de uno mismo”. En las almas y montes sagrados de Cancuc se hallan rasgos *kaxlanetik*.

Jacinto Arias va más lejos al afirmar que “San Pedro Apóstol que es un gran “kaxlan” padre de los pedranos: San Pedro no es dios nativo sino ladino” (1985: 76). Por eso poco importa que el principal icono del EZLN sea también un *kaxlan*, lo verdaderamente importante es saber si posee los poderes de *Kajleytik*, el rey pedrano y héroe cultural de Chenalhó, y que esté dispuesto al autosacrificio, de “regar su sangre por los indígenas”, según uno de los discursos que se analizan.

Por otro lado Memoria-Identidad-Alteridad, son conceptos relacionales que articulados, nos permiten comprender cómo se han configurando históricamente las relaciones interétnicas en dos regiones de Chiapas que son el objeto del presente estudio los Altos y la Selva. La relación *amigo-enemigo*, o *nosotros vs. los otros*; es analizada aquí a través de la arquitectónica de la persona: “Yo-para-mí, yo-para-el otro y el otro-para-mí” (Bajtín, 1982). Cada uno de los grupos sociales que interactúan en La Cañada de Avellanal, independientemente de que su identidad, sea asumida o asignada,¹⁶ hace uso instrumental de ella y decide ¿Qué? ¿Cómo? y ¿Para qué recordar?

¹⁶ El catálogo de identidades puede ser amplio y abarcar distintos niveles o esferas de praxis, por ejemplo, se expresa en categorías antagónicas como la de *compa* vs paramilitar, zapatista vs priísta, indio vs *kaxlan*.

Respecto a los testimonios recopilados conviene aclarar que “los contenidos, procesos y productos de la memoria sólo tienen sentido en el contexto de la ideología, la acción social, la colectividad, la cultura y la pragmática cotidiana de la comunicación” (Middleton, *et al.*, 1990: 34). Por ello los protagonistas de las historias y sus recuerdos, no son neutrales, ni imparciales. Sus relatos son producto de preocupaciones e intereses¹⁷ concretos. Consciente de lo anterior ésta investigación ha sido concebida desde un enfoque dialógico, asumiendo que:

la comunicación humana como acontece en la vida real no es un mero intercambio de mensajes basado en un código compartido y en un consenso de sentido, sino que, por el contrario, se trata siempre de una tensión vital, de una negociación del sentido resultante de la interacción de *logos* fundamentalmente distintos, cada uno con su propia posición axiológica respecto al mensaje, a su objeto, al código, al emisor, así como a los múltiples contextos de la interacción” (Alejos García, 2006: 50).

¿Para qué recuerdan los tseltales, tsotsiles, ch’oles y tojolab’ales su pasado? ¿Qué papel desempeña el discurso del éxodo en los nuevos colonizadores de la Selva? Para responder estas interrogantes será también necesario explicitar y contextualizar las circunstancias y situaciones en las que se recopilaron y produjeron los relatos que aquí se presentan. Es decir, los contextos de enunciación introducidos al análisis de relatos por el filósofo ruso Bajtín.

El título del primer capítulo plantea la pregunta que debieron hacerse muchos de quienes por diversos motivos unieron su destino al de Las Cañadas. Por diversas razones los

También se emplean otras categorías menos específicas en la región para denotar la pertenencia étnica como son las de: ranchero, ladino, mestizo, indígena, chamula (tsotsil), tseltal, ch’ol, tojolab’al. Finalmente existen también categorías para expresar la alteridad u otro tipo de *kaxlanetik* como las de *prinko*, campamentista, caravana, *soltaro*, chapín, entre otras. Finalmente las identidades con una connotación político-económica no se pueden ignorar, de un lado tenemos campesino, desplazado, base de apoyo agrarista; frente a latifundista, hacendado, ganadero, pequeño propietario o productor, minifundista, parifundista, guardia blanca, paramilitar, *ajvalil*, mandón.

¹⁷ Lo dicho para los entrevistados es válido también para el investigador. Desde la elección del tema, pasando por la observación, entrevistas, descripción e interpretación de los datos, el etnógrafo pone en juego una serie de intenciones y propósitos, sin duda válidos, pero subjetivos. Bajtín (1982) sugiere metodológicamente adoptar la postura de “extraposición”, ésta contempla dos momentos en la investigación: empatía y exotopía.

actuales descendientes de los mayas, sin saberlo, al abandonar las fincas para internarse en los “nacionales”, estuvieron de alguna forma regresando a las tierras de donde sus ancestros fueron obligados también a salir por los conquistadores, para ser reducidos en pueblos fundados por los dominicos. De una etapa anterior a la conquista, el preclásico tardío, perdura hasta nuestros días el centro ceremonial de una ciudad maya, que espera ser excavada aún, la zona arqueológica de Toniná. Por alguna razón que desconocida el nombre del sexto gobernante *Sots' Choj*, permaneció en la memoria colectiva de los actuales mayas-tseltales que habitan la región, quienes a pesar de nunca haber visto la escultura del personaje, (exhibida sólo para los turistas que pagan por visitar el recientemente inaugurado museo de sitio) o siquiera visitado la entrada de zona arqueológica; identifican con el mismo nombre al territorio que comprende una porción del segundo valle de Ocosingo. El recorrido histórico nos concluye hasta situarnos en tres, de los nuevos poblados zapatistas de la Cañada de Avellanal. Una vez instalados en alguna casa de techo de paja y madera Saúl el catequista de Francisco Villa nos revelará como vivió cada una de las etapas de su éxodo, *Jna'kutik Lijatavkutik* es el hilo conductor de esta travesía. En términos Bajtinianos de identidad este capítulo se escribió desde la óptica del yo-para- mí. La memoria de los protagonistas del nuevo éxodo es la expresada allí.

El segundo capítulo se aborda desde el punto de vista de la alteridad indígena-zapatista, se trata de un sector tradicionalmente ignorado por antropólogos, que resulta fundamental para comprender la historia reciente no sólo de las Cañadas -sino de otras regiones de Chiapas-, los rancheros. Ellos fueron los protagonistas una de las colonizaciones más significativas a la Selva, llenaron el vacío dejado por las monterías, chiclerías y compañías huleras que explotaron la riqueza de la Selva. Muchas de las actividades económicas emprendidas inicialmente por los rancheros continúan efectuándose ahora por los zapatistas, incluyendo

algunas de exportación. A través de fuentes secundarias los rancheros relatan su versión de la “colonización” que los zapatistas hicieron en sus propiedades. Es decir, denuncian la invasión y el despojo y robo de sus pequeñas propiedades, crímenes perpetrados por zapatistas inducidos por la Diócesis de San Cristóbal. A pesar de ser los personajes antagónicos a los nuevos colonizadores sorprende la similitud de las historias que ligan a ambos actores sociales. La cosmovisión ranchera es en muchos aspectos (sobre todo en el trabajo y conocimiento del medio) equivalente a la de sus peones en un espacio de simbiosis y dependencia: la finca. Se rastrean los orígenes de ésta. En el capítulo simultáneamente se analizan desde la óptica de Bajtín el yo-para el-otro, y el-otro-para-mí. Sin estas versiones rancheras la historia estaría incompleta.

En el tercer capítulo *Rebeldía y Cosmovisión* se analizan algunos de los mitos, ritos y prácticas culturales inscritas en la “tradición maya” de resistencia y/o rebeldía, misma que algunos autores suponen de origen prehispánico (“ancestral”). En el otro extremo se ubican otros autores que afirman que tales prácticas surgieron de la pluma o estrategia de impostores geniales, profetas violentos o teólogos de la violencia. En cualquier caso lo que resulta evidente después del análisis es que diversos actores sociales hacen un uso político de la tradiciones para sus propios intereses como ocurre en todas las sociedades tradicionales o posmodernas. Lo cierto es que algunos mitos y ritos son de origen mesoamericano, aunque no exclusivamente autóctonos, mayas, ni zapatistas como pretenden algunos idealistas. Las tradiciones de resistencia y rebeldía no son estáticas cumplen diversas funciones en los pueblos y comunidades y parajes: sintetizan el pasado, sirven para explicar el presente, se adaptan a las circunstancias y los cambios; finalmente también se utilizan para proyectar las utopías del futuro. La identidad indígena es problematizada desde sus expresiones que integran lo propio y lo ajeno en la noción de

persona. Alteridad e identidad se presentan en términos: el-otro-para-mí, donde el otro puede ser una parte del yo divino (*ch'ul*) y al mismo tiempo profano.

En el cuarto capítulo se aborda la historia de la región donde nacieron las familias que hoy viven en alguno de los nuevos poblados de la Cañada de Avellanal, los Altos de Chiapas y específicamente San Pedro Chenalhó. Se analizan los antecedentes de lucha política que llevaron a los pedranos a emprender conversiones político-religiosas que desencadenarían en enfrentamientos, desplazamientos y migraciones, éstas últimas identificadas discursivamente como éxodos. Antes de entrar al análisis del periodo anterior se destaca la lucha político-ideológica emprendida por el héroe local Manuel Arias Sojom, celebre por haber sido el principal informante de Calixta Guiteras, considerado como “el arreglador del pueblo”. Con el tiempo sus herederos serían cooptados y corporativizados por el partido de estado lo que provocó efectos inimaginables para quien es considerado en la actualidad un santo. La emergencia del Congreso Indígena, los partidos políticos de izquierda y las organizaciones agraristas modificaron la correlación de fuerzas, pero los nuevos caciques no iban a dejar que el poder se les escurriera de las manos. La lenta implantación del neozapatismo en algunos parajes, el surgimiento de las Abejas, del beneficio de Café de Majomut, la expropiación del banco de grava y sus secuelas continúan hasta la fecha determinando buena parte de la vida política del municipio. El análisis de la complejidad de actores intereses y alianzas nos aproximan al contexto de un acontecimiento tantas veces abordado y pocas veces comprendido: la masacre de Acteal y sus significados posteriores.

Finalmente en el quinto capítulo se sitúan en un contexto regional e incluso nacional algunos de los procesos locales descritos en las dos regiones de interés: los Altos y las Cañadas de la Selva. Finalmente algunos jefes de familia de los nuevos poblados hacen un balance de su participación en la “organización”, algunos incluso aventuran un pronóstico a

cerca del futuro de la lucha a la que han apostado todo, su vida misma. Para terminar se muestra una panorámica etnográfica de como transcurre la resistencia cotidiana (heroica y contradictoria al mismo tiempo), en los nuevos poblados alejados de los reflectores, y las declaraciones políticas espectaculares.

CAPÍTULO I

¿TODOS LOS CAMINOS CONDUCEN A LA SELVA?

...así fue como quedaron establecidas las tribus.

Pronto construyeron caminos y veredas
que iban entre la maleza trepando
de trecho en trecho entre los lomeríos y selva.
Durante algún tiempo vivieron en la quietud
pero luego decidieron, por razones que se ocultan,
partir para rumbos extraños.

Desarmaron sus chozas,
cargaron las piedras de sus dioses
y siguieron caminando...

Morales Bermúdez (1992: 72).

ALGUNAS PISTAS PARA (RE)CONSTRUIR LOS TERRITORIOS

RECUPERADOS

*“Los indios de ahí comen gente”,
fue la conseja hasta la época de don Juan Ballinas.
Hubo muchas incursiones sobre Ocosingo.
Han vuelto ahora.
La selva tiene memoria.
Bartolomé (1995: 60).*

La guerra en los valles de Ocosingo, no es asunto reciente, las esculturas que pueden apreciarse en el llamado Palacio de la Guerra de la zona arqueológica bautizada con el vocablo tseltal Toniná¹ (casa de piedra), son una muestra de la importancia que tuvo esa actividad en épocas anteriores a la llegada de los españoles (figura 1). Estratégicamente ubicada, desde el punto de vista militar, los gobernantes que mandaron construir la pirámide (denominada Acrópolis)² pudieron dominar desde ahí el fértil valle de Ocosingo. A decir del arqueólogo Juan Yadeun (1992), Toniná fue el edificio más elevado del México antiguo y fue construida en una superficie ligeramente mayor que la planta de la Pirámide del Sol en Teotihuacan.

Siglos más tarde, en tiempos de la Colonia, los colonos de la recién creada Villa del Espíritu Santo, decidieron desde ahí “pacificar a los indios sublevados de Chiapas”, éstos en realidad no habían sido conquistados todavía. Los lacandones ignoraron los

¹ Los epigrafistas afirman que el nombre original de esta ciudad maya fue Po, según el glifo identificado en las estelas del lugar. Durante la colonia los campesinos llamaban a las ruinas Cangabanal y los españoles “Palenques Antiguos” (De Vos, 2001).

² Desde el punto de vista arqueológico, la Acrópolis es un enorme conjunto que alberga gran cantidad de edificios (diez templos y cuatro palacios), altares y esculturas. Destacan las representaciones de cautivos de guerra, amarrados y decapitados, incluyendo las del juego de pelota que corresponderían a dos señores de Palenque.

requerimientos de sumisión e hicieron caso omiso a las demandas de tributos que les fueron enviadas por los españoles que se consideraban ya dueños de su territorio.³

Figura 1 Representaciones de prisioneros que dan cuenta de la intensa actividad militar desarrollada en Toniná. Los relieves se pueden apreciar en el museo de sitio, pertenecen al templo quinto.



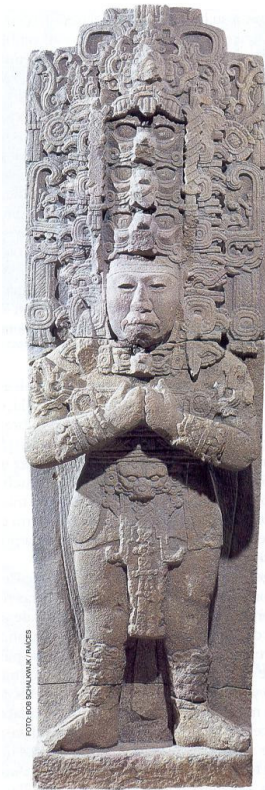
Fotos: Guillermo Aldana

Los Valles y Cañadas de Ocosingo, junto con el Soconusco, los Valles Centrales y la región Norte fueron tierras codiciadas por los encomenderos. Lo que explica su posterior despoblamiento producto del despojo, las plagas y enfermedades que azotaron esas regiones. Paradójicamente después de la obligada partida de Las Casas (amenazado de

³ Conviene saber –diría más tarde Bartolomé de las Casas- que ninguno es ni puede ser llamado rebelde si primero no es súbdito (Citado en Aubry, 2005).

muerte por los dueños de esclavos y pueblos) la poderosa orden de los dominicos⁴ se convirtió en el más prospero hacendado de Chiapas gracias a la importante acumulación de tierras en lugares fértiles. Su capital se acrecentó en dinero gracias a las cajas de comunidad controladas por ellos en los pueblos donde administraban obras pías, instrucción religiosa y musical; además de lo obtenido por cofradías, servicios y diezmos. Sus haciendas ganaderas, cuya población de cabezas aumentaba al mismo ritmo con que se despoblaban los parajes indios.

Figura 2



Tzotz Choj, sexto gobernante de la dinastía de las serpientes y los jaguares de Toniná.

La labor evangelizadora, que había sido intensa en el siglo XVI y principios del XVII, cedió poco a poco lugar al interés sobre las posesiones y las pugnas internas; ya fuera entre las distintas órdenes, o entre éstas y el clero secular por la posesión de algunas parroquias y santuarios, –sobre todo por sus consecuencias posteriores- entre los religiosos españoles y el clero bajo de criollos y ladinos.

Congruente con la vocación militar que desarrollaron los señores de Toniná durante el Clásico Tardío, el Ejército Mexicano construyó un enorme complejo militar que fue ampliado después de 1994. En la actualidad, desde el templo más alto de la pirámide construido

⁴ La orden de Santo Domingo tenía ya a la fecha instalados magníficos conventos platerescos en Ciudad Real, Chiapa, Comitán, Ocosingo, Copanahuastla y Tecpatán. En 1572 “no poseían un solo palmo de tierra en la provincia”, sólo eran procuradores por derecho de la Audiencia. Dieciséis años después, eran dueños de tres prósperos ingenios, varios trapiches y doce grandes haciendas de ganado mayor. Desde Las Casas (1544) hasta fray Tomás Blanco (1612); los obispos fueron dominicos que propiciaron el enriquecimiento de la orden.

durante el mandato del gobernante *Sots' Choj*⁵ 842-901 (Figura 2), es posible apreciar frente a frente a la 39 zona militar por un lado, y a la comunidad zapatista Nueva Jerusalén por el otro, separadas tan sólo por la carretera que va de Ocosingo a Taniperla. *Sots' Choj* también es el nombre con el que los tseltales denominan en la actualidad al territorio que en algunos mapas aparece como el primer valle de Ocosingo. En esa región, de influencia zapatista se localiza el *Caracol* de Morelia.

Durante la Colonia el solo “descubrimiento” de ciudades mayas como Palenque⁶ inquietaba a funcionarios como Joseph Calderón, comisionado por la Audiencia de Guatemala para explorar el sitio en 1737, que advertía que su trabajo era susceptible de reactivar la conciencia rebelde de los indígenas (Aubry, 2005). Por ello la política de reducciones y congregaciones tuvo como criterio para fundar nuevos pueblos, trasladar a la población a por lo menos media legua de donde se localizaban en la antigüedad y se consideró delito acercarse a los sitios anteriores, ya que se temía que los lugares como símbolos podrían reactivar la memoria y cuestionar a los vencedores, además las excavaciones, tenían algunos funcionarios religiosos, servirían como pretexto para fomentar idolatrías como había ocurrido ya en sitios como Moxvikil o San Felipe, cercanos a Ciudad Real.

Jan de Vos, que ha dedicado buena parte de su vida al estudio de la región, ha evidenciado que la Selva es un todo conformado históricamente cuyos límites se han modificado a lo

⁵ Literalmente Murciélagos Tigre. Durante el periodo de este gobernante se construyó el Templo del Espejo Humeante en la parte más alta de la pirámide. Su estatua fue descubierta recientemente en 1989 cuando los arqueólogos excavaban el templo Espejo Humeante. Lleva en el traje y tocado no menos de cuarenta pequeñas máscaras de monstruos descarnados que lo identifican como señor del inframundo, del invierno, del norte, y de la oscuridad (De Vos, *Op. cit.*).

⁶ El presidente de la Audiencia de Guatemala Josef Estanchería ordena un primer reconocimiento en 1784, el año siguiente encarga al arquitecto italiano Antonio Bernasconi un levantamiento formal y en 1787 el capitán Antonio del Río se hace cargo de las primeras excavaciones. Todo ello provoca una polémica con tintes patrióticos, ya que Palenque era una ciudad tan bella que no puede ser obra de viles indios sino sólo el testimonio de una conquista anterior del viejo mundo (Aubry, 2005: 92-93). En un documento de 1787, analizado por Dolores Aramoni (1991: 417-438), el bachiller Solórzano concluye que si bien fueron indios los constructores de Palenque y Toniná, el origen de éstos es alguna de las tribus perdidas de Israel, siguiendo la idea común de la época, basado en las obras de Juan de Solórzano y de Francisco Nuñez de la Vega.

largo del tiempo, lo mismo que su nomenclatura. Las Cañadas, subregión de esta conflictiva región, adquirieron inusitada relevancia, que traspasó fronteras, a partir de 1994. Hasta antes de la irrupción neozapatista, el actual territorio rebelde, lugar de asentamiento de los nuevos poblados que aquí se describen, había sido, hasta mediados del siglo XX, paraíso de finqueros y rancheros, *ladinos* o *kaxlanes*.⁷ Antes fue propiedad de compañías madereras, chicleras y huleras durante el siglo XIX. Los finqueros tuvieron que fraccionar sus propiedades para no ser afectados por la reforma agraria, que el gobierno mexicano realizaba principalmente a través de dotaciones y ampliaciones, practicadas en terrenos nacionales. Algunos de estos propietarios vendieron a los abuelos de los actuales ejidatarios.

Una de las razones que impulsaron al estado mexicano a realizar un extenso y ambicioso reparto agrario, que se extendió a terrenos nacionales, tenía como objetivo limitar el poder de finqueros y propietarios “reaccionarios” cuyos intereses entraban en conflicto con los de los gobiernos emanados de la Revolución. Los principales destinatarios de esta política eran los antiguos finqueros mapachistas y pinedistas. Ello ocasionó un proceso de microfundización (Villafuerte *et al*, 1999). Sin embargo en la última década del siglo XX, cuando se modifica el artículo 27 de la constitución, las resoluciones a favor de varias poblaciones tseltales, ch’oles, tojolab’ales y en menor medida tsotsiles; que habían fundado colonias y ejidos en la región de Las Cañadas tenían ya varias décadas extraviadas en los laberintos, burocráticos y corruptos de las dependencias gubernamentales encargadas de atenderlas y ejecutarlas.

⁷ Vocablos utilizado por los indígenas de Chiapas para referirse a los mestizos o extranjeros. En general en las comunidades mayas de Chiapas quien no es *vinik*, por definición es *kaxlan*. Para mayor detalle ver Alejos (1994 y 1999).

La razón por la que la Iglesia sustituye al Estado como impulsor de las luchas agrarias en Chiapas fue el fracaso del ambicioso proyecto de reforma agraria iniciado durante el cardenismo. En los documentos del Congreso Indígena de 1974, la diócesis explica que la lucha por la tierra tiene su origen en función del corporativismo y clientelismo político orquestado desde el partido de estado: “no se practicaron deslindes correctos, se dotó a diversos ejidos con las mismas tierras, se politizó, vía partido, a las autoridades ejidales y sus asambleas, se negoció la justicia y se politizó el derecho, se le transformó en arma política en vez de reconocerle su sentido jurídico (Morales Bermúdez, 2005: 105).

Algunos cultivos ahora característicos en Altos, Selva y Norte de Chiapas, como el café, fueron convertidos por los finqueros extranjeros del siglo XIX en empresas capitalistas. Estos habían sido atraídos por las facilidades que el porfiriato y los gobernantes chiapanecos de la época, ofrecían a la explotación de recursos naturales en la región. El mismo espacio incubaría, más de un siglo después, a un movimiento social paradigmático en muchos sentidos -caracterizado como innovador por sus planteamientos y estilo de hacer política- que con el tiempo alcanzaría un impacto internacional, sin precedentes.

La migración y colonización de la selva lacandona había iniciado en los años treinta del siglo XX. Diversos estudios como los de Jan de Vos, Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio dieron cuenta de esos procesos. Sin embargo, la irrupción del zapatismo en comunidades indígenas del Norte y los Altos de Chiapas; alejadas de la región de Las Cañadas, donde nació la *organización*, inició en éstas y aquellas, una serie de procesos de movilidad social y reacomodos migratorios, sociopolíticos y culturales distintos a los que venían ocurriendo⁸ antes de 1994. Hasta fechas muy recientes comienza haber interés por estudiar y analizar el

⁸ Para profundizar en el aspecto histórico es necesario recurrir a la obra de investigadores como Jan de Vos, Juan Pedro Viqueira y Antonio García de León, que por sus contrastes, resultan complementarios.

impacto social que el zapatismo⁹ tiene en los flujos migratorios recientes a la Selva, y la relación que ello guarda en la conformación de la memoria colectiva, las identidades emergentes, y el imaginario colectivo, de los nuevos colonizadores. Para Sergio Lobato los flujos migratorios en esta región de Chiapas encuentran explicación:

Desde una perspectiva histórica, se observa que esta ida a la selva de los mayas, es también en cierto sentido, un regreso a la tierra de sus antepasados. Aunque estos mismos migrantes lo ignoran, muchos de ellos son descendientes de los grupos ch'oles, choltíes y tseltales que habitaban en la Selva Lacandona en el siglo XVI, y que fueron sacados por los españoles hacia el margen occidental de la selva, en la provincia de Los Zendales, para fundar los pueblos de indios. Así, después de cuatro siglos, los mayas del oriente de Chiapas regresaron a la tierra de sus antepasados para caminar por las mismas veredas y fundar sus pueblos en medio de la selva (2003: 182).

Entre 1955 y 1985 llegaron a la Selva, para establecerse definitivamente, alrededor de 80 000 personas. La fuerte migración y altas tasas de natalidad produjeron que la población creciera a un ritmo acelerado, de 6 y 7% anual, por lo que la población casi se ha duplicado en cada diez años. De unas 1000 personas que vivían en la selva en 1950, se ha pasado en la actualidad a unos 380,000 habitantes, de los cuales el 80% son de origen maya, unas 60,000 familias, en su mayoría de habla tseltal, ch'ol y tojolab'al. Se crearon 350 nuevos poblados en la región, la mayoría de ellos ejidos, que tienen en promedio entre 500 y 700 habitantes, poseen cada uno alrededor 2,500 ha de terrenos y se encuentran diseminados en una superficie de 12,000 km².

En 1962 la diócesis de San Cristóbal, encabezada entonces por Samuel Ruiz, emprendió un ambicioso programa para capacitar a los indígenas como catequistas. Fueron los primeros semilleros de donde surgieron los actuales más de ocho mil catequistas tseltales, ch'oles, tsotsiles y tojolab'ales dispersos en el territorio de la diócesis.

⁹ En la tesis "Los terrenos recuperados. Construcción identitaria de los zapatistas de la cañada Patiwitz", 2005, Rodrigo Megchún analiza y profundiza en la noción del trabajo, como un proceso de apropiación del espacio en la Cañada de Patiwitz, que es paralela a la de Avellanal (ver mapa 2).

NUEVOS POBLADOS ZAPATISTAS EN LA CAÑADA DE AVELLANAL

Los nuevos asentamientos zapatistas que a continuación se describen -Francisco Villa, San Marcos¹⁰ y Arena-, se localizan geográficamente en la subregión de la Selva conocida como las Cañadas de Ocosingo-Altamirano. Oficialmente forman parte del municipio constitucional de Ocosingo, aunque no figuran (explícitamente) en la información disponible en dependencias gubernamentales como el INEGI o el CONAPO.¹¹ Ocosingo, aún después de la remunicipalización emprendida y consumada durante el mandato del exgobernador interino Roberto Albores Guillen en 1999, sigue siendo uno de los municipios más grandes de la República Mexicana.

Los tres poblados están ubicados específicamente en la micro región o Cañada de Avellanal (mapa 1), que constituye el territorio comprendido entre los poblados de Tecojá y Santa Lucia, en los márgenes del río Jataté superior. Una parte de la región (la más cercana a la cabecera municipal) es conocida como el segundo valle de Ocosingo, por mestizos y algunas autoridades municipales. Investigadores, autoridades y habitantes en la región, discrepan en torno a la denominación y límites de ésta. La manera de nombrar a la región en unos y otros, corresponde más a criterios ideológicos que geográficos.

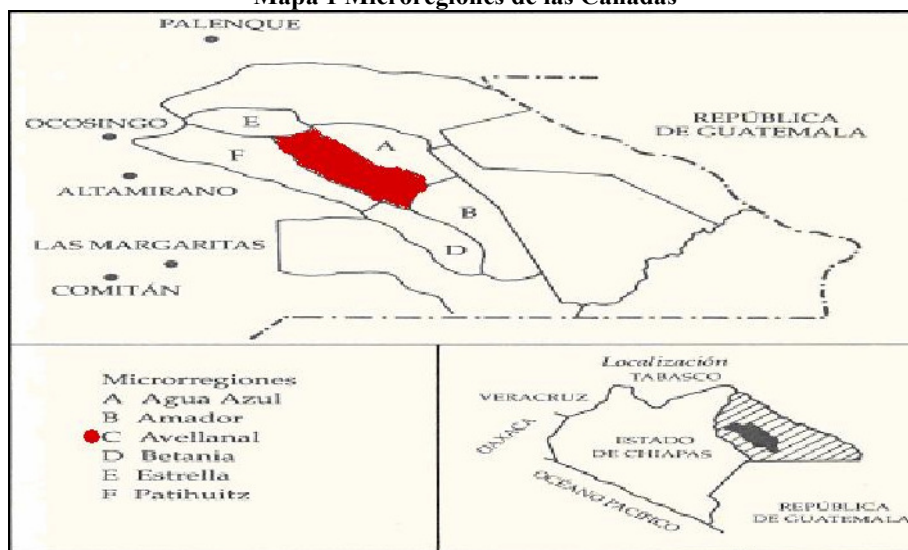
¹⁰ A decir de los pobladores tseltales, se le puso ese nombre para recordar que *Marcos* vivió muy cerca de éste poblado, en Las Tazas.

¹¹ En contraste, en diciembre de 2003 fueron filtrados a la prensa dos documentos, con membretes de la Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, denominados: "Diagnóstico del EZLN" y "EZLN Caracoles y Juntas de Buen Gobierno, elaborados por el "Grupo de Coordinación Chiapas" integrado por una decena de organismos y dependencias federales y de la entidad. En ellos se detallan, no sólo las funciones de las autoridades de los municipios autónomos y Caracoles, también se proporcionan las identidades y la estructura militar del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) Comandancia General del EZLN. Según el documento, Ocosingo ocupa el primer lugar donde el EZLN tiene presencia por comunidad ya que de mil siete localidades tiene presencia en ciento cuarenta y dos. Cfr. *El documento incómodo*, artículos-desmentidos-respuestas. Ediciones Pirata San Cristóbal de las Casas. Chiapas. México. ONG's señalaron en la prensa que los documentos eran la prueba de que en Chiapas se aplica una guerra integral de desgaste. El gobierno del estado presidido por Salazar Mendiguchía, negó ser autor de los documentos.

Desde el punto de vista político-administrativo los poblados mencionados son parte del Municipio Autónomo de San Manuel¹² (mapa 2), cuya sede regional es el Caracol III, Francisco Gómez,¹³ también conocido como La Garrucha (figura 3) -recientemente rebautizado con la consigna tseltal- *Te Puy ta Smaliyel ya spas Yach'il Sakal K'inal*. “El Caracol de la Resistencia hacia un Nuevo Amanecer”. El Caracol se ubica en la Cañada de *Patiwits*, vocablo tseltal que significa “la espalda del cerro”. Es la sede de la Junta de Buen Gobierno que comenzó a funcionar en Agosto de 2003.

Además de San Manuel, existen otros dos municipios autónomos en la zona selva tseltal de la Garrucha, éstos son: el propio Francisco Gómez, Francisco Villa y Ricardo Flores Magón.

Mapa 1 Microregiones de las Cañadas



Fuente: Leyva y Ascencio, 1995.

¹² Bautizado con este nombre en memoria del compañero *Manuel*, existen varias versiones a cerca de su identidad. Una dice que fue uno de los tres mestizos fundadores del EZLN, en otra versión se afirma que fue un tseltal, reconocido como luchador social en la región. La última versión afirma que fue de los caídos en los combates de Ocosingo de 1994. Recientemente acaba de inaugurarse en el poblado de La Culebra, el centro de capacitación para promotores de salud y educación *Compañero Manuel* en la actual sede del Municipio Autónomo en Rebeldía Ricardo Flores Magón.

¹³ Tseltal originario de la Sultana (Cañada de Patiwiwits), fue muerto en los combates de Ocosingo, tenía el grado de Comandante y su nombre de lucha era *Hugo*.

El territorio que abarca los nuevos poblados de Francisco Villa y San Marcos era al momento de ser “recuperado” un solo “rancho”. En algún momento el territorio abarcó una extensión de 4800 hectáreas¹⁴ se le ubicó en mapas y documentos oficiales como La Victoria. Un siglo antes había sido una montería propiedad de la Casa Bulnes cuando su territorio era poblado aún por maderas preciosas, vegetación primaria y fauna diversa, en lugar de familias zapatistas. Con ese nombre la adquirió José Solórzano a mediados del siglo anterior. Su hijo Enrique fue sorprendido, en los primeros días de 1994, en su casa de Ocosingo por los hijos de sus antiguos peones, que nunca lo “olvidaron”. Las y los viejos que nacieron y trabajaron en la finca, aún recuerdan a don José.

De las nuevas generaciones, sólo los abuelos tseltales conocieron y recuerdan claramente a Enrique Solórzano, hijo de don José, último dueño de La Victoria “...regresó después acompañado de los ejércitos y sus yernos; por sus ganados, pero nosotros ya sabemos que regresaba, con cuchillo caliente quitamos a los toretes su marca del *ajwalil*¹⁵ (patrón o dueño, en tselal). No alcanzó a llevar todo su ganado”.¹⁶

Vale la pena transcribir una parte de los documentos del archivo particular de la familia Bulnes, examinados por Jan de Vos, para ilustrar las facilidades y criterios de titulación de propiedades empleados durante el porfiriato para poner en práctica las leyes de reforma. En las actas de titulación, el gobierno federal reconoce que los nuevos dueños son extranjeros, pero no ve inconveniente en eso: “los interesados, aunque son de origen español, están radicados en la capital de Tabasco y los terrenos adjudicados ni aún colindan con territorio extranjero” (*Ibidem*: 75).

¹⁴ Testimonio de Enrique Solórzano recogido por Efraín Bartolomé en Septiembre de 1994 y publicado en el apartado “Algunas Voces” (Bartolomé, 1995).

¹⁵ En la actualidad este vocablo se utiliza para referirse al “mal” gobierno. También significa Dios o dueño del mundo en contextos religiosos.

¹⁶ Entrevista colectiva con pobladores tseltales de Francisco Villa y San Marcos, Agosto de 2004.

El nuevo poblado Arena fue propiedad de Marcelino Alcázar, prospero y afamado ganadero. Los actuales pobladores me dijeron que “falleció años después en su casa de Ocosingo”.¹⁷ El territorio de la comunidad es de 1800 hectáreas eran parte de una extensa y bella finca (de ello dan cuenta las ruinas y algunos espacios utilizados hasta hoy, como el embarcadero de ganado), conocida como Nuevo México¹⁸ (figura 4).

Francisco Villa (figura 5) tiene una extensión 1200 hectáreas. Las familias tseltales bases de apoyo del EZLN, a pesar de haber pasado más de un año vigilando y ocupando el potrero de la antigua finca, comenzaron a poblar el territorio hasta 1997. En cambio los tsotsiles (figura 6) llegaron a mediados del 2000, después de haber vivido un largo y prolongado éxodo de dos años y medio en los campamentos del municipio hermano de Polhó. Durante el 2005, y en el año anterior, han arribado a las Cañadas más familias tojolab’ales y tsotsiles asentándose en Francisco Villa. Durante mi última estancia en la zona, el nuevo poblado Francisco Villa estaba integrado por treinta y dos familias: diecisiete son tsotsiles, doce tseltales y sólo tres familias son tojolab’ales. A decir de sus propios pobladores, “hay terreno para recibir a diez familias más”.

El nuevo poblado de Arena alberga a dieciocho familias, sólo dos de ellas son tseltales, una es ch’ol y el resto son tsotsiles. Éstas últimas originarias del paraje Chimix¹⁹ de Chenalhó. La comunidad todavía espera recibir a por lo menos quince familias más. Los tseltales y la

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Los fundadores de Taniperla recuerdan que a mediados del siglo XX algunos peones de ésta hacienda, se unieron a otros de La Candelaria, que poco antes habían hecho sus milpas en El Censo, pero fueron encarcelados por la vigilancia forestal. Posteriormente serían encarcelados los líderes del nuevo grupo por lo que decidieron volver provisionalmente a sus antiguos trabajos.

¹⁹ Los tsotsiles de Arena son originarios de Chimix, lugar que debe su nombre a un cerro, en cuya cueva secreta se encuentra un hombre anciano agachado en cuclillas, quien a su vez es el guardián de las “almas” de los habitantes de este paraje. Cuando fueron desplazados por los paramilitares a finales de 1997 las familias vivieron refugiadas en las montañas. Después de los trágicos acontecimientos del 22 de diciembre se concentraron, en lo que posteriormente se denominó como, el campamento siete de Polhó, denominado Acteal-Bases, para diferenciarlo del campamento no zapatista de la Sociedad Civil de Las Abejas.

única familia ch'ol provienen del ejido San Antonio la Sombra, cercano a Palenque. Fueron ellos quienes fundaron Arena en los últimos meses de 1997. Hubo otras familias tseltales que vivieron en el poblado seis años, retornaron a sus comunidades de origen por desacuerdos surgidos inicialmente al interior de la comunidad y que, con el tiempo, desembocaron en importantes diferencias con autoridades y mandos zapatistas.²⁰

De los tres poblados sólo Francisco Villa tiene su “casa de salud con medicinas”, dos días a la semana, atendida por un promotor tsotsil. En San Marcos y Arena habían nombrado promotores de salud, éstos recibían apoyo comunitario en sus milpas para poder acudir al *Caracol* donde reciben capacitación, ninguno de los dos poblados cuentan aún con casa de salud. En todos los nuevos asentamientos zapatistas hay, al menos, una partera y algunos *‘iloletik* o médicos tradicionales; “a veces es mejor la medicina que nosotros conocemos... ¡bueno hay veces funciona, hay veces no funciona *vomol!* (planta), pero siempre es mejor que ir a morir a los hospitales”.²¹

Además en Francisco Villa y Arena han nombrados a sus promotores de educación. La lengua materna del promotor es la que predomina como lengua de instrucción, sin embargo, con ayuda de los mismos niños se traducen contenidos e instrucciones “para que entre todos comprendan la clase”. La principal dificultad que enfrentan los promotores es la ausencia de materiales didácticos en las distintas lenguas, “Casi todo lo que nos traen, ésta en

²⁰ Entre los desacuerdos internos se menciona el problema del alcoholismo, los nuevos colonos estaban acostumbrados a tomar *trago*, por lo que frecuentemente salían de Arena para beber, al regresar se creaban fricciones. Sin embargo su salida se debió fundamentalmente a que solicitaron al gobierno estatal una tienda. Contraviniendo así a la consigna de la resistencia que impide a las comunidades zapatistas recibir apoyos gubernamentales.

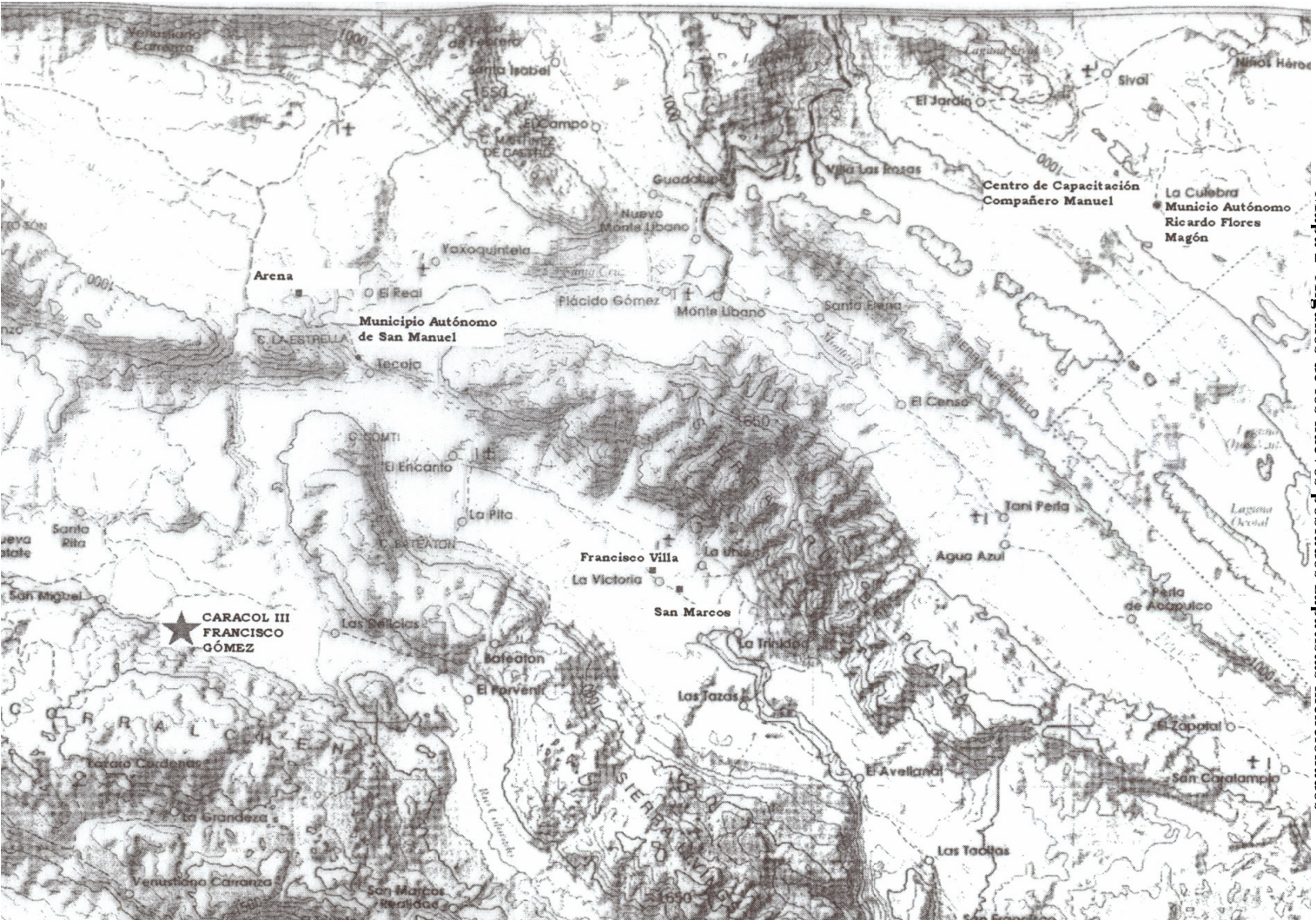
²¹ Durante mi estancia en Francisco Villa murió una niña recién nacida, sus padres me habían pedido ser el padrino de bautismo. Meses después murió otra mujer por complicaciones de parto. “Venía atravesada la criatura, a ellos dos les tocó *estrenar* el panteón, antes no había panteón”. María Jiménez partera tsotsil de 39 años, entrevista en Francisco Villa en 2004.

castilla, la capacitación también es en castilla²²... pero esta bien, porque así también enseñamos un poco de castilla a los niños”.²³ Otra limitación es la ausencia de un pago que retribuya el trabajo de los promotores. El apoyo solidario es aún incipiente e insuficiente ante otras necesidades más apremiantes.

En ninguno de los nuevos poblados hay luz eléctrica y sólo Arena cuenta con agua entubada, en Francisco Villa y San Marcos (ver figura 7) las mujeres y los niños tienen que acarrear agua para cocinar. Los días lunes y martes se destinan al trabajo colectivo, éste por lo general consiste en faenas en el potrero comunitario: bañar y vacunar al ganado vacuno y equino; y eventualmente, cumplir con un trabajo asignado en el *Caracol* de Francisco Gómez (cuya sede se localiza en el poblado La Garrucha), o en Zapata poblado que funciona como cabecera del Municipio Autónomo de San Manuel.

²² Lo que paradójicamente constituye un obstáculo para alcanzar una educación autónoma efectiva, por otra parte, los promotores advierten las ventajas de esta capacitación que les proporciona la oportunidad de aprender y practicar su castilla.

²³ Gil promotor de educación en Francisco Villa.



Mapa 2 Algunos de los nuevos poblados zapatistas mencionados

Fuente: Mapa topográfico INEGI 1998, escala 1:250 000. Trabajo de campo 2004.

En Francisco Villa no hay tiendas, hay que caminar media hora a San Marcos para comprar azúcar, sal, machetes, galletas, refrescos o chicles entre otros productos “básicos”. En Arena hay una tienda comunitaria que sólo abre por las tardes, las familias de la comunidad se turnan semanalmente para atenderla.

Hay dos temporadas al año para la siembra y cosecha de maíz y frijol,²⁴ que constituyen junto con el chile y las verduras que crecen alrededor de la milpa, la base de la alimentación en la región. Ésta dieta se complementa con todo tipo de frutas y verduras de temporada, la caza y la pesca son actividades igualmente importantes en la alimentación de los habitantes de la región.

Figura 3 Vista parcial del Caracol III Francisco Gómez en el poblado la Garrucha



²⁴ De mayo a agosto es la primera temporada del trabajo de la milpa, la segunda es de septiembre a diciembre.

Los domingos en los tres poblados las familias asisten a la *ch'ul na* (iglesia) donde la celebración se alarga más allá de lo habitual, debido a que las lecturas de la Biblia se hacen en las tres lenguas de los pobladores, y a veces hasta en español (cuando desean agradar a los visitantes y mostrar sus habilidades de lectura en castilla). Después de la *mixa* invariablemente se realiza otra “asamblea” fuera de la iglesia.²⁵

En las tardes dominicales los jóvenes, de San Marcos y Francisco Villa, juegan fútbol en el descampado que hasta antes de 1994 fue un enorme potrero donde pastaban las reses que, según recuerdan los propios jugadores, se exportaban a Europa. En su lugar hay ahora dos porterías y apenas es posible reconocer los cimientos y el piso de lo que fuera una de las casas del patrón. “Los balones siempre están ponchados, no muy duran” me dicen los nuevos vaqueros, que después de quitarse las botas, se hayan dispuestos a jugar con una selección de kaxlanes solidarios “sin fronteras” que nos encontramos visitando el poblado. En Arena no hay campo de fútbol, sino de básquetbol con piso de tierra en frente está una construcción de tablas, que funciona como escuela y biblioteca.

²⁵ Tuve la impresión de que además de discutir y tomar decisiones-, los nuevos colonizadores platican, ríen o simplemente escuchan sus preocupaciones cotidianas relacionadas con sus principales actividades (agrícolas y ganaderas). Bromean constantemente. Cultivan la conversación con vehemencia, por ella misma, es un buen pretexto para estar juntos, una forma de mantenerse cohesionados. Algunas mujeres se visitan entre sí, también para ellas son días de paseo y ocio.

Figura 4 Antiguo embarcadero del rancho Nuevo México actualmente
Arena



Figura 5 Letrero que indica la entrada al poblado Francisco Villa, anteriormente conocido como la
finca La Victoria.



Figura 6 familia tsotsil en su nueva casa de la Selva



Figura 7 Letrero que indica la entrada del nuevo poblado San Marcos



LOS ANTECEDENTES DEL ÉXODO

*Si no existe libertad,
es necesario
“luchar con fuerza y con amor
para que se acaben el hambre
y la injusticia”.*
(Citado en Villafuerte *et al.*, 2002: 57)

La perspectiva agrarista en Chiapas durante el siglo XX ha sido, además de una demanda legítima y justa de restitución (mediante la cual se buscó también, satisfacer las necesidades del sector campesino en general); una construcción ideológica impulsada por tres actores sociales, quienes en momentos distintos y con fines muy concretos (y hasta contradictorios entre sí), promovieron la lucha por la tierra. El gobierno federal, la iglesia católica y las organizaciones políticas asumieron ese rol (Villafuerte *et al.*, 2002). En este apartado se analiza la participación de la Diócesis de San Cristóbal, como precursora de un discurso que será apropiado y reelaborado por los nuevos colonizadores de la Selva en el siglo XXI.

A mediados del siglo pasado cuando la diócesis de San Cristóbal se dio cuenta que en la región un número creciente de sus fieles estaba abandonando el catolicismo trató de fortalecer su presencia en el oriente del estado a través de las misiones indígenas.

Fue el obispo Lucio C. Torreblanca, antecesor de Samuel Ruiz García, el fundador de la Comisión Episcopal para Indígenas en 1959, también fue él quien instruyó la modalidad de catequistas indígenas en la diócesis (Morales Bermúdez, *Op. cit.*).

Torreblanca introdujo a las distintas órdenes religiosas en el estado: los misioneros del Espíritu Santo, en la parroquia de la Virgen de Guadalupe en Tuxtla; la Compañía de Jesús, con la que creó la misión de Bachajón, en 1958; la Orden de Predicadores, en Ocosingo en 1963; la Orden de Franciscanos Menores, en las parroquias de Tumbalá y

Palenque; la de los Misioneros del Sagrado Corazón, en Tenejapa, Oxchuc y Huixtán; y finalmente a los Maristas en Comitán.

Desde estas misiones la iglesia católica intentaba frenar el avance protestante y fomentar a la vez una nueva evangelización entre los descendientes de los mayas, luchando también contra antiguas costumbres consideradas como paganas y contra del alcoholismo. En el centro del esfuerzo misionero católico estuvieron también las cuestiones de salud, que habían sido la llave de entrada de los protestantes, con la introducción de medicamentos, la formación de enfermeros y la creación de pequeñas clínicas médicas, así como la alfabetización y la cuestión agraria. Los misioneros católicos empezaron a acompañar a los grupos mayas que se iban a la Selva en este nuevo éxodo, especialmente los dominicos en la zona de Las Cañadas.

Para Samuel Ruiz la Selva, representó el territorio de formación para un nuevo pueblo de Dios, apareció como una revelación, que motivó una conversión²⁶ similar a aquella experimentada (siglos antes y con una motivación distinta) por Las Casas. Ese mismo territorio sería testigo dos décadas más tarde de otra conversión (no menos religiosa), la de *Marcos* y las Fuerzas de Liberación Nacional, en lo que después de una década se conocería como EZLN.

Sin embargo la relación entre cristianismo y movimientos revolucionarios no es novedosa, al menos en Latinoamérica. Michael Löwy (1999) ha descrito con detalle coincidencias y divergencias, entre marxismo y cristianismo, en efecto, tal y como afirma el sociólogo francés (con excepción del caso de la revolución cubana); las experiencias uruguayas de los

²⁶ Tal conversión se explica en el prólogo del catecismo *Estamos buscando la libertad* (1979) “queriendo ser congruentes con la nueva visión de encarnación, el equipo de Ocosingo se va a visitar con detenimiento las comunidades. Esas visitas dan como resultado una comprensión vivencial de la vida y penares del pobre. El caminar legua tras legua a pie, dormir donde se puede, ver la vida diaria del indígena y sentir en carne propia sus trabajos, lleva a los agentes a la conversión” (Citado en Morales Bermudez, *Op. cit.*: 56).

Tupamaros, argentina de los Montoneros, nicaragüense de los Sandinistas y salvadoreña del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, donde si bien la participación de los cristianos no ha sido reconocida como aporte teórico particular, es evidente su influencia como una vertiente de compromiso social ejemplar.

Uno de los aspectos que destaca Morales Bermúdez (2005) en este largo proceso de organización y reestructuración de la diócesis de San Cristóbal durante el periodo comprendido entre 1950 y 1995, fue su paulatina toma de conciencia de que era necesario no solamente ponerse de acuerdo en la planeación, sino que faltaba una renovación pastoral y que no había “acción pastoral autentica sin principios teológicos y sociológicos”. Más tarde el propio Samuel Ruiz (1975) después del Congreso Indígena se convenció de que la acción pastoral de los miembros de la diócesis no podía considerarse evangelizadora si no contribuía a la liberación, si no participaba en los procesos del pueblo, según el carisma de cada uno.

El primer paso de la renovación fue la delimitación del territorio diocesano desde donde construir e inventar una nueva identidad, la iglesia indianista de los pobres. Bajo la influencia inicial de Boulard la diócesis de San Cristóbal adquirió el sesgo antropológico mediante su relación con la etnicidad. A decir de Samuel Ruiz, “Por primera vez vio al indio como pobre, lo definió pobre entre los pobres, y merced a la sociología de nuestra época, lo concibió como marginado, explotado y oprimido” (1972: 35). En coincidencia con la necesidad de su liberación convino con el antropólogo Gerardo Reiche Dolmatoff en que “el misionero y el antropólogo serán los voceros de este mundo ignorado y despreciado, pero tan valioso, (que) es el (mundo del) indio americano” (Morales Bermúdez, *Op. cit.*: 144).

Antes de ocuparse de la situación de opresión y marginación en la que vivían los recientes conversos, los misioneros católicos y protestantes coincidieron en las acciones de evangelización, que incluía la formación a jóvenes mayas como pastores, catequistas y enfermeros, cuyos principales obstáculos fueron en principio las creencias antiguas. En algunas regiones de Chiapas, ante la ausencia del estado, las iglesias se convirtieron en las principales instituciones que en el futuro regularon la vida de esos habitantes abandonados de las instancias gubernamentales.

En el caso de la nueva pastoral autóctona, inspirada en la Teología de la Liberación, su evolución la llevó a atacar el discurso de las autoridades tradicionalistas y las prácticas corporativistas, con las que gobernaban en algunos municipios los caciques indígenas priístas. Para llegar a ello fue necesario que la Diócesis de San Cristóbal se comprometiera con el reino terrenal de este mundo y sus instituciones, lo que finalmente desembocó en la asunción de un compromiso político.

Con la nueva acción misionera, los conflictos anteriormente existentes al interior de algunos municipios predominantemente indígenas, se exacerbaban a tal grado que se convirtieron en banderas políticas. Esto significó rivalidades y pleitos que no eran fáciles de manejar en las comunidades y los parajes (ya que la división alcanzó incluso el interior de las familias), lo que frecuentemente desembocó en violencia y expulsiones, que obligaban a los disidentes y sus familias a abandonar sus comunidades. La existencia de terrenos en la Selva ofrecía una oportunidad para los inconformes, además la existencia de tierras que podían producir dos cosechas de maíz al año entusiasmaba también a otros migrantes.

K'IXIN K'INAL²⁷ NUESTRA TIERRA PROMETIDA

-¿Qué pueblo es ése que de la esclavitud salió a la libertad?

-Ese pueblo, somos nosotros... Usted habla de nosotros. Nosotros éramos los que estábamos en tierra extraña y ahora tenemos nuestra tierra, porque Dios escuchó y vio nuestro sufrimiento. Nosotros somos el Moisés, porque fuimos todos los que empezamos a pensar en la tierra, en la libertad y nos organizamos todos para la liberación (...) En nuestro sufrimiento muchas veces clamamos a Dios y Él nos escuchó y nos condujo a esta tierra fértil donde sembramos nuestra milpa, el frijol, el plátano, el zapote, y la cosecha es nuestra cosecha. Fray Pablo Iribarren. Visita pastoral al Ejido Samaria, Nueva Iglesia 11 de Junio de 1987 (De Vos, 2003: 296).

Trece años después, el mismo sentimiento de búsqueda ahora impulsado por la *organización* conduciría, a familias tsotsiles y ch'oles desplazadas; lo mismo que a tseltales y tojolab'ales sin tierra, a los cascos de las antiguas fincas y monterías de las cañadas de la selva. Históricamente el pensamiento religioso había cumplido un papel destacado en las rebeliones indígenas de Chiapas, ahora haría lo propio en la “recuperación” de la tierra.

Para conocer los detalles del éxodo emprendido por las familias que decidieron aventurarse a “buscar su terreno” en la Selva, lo mejor es dejar que sus protagonistas hablen por ellos mismos. Saúl es uno de ellos, accedió a compartir la experiencia vivida por él y su familia. Tenía treinta y ocho años al momento de la entrevista. Su empeño personal en el contexto del zapatismo lo habían conducido a desempeñarse como catequista, promotor de salud y ahora como autoridad de su nueva comunidad: Francisco Villa.

Cuando lo conocí en 1999 era, un simple campesino sin tierra, padre de Gil uno de los promotores de educación con quién yo trabajaba en *Ta Spol Be* en Polhó. En Marzo del mismo año salió junto a su hija mayor por primera vez de Chiapas, para promover la

²⁷ Literalmente *tierra caliente* en tseltal y tsotsil. Para Antonio Paoli el concepto tseltal *k'inal* es mucho más amplio que terreno, ya que hace referencia tanto al medio ambiente como a la mente. Es también la dimensión donde encarna o deja el cuerpo el *ch'ulel* (entidad anímica que se traduce como alma), y esta conectado con otros mundos y otros niveles del *ch'ul chan* (literalmente santa serpiente) o “cielo”; también es el espacio-tiempo que puede definirse por amor o por odio, por felicidad o dolor, así a la semana santa se le llama *k'uxul k'inal*. El *k'inal* se marca por las prácticas de la vida cotidiana, las riquezas naturales, las avenencias y las desavenencias sociales, es el paisaje configurado por multitud de formas, de referencias de límites geográficos, biológicos y rituales; definido por las articulaciones míticas y comerciales entre los pueblos, por las conformaciones del tiempo antiguo (2003). En Jovel existe una ONG llamada *k'inal antsetik* que sus integrantes traducen en su doble acepción “fiesta y tierra” de las mujeres.

Consulta Nacional por el Reconocimiento de los Derechos y la Cultura Indígena. Doscientos delegados de Polhó viajaron a distintos municipios de Oaxaca durante la “Consulta”. Dos años antes, en 1997 él y su familia, habían huido del paraje donde habían transcurrido los acontecimientos más importantes de su vida. En Tsanembolom había crecido, se había casado y alguna vez, hasta supuso que moriría allí; de esto último estuvo muy cerca, cuando los enfrentamientos entre pedranos zapatistas y priístas se intensificaron, semanas antes de los trágicos acontecimientos en Acteal.

Los primeros días de Enero de 1994, uno de los hermanos de Saúl que se hallaba preso – “injustamente por un problema de tierras”- fue liberado junto con todos los demás presos del Cereso cinco, en las afueras de San Cristóbal, por milicianos del EZLN. Los tsotsiles zapatistas después de abrir las puertas del penal, en *bats’i k’op* se expresaron contra “las injusticias del mal gobierno”, de los *kaxlanes* y los poderosos; por lo que invitaron a los antes presos, a unirse a la lucha. Después los insurgentes “liberadores” marcharon a reforzar el ataque al cuartel militar de Rancho Nuevo. Ese acontecimiento fue el clandestino inicio de la militancia zapatista de Saúl y sus hermanos, quienes se encargarían de extender el movimiento a todo el paraje. Todavía era un movimiento del que desconocían mucho. Posteriormente cambiaría la geografía política de Chenalhó y de otros pueblos en los altos de Chiapas. Con el tiempo también cambiarían los destinos de cientos de familias campesinas, que como ellos, se aventurarían a buscar su tierra, en la Selva, región donde decían “se había nacido la organización”.

JNA'KUTIK LIJATAVKUTIK O EL ÉXODO SEGÚN SAÚL

*Volver a la tierra,
volverse tierra,
volverlo todo tierra
emerge en el horizonte
de promesa y redención.*
Morales Bermúdez (2005: 105).

Para llegar a *ta 'ach lumal* “la nueva” tierra del Municipio Autónomo de San Manuel es necesario partir desde la cabecera municipal de Ocosingo. En lo que alguna vez fue la pista de aterrizaje a espaldas del mercado²⁸ campesino, hay que esperar para poder abordar alguna de las camionetas de redilas (casi siempre de tres toneladas) que descenderá por un sinuoso camino de terracería hacia *alan k'inal* (tierras bajas) de los tseltales. Tierras selváticas que todavía a principios del siglo anterior estaban pobladas por lacandones contemporáneos.

La primera vez que fui en busca de los pedranos que había conocido en Polhó, me sorprendía el ambiente de bonanza que se respiraba en Las Cañadas producto de nuevos asentamientos humanos (zapatistas y no zapatistas), que parecían brotar como hongos en el paisaje, a ambos lados de la carretera que desemboca en el valle de Santa Lucía.

Sus habitantes, viejos y recién llegados, observan el paso de la camioneta. Los colores de la ropa tradicional (*pok'il*) secándose al sol, las faldas largas, de las mujeres y sus bordados, me trasladan momentáneamente al frío clima de los Altos; pero no, la temperatura y la “sabana verde” que cubre los potreros donde el ganado pasta, me sitúan inequívocamente en el *k'ixin k'inal* de las cañadas. Durante las cinco horas que dura el viaje, el chofer hace varias paradas para orinar y sólo uno para comer en la ranchería conocida como Agua Dulce. Varios de los viajeros beben cerveza o alcohol de baja calidad. Al llegar al

²⁸ En 1994 el lugar fue el escenario del cerco militar a los zapatistas, muchos de los cuales fueron ejecutados con el tiro de gracia y cuyas fotografías dieron la vuelta al mundo.

campamento militar del Jordán,²⁹ situado a la orilla del *muk' ta uk'um*³⁰ cuatro mujeres adolescentes descienden de la camioneta con sus mochilas y se internan en el campamento. Son cachucas,³¹ dice una voz, hombres y mujeres murmuran en voz baja mientras la camioneta retoma su largo recorrido. Por las referencias que me dieron, falta poco para conocer el nuevo hogar de los antiguos pedranos. Un pequeño letrero anuncia el final de mi viaje: Tierra y Libertad, Nuevo Poblado Francisco Villa.

Una mezcla de sentimientos me invade en el momento en que reconozco a Gil, antiguo promotor de educación que ha interrumpido su juego de fútbol, para recibirme y saludarme con una expresión alegre y apenada, al mismo tiempo. Me dirijo a su casa esperando que Saúl y su familia (ver figura 8), -que llevan poco más de dos años viviendo aquí- quieran platicar de su experiencia en su “nueva” tierra.

Nada más refrescante y reconfortante para el calor que beber *mats'*, *pichi* o *ts'a*, que es como los *tsotsiles-tseltales*, *tojolab'ales* y *ch'oles* llaman respectivamente, a la bebida blanca hecha de maíz cocido y agua; que conozco sólo como pozol; se bebe: dulce, agrio, amargo o picoso; caliente o frío, según el gusto y la costumbre de cada uno de los habitantes mencionados quienes ahora habitan la tierras “recuperadas” de las Cañadas.

He tenido que esperar hasta la noche para poder platicar con Saúl, él ha estado ocupado toda la tarde “mirando” enfermos en una pequeña clínica (cuyos materiales y medicamentos fueron donados por varias ONG's internacionales). Ahora tiene el cargo de promotor de salud.

²⁹ En julio del 2000 había cinco retenes militares que registraban “todo” aquello que viajaba a la zona. Después del triunfo del presidente Fox, desaparecieron los retenes de la cañada de Avellanal, pero persisten tres campamentos militares conocidos como Península, El Jordán y las Tacitas. Ver el reporte *La Ocupación Militar en Chiapas: El dilema del prisionero* del Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas

³⁰ Literalmente río grande, se refieren al Jataté.

³¹ Vocablo peyorativo usado para referirse a personas de nacionalidad guatemalteca. En la época colonial este término hacía referencia a la moneda que circulaba en ambos países, es decir, de uso corriente.

Los sonidos de la selva se incrementan conforme avanza la tarde. Saúl llega por fin a casa, después de cenar empiezo a platicar con él en la cocina, alumbrados únicamente por la luz de un quinqué de petróleo, la familia escucha atenta, aunque la plática sea en castilla y no se entienda la totalidad de ésta. Le solicito permiso para grabar nuestra conversación. No ésta muy seguro, conversa un momento en tsotsil con su esposa e hijos. Finalmente accede.

-¿Cómo surgió la idea de venir a esta tierra a vivir?

“Porque no es justo que estamos sufriendo por nuestra tierra y nuestras cosas que se quedaron en Tsanembolom.³² Y no podemos regresar a ver nuestro café o nuestras milpas. Porque nos agarran los paramilitares y las seguridades públicas, nos llevan hasta (la cárcel) Cerro Hueco,³³ ¿caso no lo hemos visto? (en Polhó) No hay donde que vamos a trabajar, no hay siquiera leñas para que cocinen las mujeres, sólo estamos esperando nuestro abasto.³⁴ Pero así no se puede. Siempre tiene que vamos a buscar nuestra tierra, por eso estamos luchando en la *organización*”.

-¿Cómo se organizaron para el viaje?

“Entonces los representantes ya lo pensaron, después de mucho platicarlo, de consultar ¿qué es lo mejor?, ¿cómo lo van a resolver? Porque siempre se tiene que platicar con todos para tomar acuerdo. Se tardó... sí tarda... porque es otra región. Repente llegó el aviso, después de la consulta del 99. ¡Que sí! Que siempre hay tierra en la selva, que los insurgentes la recuperaron esa tierra. ¡A cómo no! Por eso regaron su sangre desde 1994.

³² Paraje de Chenalhó, el topónimo significa en tsotsil lugar donde cagó el “gato” (jaguar).

³³ En enero del 2000 dieciocho desplazados de Tsanembolom que vivían refugiados en Polhó habían regresado a su paraje de origen “para ver su café” fueron detenidos por la Policía Judicial del Estado quienes apoyados por elementos de seguridad pública del estado, ejecutaron por lo menos dos órdenes de aprehensión. Antonio permaneció un año en la cárcel de Cerro Hueco en la capital del estado.

³⁴ Los desplazados de Polhó subsistían en ese año exclusivamente con los víveres que recibían de parte de la Cruz Roja Internacional. La institución se fue retirando paulatinamente hasta que se marchó definitivamente en 2003.

Hay mucho terreno para trabajar. Que todo se da. Que son tierras buenas, porque eran de un gobernador, del Absalón Castellanos”.³⁵

“Y bueno estamos escuchando que hay tierra para los desplazados. Y que los mandos y los comités ya lo vieron, ya lo platicaron. Entonces vamos cada quien, lo platicamos con la familia, con los demás compañeros, ¿cómo lo ven?, ¿cómo esta su corazón?, ¿cómo lo piensan ellos? ... Mientras tanto sólo vamos a esperar”.

-Cuénteme ¿Cómo fue que salieron de Polhó?

“El día que estamos esperando llegó. Hubo antes dos avisos, pero siempre que no. Seguimos esperando. Sólo que el día 20 de marzo, es noche (sonríe), o sea que la hora de salida es la noche. Empezamos a recoger las cosas. Bueno ya estaban listas, pero siempre se olvida algo, en la espera no hacemos otra cosa, sólo estamos quebrando la cabeza, pensando, ¿Cómo sería la tierra nueva? ¿Qué nos esperaba?... mejor que no vamos. Se revuelve la cabeza de tanto pensar. Pero no, ya esta decidido”.

-¿No tuvieron miedo de ir a un lugar que no conocían, que nunca habían visto?

“¿Qué si tuvimos miedo? (Saúl mira a su esposa y ríe, creo que le traduce mi pregunta y conversa un poco con ella en tsotsil) ¿Pero que vamos hacer?, sí Dios dice que vamos a morir, ahí nomás que vamos a quedar... todos ¿Para que sirve miedo?”

“Bueno p’ a agarrar valor, comemos *pilico*, comemos *moy* (tabaco molido mezclado con alcanfor y cal). Estamos esperando a que llegue la orden. Firmes estamos listos ya. Esperando todos mis hijos sin dormir. Repente llegó la orden, ¡a subir las cosas a los carros! Con las focadoras mis hijos y mi mujer, acomodamos todo, subimos las gallinas, los cómales, un poco maíz, un poco frijol, los machetes y azadones. Mi mujer agarró sus santos

³⁵ En realidad el último dueño de La Victoria fue Enrique Solórzano y no Absalón Castellanos, cuyas fincas se localizaban mayoritariamente en la cañada de Las Margaritas.

y las imágenes, fue lo primero que subió. Casi ya estamos todos. Algunos compañeros ya subieron”.

“Hay orden del representante... ¡hay peligro!... por los retenes. Las mujeres tienen que cambiar sus ropas, para que no sepan... de donde somos... de donde venimos. El viaje se tiene que hacer con mucho cuidado. No quiere que nos vayan a parar los ejércitos o la seguridad pública. Por eso salimos de noche. Pero ellas no quieren cambiar su ropa. Dicen que no. Empezaron a repartir las ropas *kaxlanas*. Algunas mujeres hacen como que se esconden, hacen que no oyen. Algunos reímos, pero estamos con nervios. (En esos momentos Saúl interrumpe el relato, se quita el sombrero, se agacha cubriéndose la cara, para limpiarse un ojo. Mira a su familia que nos observa y escucha en silencio. Se vuelve a poner el sombrero, respira hondo, sus músculos se tensan... continúa el relato)”.

“La orden se tiene que obedecer. A *persa*. Nadie va salir si las mujeres no se quitan su *k'uil* y su *tsekil* (blusa y falda tradicionales) -Dijo el representante. Tienen que obedecer, poner los vestidos *kaxlanes*. Entonces empiezan una por una... a cambiarse, algunas van llorando. Subimos tan rápido a las camionetas. Son casi la una de la mañana...arrancan, vamos subiendo despacio hasta la reja. Miramos por última vez el Polhó. Con mucha pena salimos del Polhó”.

“Sólo sentimos un poco frío después de Jovel, por Rancho Nuevo y el Huixtán. Ya no sintió tanto, los más chicos aprietan los ojos, pero van despiertos... algunos van rezando. Al amanecer ya estamos en Ocosingo estamos entrando en terracería. Los niños duermen, yo no duermo tenemos que ir alerta, ¡ni modo que llegamos dormidos a la *nueva tierra!*”.

“Desde el camino se siente que ya estamos en *k'ixin k'inal*, poco a poco vamos bajando en terracería. En los retenes los soldados se asoman adentro de las camionetas, ellos están buscando las armas, pero ¿cuáles armas?, puros azadones y machetes llevamos, ¡sólo

encontraron gallinas! Nos preguntan... pero ya sabemos que vamos a decir. “Fuimos a trabajar de peones a San Cristóbal”. Así decimos en los retenes sin miedo, tranquilos estamos... Como que no creen los soldados. Vamos pasando otros poblados donde también hay *compas*, estamos llegando, ya vamos mirando que también hay zapatista... se siente... se huele... la tierra siempre avisa. Nuestro corazón se va alegrando”.

-¿Cómo supieron en que poblados iban a quedarse? ¿Por qué no se quedaron todos los tsotsiles juntos?

“Como ya estamos organizados, ya sabe cada quien donde va a quedar. Los más viejos, los que tienen más tiempo en la *organización*, escogieron primero sus tierras. Ya hay sol cuando llegamos a Francisco Villa. Entre todos nos ayudamos a bajar las cosas. Mi hermano Miguel y los otros compañeros de Tsanembolom siguen su camino para San Marcos, nosotros aquí vamos a quedar. Hemos llegado. Los *compas* que ya están viviendo aquí, nos ayudan a bajar las cosas. Nos están esperando”.

“Los tseltales nos hablan en *castía*, nos dicen *kermano*, *kermana*, porque así saludan ellos, saben hablar también en español. Todavía estamos tomando su pozol que nos regalan los *compas*, (cuando) ¡llegó orden!, hay que meternos en sus casas de los *compas*. Afuera se escuchan los helicópteros que vienen volando bajito, cerca pasaron. Afuera quedaron todavía nuestras cosas. Los ejércitos piensan que somos insurgentes, piensan que somos insurgentes que están bajando de la montaña. Ya vieron a las gentes reunidas. En la tarde empezaron los patrullajes por la carretera. ¡¡Llevan banderas rojas las tanquetas y camiones de los ejércitos!!, ¡hay alerta!³⁶ Así fue nuestro primer día aquí en Francisco Villa”.

Dos aspectos me interesan destacar de la entrevista, además del contexto adverso en que ocurre, la migración se hizo en un contexto de clandestinidad, con enorme angustia e

³⁶ Cuando hay señal de Alerta el ejército coloca esos distintivos a los vehículos militares.

incertidumbre. Primero los sentimientos que evocan en Saúl y su familia, los recuerdos del éxodo. Su expresión no verbal, también aporta muchos elementos de análisis, por momentos su voz se quebraba, reía o bajaba la voz y la mirada, a veces hacía pausas y parecía que volvía a vivir los momentos que relataba. Con todo esto enfatizaba o minimizaba algunos eventos. La religiosidad es un elemento omnipresente en su relato.

El otro aspecto que me llama la atención es la sensación que expresan de una supuesta abundancia de tierra. Lo que provoca constante movilidad y adaptación que rompe con la idea de comunidades cerradas y arraigadas. Sin embargo, también me sorprende el valor que otorgan a ciertos elementos de su identidad como la indumentaria femenina. A pesar del tiempo invertido y del costo elevado de los materiales, las mujeres siguen bordando y tejiendo su ropa calida como si continuaran viviendo en el frío clima de los altos, y no en las Cañadas de la Selva donde el clima es semitropical.

Figura 8 Saúl y su familia en un mitin frente a la Catedral de San Cristóbal de Las Casas en 1999.



CAPÍTULO II

LA OTRA COLONIZACIÓN... LOS DUEÑOS Y RANCHEROS

VERDADEROS

En ese tiempo había muy pocos ranchos en la zona, era una región con mucha lluvia, tan insalubre que le decían los morideros de la tierra caliente, porque había mucho paludismo. La superficie, refiere el documento, era de dos mil seiscientos treinta y cinco hectáreas (...) Esa era la condición de la tierra caliente, a donde fue a vivir mi padre. Él empezó a trabajar desde chico ahí (...) Una parte del rancho aparece ya como ranchería cuando mi papá lo fracciona en cuatro partes de seiscientos treinta y cinco hectáreas(...) La Reforma Agraria ninguna fracción afectó de las propiedades de mi abuelo(...) Era, hasta antes de las invasiones, una zona de rancherías y ranchos de dueños emparentados, por eso nos dicen latifundistas.

Ascencio Franco (2006: 14-15).

Y es que estos desgraciados agraristas llegaban no a terrenos nacionales, sino a ranchos ya hechos, que estaban trabajados, que ya estaban produciendo... Eso es lo que buscan siempre, como todos los haraganes (...) Un día se metieron hombres a Dolores, que tenía puras casitas de teja, blanqueadas, muy bonitas. Llegaron los indios y se metieron a las casitas de teja y otras de paja y se quedaron ahí. Entonces tío Cuauhtémoc, al día siguiente bien temprano, ya los estaba sacando (...) Ya como a las diez estaba tío Cuauhtémoc de regreso en el Paraíso, contento porque ya los había desalojado.

Los indios son tan malditos que hasta la Virgen se querían robar.

Doña Celina, Ocosingo (Bartolomé, 1995: 221-222).

El gobernador Albores es socio ganadero de La Trinitaria,
pero no por ello tenemos el poder...

Ascencio Franco (2006: 110)

UN PUNTO DE VISTA LOCAL

Una tarde de 1999 había llegado a la terminal de autobuses de San Cristóbal de las Casas (o Jovel como la llaman los tsotsiles de los Altos) con varias cajas de material escolar para Polhó. Un taxista y su hermano me ayudaron a subir la carga a su auto. Me urgía llegar al “puente viejo”, sitio a espaldas del mercado que funciona como terminal de transporte, debía alcanzar la última camioneta de redilas que va hasta Pantelhó para llegar a mi destino. Tenía prisa, se hacía tarde, había comenzado a llover, y para colmo, ya no había espacio en la camioneta de las tres de la tarde para mi pesada carga que incluía una computadora y demás material didáctico que de mojarse, se inutilizaría. Los taxistas coletos sugirieron llevarme hasta Polhó. Después de negociar y regatear una cantidad razonable para ambas partes, acepté el trato. Su amabilidad me animó a superar la barrera de silencio habitual que se nos sugería a los miembros de proyectos solidarios mientras estuviésemos de paso por la ciudad coleta de Jovel. Así inició una conversación de tres que se prolongaría por casi dos horas, tiempo que en promedio dura el viaje a Polhó. Hubo un momento en que el diálogo se volvió particularmente tenso:

-¿Qué piensan ustedes de los zapatistas?

-Bueno la verdad es que para nosotros todo eso fue muy malo, porque ahuyentó el turismo, ya no había pasaje, no había chamba pues. Los zapatistas hicieron muchas cosas malas en 94... robaron muchas tiendas. ¿Te acuerdas?

-Mataron mucha gente inocente, gente que nada debía, no se conformaron con saquear tiendas, como las del ISSTE que es donde compra la gente pobre y quemar todo...

-Deberían ponerse a trabajar, ¡a ver! ¿Qué han logrado en este tiempo?

-Lo que pasa es que están manipulando todo desde afuera, los extranjeros, sobre todo ese Marcos. Son los extranjeros los que mandan a los indios.

-Usted porque no sabe, porque no es de aquí, pero a mí nadie me va a contar yo lo he vivido todo esto. Pura política, puras ideas que le meten a la gente ignorante. Mire hasta les lleva muchas cosas ¿para qué?

-Es muy triste lo que esta pasando aquí en Chiapas. Los potreros abandonados sin ganado, sin vacas. Haber ¿para qué lo invadieron? Ellos no saben producir. Antes por lo menos había producción, había trabajo. Ahora no hay nada. Antes había fincas muy bonitas en Altamirano, las Margaritas, Comitán, ya no digamos en Ocosingo.

-Bueno hay mucho soldado, pero vale madres. Haber orita que pasamos el reten, nada más se hicieron como que revisaban, pero tu lo viste, ni siquiera te hicieron abrir las cajas. Nomás te bajaron para pedirte tus papeles. Si trajeras armas escondidas en las cajas ni cuenta se dan.

-Los guachos así en los retenes no sirven para nada. Se necesita un presidente con decisión, que quiera terminar con el problema.

-¡De veras! ¿Qué traes en las cajas?...

Conversaciones como la anterior ilustran la posición de muchos coletos, tuxtlecos, comitecos y chiapanecos en general, dedicados al transporte, el comercio o a la prestación de servicios, algunos de los que ahora paradójicamente se benefician directa o indirectamente con la efervescencia del neozapatismo, ya que buena parte de su clientela es producto de la solidaridad nacional y sobre todo internacional que atrae la lucha indígena en las zonas de donde tiene presencia, principalmente en los Caracoles. Sin embargo un sector importante de la población identificado y autodenominado como los rancheros, fue el referente principal que discursivamente facilitó la acumulación de fuerzas en las organizaciones campesinas que desembocó según los rancheros desde 1994 en invasiones. En este capítulo se presentan algunos puntos de vista de un sector marginado por antropólogos y estudiosos en general de la problemática chiapaneca, el de los no indígenas chiapanecos que cuentan con su propia tradición oral y ritual, cuyo análisis es todavía incipiente.

DE LA HACIENDA SEMIFEUDAL A LA RANCHERÍA Y PEQUEÑA

PROPIEDAD ACTUAL

En Chiapas las haciendas¹ aparecieron como unidades de producción, hasta poco después de que las leyes prohibieron las encomiendas que habían sido económica y políticamente dominantes. Erigidas en el XVI, dos siglos más tarde adquirirán formalmente ese estatus,

¹ En últimas fechas se ha cuestionado el uso del término que algunos autores hacen para describir predios o propiedades que no pueden ser catalogadas como tales, sobre todo después de la reforma agraria. Aquí se utiliza el término restringiéndolo a un periodo específico, la Colonia.

ya para el XIX las haciendas que entonces se formaron, fueron de tipo capitalista. En aquellas asentadas en regiones semitropicales, los campesinos cultivaron café, caucho y extrajeron maderas y resinas. Las nuevas plantaciones fueron propiedad de alemanes, irlandeses y norteamericanos que aprovecharon el sistema de servidumbre agraria, propiciado por el Porfiriato, para hacer producir sus haciendas (Pulido Solís, 2000).

Es necesario hacer la distinción entre hacienda y finca, ya que ambas denominaciones se usaron indistintamente hasta el siglo XIX. La investigadora Trinidad Pulido Solís en su estudio *Haciendas de Chiapas* destaca que los vocablos no se utilizaron para hacer referencia a la extensión de la tierra que ocupaban, sino a la actividad económica que desarrollaban. La hacienda era aquella propiedad destinada a la ganadería, mientras las fincas estaban dedicadas exclusivamente al cultivo de café. Las monterías, en cambio, se dedicaban a la extracción de maderas finas, éstas se establecieron principalmente en la Selva Lacandona. Esas unidades de producción se asentaron en aquellas regiones cuya población había sido diezmada por crisis y epidemias de la época colonial. Para modernizar el sistema colonial agrario se refuncionalizó la fuerza de trabajo indígena que ahora provenía de las regiones montañosas de los Altos. Para el historiador Antonio García de León (1985) ese sistema de producción permitió mantener bajos salarios, incluso las comunidades, su cultura, lengua se habrían reproducido gracias a ese trabajo temporal asalariado. La servidumbre agraria modificó, actualizó y refuncionalizó algunos mitos y prácticas rituales que se pueden observar en la actualidad, aunque algunos grupos prozapatistas los identifiquen como parte del universo maya prehispánico que habría sobrevivido intacto hasta nuestros días.

Mariano N. Ruiz un finquero ilustrado, a principios del siglo XX, llamó comunismo familiar, al sistema de trabajo de las haciendas, en el cual, a decir de Pulido Solís (*Op. cit.*)

por un lado, estaba la opresión de orden colonial y elitista; y por otro, las tradiciones de poder paternalista de legitimación y represión que no darían oportunidad a ninguna insurrección (lo que de todos modos ocurrió) produciéndose un sistema de servidumbre y lealtad cada vez más elaborado y justificado jurídicamente. En la actualidad las grandes haciendas y fincas de esos periodos se han fraccionado y convertido en pequeñas propiedades que en un 60% pertenecen a particulares, el 40% restante ha pasado a formar parte de pueblos o ejidos.

Un punto en el que parece no haber discrepancia es el hecho de que la mayoría de los campesinos tseltales, ch'oles, tojolab'ales y tsotsiles que habrían de protagonizar la rebelión del EZLN descendían de los peones que trabajaron en las fincas de los dominicos colindantes con la Selva. Autores tan diversos e incluso con posturas opuestas, coinciden con dicho señalamiento (Tello, 1995; Leyva y Ascencio, 1996; Legorreta, 1998; De Vos, 2002).

La *pinka*² habita en la memoria colectiva de tseltales, tsotsiles, ch'oles, tojolab'ales y demás grupos étnicos (incluidos mestizos pobres) que trabajaron en ellas. Lo mismo en mozos y *baldíos* del siglo pasado, que en los antiguos patrones finqueros, ahora reconocidos y autodenominados simplemente como “rancheros”. La finca, igual que la tierra, es una construcción ideológica y discursiva. Los relatos de ambos grupos antagónicos, se refieren a por lo menos dos -de múltiples- colonizaciones del mismo espacio, la Selva. Son producto de distintas construcciones simbólicas (expresadas en las distintas denominaciones con que han bautizado a dicho territorio), cada una de ellas con su

² *pinka* préstamo léxico del español incorporado a las lenguas mayas. La historia de haciendas y fincas en la Selva se remonta a la época de la colonia. Los dominicos las mandaron construir, fueron de hecho los primeros encomenderos y “dueños” de la región. Los latifundios entraron en crisis, primero por la acción gubernamental y posteriormente durante la lucha agraria de los campesinos que las invadieron. Los minifundios disfrazados acabaron por colapsarse con el impulso que el neozapatismo generó, en las organizaciones campesinas, incluyendo a las progubernamentales como la CNC, de filiación priista.

propia experiencia, su verdad y derecho “inalienable” a subsistir con el trabajo de sus tierras.

La finca a principios del siglo XX desempeñó una función totalmente distinta a los intereses agraristas de los peones indígenas que habían sido despojados de sus tierras en el siglo anterior. A decir de González Esponda ésta sirvió para engrosar las filas de la rebelión mapachista-pinedista: “La finca se convirtió en el núcleo de resistencia y los peones y capataces en base social de apoyo de la contrarrevolución. Los grados militares se distribuyeron desde los patronos hasta la peonada, ésta última convertida en tropa del mapachismo, que así se conoció a los finqueros levantados en armas en la región de los Valles Centrales” (1989: 40-41).

Aunque varios historiadores coinciden en afirmar que los finqueros fueron secundados por sus peones, esto no se puede generalizar a todas las regiones de Chiapas, ya que en los Altos esta situación fue contraria según los testimonios recogidos por Ricardo Pozas o Calixta Guiteras.

El historiador Antonio García de León documentó, como los llamados mapaches se reunieron en torno al Acta de Canguí, firmada por Tiburcio Fernández quien, al firmar el acta, era uno de los ganaderos del Valle de los Corzos. Los hombres que lo seguían, agrupados en la “brigada libre de Chiapas”, a menudo emparentados, luchaban contra “el odioso grupo armado que ha invadido el suelo chiapaneco, enviado por el gobierno carrancista sin otra bandera que pisotear nuestras instituciones políticas”. La gente los llamaba mapaches, pues uno de sus jefes llevaba sobre los hombros como talismán, unas uñas de mapache.

Autores como Pitarch (1996) o el mismo García de León (1985) recogieron testimonios, o revisaron documentos donde se hace notar la crueldad de dichos personajes, sobre todo de sus jefes. Una de sus prácticas habituales fue desorejar a los prisioneros indígenas.

La “mapachada” triunfó después de combatir seis años a los carrancistas. Al pactar con Obregón, jefe de la rebelión contra Carranza, aseguró que sus privilegios fueran respetados en Chiapas. Tiburcio Fernández, su líder, fue declarado gobernador del estado, emitió después una ley que protegía del reparto agrario a todas las propiedades “menores de 8 000 hectáreas”. Así pues, entrada la década de los cincuenta, los finqueros del estado detentaban aún, cobijados por la ley, algunas de las propiedades más extensas del país.

La finca es el espacio ideológico por excelencia, la arena política en qué discursivamente, confluyen, confrontan y se diversifican; visiones del mundo, esferas de praxis y ejes axiológicos. Su importancia para explicar la problemática agraria, no fue sólo de orden económico al haber articulado la vida regional, sobre todo radica en que constituyó el eje de la dominación y explotación, más visible y cercana en los antiguos peones y mozos. Los nuevos movimientos de lucha por la tierra obtuvieron de “la finca” la justificación ideológica para legitimar tomas y recuperaciones de predios.

En la disputa por la tierra y la historia, los rancheros³ desde luego, tienen su versión de los hechos. A raíz de la aparición pública del EZLN y de la contraofensiva de ganaderos y pequeños propietarios se generó una disputa en la que el sector ranchero fue equiparado por algunos autores como “familia chiapaneca”, terratenientes o simplemente finqueros. Sin

³ El vocablo tiene una fuerte carga ideológica y etnocéntrica, por ejemplo, son frecuentes en éste grupo expresiones como: “verdaderos rancheros”, “pequeños productores” y/o “auténticos coletos” que como autodefiniciones pretenden erigir supuestos rasgos de pureza racial o sanguínea. Llama la atención que las características utilizadas por ellos para autodefinirse, sean similares a las de sus contrapartes, a quienes llaman simplemente *indios*; éstos mismos cobijados por la bandera étnica y/o en la literatura antropológica, aparecen como: *tsotsiles*, *tseiales* y *tojolab’ales*; ellos por su parte se refieren a sí mismos como *batsi winik’etik* (hombres verdaderos) o *tojol winik’etik* (los legítimos hombres).

embargo los actuales rancheros⁴ muy poco o nada tienen que ver con aquellos finqueros que efectivamente fueron latifundistas hasta principios del siglo XX. Tomando en cuenta la cantidad de terreno que poseen en la actualidad, la mayoría de los propietarios ladinos, mestizos (e incluso algunos tseltales de Las Cañadas ladinizados), es inadecuado denominarlos latifundistas o hacendados. Algunos de estos rancheros son en efecto herederos de los antiguos finqueros, sin embargo, sus actividades económicas se han diversificado, su influencia en la vida económica y política de Chiapas, ya no depende exclusivamente de las actividades agrícolas o ganaderas producto de la enorme cantidad de tierra que poseyeron alguna vez.

Autores como Leyva y Ascencio (1996) han documentado que, ante los movimientos revolucionarios, agraristas y de colonización de Las Cañadas; las fincas fueron fraccionadas, aunque la familia propietaria no necesariamente perdió el control real de los terrenos, ya que incluso éstas vendieron a los antiguos vaqueros, peones y/o mozos que emplearon. Así con frecuencia resultó que lo registrado como “finca” en un censo, al siguiente apareció como “rancho”.

El concepto rancharo es en la actualidad una construcción ideológica que adquiere distintos significados dependiendo del origen, intenciones e identidad de quien lo utilice. El término sin embargo, es empleado, no sólo como autodenominación que abarca lo mismo al minifundista heredero de grandes propiedades, hasta al pequeño propietario de la región. Son también las bases de apoyo zapatistas y sus simpatizantes quienes lo usan para referirse

⁴ Uno de los testimonios recogidos recientemente por el sociólogo Gabriel Ascencio ilustra este reclamo rancharo “Hay libros donde se pone a los finqueros como los dueños del gobierno, pero todo mundo se va con el señuelo, los hijos de los rancheros se fueron a estudiar, son licenciados, regresaron como diputados pero no por pertenecer al gremio ganadero, no...El comerciante o el transportista es más influyente y no se le juzga” (2006: 109).

a aquellos como sinónimo de “explotadores”, aquel que robó las tierras y el trabajo de los mayores.

Los ancianos que trabajaron todavía como peones y mozos en las Cañadas, nombraban a quienes hoy identifican como rancheros, hijos de los antiguos patronos con el vocablo tseltal *kawal* (cuya traducción literal tiene varias acepciones como: mi señor, mi dueño, mi amo),⁵ sin embargo el término utilizado para referirse a éstos en la actualidad por tsotsiles y tseltales es el de *ajwalil*⁶ (patrón) vocablo que para las bases de apoyo zapatistas de los Altos y Las Cañadas, es sinónimo de “mal gobierno”.

La propiedad de la tierra, en los discursos de unos y otros, confronta dos memorias, dos visiones de realidades antagónicas y complementarias al mismo tiempo. De tal suerte que, mientras la lucha por la tierra es para unos es un éxodo sagrado, para otros no es más que un despojo, un robo al patrimonio formado por generaciones. La justicia de unos, es la injusticia de otros. Para Morales Bermúdez tal cuestión:

a la larga ha incubado una cultura compartida de antagonismo y exclusión: el campesino considera a cualquier propietario como el permanente enemigo y el propietario o ranchoero considera al campesino, y particularmente al indio como desleal y aprovechado, aquel en quien no se puede confiar, pero que, a merced al gobierno, cada día es más numeroso e influyente (*Op cit.*: 103).

Sin embargo el asunto es más complicado que los maniqueísmos expresados por cada bando y sus aliados. Vayamos por partes.

⁵ El vocablo también tiene un sentido religioso y aparece en las plegarias que los *'iloletik* (especialistas rituales y terapéuticos) dirigen a sus deidades protectoras (para mayor detalle ver Page 2005). En el otro sentido el ‘patrón’ o ‘dueño’ de la finca cumplía con todas las funciones del Estado, e incluso de la Iglesia. Un ejemplo de esto es el testimonio de un ranchoero de Zapaluta recopilado por Ascencio “En el rancho teníamos una imagen de la Virgen, se le hizo su altar, se le hacía su fiesta. La hacía mi papá con toda su gente... La fiesta era de noche y al otro día nadie trabajaba, porque todos estaban bien crudos. Cuando había pleitos, corrían a llamar a mi papá. Él increpaba a los pleitistas: Qué pasó con ustedes, borrachos... cabrones. Les daba sus cinchazos, los separaba y se regresaba a dormir...Mi papá era quien traía a la villa el apunte, traía la lista, registraba el nombre que iban a poner al recién nacido, quién era el papá, quién era la mamá y el día en que nació el niño” (2006: 19).

⁶ El sufijo “il” cambian el sentido del vocablo: lo despersonaliza y lo convierte en una abstracción.

LA VERSIÓN RANCHERA DE LA GUERRA

*Gracias a Dios que ya mataron algunos.
Sería bueno que una bomba les echaran en el mercado,
Para que todos acabaran de una vez.
Ellos vinieron a matar primero...*
Testimonio de una “viejita de pelo plateado”
(Bartolomé, 1995: 91).

Uno de los primeros textos en recoger las voces de los damnificados por el levantamiento del primero de enero de 1994, fue el de Efraín Bartolomé. Nacido en el primer valle de Ocosingo, el poeta que había ido a pasar las fiestas de fin de año en la casa de sus padres, fue sorprendido por una guerra incitada por “centroamericanos” zapatistas. A manera de etnógrafo llevó “un veloz registro de los doce primeros días aciagos”. En su diario confluyen varios géneros como la crónica, el reportaje y el ensayo. Otra de las virtudes de su diario es la conexión de los hechos que va describiendo, con sucesos históricos similares acaecidos en la región, por lo que su relato es producto de una interpretación “emic”, localmente compleja de los acontecimientos.⁷ Los recuerdos personales, como su niñez en el valle, la época universitaria, el CCH Oriente y las “islas” de C. U. se van entrelazando con sitios como los ranchos actuales y las antiguas fincas de la Selva.

Como testigo privilegiado e involuntario, desde la terraza de la que fuera su casa de la infancia, convertida en esos momentos en refugio, el poeta, convertido en corresponsal de guerra describe, (y comenta opiniones encontradas de familiares y vecinos que lo acompañan) minuto a minuto los detalles de la batalla protagonizada entre las fuerzas del EZLN y el Ejército Mexicano que, como escenario, se desarrollaba en el mismo valle que muchos años atrás, había inspirado sus primeros versos.

⁷ Por ejemplo Bartolomé tenía muy presentes, en sus reflexiones, las guerras ocurridas en el Valle de Ocosingo, como el alzamiento pinedista contra Carranza, recuerda que su bisabuela habría inaugurado la tradición de curar que varios de sus familiares continúan hasta la fecha.

Ocosingo sigue siendo a la fecha entrada a la Selva y, por consiguiente, a los nuevos poblados zapatistas descritos en el capítulo anterior. El recuento de daños que Bartolomé y su familia hicieron después de que el Ejército Mexicano restableció el orden y el estado de derecho en la cabecera municipal donde se encontraba el principal bastión del EZLN es muy similar al saldo de guerra que doscientos ochenta y dos años atrás, hiciera en el mismo pueblo el presidente de Guatemala, Toribio de Cosío, cuando al frente de sus tropas, perseguía a los últimos reductos de la resistencia ofrecida por los soldados de la Virgen de Cancuc, en de 1712. La rebelión recreada literalmente por el historiador Pedro Viqueira, que con base en documentos coloniales del Archivo General de Indias, afirma:

En Ocosingo –uno de los últimos pueblos en los que asentaron sus reales-, el espectáculo que se ofreció a sus ojos fue aún más desolador que en otras partes... A su paso no hallaban sino huellas del odio tenaz, amargo y desesperado de los indios: las chozas con los fogones apagados, vaciados hasta de sus metates; los corrales sin cerdos, ni gallinas; la iglesia despojada de sus imágenes, ornamentos y campanas, regada con la sangre vertida por los cabecillas rebeldes en sus penitencias; el convento lleno de basura, con las puertas, ventanas y tapias destrozados. La hacienda de los dominicos había sido saqueada y los cañaberales quemados. Del trapiche sólo quedaban cimientos. A la salida del pueblo, rumbo al Lacandón, una escuadra dio con el cadáver de un indio al que los animales habían empezado a devorar. Alrededor del cuello portaba aún la cuerda con la que había sido ahorcado. Era uno de los mensajeros que el presidente de Guatemala había enviado con despachos de paz (1993: 19).

Pero la crueldad de ese levantamiento no fue patrimonio exclusivo de los indios, los historiadores chiapanecos omiten mencionar por ejemplo, que después de sofocada la rebelión Pedro Zavaleta, comerciante ladino de Ocosingo, animado de un feroz espíritu de venganza por los ladinos caídos en su pueblo, tomó particular cuidado de “marcar” a los rebeldes de por vida, cortándoles una oreja. Así el comerciante castigó incluso a quienes consideraba “cómplices por pasividad”, llenando de desorejados a la región (García de León, 1985: 89).

Una vez concluida la batalla de Ocosingo, el 5 de enero de 1994, Efraín Bartolomé y su esposa Pilla deciden bajar al centro del pueblo, sus impresiones que quedaron registradas en

el diario de guerra del poeta, para utilizar una expresión del propio autor son “instantáneas”, pinceladas de la crudeza de la guerra y sus consecuencias. Después de observar que las torres gran iglesia-convento de San Jacinto de Polonia, que los dominicos de Fray Pedro Laurencio ordenaron edificar en el siglo XVI, se hallaban semidestruidas por el fuego de la artillería aérea que abatió a los francotiradores zapatistas que se pertrecharon en ellas. Su descripción del mercado y luego del tianguis es por momentos desgarradora:

Un joven, sin camisa, muerto, sobre un charco de sangre. Un perro husmea la sangre. La gente se cubre la nariz y espanta al perro. Las moscas y la nausea. Allá, adelante otro cuerpo... El tianguis: dos ringleras de puestos de cemento donde se fortificaron los rebeldes. Parecieran perfectas como trincheras. Hay dolor apagado en el rostro de la gente que mira. Una especie de angustia en la curiosidad. Un rifle de madera, tallado burdamente, con un pedazo de manguera en la punta para simular un cañón, y un trozo de alambro dentro de la manguera... Ropa, morrales con cobijas, sogas, mochilas. La pestilencia crece. Dos jóvenes muertos, hinchándose entre sus mochilas, en su uniforme negro y café, en sus botas de hule. Más ropa: camisas de colores encendidos. Tazas de peltre. Un foco en la mano de los muertos. Un rimero de tortillas de frijol. Bolsas de plástico con pinole. Bolas de pozol saliendo de una mochila que dice RAM ARMY... A cinco metros de estos cadáveres un hombre abrió su puesto, quitó la llave al depósito bajo la plancha de cemento, sacó la mercancía, y está vendiendo tomates, aguacates y papas. Y la gente compra, porque los víveres escasean. Apenas se puede caminar entre las cosas tiradas. De uno de los morrales sale una bolsa de galletas Marías y un montón de tostadas blancas. Otro muerto. Y otro más a dos puestos de distancia. Y el amontonamiento de cosas se prolonga a lo largo de cincuenta metros, entre las dos filas de puestos de este tianguis techado con lámina de cinc, que luce el nombre de la esposa del ex gobernador González Garrido (Bartolomé, *Op. cit.*: 126-128).

Provoca suspicacia que en las diversas descripciones de la batalla de Ocosingo, cada uno de los testigos resalte sólo aquellos detalles que le resulten más significativos para sus propósitos y minimice u omite otros según los fines y la intencionalidad de cada actor social. Aunque las descripciones hagan referencia a los mismos hechos, la valoración y el enfoque de los combatientes zapatistas, no es el mismo que el de los soldados del Ejército Mexicano, ni el de los organismos de derechos humanos, las ONG's, los políticos o las instancias gubernamentales o académicas. La intencionalidad de unos y otros no puede dejarse de lado en el análisis. Por ejemplo el poeta simplemente no vio o no consideró importante describir la forma en que cinco insurgentes fueron encontrados afuera del

mercado con las manos atadas y el tiro de gracia, cuyas fotografías le dieron la vuelta al mundo.

Durante el transcurso de 1994, Bartolomé entrevistó a varios rancheros “amigos de la familia”. El resultado es su único libro en prosa publicado en 1995. Las voces recopiladas describen ilustrativamente la cosmovisión “ranchera”, que como se verá en el siguiente capítulo, en lo que a la tierra respecta, no difiere mucho de la “india”. Esas voces expresan una colonización de la selva propia, o sea, nos relatan cómo los miembros de este grupo construyeron e inventaron, su espacio físico y simbólico, ahora ocupado por familias zapatistas.

Otro logro del diario de Bartolomé es el registro fiel de comentarios, recuerdos y juicios de valor, de familiares y vecinos; que acompañan la descripción de los hechos. *Ocosingo diario de guerra y algunas voces*, como su nombre lo indica, es un texto polifónico donde aparecen opiniones apasionadas, a ratos viscerales, junto con reflexiones razonadas de los acontecimientos que sacudieron al país. Su texto, pretende también dar una “explicación” de las causas que motivaron el “¡ya basta!” de los zapatistas, dicha pretensión, como toda aproximación a un fenómeno de esta naturaleza, es parcial y subjetiva, pero sus juicios son indispensables para conocer de viva voz el punto de vista de los “otros” actores políticos, involucrados, en este caso el del grupo antagonista: “los rancheros”.

Como testigo presencial de los hechos, e identificado con el grupo otrora hegemónico de rancheros Efraín Bartolomé⁸ con su testimonio responde a los múltiples análisis y reportajes periodísticos escritos desde “fuera” y afines al zapatismo, que simplificaron el

⁸ En el mismo texto el autor reconoce descender del linaje de Juan Ballinas, celebre explorador y autor de las memorias *El desierto de los lacandones*, cuyo manuscrito fue hallado en una de sus propiedades, la finca El Paraíso, por Frans Blom y Getrude Duby, quienes posteriormente promovieron y lograron su publicación en 1951 a través del gobierno estatal.

conflicto planteado por el EZLN, con maniqueísmos que persisten aún en algunos sectores de la sociedad mexicana como: indios-buenos versus ganaderos-malos. En el apartado “Algunas voces” el poeta recoge exclusivamente testimonios de finqueros, ganaderos o rancheros e incluso tseltales que desde ese momento y hasta la fecha, se consideran víctimas de los zapatistas. Ese sector afirma vivir en estado de indefensión desde 1994. “Es que los periodistas nos ven como enemigos, están del lado de los bandidos, dan una mala imagen de nosotros, no nos ven como trabajadores”, Armando Torres (Bartolomé, 1995: 213).

En el mismo sentido se manifiesta su zozobra otro ranchero de la región, Antonio Meza Ballinas que con lágrimas en los ojos le confió al poeta: “...No podemos vivir con la frente en alto. Los periodistas y el gobierno sólo escuchan a los matones, a los curas,⁹ a los políticos. Nosotros hemos manejado vacas, caballos, monte...” (*Idem*: 236).

Discursivamente las organizaciones campesinas asocian mecánicamente a los rancheros con el gobierno, sin embargo aunque esto es comprobable en alguna medida, la situación es más compleja. Esta relación debe analizarse en el contexto regional e histórico específico. Ya que las acciones gubernamentales tampoco han sido homogéneas. Por ejemplo de acuerdo con los testimonios recogidos por Bartolomé (1995) y Ascencio Franco (2006) se desprende que los rancheros no ven al gobierno siempre como aliado, por el contrario, a raíz de los repartos agrarios y afectaciones: “Los propietarios ven en el gobierno (federal y estatal) a un patrón caprichosos, voluntarioso y débil, sometido a la presión de las organizaciones y de los escándalos que éstas puedan provocar, y ven en los campesinos a

⁹ El trato de la iglesia dio a los indios, desde la Colonia hasta mediados del siglo XIX, motivó múltiples motines y protestas, incluso rebeliones organizadas como las de 1712 y 1867, sin embargo, la situación se invirtió en los años sesenta del siglo XX. Fue tal la transformación del papel de la iglesia en la región que la diócesis de San Cristóbal, fue acusada tempranamente de ser la principal instigadora del levantamiento zapatista en 1994 (Ver Carlos Tello, 1995 o Enrique Krauze, 1999).

bandas de facinerosos, flojos y demográficamente incontenibles, que sólo ansían aprovecharse de los bienes ajenos y destruirlos” (Villafuerte et. al., 2002: 38).

Para mayo de 1994 los rancheros hablaban de 100 000 hectáreas invadidas, dentro y fuera de la zona de conflicto por lo que decidieron actuar organizadamente y abandonar su papel de víctimas. Así el Frente Amplio de Defensa de la Tierra, la Unión Regional de la Pequeña Propiedad y la Unión Regional Ganadera de la Costa pasaron a la ofensiva presionando al gobierno, para lograr las indemnizaciones. Sin embargo, los rancheros más beligerantes, fueron los de la zona norte. Para entonces los rancheros productores agrícolas y ganaderos ya recibían, como compensación gubernamental, el pago de la “renta” mensual por hectárea invadida dentro de la zona controlada por los zapatistas. Dispuestos a recuperar “lo suyo”, incluso con las armas, Costantino Kanter afirmaban tener la capacidad de “terminar de raíz con el problema.... si el ejército no puede, nosotros lo resolvemos”.

Los testimonios de los rancheros son reveladores ya que exhiben las relaciones antagónicas que estructuralmente enfrentan ambos grupos quienes, cada cual y a su manera, colonizaron la selva; con expectativas distintas pero con similares formas de justificar su propiedad y derecho a la tierra. Ambos coinciden en afirmar la propiedad de la tierra con un argumento irrefutable: su trabajo, domesticación y prolongada estancia en la Selva. Lo último implica un conocimiento especializado necesario para la sobrevivencia en la región.

Los zapatistas de los nuevos poblados afirman, “estas tierras son nuestras, porque nuestros padres y nuestros abuelos las pagaron hasta de sobra con su trabajo, cuando eran peones... cuando éramos explotados. Antes trabajamos en el potrero de vaqueros, limpiando y regalando nuestro trabajo también en el campo”.¹⁰

¹⁰ Discurso pronunciado por las autoridades de San Marcos durante la conmemoración de la muerte de Zapata el 10 de agosto de 2004.

Todos los testimonios de los rancheros, recopilados por Bartolomé están estructurados con el mismo esquema. A saber, la caracterización biográfica del ranchero, su enfrentamiento con la Selva y por último, la trágica pérdida de sus tierras a manos de los indios, ahora con bandera de zapatistas descritos como ambiciosos y haraganes e inducidos en principio, por las organizaciones católicas de la Teología de la Liberación, y ahora manipulados por “gente extraña”, centroamericanos y gente de fuera.

Los testimonios de los rancheros coinciden con la teoría de la conspiración, que el gobierno mexicano del presidente Salinas difundió los primeros días de la guerra. “Eran salvadoreños o chapines. Uno conoce cómo hablan los de por aquí, indios o ladinos. Uno sabe cómo es el acento de Altamirano, de Comitán, de San Cristóbal, de Tuxtla, de los costeños, de la gente de Oxchuc... Éstos eran centroamericanos. Como dije chapines o salvadoreños...” Don Enrique (*Ibidem*, 207). Desde la primera página de su diario, el autor comparte este juicio.

Gracias al relato de Bartolomé es posible reconstruir la historia reciente de la finca La Victoria, y conocer la versión de quien fuera su último dueño *kaxlan*, cuyo testimonio contrasta, (y se complementa), con el de los tseltales de Francisco Villa y San Marcos.

Don Enrique es hijo de don José Solórzano, apodado “el Mosco” por su estatura menor que el promedio en esta zona de gente bajita. Don José fue un hombre de acción que, no obstante haber estudiado tan sólo tercer año de primaria, hizo un respetable capital. Hizo negocios: construyó la brecha del ferrocarril Pichucalco-Campeche, participó en la explotación de hule, tuvo chicletería, desde los 15 o 16 años trabajó en las monterías de los Vega, de los Velorio, etc. Fue dueño de una de las hermosas fincas que los frailes dominicos construyeron durante el periodo colonial: El Rosario, que tuvo 4800 hectáreas, así como de La Victoria y otros ranchos de la selva. Don Enrique heredó El Rosario y enriqueció patrimonio con el trabajo agrícola y ganadero. En los últimos años su rancho La Palma, de 400 hectáreas, fue invadido. Se robaron todo el ganado. Logró sacar un poco de ganado pero quemaron su casa y la saquearon. Se robaron los caballos y las monturas. Invadidos El Rosario y La Palma, conserva aún dos ranchos pequeños: Bulushbac y Pasilhá, este último de 30 hectáreas. Don Enrique sufrió el asalto zapatista en su casa de Port Arturo en Ocosingo. Su casa fue robada, fue obligado a abrir su caja fuerte, las mujeres de la familia fueron expulsadas de la casa; mientras él, su primo y sus yernos fueron secuestrados, vejados, sometidos a simulacros de fusilamiento y finalmente puestos casi como parapetos cuando comenzó el combate en el mercado de Ocosingo (*Ibidem*, 203-204).

En otro momento de su diario el mismo Bartolomé parece encontrar “en el chismorreo de la tienda del Carmelino” la razón por la que los tseltales dieron ese trato al último dueño de La Victoria: “Dicen que a don Enrique lo agarraron porque su papá, don José, chicoteaba a sus trabajadores en El Rosario y en la montería.” Es evidente que los grupos antagónicos y sus aliados se enfrentan aquí esgrimiendo cada uno, a través de su memoria colectiva una condena o justificación de los hechos que estaban ocurriendo en ese momento y que tendrían consecuencias a futuro. “Pero don José desde cuando murió. Estos indios ni habían nacido” (*Ibidem.*: 58). El carácter ideológico de la identidad y de la memoria colectiva de ambos grupos queda de manifiesto en los argumentos de unos y otros.

Irónicamente los nombres de los dos últimos ranchos pequeños que aún conserva por su cercanía al cuartel militar tienen nombres tseltales, como aquellos de carne y hueso que lo despojaron de su herencia de varias generaciones, o como dirían ellos mismos: “sólo rescatamos el terreno de nuestros mayores”.¹¹

Con pleno dominio de su oficio, en sus reflexiones, el poeta recurre constantemente a la historia y literatura en auxilio de la memoria, a la que hurga para intentar comprender lo que atónito, observaba en esos días.

(Y viene a mi memoria el nombre de Pedro de Solórzano, encomendero del siglo XVI, comisionado por el entonces gobernador de estas tierras, el adelantado don Francisco de Montejo, para pacificar indios infieles y levantiscos, que mantenían en peligro constante las avanzadas de españoles en estos fértiles valles.

Pedro de Solórzano nunca pudo pacificar la región: tan sólo mantener a raya a los indígenas. De aquí hasta Tenosique, la selva fue territorio ch’ol y tzeltal todo el resto del siglo XVI y así se mantuvo trescientos años más, en son de guerra permanente. (...)

Los “infieles” se mantuvieron en ebullición libertaria más de trescientos años. (...)

“Los indios de ahí comen gente”, fue la conseja hasta la época de don Juan Ballinas.

Hubo muchas incursiones sobre Ocosingo.

Han vuelto ahora.

La selva tiene memoria

(*Ibidem*, 59-60).

¹¹ Entrevista colectiva con tseltales del poblado Francisco Villa en agosto de 2004.

El último testimonio, el de “Don Tonito”, es por su extensión y claridad de sus recuerdos, el relato narrativamente, más completo. Los datos que aporta son claves para reconstruir el devenir de los ranchos, que en la actualidad albergan a los nuevos poblados zapatistas de la Cañada de Avellanal, y otras circunvecinas. Por tratarse de grupos en ese momento polarizados llama la atención la similitud que guarda su descripción histórica del lugar, con la estructura de los relatos tseltales. Los peones que trabajaron en su rancho, simplemente no aparecen.

El Recreo es una fracción de Dolores... no era más que montaña. Había venado, puerco espín, jabalí, loro real, tepescuintle, corolita, mono araña y saraguato. Esto se acabó hace como veinte años. Pero, bueno, había todo esto cuando mi papá vino a hacer El Recreo.

“Mi padre hizo el rancho con un par de bueyes que le había alquilado su compadre Marcelino Alcázar. Hacer producir un rancho es un esfuerzo mayor. Más cuando hay que empezar desde limpiar la tierra. Más si la tierra es monte grande. Mientras mi papá trabajaba en esta labor inicial, una culebra mordió a uno de los bueyes y lo mató. (...) Así empezó el Recreo (*Ibidem*, 227).

De la misma manera que los llamados mitos fundacionales o de creación, el inicio de este “rancho” se asemeja, por su forma milagrosa, al “nacimiento” de los pueblos tseltales, la similitud que guarda con la estructura narrativa de los cuentos tseltales similar a la de prácticamente todos los pueblos indígenas de origen mesoamericano.

Cuando yo era niño, uno se iba del Recreo al Paraíso y no había un solo poblado. Ahora hay muchas rancherías y ranchitos. La vieja casa se hizo con horconadura de jobillo. Con los años se picaron algunos horcones y yo los cambié por madera de guapaque. Finalmente, hace tres años, le pusimos cadenas y trabes de concreto. Ya había manera de llevar varilla y cemento. Quedó muy bonita la casa con su aspecto colonial. Tengo fotografías de cómo era la casa al principio y ahora. Sólo las fotografías me quedaron. En El Recreo nací. Ahí nacieron mis padres y mis abuelos (...) De mi madre heredamos la tierra. Salieron tres ranchos: Jahuaca, que le tocó a mi hermana Socorro. El Tepeyac, que le tocó a mi hermana María Natalia. Y El Recreo, que es de mi propiedad. Jahuaca se llamó así por la planta que antes abundaba y que se llama jahuacté. Era tierra virgen, mucho cedro, monos y animales de monte. El gobernador Velasco Suárez decretó la afectación de esas tierras y obligó a destruir la vegetación, ‘porque era tierra ociosa’ (*Ibidem*, 228-229).

Como lo muestra el anterior testimonio, los criterios para “bautizar” poblados fueron compartidos por indios y kaxlanes. Al fraccionar El Recreo, sus dueños emplearon un vocablo tseltal que hace referencia a la principal característica del paisaje para nombrar su rancho, tal y como habrían hecho sus peones tseltales. Lo mismo ocurre con santos y

vírgenes, aunque, los significados varíen considerablemente entre unos y otros. Así lo atestiguan los nombres de municipios y comunidades zapatistas como los de San Manuel y San Marcos en las Cañadas, o San Pedro Michoacán en la Selva Fronteriza.

En los días largos de junio y julio me levantaba a las 5:30; en diciembre una hora antes de amanecer. Al despertar se tomaba café, unas dobladitas de frijol, pan que se hacía en la casa, y al trabajo. Trabajo de ganado o de tractor.

Antes de 1970 era muy difícil sacar el ganado. Había que sacarlo caminando hasta Teopisca, en Chiapas, o hasta Tenosique, en Tabasco. Siete días a caballo por caminos lodosos, a merced de las inclemencias y de los animales del monte, de los ríos crecidos. Se dormía en el campo, sobre una capa, con la montura por almohada. Las partidas de ganado eran chiquitas: de cincuenta reses. A veces venían compradores que recorrían los ranchos comprando ganado. Y así salía. Se llevaban el ganado por caminos difíciles, lodosos, cerrados, malos. Pero la gente era buena: siempre hubo apoyo, nos recibían bien en los ranchos donde nos agarraba la noche... El trabajo era duro pero sabíamos trabajar.

Cuando llegó la carretera a Ocosingo, en 1970, empezó a sacarse el ganado desde ahí; una maravilla: sólo tres días de camino del rancho. Una gran ventaja. Luego la brecha llegó a Toniná y Guadalupe, unos años después, cerca de 1980. Otra ventaja: ya embarcábamos el ganado ahí, en Guadalupe, a sólo dos días de camino. Finalmente llegó la carretera de Pemex en 1992. Embarcábamos el ganado ya a dos horas del rancho, a orilla de la carretera. Con esfuerzo, con mi dinero, luché a más no poder para hacer un puente sobre el río Naranjo. Lo hicimos en los tiempos en que Alfredo Díaz era presidente municipal de Ocosingo. Ese puente sirve hasta ahorita.

En 1981 tuve tractor. Lo obtuvimos gracias a un crédito. Antes del tractor, el método de cultivo de la tierra era ese viejo sistema de tumba-roza-quema. Sólo dos personas teníamos tractor en el segundo valle, el capitán Javier Castellanos y yo.

(...) No había electricidad. Al principio tuve dos lámparas de gasolina, luego de gas. El día se acababa a las ocho. A esa hora ya todos estábamos durmiendo. Así eran los días típicos de lunes a sábado...En 1985 tuvimos televisión de baterías.

A partir del tractor pude fertilizar y sacar cosechas de cuatro toneladas por hectárea, de maíz. Con tumba-roza-quema no se saca ni una. Toda esa producción era para el autoconsumo, porque era muy caro sacarla al principio (*Ibidem*, 230-231).

Con lo revisado hasta aquí, pareciera no haber mucha diferencia en la vida cotidiana de los selváticos, sean estos *indios* o *rancheros*. Sin embargo, en la mayoría de los campos de cultivo de los nuevos poblados que pude visitar, el viejo sistema de cultivo sigue vigente. La única excepción podría ser Zapata, sede del Municipio Autónomo de San Manuel, donde los terrenos son cultivados con tractores, donados por “la solidaridad internacional... las familias tienen que irse turnando para que trabaje en su sitio”. Las carencias que el rancharo afirma haber superado en su rancho, no parecen advertir cambios significativos los nuevos poblados zapatistas de la Selva.

Por las deficiencias tecnológicas sólo se producía ganado de carne. Mejoré mucho el ganado: al principio sacábamos unos cincuenta animales por año, como decía. Luego con el tractor mejorando los potreros, con mejores pastos y concentrados, pudimos tener dos animales por hectárea. Gracias a la mayor eficiencia del terreno todo mejoró. Al principio sacábamos novillos de tres años, luego de 30 meses, luego de dos años. Y ahora por último, los últimos dos años, logramos sacar novillos de año y medio con un peso de 450 kilos de excelente carne suave. Al reducir el promedio de edad se aumentó el promedio de salida. Sacábamos dos partidas anuales”.

Después de setenta años de haber empezado el trabajo en El Recreo, todo esto había mejorado: la casa, el camino, el tractor, el ganado. Parecía que un esfuerzo de setenta años y tres generaciones, al fin había sido recompensado... “Entonces llegaron los zapatistas y se lo robaron todo” (*Ibidem*, 232-233).

Después de recuperar las tierras, los nuevos pobladores han retomado la principal actividad económica de los rancheros, la ganadería (figura 9). Incluso en la medida en que mejora su economía, pretenden imitar atuendo y actividades económicas de los antiguos patronos.

Hay aún más semejanzas, el texto de Bartolomé que magistralmente retrata el habla de los rancheros, proporciona varias evidencias al respecto. En los entrevistados aparecen frases como: “un mi compadre”, “tenían un mi sobrino”, “unos mis ahijados”, “me pasaron amarrar yo”; dichas expresiones son habituales en el español de la región pero, la estructura gramatical de éstas, se asemeja más las lenguas mayas (numeral y/o clasificador, posesivo-sustantivo); que al español. Profundizando aún más, encontramos que los rancheros emplean préstamos lingüísticos del tseltal castellanizados, en su habla cotidiana. El poeta y su familia que no se consideran tseltales y mucho menos indios usan expresiones que quedaron registradas en diario o entrevistas como la siguiente: ...“su tarea era darle una majiza a la pobre tía Teresa” (*ibidem*, 219) “majiza” es un préstamo léxico del verbo tseltal *majel* pegar, que los ladinos han castellanizado. En algún momento el padre del autor afirma “Cuánto *cajol* va haber de aquí en adelante...”, expresión que el mismo Bartolomé analiza: “*Cajol*: palabra tzeltal compuesta por *c’ajc*: calor, y *jol*: cabeza (sic). Cabeza caliente” (*ibidem*, 82).

A pesar de esas y otras similitudes, los rancheros y el poeta están convencidos de que muchos de los guerrilleros (o al menos de aquellos que estaban al mando en la toma de

Ocosingo), eran centroamericanos. Como prueba contundente destacan la supuesta similitud del acento y algunas marcas léxicas de los guerrilleros.¹² Paradójicamente muchas de éstas “marcas” son compartidas por ellos mismos, (el uso del pronombre “vos” por ejemplo). Esto ocurre de tal suerte, que para cualquier persona, no familiarizada con el español de la zona; le será más fácil confundir el habla de “chiapanecos” y “guatemaltecos”; y no ocurrirá lo mismo, si se compara el habla de éstos vecinos centroamericanos con la de los hablantes del centro o norte de México. La historia y geografía de los selváticos rancheros e indígenas nos depara mayores sorpresas.

Figura 9 potrero colectivo del nuevo poblado de San Marcos



Para comprender el origen de ésta disputa ideológica, que tiene implicaciones directas en el surgimiento de nuevos poblados en las cañadas, en la “recuperación de las tierras”, como la llaman los ahora los zapatistas, es necesario buscar las determinantes históricas,

¹² Todo parece indicar que se trata de un prejuicio de los rancheros, del que el autor hace eco.

económicas, políticas, sociales y culturales del proceso recientemente puesto en marcha en las regiones autónomas donde “se nacieron los cinco Caracoles” en agosto de 2003.

LAS MULTIPLES COLONIZACIONES

Los datos acerca de la asignación de encomiendas en Chiapas después de la conquista han sido motivo de controversia entre historiadores. Algunas fuentes afirman que el conquistador, y posterior encomendero, Pedro Portocarrero repartió¹³ Ocosingo y Teguantepeque “situados en los términos de Ciudad Real”, a Antonio Sánchez.

Bajo el gobierno de Francisco Montejo la encomienda estaba muy desarrollada en todo Chiapas, por lo cual los indios fueron oficialmente empleados para el desarrollo de grandes haciendas, pequeñas áreas dedicadas a actividades agrícolas muy específicas: plantaciones y molinos de azúcar. Formas que, a decir de Antonio García de León, recreaban la dominación de los caciques y señores anteriores a la conquista. Repitiendo el motivo de los esclavos sujetos por los cabellos que aparecen en las pinturas mayas de Bonampak, los alcaldes daban posesión de las encomiendas con un ritual prehispánico (figura 10).¹⁴

En 1659 cuatro pueblos tseltales entre ellos Ocosingo fueron transmitidos en encomienda privada a Isabel Xáuregui, hija bisnieta -del fundador de Ciudad Real- Diego de Mazariegos, y mujer de Pedro Bermudo (Favre, 1984: 41-44).

¹³ De acuerdo a las formas instituidas por el gobierno español jurídicamente respaldadas por las bulas de Alejandro VI (1493), el Tratado de Tordesillas (1506) y Las Leyes del Partido, los reyes y sus descendientes eran dueños del territorio novohispano, incluyendo el subsuelo. La Corona, valiéndose de este derecho real, repartió a particulares y pueblos el derecho sobre la tierra de la siguiente manera: por merced real y encomienda (Ver Pulido Solís, *Op. cit.*: 17).

¹⁴ Cuando el alcalde ordinario Pedro Orozco dio posesión de Zinacantán y sus sujetos a la encomendera Ana de Torres, “en señal de posesión le dio y entregó dos indios que dijeron llamarse don Alonso e don Francisco y ser señores y principales el uno del pueblo de Tizatepeque y el otro de Zinacantán, los cuales la dicha Ana Torres asíó por los cabellos y me pidió a mí el dicho escribano le diese por testimonio en como se entregaban de lo cual fueron testigos los dichos y el señor alcalde”. (Citado por García de León, *Op. cit.*: 48).

Al inicio de la Colonia entre las regiones destinadas particularmente a desarrollar haciendas¹⁵ agrícolas estuvieron los fértiles valles del noroeste del Lacandón, ocupados inicialmente por españoles de Comitán, pasaron después al control de la orden de los dominicos de Ciudad Real que las destinaron al cultivo de caña.

Gracias al informe que el subdelegado del partido de Ocosingo envió al presidente de Guatemala el 22 de enero de 1821, sabemos que la población global en nueve de esas haciendas de su propiedad era de 326 hombres y 316 mujeres (citado por De Vos, 1986). Desde una de esas haciendas probablemente la de Dolores fray Pedro Artica, administrador de las mismas, llevó acabo en 1775 una de las fallidas exploraciones por el Jataté, que por objeto tenían encontrar una salida al mar, para los productos de sus haciendas.

La importancia de los dominicos radica en que fueron ellos quienes establecieron las bases de un sistema de vida que para la población india permanecería vigente hasta mediados del siglo XIX. Ellos concentraron a los indios en una serie de poblados o reducciones, éstos vivieron “bajo la protección de un santo”. Con el tiempo, los poblados más grandes fueron elevados a rango de doctrinas; los más pequeños, a su vez, fueron convertidos en visitas a los señoríos de Sibacá, Yajalón y Guaquitepec. Los doctrineros, al convivir con los indígenas, adquirieron un poder tan grande que los convirtió, muy pronto, en los amos de la tierra. A mediados del siglo XIX, los dominicos eran ya los finqueros más poderosos del sureste de Chiapas.

¹⁵ La encomienda fue el antecedente de la hacienda, aunque, a decir de Pulido Solís (op. cit.) su estructura fue diferente en Chiapas, donde el sistema colonial siguió subsistiendo a través del tiempo, y en lugar del encomendero fue el hacendado quien gobernó e impuso sus leyes a los peones que de una u otra manera estuvieron ligados a ella por deudas propias o heredadas de sus padres, como una reminiscencia del tributo o repartimiento que subsistía en el Estado.

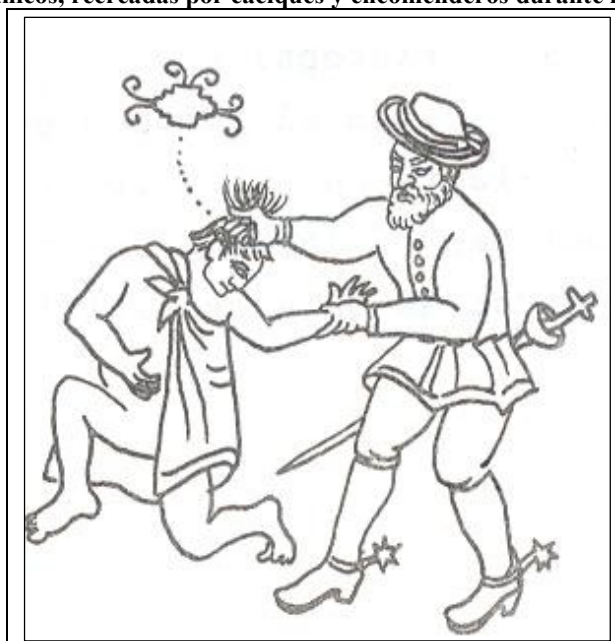
Cuadro 1 Nueve de las haciendas que poseía la orden de los dominicos en Ocosingo

1. San Vicente	4. Santa Rita	7. Santo Tomás
2. San Antonio	5. El Rosario	8. Quexil
3. Dolores	6. San José	9. Rancho Mateo

Fuente: Elaboración propia a partir de Jan de Vos, 1988.

Con el correr de los años, el territorio que comprendía la mayoría de esas haciendas, se convertirá en lugares de aprovisionamiento y descanso, desde donde se iniciarán las exploraciones para reconocer y conquistar el despoblado del Lacandón con propósitos principalmente económicos. Las haciendas devinieron en ranchos que, como ha sido relatado en el apartado anterior, sus dueños tuvieron que fraccionar para poderlos conservar ante la presión migratoria de los altos y la zona norte del estado. Veamos a detalle algunos de estos procesos de colonización.

Figura 10 Dibujo que ilustra la continuidad de las formas de sometimiento entre los mayas prehispánicos, recreadas por caciques y encomenderos durante la Colonia.



Fuente: Arias, 1985: 77

Para 1848, una fuente de conflicto entre indios y ladinos era la invasión que hacían los españoles para establecerse en los pueblos de los primeros. Existen evidencias en los informes de ese año de que esas nuevas invasiones estuvieron a punto de desembocar en una rebelión en la región. En ese año el cura doctrinero de Ocosingo, envía una carta a la curia episcopal de Jovel¹⁶ para presentar el problema de la intrusión ladina, el párroco escribió:

La causa de quererse rebelar... contra toda clase de ladinos no es tanto por las contribuciones cuanto por los terrenos de que se han posesionado mucho los ladinos... El disgusto y sentimiento de los indígenas de esta cabecera consiste en verse ahora reducidos en los lugares más últimos de su pueblo y los ladinos posesionados de los mejores lugares en que tienen sus habitaciones. Y en las conversaciones que solían tener entre ellos, el tema giraba siempre en torno a la pregunta de ¿Por qué causa se habían venido los ladinos a vivir entre ellos, cuando en la antigüedad vivían los indios apartados de los ladinos? (AHDS, Citado en De Vos, 1997: 259)

El documento hace referencia también a que los dos pueblos anexos Sivacá y Nuevo San Carlos, ya habían establecido contacto con la villa de Chilón con el mismo fin. Otro de los motivos señalados por el cura es la introducción indiscriminada del aguardiente por los mismos ladinos.

En el Lacandón, sin embargo, al margen de pueblos y reducciones fundadas por religiosos, otro proceso de conquista y colonización se desarrollaba en la región en que se asientan los nuevos poblados zapatistas. El historiador Jan de Vos publicó en 1988 un libro dedicado a esta conquista particular de la Selva Lacandona que abarcó el periodo de 1822 a 1949, y cuyos protagonistas iniciales fueron madereros tabasqueños. *Oro verde*, contiene una serie de relatos que dan cuenta del amanecer y el ocaso, de exploradores, rancheros, compañías y empresas; dedicados a hacer negocios a través de la extracción de maderas finas como la caoba y el roble. La historia de esta singular explotación inicia con el “descubrimiento” de

¹⁶ Nombre con el que los tsotsiles se refieren a la población de San Cristóbal de las Casas, anteriormente denominada por los coletos como Ciudad Real.

la región como reserva forestal por Cayetano Ramón Robles que, habiendo sido subdelegado del partido de Huixtán, solicita a la Diputación Provincial de las Chiapas autorización y financiamiento para explorar la cuenca del río Jataté hasta su desembocadura en el río Usumacinta.

Sorprendentemente la ruta de la fallida exploración de Cayetano Robles, José María Esquinca y Antonio Vives para alcanzar el Usumacinta, será recorrida por nuevos exploradores y madereros durante el siglo XIX, y principios del XX. A mediados del siglo pasado los nuevos colonizadores tseltales, ch'oles y tojolab'ales intensificaron la migración a Las Cañadas de la Selva.

De regreso al siglo XIX es necesario destacar que el principal obstáculo natural infranqueable durante mucho tiempo será el sitio conocido en esa época como el Raudal de la Peña (posteriormente bautizado por Juan Ballinas como el encajonado de Las Tazas). Después esa y otras rutas paralelas serán recorridas a pie por cientos de campesinos, que en sucesivas oleadas, colonizarán la selva bajo la inspiración del éxodo y recientemente los descendientes de algunos de estos campesinos pioneros fundaran los nuevos poblados zapatistas, agrupados hoy en el Caracol de Francisco Gómez, en la Cañada de Avellanal.

Un momento clave para la conquista del Lacandón por parte de los madereros tabasqueños ocurre en 1876 cuando el finquero Marcial Gutiérrez de Tabasco, que ha adquirido los terrenos de la hacienda El Real al oriente del valle de Ocosingo, comunica a Policarpo Valenzuela que sus vecinos, Juan Ballinas y Manuel José Martínez, dueños de El Paraíso y San Antonio Tecojá respectivamente, tienen ya dos años explorando el Despoblado o Desierto de Ocosingo (De Vos, 1988). En ese momento los exploradores rancheros habían hecho tres expediciones a la Selva. En su papel de modernos Adanes en el “eden” selvático, han bautizado ríos y sitios descubiertos durante su odisea. Los nombres de ese paraíso

perdido perviven hasta la actualidad. La ambición por convertirse en contratistas del botín descubierto, propicia la enemistad de los antaño compañeros de viaje. Cada uno por su cuenta busca aliarse con las compañías madereras que operan desde Tabasco, Juan Ballinas con la Casa Valenzuela y Manuel José Martínez con la Casa Bulnes Hermanos. Será el segundo, quien a través de prestanombres, logrará denunciar para su causa la mayor cantidad de los terrenos baldíos (diez predios de 2 500 h) descubiertos por ambos en sus travesías por el Jataté. Ballinas y sus socios tendrán que conformarse con sólo dos predios conocidos como El Retiro y El Prado. Pero el descubridor, título que le ha otorgado el gobernador de Chiapas, del Desierto de la Soledad no será nunca contratista de la Casa Valenzuela; razón por la cual, la historia de la cuenca del Jataté quedará atada irremediamente a los designios de la familia Bulnes, hasta llegar el siglo XX.

Para 1882 la Casa Bulnes es prácticamente dueña de 14 terrenos que en conjunto “forman un latifundio con una extensión de 770 caballerías, 6 hectáreas, 98 áreas, 50 centiáreas, o sea 32 959-37-50 hectáreas” (De Vos, 1988: 75). Los predios adquiridos se ubicaban en los márgenes del Jataté, el territorio que comprendía dicho latifundio se puede localizar en la actualidad en Cañada de Avellanal y el valle de San Quintín en el Jataté inferior. La familia Bulnes adquiere posteriormente algunas fincas para la cría de bueyes, que arrastraran las trozas y también para cubrir las necesidades mínimas de maíz de los trabajadores en las monterías.

Para darnos una idea de la extensión que abarcaron las propiedades de la Casa Bulnes en el renglón 11 de los documentos que forman parte del *Inventario de bienes*, según el propio archivo de la familia, se indica que la familia posee: Los derechos a un camino abierto en el año 1879, que cubre 49 leguas, de la finca de Tecojá a la montería de San Quintín, pasando por los puntos siguientes puntos:

Cuadro 2 Inventario de Bienes de la Casa Bulnes

1.	de Tecojá a Guayaquil	3 leguas
2.	de Guayaquil a la Victoria	6
3.	de la Victoria a La Trinidad	1
4.	de la Trinidad a San Isidro	2
5.	de San Isidro a Las Tazas	3
6.	de Las Tazas a El Horizonte	3
7.	de El Horizonte a Agua Escondida	5
8.	de Agua Escondida a Banco Imán	2
9.	de Banco Imán a Las Lajas	3
10.	de Las Lajas a Los Micos	3
11.	de Los Micos a La Soledad	5
12.	de La Soledad a La Porfía	7
13.	de La Porfía a San Quintín	6

Fuente: Jan de Vos, 1988:81

El enriquecimiento y los negocios exitosos para la familia Bulnes, que durante cuarenta años extrajo maderas preciosas a través del Jataté, sufrió algunos tropiezos en la explotación maderera en el Desierto de la Soledad cuando entró en conflictos de intereses y competencia con las otras dos compañías madereras de Tabasco, la Casa Valenzuela y la Casa Jamet y Sastré.

La decadencia de las monterías llegó cuando la Revolución Mexicana se acercó a Chiapas, con los decretos de reforma laboral que el general constitucionalista Luis Felipe Domínguez expide en 1913 se termina una etapa de explotación en el estado, aunque muchas otras seguirán vigentes (De Vos, *Op. cit*), cuestión que se abordará en los siguientes capítulos. El final de la “edad de oro de la caoba” llega en enero de 1949 cuando el gobierno prohíbe la exportación de madera en rollo.

El último intento de los descendientes del linaje de los Bulnes por recuperar el esplendor de sus negocios ocurre en 1921 cuando se asocian a Pedro Vega Villanueva para fundar “la sociedad Vega y compañía”. Este personaje fue uno de los dueños de la finca de San

Antonio Tecojá,¹⁷ terrenos en que actualmente se ubica el nuevo poblado Emiliano Zapata, sede del municipio autónomo de San Manuel.

Un personaje clave en el periodo fue el enganchador, generalmente mestizo chiapaneco al servicio de las compañías deslindadoras (que con anterioridad o al mismo tiempo se dedicaban a la explotación de maderera, chicle o hule, y cuyos dueños fueron en gran medida extranjeros o descendientes de estos). El sistema de enganche, en principio, funcionó casi siempre con base en una mezcla de engaños, endeudamiento y alcohol (*pox*) que operaba de la siguiente manera:

Los mozos se reunían en la casa del enganchador. Cada uno de ellos recibía un pantalón, una camisa y un par de huaraches, cuyo exagerado precio debía descontarse del salario. Bajo escolta armada, eran conducidos ya fuera a las monterías por Ocosingo o Zapaluta, ya fuera a las plantaciones de café por Motozintla. El viaje duraba entre ocho días y un mes. Algunas monterías se encontraban a más de seis semanas de camino de San Cristóbal. Una vez llegados a su destino, los mozos no sólo sufrían los rigores del trabajo extenuante que se les imponía sino también la agresión de un clima cálido y húmedo, la ofensiva de las enfermedades tropicales como la oncosis y el paludismo, las exacciones de los capataces y los administradores... la estancia en las monterías era definitiva para la mayor parte de los mozos. Muy pocos sobrevivían la prueba de algunos meses de trabajo en la profundidad de la selva del Usumacinta (Favre, 1984: 79).

Los descendientes de algunos de estos peones, generalmente tseltaleros y choleros, serían los nuevos colonizadores de la Selva, que desplazarían a los lacandones, como lo habían hecho antes, por otros motivos, las monterías, chiclerías y huleras. A finales de la década de los cincuenta del siglo anterior cuando Roberta Montagu realizó su clásica etnografía en el primer valle de Ocosingo se encontró con que:

Las grandes fincas comienzan unos 25 kilómetros más abajo de Ocosingo; las fincas son ranchos ganaderos de varios miles de acres cada uno, poseídos por familias y no por compañías. Puesto que la reforma agraria limita la extensión de las propiedades, estas grandes extensiones de tierra están divididas, para respetar los registros, en pequeñas parcelas, pero en lo que se refiere al uso real de la tierra, cada finca funciona como unidad. En cada finca hay de mil a cinco mil cabezas de ganado y dentro de sus límites se encuentra uno o más pueblos indígenas. De los que existen en el área, de doce a quince familias entran en esta categoría. Cada finca es propiedad de una familia, si bien hay cuatro familias que poseen tres fincas cada una (1961: 346).

¹⁷ En agosto de 2004 tuve la oportunidad de visitar el antiguo casco de la finca. Me sorprendió que los promotores de educación desconocieran la historia de la finca y el nombre de los antiguos dueños, amos y “mandones” de sus abuelos; en cambio conocían varias historias fantásticas de los ríos Jataté y Naranja, cercanos al casco de la finca, en donde nos bañábamos después de las capacitaciones (Ver figura 11).

Su artículo sobre las fincas tseltales es una referencia obligada para comprender como era la vida en aquellos lugares que serían objeto de cambios acelerados y de influencias diversas hasta formar lo que en la actualidad se conoce como los nuevos poblados zapatistas, que comparten el territorio con distintas organizaciones. Autores tan disímiles como Leyva (1996), Legorreta (1998) o Tello (1995); recurren a algún aspecto señalado por la antropóloga, interesada en investigar el control social en las fincas que fueron alguna vez haciendas de los dominicos encomenderos, para reconstruir la historia de Las Cañadas de la Selva. Por su extensión, Montagu, compara las fincas de Ocosingo con los reinos medievales que “poseen su propia geografía, su propia historia, su propia economía y su propio gobernante hereditario”. El estado mexicano no existía en esos lugares, no había caminos ni vehículos, y el analfabetismo era de 100% en la población tselta.

La cultura finqueril instaurada por los dominicos siglos atrás, parecía intacta según la apreciación de Fernando Benítez que en 1963 en una entrevista al joven obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz, le reclamó la persistencia de tal cultura. Se transcribe un extracto de la entrevista:

- Le cito a usted el caso concreto del cura Adolfo Trujillo, dueño de la finca Bojoshac y dueño de esclavos. Aliado a los caciquillas de la región, se opuso a que construyeran la escuela en sus tierras – una escuela que a él no le costaba un solo centavo- y persiguió con saña al maestro indio. No le importaba la escuela, sino las enseñanzas de la escuela.
- Ese es el problema. Desearíamos una enseñanza católica.
- Ignoro si se imparte una enseñanza católica o laica. El resultado es que cuando el indio aprende a leer y escribir, misteriosamente aprende a ser libre (Citado en Villafuerte *et. al* 2002: 47).

Todavía Samuel no experimentaba la conversión que lo llevaría a impulsar una iglesia autóctona.

Fue también en esos años en que se intensificó la migración y colonización a la Selva, que había iniciado por lo menos dos décadas atrás de manera modesta con algunas familias

campesinas, que desde entonces experimentó un crecimiento demográfico considerable y diverso en su composición étnica. Otro elemento adicional en este complicado proceso de colonización fue el efímero retorno de empresas extranjeras madereras en la Selva Lacandona. En 1949 la Vancouver Plywood Company, asociada con empresarios de la capital del país, compró a través de éstos predios localizados en la zona norte de la Selva, muy cerca del Ferrocarril del Sureste y del río Usumacinta; para fundar en 1951 una sociedad bautizada con el nombre de Maderera Maya, S.A. que contrató la explotación maderera con el gobierno federal. Su director Pedro del Villar, logró comprar, en menos de tres años, la mayoría de las zonas de explotación maderera de las compañías anteriores. Tres años después Maderera Maya y sus accionistas eran dueños de un latifundio de 420,262 hectáreas de terreno boscoso, sin embargo no consiguieron en diez años de gestiones que el gobierno les permitiera construir en Tabasco una unidad industrial para procesar la madera. Por si fuera poco, colonos indígenas y luego mestizos, empezaron a establecer colonias en las inmediaciones de sus terrenos. Los invasores tseltales y ch'oles provenían de Bachajón y Tumbalá respectivamente, mientras que los rancheros mestizos llegaron de Salto de Agua y Palenque. Esta colonización no hubiera sido posible sin la complacencia del Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización (DAAC), por lo que los latifundios madereros se convirtieron entonces en Terrenos Nacionales.

Para 1960 la colonización se intensificó ahora desde Las Margaritas y Ocosingo a través de las cuencas de los ríos Santo Domingo y Jataté, es decir las cañadas donde después surgirá la organización y recientemente los nuevos poblados zapatistas adscritos al Caracol de Francisco Gómez.

La mayoría de los nuevos colonizadores habían sido peones acasillados de las fincas agrícolas de las inmediaciones de la Selva. Debido a los recientes incentivos oficiales a la

ganadería extensiva¹⁸, los patrones habían optado por abandonar la agricultura y despedir a sus peones. Para Legorreta Díaz (1998) la colonización de las Cañadas en algún momento contó incluso con la participación de los finqueros que favorecían el desmonte de la selva aparentemente preocupados por dotar de milpas a sus trabajadores, pero que en realidad aprovechaban el desmonte para ordenar a sus peones la siembra de zacate y convertir los acahuales en potreros para el ganado ovino:

A partir de ese momento se desarrolló en Ocosingo, Altamirano y las Margaritas un proceso de reconversión productiva de la finca autosuficiente y diversificada, a una finca especializada en la cría de ganado bovino. Se extendieron las áreas de potrero y se empezó a excluir a los peones de las fincas. Cuando éstas tenían una producción diversificada (caña, ganado bovino y porcino, maíz, café, etc.) requerían de la mano de obra de todos los acasillados, pero en la medida en que se fueron especializando –en la ganadería unos y otros en la cafecultura-, se fue requiriendo menor cantidad de mano de obra y se le fue ocupando sólo temporalmente; en el caso de la ganadería bovina era más aguda esta tendencia debido al carácter extensivo que mantuvo la especialización de esta producción (*Op. cit.*: 39).

Un aspecto relacionado con la ganadería es el mimifundismo, analizado en el libro colectivo coordinado por Daniel Villafuerte, éste constituye un elemento importante que impide la formación de un mercado laboral. Ya que “la ganadería, al ocupar alrededor de 40% de la superficie de la entidad (aproximadamente tres millones de hectáreas), con explotaciones de tipo horizontal, de niveles de inversión y tecnificación bajos, contribuye de manera importante a mantener la situación de subempleo” (Villafuerte *et al.* 2002: 87).

Socializados en los usos y costumbres de un sistema que les heredó un concepto caciquil de la política, señorial de la economía y racista de la sociedad, los miembros de la oligarquía local empleaban todos los medios a su alcance para impedir la colonización de lo que denominaron después como sus ranchos y pequeñas propiedades familiares y bloquear el reparto agrario.

¹⁸ Entre 1970 y 1980 la ganadería pasó de 2.0 a 2.9 millones de cabeza de ganado vacuno en una superficie de poco más de 2.5 millones de hectáreas (Villafuerte *et al.* 2002: 132).

Otros colonos habían sido desplazados de las fincas cafetaleras del Soconusco que comenzaba a contratar mano de obra guatemalteca. Hay que agregar la presión demográfica de los municipios indígenas de otras zonas como los Altos. El gobierno mismo alentaba a grupos tseltales, tojolab'ales, ch'oles y tsotsiles a colonizar los (terrenos) “nacionales” de la Selva. Para 1967 el gobierno federal declaró como propiedad nacional una superficie de 401,959 hectáreas, localizadas en los municipios de Ocosingo, Trinitaria, La Independencia, La Libertad y Margaritas. Con esa medida quiso ganar el control sobre la parte sur de la selva, con el objeto de desarrollar una colonización dirigida a través de la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE), en especial en Marqués de Comillas.

Lo anterior lleva a autores a afirmar que “Por esos años, el gran latifundista era el Estado, en tanto que la gran mayoría de las tierras tenían el estatuto de nacionales. Esta situación tiene un significado muy importante, porque pudo haber incidido para cambiar la situación heredada del periodo porfirista” (Villafuerte et al 2002 89).

Figura 11 Restos de la “casa grande” de lo que fuera la finca San Antonio Tecojá, actualmente territorio del nuevo poblado Emiliano Zapata, sede del municipio autónomo de San Manuel.



EL PROBLEMA DE LA BRECHA

El seis de marzo de 1972 se publicó en el diario oficial de la federación una resolución presidencial firmada por el presidente Echeverría mediante la cual se creó por decreto la Zona Lacandona, con una superficie de 614,312 hectáreas, proclamándola “tierra comunal que desde tiempos inmemoriales perteneció y sigue perteneciendo a la tribu lacandona”. El decreto proclamó a 66 jefes de familia lacandones como dueños legítimos de más 600,000 hectáreas (es decir 9307 hectáreas por cada jefe de familia) convirtiéndolos en latifundistas con derecho a extensiones de tierra mucho mayores que las que habían pertenecido a los 80 accionistas de Maderera Maya en la década anterior.¹⁹ Este decreto, concebido sobre mapas burócratas de la capital que jamás salieron de sus oficinas, trazaba líneas que cruzaban por medio de ríos, cañadas y poblados de la Selva, iba a ocasionar un grave enfrentamiento entre los nuevos propietarios –la comunidad de los lacandones- y unos 5000 tseltales y ch’oles, tan mayas como los lacandones, que desde hacía diez años habían establecido 37 colonias dentro de una zona que por decreto los convertía en invasores y por lo tanto podían ser desalojadas. Sobra decir que nadie consultó, ni previno a las comunidades asentadas en la Selva.

La población de las Cañadas no se enteró del decreto sino hasta 1974 dos años después de la publicación del decreto, en un congreso de la CNC en Ocosingo, donde simplemente les informaron que tenían que abandonar las tierras que eran su única fuente de subsistencia.

¹⁹ El pretexto de hacer “justicia” a los lacandones, ocultaba los intereses de Nacional Financiera que a través de la empresa Cofolasa, firmó después un contrato por el cual los lacandones aseguraban a sus clientes 35,000 m³ de madera al año, por un plazo de diez años sin fijar el precio. La tala sería más o menos del orden de diez mil árboles al año, entre cedros y caoba. A raíz del contrato, el Estado terminó con la competencia de todas las compañías que operaban en la Selva Lacandona. Lo cierto es que “la tribu lacandona” había sido exterminada y el estado utilizó a los lacandones contemporáneos para legitimar la explotación forestal que había estado en manos de compañías extranjeras (De Vos, *op.cit.*).

La llegada de ingenieros topógrafos de la Secretaría de la Reforma Agraria a sus comunidades no dejó lugar a dudas, las mediciones que se denominaron “la brecha” o lindero del decreto de la zona lacandona y que alertaban un inminente desalojo. Carlos Tello lo relata de la siguiente manera:

Los habitantes de las comunidades les informaron que trabajaban sus tierras sin molestar a nadie, en paz; que llevaban años de solicitar al gobierno la reglamentación de sus parcelas; que los ejidos en su mayoría, tenían ya todos sus papeles en orden. Las explicaciones, sin embargo, iban a dar al aire. Nadie comprendía que sus razones eran válidas. Los empleados del gobierno respondían con las palabras de siempre: tenían que abandonar sus tierras (1995: 66).

La amenaza del desalojo aceleró los procesos de organización y cohesión de unos colonizadores heterogéneos en varios sentidos quienes tuvieron que unirse para luchar contra el decreto. Sin embargo no todas las comunidades siguieron el mismo camino, los miembros de una veintena de estas comunidades no vieron otra solución que la de abandonar sus poblados y reagruparse en dos grandes centros de población, bautizados con el apellido del presidente de la república y del gobernador del estado en funciones respectivamente: Frontera Echeverría y Doctor Velasco Suárez.

La reubicación de estas comunidades provocó que los habitantes de las demás Cañadas afectadas por el decreto vieran cerca el cumplimiento del desalojo y se acercaran a la asamblea de la Unión de Ejidos Quiptik ta Lecubtesel, formada a fines de 1975 ya que era la única instancia política a la que podían recurrir para pedir apoyo en su problema. A partir de ese proceso la organización crece, integrando a las comunidades de Avellanal y del ejido Amador Hernández. Al respecto de este proceso Legorreta Díaz concluye “El problema de la brecha o lindero es el detonador y la Quiptic es el centro en torno al cual se aglutina la inconformidad. Desde entonces cada cañada comienza a hacer sus propias asambleas regionales. El conflicto común crea una identidad política” (1998: 84).

Pero el reacomodo, como fue documentado por Morales Bermúdez (2005), no sólo ocasionó cohesión e identidad política, también generó violencia interna en las comunidades, resentimientos y venganzas a lo largo de la década de los setenta. Aún en periodos muy tardíos, en junio de 1983, lacandones, con apoyo de la seguridad pública, incendiaron las 67 casas de Nuevo Progreso, en otro momento habían asediado Monte Líbano, además hubo confrontaciones violentas a nivel interno, aparte de aquellas provenientes de las fuerzas gubernamentales de seguridad.

Dos años más tarde, en 1974, creó por decreto presidencial la Compañía Forestal de la Lacandona, S.A. (Cofolasa), con el fin de eliminar la iniciativa privada de la explotación forestal y poner esta última bajo control y provecho propio. En 1978 el gobierno crea la Reserva Integral de la Biosfera “Montes Azules” (RIBMA), con una superficie de 331,200 hectáreas.

Las Cañadas más afectadas por aquel decreto fueron Avellanal, Amador y Agua Azul (ver mapa 1). En ellas había comunidades que a decir de Tello Díaz (1995) serían después el corazón del EZLN. Para Morales Bermúdez que realizó varias entrevistas en la Selva la situación de tensión se agravaba por los rumores que circulaban entre los campesinos de que “ahora si viene el ejército a realizar el deslinde o ahora sí dicen que cada comunidad tiene que rotar semanalmente a los capacitados para trabajar en el deslinde, y hay que trabajar a fuerzas porque hasta amarrados o con bayonetas los lleva el ejército” (Morales Bermúdez, *Op. cit.*: 109). Todos esos factores obligaron a los colonizadores a cohesionarse en organizaciones políticas.

Uno de los factores importantes que facilitaron la cohesión de los colonos de las Cañadas de la Selva fue el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal que en esas mismas fechas se encargó de la organización del Congreso Indígena. Entre los tseltales la

promoción del Congreso estuvo a cargo de la misión de Bachajón y de la parroquia de Ocosingo. El tema de la tierra definitivamente acaparó las discusiones de los representantes de las comunidades, entre los objetivos a largo plazo se planteó “el cambio del actual sistema hacia una sociedad en que no haya propiedad privada de los medios de producción”.

El Congreso Indígena sin duda sistematizó las demandas indígenas en torno a cuatro temas fundamentales que serían retomados, como las demandas del EZLN en su Primera Declaración de la Selva Lacandona, veinte años después. Para Morales Bermúdez, cronista del Congreso, la sistematización posterior privilegió los inventarios de represiones como antesala de la organización y de la lucha. El Boletín del Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), que andando el tiempo se volverá herencia para las Fuerzas de Liberación Nacional en su documento “Pero nosotros no olvidamos” (1982) e influirá en la conducta discursiva del EZLN.

En esos veinte años de rupturas y continuidades el Congreso se disolvió y dejó el espacio a nuevas organizaciones, como Política Popular o Línea de Masas; organizaciones campesinas como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) o partidos políticos nuevos como el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) y recientemente el PRD.

Por otra parte, el impulso agrarista hacia las fincas, las transformarían en ranchos fraccionados, sus territorios invadidos o recuperados según desde donde se mire dieron paso a Colonias y Ejidos, o Nuevos Centros de Población y recientemente a municipios autónomos, comunidades rebeldes o simplemente nuevos poblados de organizaciones campesinas como las distintas ARIC, ORCAO, CIOAC, y las Regiones Autónomas Pluriétnicas.

LA ESTRUCTURA COLONIAL DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS

Desde los primeros años de la conquista del sureste mexicano sus habitantes sufrieron los efectos de las formas de sometimiento que, en el gobierno despótico del adelantado Pedro de Alvarado, alcanzaron grados de violencia extrema que caracterizó al periodo. Así entre el periodo de 1531 a 1535, los índices de despoblamiento fueron catastróficos, los indios fueron cargados de tributos excesivos, herrados como esclavos y sujetos al régimen de encomienda; justificada en su doble aspecto paternalista y represivo en función de los méritos caballerescos de esta continuación americana de la gesta de la Reconquista contra los árabes. “No es por azar que en esos años de implantación de la encomienda y el repartimiento a labores, se diera el primer ciclo de rebeliones indígenas”, a cuya pacificación se confundía con la propia conquista, lo que alcanzó niveles de crueldad entre los indios chiapas y lacandones. Nuevos méritos y privilegios se agregaban a los blasones de los conquistadores en la medida en que sometían a los reincidentes.²⁰ La evangelización de los indios jugó entonces un papel cohesionador primordial para legitimar un aparato estatal en formación, asegurar el control de la Corona Real como instancia suprema por encima de intereses particulares²¹ (García de León, 1985: 49).

Una visión *etic* de las relaciones interétnicas durante la colonia es la que Thomas Gage proporciona en su relato de viajes, el religioso inglés “espía” residió varios meses en Ciudad Real, donde enseñó latín y teología, antes de pasar a Guatemala. Las impresiones de

²⁰ Oscuros campesinos castellanos y andaluces, comerciantes y aventureros de toda laya, se enriquecían con celeridad en sus nuevas “insulas baratarias”, sometiendo con fuerza a esta especie de moriscos cuya gentilidad justificaba moralmente los peores métodos de sometimiento.

²¹ La defensa de los indios emprendida entonces por el obispo Las Casas no era el alegato estéril del intelectual horrorizado ante la masacre de los inocentes, sino el proyecto histórico más lúcido y racionalmente modernizador de un hombre que conocía perfectamente las necesidades prácticas de la colonización: no en balde había participado en la conquista y holocausto de las Antillas.

su viaje se publicaron en Amsterdam en 1720, su obra se tradujo recientemente al español, en México se publicó con el título *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage a la Nueva España*. El religioso se maravilló de la riqueza de la iglesia, de sus magníficos conventos y de sus bienes terrenales. Paradójicamente también le sorprende la pobreza general de Chiapas (en poder de los dominicos) en relación a otras provincias que ha atravesado desde la ciudad de México. Había inferido la situación económica de la capital de la provincia, al enterarse de que los jesuitas no se habían establecido en Ciudad Real, y como “éstos no viven sino en las ciudades ricas y opulentas” eso le permitía suponer, lo que después comprobaría.

En su viaje a la provincia de Chiapas hacia 1625, Thomas Gage describe la relación de un terrateniente con los naturales que recordó de la siguiente manera: “Mató a dos indios en el camino del Golfo, y compuso el asunto con más facilidad con su dinero que si hubiera muerto un perro...No era casado ni tenía ningún deseo de hacerlo, porque sus esclavas le servían de mujeres, y ninguna vecina osaba resistírsele, de suerte que ha llenado el valle de bastardos de todos colores” (1947: 49).

Más de tres siglos después el sistema de servidumbre ahora al servicio del capitalismo seguía casi intacto, según podemos apreciarlo a través del siguiente fragmento de la entrevista realizada en 1983 por Víctor Avilés en Simojovel:

...el finado Filemón, mi padre, fue amo y señor de Sacaltic. Muchos decían que el finado Filemón violaba a las mujeres, pero son puras mentiras. El era bueno, eso sí, todas las mujeres de los acasillados pasaban primero por sus manos. Cuando cumplían como once o doce años, le decía al papá: mire ya está bueno que me mande a su hija a trabajar a la finca. Y como todos sabían que el finado era el patrón, pues se las mandaban. Si no se las mandaban, los corría ese mismo día, pero en tantos años sólo corrió a uno. Uno que por cierto no era papá de nadie (citado en Pérez Castro, 1989: 68).

La obra del monje espía nos ayuda a comprender el funcionamiento de las dos sociedades de los Altos, la de los indígenas y la de los españoles en el sistema colonial. El historiador

Antonio García de León (1985) encontró documentos donde se lee que Ocosingo era (ciudad) principal de los Zendales y frontera contra infieles, en cuyas tierras: el cacao es abundante tanto como el achiote, el ganado, los cerdos, gallinas, pavos, ovejas, maíz y miel abundan; tanto así que los dominicos ordenarían la construcción de un ingenio de azúcar junto al pueblo de Ocosingo, para cultivar la caña dulce como en Chiapa de Indios. Para entonces los religiosos ya habían convertido en sembradíos de trigo, algunas porciones del fértil valle, cuyos límites delimitaban el Despoblado del Lacandón.

El fraile inglés consideraba ridícula a la sociedad colonial chiapaneca que detentaba el poder, sus juicios se basan en la comparación que hace de las pretensiones de los hombres y mujeres de la época con sus capacidades. Al respecto escribió:

Los caballeros de Chiapas son el refrán y hazmerreír de todas aquellas tierras, cuando se quieren representar a uno de esos mantecosos que se dan en aparentar grandezas o saber profundo por más pobres y majaderos que sean; y en efecto, los tales hidalgos se jactan siempre de venir en línea recta de casas de duques de España o de los primeros conquistadores, si bien sus modales y conversación parecen rudos y groseros como patanes, y no manifiestan ni aun asomos de sentido común ni entendimiento por la mayor parte. Las mujeres son dadas a los placeres mundanos, y el demonio les inspira diversos modos de seducción y atractivo para que las almas piquen en el anzuelo de la tentación y se precipiten en el infierno (Gage, *Op cit*: 251, 258).

El también dominico, en su “relación de viajes” describe así una economía basada en la superexplotación y el abuso contra indios, negros y “castas”; y la vigilancia contra cualquier forma de rebelión. En su relato se entrevén las contradicciones de la sociedad colonial, las pugnas entre clérigos, administradores y terratenientes; el carácter que considera entre insolente y ridículo de los españoles de Ciudad Real, “sus blasones inexistentes, sus sueños de caballería quijotesca, su poco apego al trabajo, su marrullería ladina” (*Idem*).

Una sensación similar dejaron, los actuales coletos de San Cristóbal, a una joven pareja de ambientalistas catalanes que, como muchos otros internacionalistas después de 1994, fueron atraídos por la efervescencia del zapatismo. Habían decidido iniciar una

investigación entre la población mestiza de la ciudad con el fin de “generar conciencia” del cuidado ambiental. Un año después de iniciada su intervención en 2003, coincidimos en el camión rumbo al D. F. en el largo transcurso me comentaban sus impresiones:

-Creía que por ser una ciudad tan cosmopolita, con tantas ONG’s la gente sería más abierta, más propósitiva, sobre todo la gente joven. Tu vez a todos los chavales con playeras de Marcos, del Che o del EZLN, todos los bares con nombres revolucionarios pero no tienen ni puta idea de su país, ya no digamos de los indígenas.

-La mayoría de los que se nos acercaban para hacernos plática nos presumían de que ellos sí eran coletos *auténticos*, porque nos decían que ahora cualquiera que vive en San Cristóbal ya se siente coleteo. No sabíamos por qué le daban tanta importancia a eso. Hasta que averiguamos ¿Qué era ser coleteo?... Decían que les agradábamos porque éramos como ellos, que estaban orgullosos por ser descendientes directos de los españoles que fundaron la ciudad. ¿Me entiendes? Casi españoles, ¡pero nosotros somos catalanes!

Recientemente la socióloga Sophie Hvostoff que se ha ocupado en estudiar las relaciones interétnicas en San Cristóbal ha señalado que la pretendida ascendencia española de los coletos también es mítica. “en la actualidad apenas serían una docena los que tienen ‘pura sangre española’, entre ellos al menos dos exiliados de la guerra civil española” (2005: 308).

Otro de los acontecimientos que el mercedario Gage recuerda en su camino a Guatemala, es la visita a una comunidad indígena, donde queda sorprendido por el respeto que recibe de los “naturales” que lo rodean. Su acompañante y párroco de la región le explicara que todas las personas que visten sotana son consideradas como santas (pues así se los habrían hecho creer ellos mismos) “hay que recibir todos los honores que los indios nos hacen, ya que mientras podamos pasar por santos a sus ojos, estaremos capacitados para gobernarlos y para disponer de sus personas y sus bienes” (citado en Favre, 1984: 50).

De esa manera el funcionario ganaba tributarios y el cura contribuyentes, ya que el tributo real y las contribuciones eclesiásticas se imponían a las cabezas de familia. La conclusión del religioso acerca del sistema colonial es definitiva.

En lo general todos los españoles que estando la mayor parte de ellos ociosos, perezosos y desafectos al trabajo, se enriquecen con el de estas pobres gentes, forzándolos hacer todos sus

trabajos... los trasquilan como ovejas y los cargan todavía con una multitud de ocupaciones inútiles, a fin de tener siempre pretexto de especular sobre ellos y pillarles lo poco que han adquirido con tanta pena y trabajo (Gage, 1947: 361).

Pero lo que el autor destaca con mayor nitidez es la íntima asociación entre clero, administración y terratenientes. Los testimonios recopilados por los antropólogos de los proyectos Harvard y Chicago, lo mismo que por sus pares mexicanos, historiadores y sociólogos europeos, coinciden con las novelas de Bruno Traven publicadas en la época porfirista.

La opresión y dominación colonial que generó las rebeliones indígenas, con su respectivo sometimiento a sangre y fuego, provocó en los pueblos indios en muchos de los casos la interiorización de una serie de prejuicios y esquemas negativos de ellos mismos y las han transmitido a sus descendientes. El paternalismo y dependencia que los propios indígenas sienten a símbolos occidentales como los santos esta presente en su cosmovisión.

Autores como el sociólogo francés Favre (1984), el antropólogo pedrano Jacinto Arias (1985) y recientemente Pedro Pitarch (1996) muestran que el mejor testimonio de la interiorización de la dependencia (indio-ladino) es el ritual del “juramento” realizado por las autoridades indígenas tradicionales en los municipios tsotsiles de los Altos aún en la actualidad. Los miembros de la jerarquía política y religiosa...(que) entran en funciones a principios de año, reciben la siguiente instrucción: ‘obedeceras siempre al kaxlan, porque es el hijo de Dios; Dios nos lo ha dado para gobernarnos’. Jacinto Arias va incluso más lejos al relacionar al santo patrón de Chenalhó con la estructura de la dominación kaxlana aún vigente.

La imagen del ladino patrón quedó entronizado en la persona de San Pedro Apóstol que es un gran “kaxlan” padre de los pedranos: San Pedro no es dios nativo sino ladino. La relación entre el Santo Patrono y sus hijos cristaliza la que existió entre ladinos y nativos hijos cristaliza la que existió entre ladinos y nativos en los tiempos más difíciles cuando éstos se sintieron como pollos, puercos o perros, frente aquéllos (Arias, 1985: 76).

El antropólogo español Pedro Pitarch, a través de un estudio ambicioso que pretende ser etnografía de las almas tseltales, encontró que lo *kaxlan* constituye y forma parte de la identidad del *winik* tselal de Cancuc. Para él “existe un estrechísimo vínculo entre las almas y la identidad colectiva...las almas representan justamente lo opuesto de lo que es ser un indígena, o mejor dicho, ser indígena es no ser lo que son sus propias almas” (1996: 23). Entre los seres que se hayan instalados en el corazón de los cancuqueros, además del ave del corazón y *ch'ulel*, están los *lab* que pueden ser animales, de agua, meteoros y (los que nos interesan por la relación que guardan con lo “otro” sagrado) los dadores de enfermedad o *ak' chamel*. Entre los últimos se encuentra la categoría de *pále* o *kélerico* que son préstamos léxicos de los vocablos españoles: padre y clérigo. Sorprendentemente son una especie de nahuales de los propios cancuqueros. “Seres pavorosos” que devoran el ave del corazón de otras personas a las que se quiere dañar. ¿cómo es que los montes *ch'iibal* donde habitan las almas de los cancuqueros aparecen rasgos castellanos? ¿por qué el alma indígena tendría características kaxlanas? Pitarch lo explica a través de la interiorización del afuera, de la alteridad íntima como diferencia étnica: “El afuera se halla copresente en el corazón; el extraño está dentro de uno mismo” (1996: 107). Estas concepciones son una muestra del impacto que la ideología Colonial mantiene en el pensamiento mesoamericano de los cancuqueros de la actualidad. Tales concepciones se relacionan con las prácticas religiosas descritas por el religioso Thomas Gage a las que nos referimos en el principio del apartado.

La vigencia de la cosmovisión en los asuntos políticos actuales se manifiesta en las problemáticas que los ancianos cancuqueros se plantean, por ejemplo, la reciente consolidación del municipio autónomo del apóstol de San Juan Cancuc bajo el influjo del

neozapatismo ha provocado, a decir del propio Pitarch, que entre las preocupaciones de los especialistas rituales cancuqueros esté: averiguar ¿cuántas y cuáles son los *lab* que posee el subcomandante Marcos?

MITOS Y DISCURSOS DEL ANTAGONISMO

Históricamente las relaciones interétnicas no se han caracterizado por su armonía, equidad o simetría. Después de la conquista española las relaciones de subordinación, sometimiento y poder parecieron homogenizar a los indios frente a los conquistadores españoles (*kaxlanetik*), sin embargo, a pesar de la frontera cultural y racial que separaba a oprimidos y opresores, mientras homogenizaba a todos los “otros” en denominaciones como “naturales” o “aborígenes” borrando la especificidad de cada grupo; algunas de las concepciones, representaciones de lo propio y lo ajeno empezaron a ser compartidas por grupos antagónicos de origen maya que coexistieron en la misma región.

Un ejemplo de lo anterior son los estereotipos negativos que se reprodujeron al interior de los grupos mayas de Chiapas sojuzgados por los conquistadores, en particular se construyeron mitos que hacen aparecer a los lacandones como “caníbales”, “asesinos de Cristo” representando siempre lo cruel y salvaje en mitos y ritos *tsotsiles* y *tsetales*. Por su parte los descendientes de los conquistadores y los mestizos actuales también participan y nutren la construcción de este tipo de representaciones, razón por la cual cada día surgen mitos modernos

Una de las consecuencias fatales que tales concepciones han producido a lo largo de la historia es por una parte el etnocidio a través de distintas vías (militares, culturales, religiosas, lingüísticas) o la invención de la etnicidad. En Chiapas los lacandones son un ejemplo de la aplicación de este tipo de políticas aplicadas en la colonia. Desde entonces las

opiniones hacia este grupo no han admitido puntos intermedios ni matices. En la antigüedad los colonizadores les imaginan numerosos y feroces (De Vos, 1980); y ahora las agencias de viajes ecoturísticos los venden (y ellos mismos se promocionan) como fósiles vivientes, ecologistas por naturaleza y víctimas de la invasión reciente de bases de apoyo zapatistas y otras organizaciones campesinas a su “territorio ancestral”.

Historiadores, sociólogos y antropólogos han estudiado en distintos momentos las relaciones interétnicas en Chiapas, los estudios muestran que existe un complejo dinamismo en las concepciones que los distintos grupos étnicos tienen entre sí. Tales concepciones se han conformado por factores históricos, políticos, económicos y culturales. Expresiones de esas concepciones son las múltiples identidades, sean asumidas, designadas, o impuestas; tales expresiones no se pueden reducir o limitar a simples oposiciones entre indios y ladinos, como se pensó durante mucho tiempo.²² Sin embargo los investigadores en su intento por interpretar y explicar también han contribuido a la creación de nuevos mitos idealizando a unos grupos y devaluando a otros.

El contraste salta a la vista...El chamula es bajo, de facciones toscas, robusto y de acentuada fealdad y la mujer Chamula es sucia, de baja estatura y feísima; la zinacanteca, aunque también de baja estatura, se distingue por lo aseada y por sus agradables facciones y el zinacanteco, sobre todo, se destaca por su elevada estatura, su figura apolínea, poderosa robustez, cara barbada, nariz fina y a menudo aguileña, más airoso en el vestir y de una dignidad y prestancia personal que contrastan notablemente con el apocado y humillado chamula (De la Peña Moisés, citado por Favre, 1984: 136).

Tales afirmaciones no resisten el análisis etnográfico. Sin embargo sirven para ilustrar prejuicios y estereotipos occidentales, de los cuales los antropólogos no somos del todo ajenos.

²² Favre afirma que el ladino puede reconocer una especie de jerarquía entre los tzotzil-tzeltales. Por lo común, la sociedad de San Cristóbal admite que los zinacantecos y los amatengangueros son “mejores” que los huixtecos y los chamulas, y que éstos son “peores” que los tenejapanecos y los pedranos. Pero esta clasificación de “mejores” a “peores”, que se funda en la pertenencia a una comunidad, no afecta para nada la conducta básica del ladino hacia el indio, sea el que fuere (1984: 100).

En la actualidad, por ejemplo, las representaciones negativas que algunos pueblos tseltales y tsotsiles de los Altos tienen de los lacandones, se originaron en tradiciones orales muy antiguas y hacen referencia a hechos ocurridos en tiempos de la Colonia. Jan De Vos observó al respecto que mucho tiempo después de la guerra del Lacandón, los criollos de Ciudad Real en el siglo XIX, faltos de conocimiento y pródigos de imaginación, habían hecho suyas las leyendas indígenas tsotsiles y tseltales que identificaban a la Selva como una zona prohibida, puesto que en ella moran un sinnúmero de salvajes y comequentes” (De Vos, 1986: 42).

La situación empezó a revertirse en los años setentas con la pastoral liberacionista de la Diócesis de San Cristóbal y posteriormente con el impacto ideológico provocado por el levantamiento neozapatista de 1994. Desde entonces, por lo menos en la mayoría de los discursos político-antropológicos, los “indios” se extinguieron para dejar su lugar a los “indígenas”. Denominaciones como las anteriores tuvieron que ser reformuladas a la luz de los nuevos acontecimientos. Sin embargo no todo ha sido revaloración para los grupos étnicos.

En su clásica etnografía de Chenalhó, Calixta Guiteras describió a mediados del siglo pasado las relaciones entre indios y ladinos de la siguiente manera: “los ladinos, en general, menosprecian a los indios; los acusan de brujería y se burlan de su indumentaria y creencias” (1965: 28).

El sacerdote Miguel Chanteau que vivió treinta y tres años en Chenalhó²³ se percató que el racismo en el municipio era justificado, lo mismo en indios y ladinos, a través de relatos de tipo mítico que a continuación se transcriben.

²³ El sacerdote de origen francés fue expulsado por el gobierno mexicano el 27 de febrero de 1998. La directora de control e inspección migratoria le informó que había sido detenido por haberse “inmiscuido en

Versión Ladina de la creación de los indígenas

Jesús había creado solamente a los mestizos (gran aberración). Entonces su padre le pide crear también a (los) indígenas. Por lástima ya no queda nada de barro. Por suerte camina por allí un burro que empieza a “cagar”, y con la mierda del burro, Jesús crea a los indios.

Versión Indígena de la creación de los ladinos (Chalchihuitán)

Jesús creó solamente a los indígenas. Por mala suerte, los indígenas se dividieron y se pelearon entre ellos. Al fin no quedaron suficientes hombres para satisfacer a las mujeres. Entonces, ellas se unieron con los perros, y así nacieron los mestizos: “hijos de perros” (1999: 32).

Otras expresiones de la discriminación analizadas por Guiteras y Favre se identifican a través del habla de los ladinos, por ejemplo, en San Cristóbal “el coletto” generalmente se dirigirá al “indio” con la forma pronominal del “vos” o “tú”, independientemente de su edad o cargo, también se dirigirá a él o ella por su nombre. El usted está reservado para los no indios, que “merecen” respeto.

Actualmente en los bancos y algunas tiendas de San Cristóbal se atenderá preferentemente primero a los turistas o mestizos, sin que los indígenas se molesten o se sientan agredidos. Los indígenas bilingües por su parte, que dominan la castilla, emplearán el *usté* sí se dirigen a los kaxlanes, y les hablarán por su nombre anteponiendo el “don” o “doña” como muestra de “respeto”, según lo han aprendido en la escuela, la iglesia o en el trato cotidiano que tienen con los mestizos con los que conviven. Las palabras “señor” y “señora”, y el plural “los señores”, se usan entre los indios para distinguir a una persona kaxlana. En las lenguas mayas no existe un vocablo equivalente al “usted”. Entre los pedranos de Chenalhó, por ejemplo, el respeto se muestra a los “mayores” o a las autoridades, modificando el volumen y la entonación de los saludos o inclinando la cabeza para que la persona, a quien se le muestra respeto, la toque con las yemas de sus dedos.

asuntos políticos y realizar actividades no autorizadas por la Secretaría de Gobernación”. Dos días antes había concedido una entrevista a la cadena televisiva mexicana TV Azteca en la que denunció que la masacre de Acteal era parte de “un plan del Gobierno para acabar con las bases de apoyo de los zapatistas” (Chanteau 1999:106). En 2002 logró regresar a México y ahora vive en San Cristóbal de las Casas.

Los coletos generalmente que emplean las palabras “indio” e “indito” a las que adjudican significados distintos dependiendo del contexto en que empleen el término. La categoría “indio” puede adquirir desde una connotación peyorativa o de burla, ser motivo de lástima u orgullo dependiendo de la situación concreta en que se emita. El diminutivo “indito” se usaba antes y se sigue usando con un sentido más bien paternalista, de “cariño”, quizá hasta de solidaridad,²⁴ pero nunca como prueba de respeto.

En la mayoría de los pueblos que colindan con Jovel y en la misma ciudad, los coletos que tienen tratos comerciales con zinacantecos, chamulas, pedranos o huixtecos hablan un tsotsil comercial. En algunas tiendas del centro escuché a los dueños preguntar en un tsotsil “coleto” *k’usi ta sman* (¿qué vendes?) cuando algún indígena entraba a la tienda o se paraba frente a ella observando al interior.

Los ladinos y en particular los coletos de Jovel se identifican y piensan como miembros de una clase superior, generalmente consideran a sí mismos como superiores a los indígenas, hacen derivar dicha superioridad de su posición económica y poder, pero también y sobre todo –ya que hay ladinos que no son más ricos que algunos indígenas-, de su cultura, es decir, de su identificación con los mestizos que forman la cultura dominante del país. Un ladino desde su propia óptica es un individuo que habla español correctamente (o lo que piensa que es hablarlo correctamente): es civilizado. Un indio es, a los ojos de un coleteo, el que tiene costumbres atrasadas, primitivas o atávicas y cuyas explicaciones del mundo se sustentan en creencias como la brujería, producto de su ignorancia y no en la ciencia.

²⁴ Una prueba de lo anterior fue la demostración que los miembros de Asociación italiana “Ya Basta” han hecho desde abril de 1998, ante la amenaza de ser deportados por visitar la zona de conflicto, portaron playeras con la leyenda “todos somos indios del mundo”, finalmente se les aplicó el artículo 33 que prohíbe a los extranjeros involucrarse en asuntos políticos internos y fueron expulsados del país por el gobierno del presidente Ernesto Zedillo. En el mismo Congreso Nacional Indígena creado a raíz de la rebelión neozapatista los términos indio e indígena han sido motivo de controversia y discusión como marcadores de identidad. El final de la discusión está aún lejano.

En el nivel conceptual, la distinción no es física; los ladinos varían en su tipo físico desde el europeo hasta el indio y viceversa. Los rasgos físicos, se consideraba que podían correlacionarse con el status, pero no constituyen un criterio para determinarlo y en ningún sentido, determinan la filiación étnica. Para García de León la confusión tiene que ver más con la connotación del término, que hace referencia más a características culturales que raciales. Según el análisis del autor, que basado en documentos de 1779 afirma que de origen:

El término *ladino* o *aladinado* (que proviene de “latino”, y que se le endilgó en España desde siglos antes a los judíos sefarditas peninsulares que hablaban un dialecto del español o romance, el “ladino”) era también sinónimo de “sagaz” (recuérdense las acusaciones del obispo Pedro de Feria contra los “indios más ladinos”) y en general se refería a “indios aculturados”: “Cortesianos y ladinos, como los de Nicaragua, los mexicanos de San Salvador y otros”, diría Fuentes y Guzmán de los indios aladinados y de los no-indios: “así llamamos en los pueblos de indios a los que son españoles, mestizos, mulatos y negros, a diferencia de los indios que sólo hablan su lengua materna”. Estos ladinos se hallaban todos así teóricamente sometidos o diferenciados gracias al tributo naborío...” (García de León, 1985: 117-118).

El autor concluye que en Chiapas y el Soconusco ese tributo de naborío originó un proceso de ladinización ligado indisolublemente a la expansión ganadera y a la maduración de la servidumbre.

Algunos de los fenómenos demográficos y migratorios han sido interpretados por algunos estudiosos como procesos de “reindianización” en ciudades como San Cristóbal u Ocosingo (Burguete, 1999 y Viqueira, 2002); mientras que en las comunidades y municipios indígenas se habla de un acelerado proceso de “ladinización” como en Las Cañadas y en la zona fronteriza o como efecto de la migración a las urbes (Lobato, 2003).

El término peyorativo de uso común entre los mestizos e incluso entre los propios indígenas mayas para ofender a otros a los que consideran inferiores es *chamula*, gentilicio de uno de los pueblos tsotsiles a cuyos miembros han estigmatizado, adjudicándoles características de salvajes, sucios y estúpidos.

El neozapatismo en doce años ha comenzado a influir sobre el imaginario en las relaciones interétnicas. Por ejemplo, la percepción de los extranjeros que realizan misiones de observación en las comunidades zapatistas está generalmente sobrevaluada por solidaridad y simpatía que sienten por las causas que detonaron el alzamiento armado de 1994. Así en sus reportes los indígenas de esas comunidades se asemejan “al buen salvaje” de Rousseau, aparecen como ecológicos, democráticos, justos y buenos por naturaleza.

Hasta algunos coletos, por su parte, se han visto obligados a disfrazar sus prejuicios hacia los indios, ya que los miembros de ONG's y observadores internacionales, se han convertido en sus principales clientes en Jovel, por lo que no les conviene pasar por intolerantes o racistas, aunque en el fondo mantengan concepciones negativas hacia los indios. Los coletos se han sabido adaptar a su nuevo mercado revolucionario.

La primera vez que visité Jovel no existía ningún restorán-bar, posada u hotel con los nombres revolucionarios que hoy caracterizan a la ciudad. Por el contrario los nombres de éstos resaltaban el antagonismo hacia los indígenas con nombres como “El kaxlan”. Las calles de la ciudad todavía conservan el espíritu conquistador y colonizador de los vencedores de esta pugna ideológica entre coletos e indios. En la actualidad paradójicamente en los sitios “revolucionarios” de Jovel donde se reúnen los miembros de ONG's y turistas revolucionarios con frecuencia se niega el ingreso a “indígenas” sin importar su filiación política.

Figura 12 Dibujo que representa al rey pedrano derrotando a los soldados de San Cristóbal.



CAPÍTULO III

REBELDÍA Y COSMOVISIÓN

Vinieron más soldados de San Cristóbal, comenzaron a tirar desde la Ventolera, las balas no llegaron derecho al pueblo: una se fue rumbo a Jolxik, otra por donde sale el sol y la tercera por donde se mete el sol.

Nuestro rey esperaba, sin pasarle nada, con su bandera sobre las torre de la iglesia.

Le tiraban balas y él les regresaba las de ellos aventándolas por puños.

Cuando murieron todos los soldados, nuestro rey empezó a pelear con el rey de los ladinos. Subieron al cielo, mientras el ayuntamiento hacía una hoguera. A su regreso a la tierra, nuestro rey cayó en medio del fuego, pero no le pasó nada; en cambio, el rey de los ladinos quedó muerto en el fuego. Así terminaron los soldados.

Kajleytik relato pedrano (Arias, 1985: 74).

EL DISCURSO DE LA REBELDÍA EN LA TRADICIÓN ORAL MAYA

Para profundizar en la memoria colectiva de los nuevos colonizadores de Las Cañadas es necesario comprender las creencias, valores, sentimientos e ideologías compartidas en estas comunidades que posibilitan la renovación de las tradiciones cuyo sustento es la cosmovisión maya.

Es evidente que el discurso del éxodo logra integrarse a la tradición oral tsotsil, tseltal, ch'ol y tojolab'al; porque contiene elementos de una tradición religiosa que es hegemónica desde la conquista: el cristianismo en sus distintas versiones. Sin embargo, es errónea la apreciación de que ese discurso es producto de sistemas de pensamiento e ideologías importadas e impuestas desde el exterior que los pueblos se limitan a recibir y reproducir de manera pasiva.

Una de las razones que explican el éxito del discurso del éxodo en los nuevos poblados (zapatistas o no) de Las Cañadas es la similitud del relato bíblico del éxodo con su tradición oral, ampliamente difundida en pueblos indios de Chiapas. Me refiero a lo que ellos llaman de manera generalizada “antigua palabra”, aún vigente mediante la custodia y recreación de los ancianos. Académicamente denominada como género “mítico”. Tal tradición junto con la ritualidad, muestran que las luchas y resistencias de los pueblos indios de Chiapas son temas predominantes y recurrentes en sus relatos, aunque no con la misma forma e intensidad para todos y cada uno de sus habitantes.

Los mitos y ritos contienen la memoria colectiva de los pueblos indios, como una forma de recrear su identidad. En ellos se depositan acontecimientos significativos, que de forma velada y/o codificada, proporcionan pistas para comprender como se han estructurado históricamente la dominación y resistencia. En el capítulo se analiza la influencia de la

cosmovisión maya, en los mitos de lucha y resistencia, que finalmente inspiraron el discurso del éxodo en los actuales migrantes zapatistas.

En este sentido he procurado seguir la metodología de análisis propuesta por Victoria Reifler “Si aceptamos que los mitos constituyen teorías de la historia, entonces es evidente que habría que analizarlos como tales. Por lo mismo debería ser igualmente obvio que para un análisis adecuado de los mitos será necesario primero tener un cierto conocimiento de sucesos históricos a los cuales se refieren” (1989: 22).

Los estudiosos del mito, como producto histórico, han advertido que éste “es persistente en el tiempo, pero no inmune a él”, proviene de la memoria ancestral, va cambiando a lo largo del tiempo ajustándose a las necesidades sociales, se transforma sin perder su función, algunos elementos son muy resistentes al cambio y a éstos se les ha ubicado en el núcleo duro de la cosmovisión (Lopez Austin, 1992).

A decir del historiador Antonio García de León (1985) en el mito cada planta, cada roca o paraje, cada especie animal de las que poblaron el mundo, cada color y cada clase de hombre tuvieron su lugar en la explicación antigua y colectiva. Insectos, aves, fieras o meteoros daban testimonio de su origen, mientras que cada conducta, cada gesto o costumbre, cada característica animal se recrea hasta hoy en el rescoldo de los relatos; en esta tradición oral, en la cual reside la explicación originaria.

Diversos trabajos etnográficos han mostrado que la cosmovisión se transmite y preserva de generación en generación actualizándose a través de diversos mecanismos entre los que destacan desde luego los hechos históricos, la tradición oral, las fiestas rituales, la medicina tradicional y los sueños.

En los mitos y ritos aparecen héroes autóctonos, de épocas remotas, con distintos nombres y atributos, cuyo protagonista principal cumple con la función de enfrentar y derrotar a los

kaxlanetik. Se caracterizan por sus cualidades sobrenaturales y son designados o reconocidos por las autoridades tradicionales de sus pueblos para liberarlos, tal es el caso de los “cuentos” de Juan López y *Kuskat*.

Iniciemos entonces indagando la memoria colectiva de los nuevos colonizadores de Las Cañadas, donde aparecen representados oral o escénicamente los personajes antes señalados. Para ello siguiendo a Bajtín será necesario identificar, hasta donde sea posible el género discursivo local al que pertenecen los relatos de la memoria colectiva de éstos. La intertextualidad es otro de los elementos metodológicos de Bajtín que serán de utilidad en el análisis.

Los relatos orales que se presentan a continuación empiezan a viajar a través de las ondas hertzianas de la radio zapatista “la voz de los sin voz” que desde 2002 transmite “desde algún lugar de las montañas del sureste mexicano”. Como parte de las actividades escolares del proyecto *Ta Spol Be* se fomentó, entre los promotores de educación y los estudiantes, la recopilación de diversos relatos orales que fueron traducidos y empleados como material de lectoescritura. Los promotores y promotoras se dieron a la tarea: primero de recordar los relatos que les habían transmitido por sus familiares, luego ubicaron y entrevistaron a quienes consideraban expertos en la materia y que por lo general resultaron ser *moletik* “ancianos”, ya que sólo ellos son los que *snabeik sjamsmelol* “saben las cosas”. Posteriormente los promotores reconstruyeron las historias a partir de versiones que los niños recuperaron de sus mayores y que variaban de un campamento a otro, y del paraje de origen.

En 2004 se realizaron talleres similares en algunos de los nuevos poblados del municipio autónomo de San Manuel, por tratarse de grupos heterogéneos en cuanto a lengua y costumbres, las versiones de los relatos fueron de mayor diversidad. Los promotores

hicieron la mayoría de las traducciones y me orientaron en la interpretación de los significados y referentes. Algunos de estos “cuentos” ahora se narran a las nuevas generaciones que recientemente nacen, crecen, se enamoran y mueren en “rebeldía”. En los municipios autónomos. Los relatos ahora empiezan también a “caminar” en espacios donde antes, estaban tradicionalmente proscritos como la escuela y radio, donde sólo se promovían los valores “nacionales”.

Con el influjo de las políticas educativas indigenistas como la castellanización, con frecuencia, eran los propios maestros indígenas (aculturados por las instancias gubernamentales que paradójicamente eran las encargadas de proteger su cultura), quienes descalificaban los relatos tradicionales que explicaban el origen del universo maya; tachándolos de leyendas y supersticiones, que debían dejar su lugar a las verdades de la “Historia y los Héroe que nos dieron Patria”. La recuperación de la memoria colectiva ocupa un lugar central en la política educativa zapatista que, con ésta y otras acciones, pretende reforzar la identidad rebelde en sus bases de apoyo.

En los nuevos espacios, los relatos se confrontan con distintas versiones orales mayas. Diversas en la forma pero semejantes en el contenido y mensaje. Así la tradición oral de estos pueblos se enriquece, reconstruye, reinventa, cambia y se adapta a los nuevos contextos para seguir siendo ella misma.

Iniciemos con el análisis del héroe indio más famoso por sus hazañas defensivas en contra de los *kaxlanetik*, a quienes derrotó en el pasado. Este relato es compartido por tsotsiles, tseltales y ch'oles; todavía no he encontrado un personaje equivalente en los relatos tojolab'ales. Con propósitos de síntesis y para facilitar el análisis he recurrido a las versiones del relato que ya han sido publicadas, en lugar de transcribir cada una de las versiones recogidas por los promotores de educación de los Altos y la Selva.

El personaje analizado adquiere otras funciones, o se confunde con héroes y deidades de otros tiempos. Por ejemplo, algunos pedranos afirman, que fue el mismo Juan López quien destruyó a los negros y hombres de cabelleras largas. Estos acontecimientos corresponden a lo que López Austin define como el tiempo mítico: “al principio de los tiempos, antes de que el mundo fuera como es ahora”.

Personajes como Juan López, están también presentes y son invocados en la actualidad a través de plegarías y oraciones que los *‘iloles* y rezadores de los cerros emplean para curar diversas enfermedades y proteger a las comunidades. Ulrich Köhler (1995) en su excelente análisis de la plegaría con la que se alivia la enfermedad causada por *Chonbilal Ch’ulelal* (alma vendida), encontró que Juan López es la deidad denominada como *Htotik Wan Lopis*, similar a *Waniko* colaborador de *Waxak Men* en la reedificación del cielo. Los informantes pableros del antropólogo destacan que el héroe fue aprehendido y encarcelado en Guatemala.

KAJLEYTIK Y LOS PERSONAJES SAGRADOS

*...será fácil que se junten todos los pueblos,
con lo cual elegiremos a nuestro modo rey y ley nueva,
matando a nuestros enemigos, todos los españoles,
con que tendremos descanso de los trabajos que padecemos*
Confesión de Agustín López, 23 de marzo 1716.
(Citado en Viqueira, 1997: 121).

Kajleytik cuya traducción es Nuestro rey¹ es la versión pedrana del relato ampliamente difundido entre tsotsiles y tseltales, como el cuento de Juan López. La versión bilingüe

¹ En *Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes* el historiador Jan de Vos (1994) además de presentar un novedoso y riguroso análisis del tema, proporciona un detallado y minucioso recuento de las investigaciones, que desde distintas disciplinas y enfoques se han hecho sobre el tema. Su trabajo en una referencia obligada para introducirse al estudio de la memoria. He decidido centrarme exclusivamente en relatos y versiones orales que atañen directamente a la población con la que trabajé en campo.

tsotsil-español publicada por el antropólogo Jacinto Arias (1990), fue base para el análisis que presentamos a continuación. Curiosamente los dos traductores tsotsiles con quienes trabajó Arias en la elaboración del texto son actualmente bases de apoyo zapatistas. También son desplazados, que tuvieron que abandonar su paraje de origen y sus terrenos de cultivo en Yabteklum por amenazas y enfrentamientos con militantes del PRI, y asentarse definitivamente en el Municipio Autónomo de Polhó; ambos recibieron formación como catequistas en el seminario de la diócesis de San Cristóbal, lo mismo que Jacinto Arias, incluso uno de ellos participó como delegado en el Congreso Indígena de 1974.² La versión del relato de Juan López que se incluyó en el libro publicado por Jacinto Arias, corresponde de igual manera a la de un *pasaro*³ nativo de Polhó, el paraje que hoy en día es la sede del municipio autónomo. Tal coincidencia resulta bastante sugerente, es como si el antropólogo pedrano, al elegir la versión de *Tsukut*, hubiera hecho premonición casi diez años antes de los acontecimientos que más tarde ocurrirían en ese pequeño paraje pedrano perdido en las montañas de los Altos.

A través de *Kajleytik* los pedranos recuerdan un acontecimiento histórico fundamental. La rebelión de 1712⁴ en la que los pedranos participaron de manera destacada, lo mismo que tseltales y ch'oles. A la luz de los acontecimientos de 1994 el tema volvió adquirir tal relevancia, que ha sido objeto de renovadas lecturas e investigaciones, donde se refutan, complementan y enriquecen investigaciones anteriores.

Se han destacado diversos factores sean económicos, religiosos e ideológicos, como las principales causas de la que fue conocida como la rebelión de (la provincia) de Los

² A su hermano le tocó desempeñarse como primer “Consejo” o presidente autónomo del nuevo municipio en rebeldía de Polhó. En el siguiente apartado se abordan los detalles del proceso histórico.

³ Préstamo léxico del español con el que se designa a aquellos que han ocupado cargos civiles o religiosos en los pueblos indios de los altos de Chiapas.

⁴ La región rebelde coincide con lo que fueron las tres provincias de la época: Los Zendales, la Guardianía de Huitiupán, y Coronas y Chinampas. Ver mapa.

Tzendales. Juan Pedro Viqueira, que ha realizado estudios recientes acerca de la rebelión, expone en el prólogo de sus dos ensayos históricos, las semejanzas entre los dos emblemáticos levantamientos (el colonial y el posmoderno), desde una postura crítica a los indígenas que los protagonizaron y a sus simpatizantes:

“... ciertas estructuras propias al Chiapas colonial –pienso principalmente en la división social basada entre indios y ladinos- siguen vigentes hoy día en Los Altos de Chiapas. Además está el hecho... de que, con excepción de los tojolab’ales, los principales actores de la rebelión actual son descendientes de aquellos indios que se vieron más directamente involucrados en la sublevación de 1712 y que desde entonces bien han permanecido en sus territorios en la época colonial, bien han emigrado en las últimas décadas a la Selva Lacandona...” (1997: 15).

“El pueblo estaba lleno de soldados”. Inicia el relato pedrano. Como en el tiempo mítico, el Ejército Mexicano mantiene sitiado el actual territorio zapatista de los nuevos rebeldes pedranos (denominados *autónomos* por sus paisanos que no comparten su opción política). Hay trece campamentos militares⁵ permanentes que se instalaron desde 1996, llegaron en la época de los diálogos de *Sakamch’en*, ya que era urgente para el estado mexicano limitar e inhibir la expansión del zapatismo en la zona de los Altos, después de tantos años las bases de operación militar forman parte ya del paisaje natural y cultural de Chenalhó. En este y otros relatos míticos el ayuntamiento⁶ o *kavilto* “tradicional” adquiere características sobrenaturales, por la forma de enfrentar a los invasores: “tiraban agua de nixtamal en el camino para que se resbalaran y así no pasaran más adelante; tendían telarañas en el camino para que les estorbara y dejaran de seguir caminando; si no, tapaban el camino con grandes de rocas” (Arias, *Op. cit.*: 72).

⁵ Véase el reporte del Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas A. C. “La Ocupación Militar en Chiapas: El Dilema del Prisionero. 2005, CAPISE, México.

⁶ Dolores Aramoni (1992: 123) analiza en obra *Los refugios de lo sagrado* algunos procesos de inquisición episcopal en el Chiapas Colonial entre los documentos referidos a los tsotsiles encontró que “el informe acerca de las prácticas idolátricas en San Andrés nos habla de la relación existente, desde tiempos remotos, entre el pueblo y la montaña bajo la cual se encuentra, y la disposición de los indios a defender sus lugares sagrados. Datos proporcionados tras la denuncia por los mismo acusados quienes terminaron aceptando su participación en el culto”. El informe fue elaborado por el obispo Francisco Núñez de la Vega.

Quizás a este episodio narrado en el mito de *Kajleytik* se refiera la descripción del expediente número nueve del Archivo General de Indias sobre la rebelión de Cancuc, “Los indios de Coronas y Chinampas construyeron una trinchera en el camino a Chenalhó que los españoles nunca pudieron tomar por asalto” (citado en Viqueira, *Op. cit.*: 80). Más preciso en este sentido es el artículo de Herbert S. Klein que afirma en su estudio “a mediados de Septiembre un ejército de 400 (conformado por españoles, mestizos y mulatos y 54 esclavos negros propiedad de dominicos, junto con 150 indios chiapanecos aliados) bajo las órdenes de Pedro Gutiérrez, recién nombrado alcalde mayor de Ciudad Real, fue rechazado el 20 de ese mes por los indios atrincherados en el pueblo de San Pedro Chenalhó” (1961: 167).

En el mito se destacan los poderes mágicos del *kavilto*, cuya implantación data de la época colonial,⁷ mismo que con algunas modificaciones⁷ sigue funcionando a la fecha en muchos pueblos indígenas. Simultáneamente en el relato se equipara e identifica al *kavilto* con los creadores del universo de la tradición oral maya: “Nuestros padres-madres” *totilme’il* estaban en *Ichi Ojov*.⁸ A ese lugar llegó una mujer embarazada. Según el relato era oxchuquera, es decir, originaria de un municipio vecino, cercano a Cancuc, de habla tseltal. El ayuntamiento pedrano solicita ayuda a la mujer embarazada, a quién hacen participe de sus sufrimientos, suplicando. “¿No quisieras ayudarnos? ¿No quisieras dar a luz a tu hijo?” La oxchuquera accede. Más adelante se aclara el significado y origen del topónimo

⁷ Según Pedro Carrasco (1979: 334) “La forma española de administración municipal y las cofradías católicas se reconstituyeron y canalizaron según los rasgos principales de la estructura ceremonial y política indígena”. Una consecuencia de lo anterior es lo que Aramoni (1992: 371) califica como la coexistencia de un “gobierno dual”, en que los miembros del grupo dominante (indígena) continuaron en el poder simultáneamente con los funcionarios que eran elegidos para los nuevos cargos; por ejemplo, los cargos de gobernador y cacique se asignaban a miembros de la antigua clase dirigente o noble”.

⁸ El mítico lugar es una cueva sagrada localizada al norte, a kilómetro y medio del centro de Chenalhó.

“Cuando nació la criatura dieron de tomar pozol con chile a la mujer, por lo que el lugar se llamó *Ichi Ojov*. Después de dar a luz a *Kajleytik*, la oxchuquera desaparece del relato.

¿Era la oxchuquera embarazada del cuento pedrano Maria Candelaria, el personaje histórico que inspiró la rebelión de 1712?⁹ Los datos que apuntan en esa dirección son las confesiones de sus propios familiares, quienes huyeron y sobrevivieron con ella durante cuatro años, hasta que fueron denunciados, capturados y enjuiciados en Ciudad Real. “Los presos narraron cómo, después de la derrota de Cancuc, huyeron en dirección a la provincia de Coronas y Chianampas” (Viqueira, *Op. cit.*: 145). Más coincidente con éste episodio es la versión literaria del mismo autor que, con base en los documentos citados anteriormente, recrea la vida de la niña que presencié el milagro de la Virgen.

Después de horas de intensos combates, el 21 de noviembre, los soldados de la Virgen huían de sus trincheras hacia el monte. Momentos antes lo habían hecho Maria Candelaria con su padre y esposo, sólo hasta llegar a las faldas de El Tanaté¹⁰ descansaron e incluso permanecieron algunos días, hasta que sus perseguidores se acercaron. “Al cabo de unos 40 días, al entrar en un claro del bosque, se encontró con unos indios de Oxchuc que surgieron de improvisto, como bajados del cielo, y la encaminaron con los suyos hacia San Pedro Chenalhó” (Viqueira, 1993: 33). De acuerdo a esta versión se entendería la identificación del personaje histórico María Candelaria, con aquel personaje mítico, la “oxchuquera embarazada” del mito pedrano.

⁹ Fray F Ximénes en su *Historia de la provincia de San Vicente Chiapas* menciona dos cuevas importantes cercanas a la ermita de Cancuc durante la rebelión tzeltal de 1712, una llamada El infierno, por unos y Jerusalén por otros y una segunda llamada La Gloria (libro VII, 1971: 267).

¹⁰ Poco antes del porfiriato el territorio del mítico paraje pedrano fue enajenado, con el tiempo se convirtió en una de las fincas propiedad del jefe político Manuel Trejo. El Tanaté es uno de los parajes que formaban parte de la finca donde nació a fines del XIX Manuel Arias Sojom, “el arreglador del pueblo”, personaje central del siguiente capítulo. En 1933 los pedranos iniciaron la lucha agraria para recuperar los terrenos esa finca. En la actualidad coexisten en el mismo territorio del mítico paraje, la Colonia Puebla y el ejido la Unión Yaxjemel; y el campamento ocho Taki’uk’um conformado por familias pedranas desplazadas que forman parte de las bases de apoyo del EZLN en Chenalhó.

La forma en que terminaron los días de María Candelaria, en la montaña de Chihuisbalam,¹¹ después de vivir huyendo y escondiéndose por más de tres años, es muy reveladora de las características sobrenaturales que comparte con la mujer que dio luz a *Kajleyetik* en el relato pedrano: “María Candelaria fines de febrero de 1716, habiendo quedado embarazada, murió en el parto en medio de atroces dolores porque la criatura se había ‘atravesado’ y nadie pudo ayudarla” (Viqueira, *Op. cit.*: 146). De esta manera el final histórico de Maria Candelaria, fue transformado por los pedranos en el inicio del relato mediante el cual recuerdan la participación de sus ancestros en la llamada guerra de Los Tzendales, como soldados de la Virgen.

K'IN TAJIMOLTIK/SLO'IL K'IN FRAGMENTOS DE UNA GUERRA

RITUALIZADA

*K'in tajimoltik*¹² es el nombre con el que los pedranos, y otros pueblos tsotsiles de los Altos, se refieren a lo que comúnmente se denomina como carnaval. Los tseltales por su parte utilizan el vocablo *slo'il k'in*.¹³ En la celebración se escenifican mezclados, de igual manera acontecimientos históricos y míticos. En ese sentido el carnaval, lo mismo que otros rituales relacionados con la medicina y la política, forman parte de la memoria colectiva de los pueblos indios, constituyen expresiones tangibles donde pueden analizarse la vigencia y transformación de la cosmovisión mesoamericana, en este caso, la de los pueblos mayas que habitan las regiones Altos y Selva.

¹¹ Uno de los montes *Ch'ibal* donde moran los *lab* de uno de los linajes de Cancuc (Pitarch, 1995).

¹² Literalmente “nuestros juegos”, de *tajimol*: juego, broma y *tik*: pluralizador y posesivo incluyente nuestro.

¹³ Literalmente “fiesta de burla”, de *slo'il*: burla o farsa, y *k'in*: fiesta. En tojolab'al se le conoce como *ak'ja lo'il*.

El carnaval es un acontecimiento ritual complejo con distintas aristas que pueden ser distinguidas como políticas, sociales, económicas o religiosas. Varios estudios destacan algún aspecto de tan elaborado y vistoso ritual.

El *k'in tajimoltik* pedrano (lo mismo que el *slo'il k'in* para algunos tseltales zapatistas de Las Cañadas), es una forma de recordar acontecimientos pasados que en ese momento adquirirían un significado particularmente importante para ellos por el momento político que atravesaban. Algunos episodios del carnaval recrean y narran guerras ocurridas en el territorio pedrano y sus cercanías. En síntesis el carnaval puede ser la expresión de un conflicto ritualizado (figura 13).

Como ritual, el análisis me conduciría tarde o temprano, tratando de seguir la metodología de Edmund Leach (1954), a confrontarlo primero, con el mito y final e inevitablemente con la historia. El autor sostiene que el mito y el ritual comunican el mismo mensaje, el primero por medio de palabras y el segundo mediante la acción. En cambio otros antropólogos consideran que mitos y rituales desempeñan funciones diferentes pero complementarias.

La fecha de la llamada fiesta de carnaval tsotsil varía de un pueblo a otro, sin embargo, invariablemente la celebración tiene lugar antes de la cuaresma. Todos los sucesos dramatizados durante esta fiesta tienen en común el tema del conflicto étnico. Los pueblos difieren en cuanto a las luchas o los antagonismos que representan durante el carnaval y respecto de los símbolos que eligen para representarlos. Pero la estructura subyacente en cada caso corresponde a un conflicto étnico: guerra, muerte, violación, soldados, armas, fuegos artificiales; y a la división de los participantes en dos grupos, conquistadores y los conquistados. El rito del carnaval insisto parte de acontecimientos históricos. Lo importante en el conflicto étnico ritualizado no es el orden de los acontecimientos históricos, sino el mensaje que transmite su estructura.

Según el análisis de Reifler Bricker (1989) en Chenalhó, también, el mismo ritual simbólico representa varios acontecimientos históricos: 1) La pasión de Jesucristo, 2) las guerras entre moros y cristianos 3) las campañas militares en contra de los lacandones en represalia por sus asaltos a las poblaciones españolas durante los siglos XVI y XVII 4) la Revuelta de Cancuc de 1712, 5) la intervención francesa de 1862-1867, 6) la rebelión de Chamula de 1867-1870, y 7) los maltratos de que hacían objeto los ladinos a los indígenas. Esos conflictos étnicos se resumen en la proclama con la que inicia el *K'in tajimoltik* en Chenalhó:

¡Amigos ciudadanos!
 ¡Miren ahora! ¡Miren aquí!
¡Aquí pasará todo dentro de un mes
 Los monos vienen;
los turcos vienen;
 la fiesta viene.
Todo vendrá:
 animales, jaguares.
¡No pequen mucho!
 El peligro vendrá;
el mal vendrá;
 los turcos vendrán;
los franceses vendrán;
 los negros aparecerán;
los espaldas cruzadas aparecerán;
 los raptos aparecerán;
el mal aparecerá;
 ¡Cualquier horror posible vendrá dentro treinta días!

El vocablo *kabinal* que ha sido traducido como lacandón, quizás derive de Cabnal o Cabenal, nombre dado a varios caciques lacandones,¹⁴ durante el periodo Colonial. Durante mucho tiempo los españoles realizaron varios intentos por someter y evangelizar a los lacandones que incursionaban en los poblados cristianos de algunas zonas de Chiapas y Guatemala. Se desconoce si los pedranos participaron como soldados durante la

¹⁴ Uno de los cabecillas lacandones de 1696 se llamaba Cabnál. De acuerdo con J Eric S Thompson el nombre Cabnál o Cabezal era heredado por los cabecillas lacandones de generación en generación, pues los españoles encontraron a caciques así llamados en los años 1586, 1608 y 1696.

pacificación del Lacandón, sin embargo, sabemos que “Doscientos zinacantecos y seiscientos chiapanecos tomaron parte en la campaña de 1559. Indígenas procedentes de Chiapas también participaron en las acciones de 1696 en contra de los lacandones”. El personaje lacandón es representado por una mujer conocida con el nombre de *me' jkabinal*, (mujer lacandona). Es acompañada por dos cruzados, quienes representan a Jesucristo (figura 14).

Otros de los personajes protagonistas del *Tajimoltik* son los *ik'aletik* o “negros” cuyos relatos se hayan bastante difundidos por el área maya (incluyendo a la región *teenek* donde es conocido como el cuento del “negro cimarrón”). El antropólogo Jacinto Arias incluyó una de las versiones pedranas del cuento en su libro sobre San Pedro Chenalhó (figura 15).

A continuación se presentan algunas referencias que pudieron originar al personaje del *ik'al* presente en los carnavales *tsotsiles* y *teltales*.

A fines del siglo XVII, los clérigos renuevan, bajo la dirección del obispo Nuñez de la Vega, su lucha contra lo que llaman “los errores del primitivo nahualismo de los indios”. El celoso obispo que recorre toda la diócesis, descubre en pleno templo de Santo Tomás, en el vecino pueblo de Oxchuc, un culto abierto a *Ik'al Ajaw* (señor negro).

La llegada de esclavos negros provenientes de África también debió impactar la concepción de los indios durante la Colonia. En 1804 una Real cédula llega a la Capitanía General de Guatemala, el rey preguntaba a las provincias centroamericanas si necesitaban esclavos africanos para laborar en la agricultura. En Chiapas las autoridades respondieron: “no convienen en estas interioridades del país, la experiencia enseña que los pocos negros que ha habido son nocivos, de genio altivo y opuesto a la sujeción, se enseñorean sobre los yndios; que naturalmente les tienen horror, de lo que se aprovechan. Ningún indio se casa con Negra, y los Mulatos de blanco son peores; pues escapaban de las haciendas,

compraban su libertad o, a veces protegidos por los indios- encabezaban motines y revueltas de poca monta” (Citado por García de León, *Op. cit.*: 106).

El obispo Nuñez de la Vega en sus *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas* (1701), se refiere al culto del “Señor Negro”, enriqueciendo su descripción con la demonología medieval y resaltando el temor de los indios hacia los esclavos africanos. Motivos de decapitamiento, canibalismo y uso de cabezas en los cimientos de las construcciones se hayan aún asociados a *Ik'al* o a los *ik'aletik*; seres sobrenaturales, diversos, presentes aún en el imaginario indígena de los Altos, cuyo origen fue quizás prehispánico. Las referencias de estos seres fueron documentadas durante la Colonia. “En muchos pueblos de este Obispado –dice Núñez de la Vega- tienen pintados en sus Repertorios o Calendarios siete negritos para hacer adivinaciones, y pronósticos correspondientes a los siete días de la semana comenzándola por el viernes a contar, como por los siete planetas los gentiles, y al que llaman Coaxlahuntox (que es el Demonio y según los indios tiene trece potestades) le tienen pintado en silla y con astas en la cabeza, como de Carnero.

Tienen los Indios gran miedo al negro porque les dura la memoria de uno de sus primitivos ascendientes de color Etiópico, que fue gran guerreador y cruelísimo, según consta por un cuadernillo historial antiquísimo, que en su idioma escrito para en nuestro poder. Los de Oxchuc y de otros pueblos de los Llanos veneran mucho al que llaman *Ycalahau*, que quiere decir negro principal, o Señor de Negros: lo cual parece que alude al culto de Chus primogénito de Cham (...) También veneran como Señor y guarda del pueblo de Indios, que hasta hoy llaman en algunas provincias Canamlum, aludiendo al parecer al cuarto hijo de Cham, y Canam, y por él conocen algunas familias de los Indios, y al que llaman León del Pueblo, y guarda de él, significan con el nombre de Cham” (Citado en García de León, *Op. cit.*: 452).

En la actualidad las decapitaciones rituales se realizan durante la celebración del *Tajimoltik*.

Los personajes encargados de practicarlas son los *ik'aletik* o negros (asociados con lo maligno y el inframundo) éstos plantan dos postes amarrados en forma de arco, justo a la mitad del recorrido que realizan los capitanes a caballo, con una cuerda amarran a dos

guajolotes de las patas, de tal forma que sus cabezas y alas quedan colgando expuestas. Los dos jinetes capitanes a gran velocidad van arrancando las plumas de las aves en cada una de las doce vueltas que en total realizan (lo que para algunos pedranos católicos este episodio representa la pasión y muerte de Cristo), con ellas se adornan la frente. El momento culminante es cuando los negros jalan a los guajolotes para cortarles la cabeza con un machete, estos agonizan agitando sus alas, mientras se desangran salpicando de sangre al público que disfruta del espectáculo en medio de risas (figura 16). Los *ik'aletik* despluman a los guajolotes que por la noche son velados en medio de llantos y oraciones, posteriormente resucitarán (igual que Cristo) simbólicamente. Ya que son cocinados para alimentar a los *paxonetik* del Carnaval.

Las decapitaciones de personas son parte del imaginario tsotsil de los Altos de Chiapas, hay una diversidad de los relatos ampliamente difundidos y vigentes que se relacionan con esta actividad. A diferencia del carnaval aquí los personajes asociados a estos hechos, no son exclusivamente míticos ni de origen mesoamericano ya que pueden ser tan reales como los ingenieros kaxlanes encargados de la construcción de puentes o carreteras. Otro escenario donde la cosmovisión se expresa en términos de conflicto interétnico. En la actualidad se ha identificado a dichos personajes como *jmakbeetik* “cortacabezas” (J. E. Collier, 2002 y Gorza, 2002).

El uso político de la tradición y el carácter ambivalente de estos personajes fue puesta de manifiesto recientemente por el subcomandante Marcos durante la cuarta reunión preparatoria de “la otra campaña” en las tierras recuperadas que, desde hace diez años, forman parte del poblado Juan Diego en la Cañada de Patiwits. Después de referirse a los malos tratos que el finquero daba a sus peones y a las familias de éstos, el vocero zapatista recordó a Francisco Gómez indígena tseltal, fundador del EZLN, su nombre de lucha era

Hugo y tenía el grado de capitán, “pero se hacía llamar el señor *Ik'* (que simultáneamente significa viento y negro)”. Con esta nueva asociación el *Ik'al Ajaw* deidad maya, adquiere un nuevo referente asignado por el neozapatismo.

Figura 13 *K'in Tajimoltik* o fiesta de Carnaval en Polhó, un conflicto ritualizado



Figura 14 *Jme kavinal* y *curus pat*



Figura 15 *Ik'aletik*



Figura 16 Decapitación del guajolote



***POKO' LO'IL* MEMORIA COLECTIVA DE LA REBELDÍA**

La mayoría de las versiones tseltales de *Jwan Lopes*, identifican al personaje como una deidad, de origen prehispánico, así lo demuestran los siguientes vocablos referidos al mismo *Yajaw Inyo*, *Yajaw Bats'il Winik*, *Bats'il Ajaw* o *Kuxul Winik*,¹⁵ En otras versiones se le identifica, ciertamente, como héroe local con poderes sobrenaturales, aunque sin identificarlo plenamente como Dios, tales son las versiones donde es mencionado como: *Kanan chij*, *Jwe' ijk'al xbojt'il chenek*, *Jpas moch*, *Tat Kera*.¹⁶ Las versiones anteriores fueron publicadas en el número cuatro de la colección *Letras Mayas Contemporáneas* (Gómez Gutiérrez, 1996).

Entre los atributos más importantes de estos hombres y mujeres estaba la fuerza militar, la posibilidad de llevar una larga vida, la facultad de adivinar el futuro, de interceder por los hombres ante las deidades de la lluvia, de transformarse en animales y de viajar por el mundo de los dioses. Frecuentemente estos hombres-dioses iban a morir a los montes sagrados, introduciéndose en ellos, a veces por una cueva. No obstante se les consideraba inmortales porque en los mundos divinos conservaban sus facultades de hombres dioses y desde ahí aconsejaban a los gobernantes y sacerdotes de sus pueblos. Incluso en ciertas ocasiones podían volver a la tierra bajo diversas formas (Viqueira, *Op. cit.*: 119).

Son todas las anteriores, características o atributos de Juan López y otros personajes, que se analizan en este trabajo, pero que tienen como común denominador el compartir la lucha por la liberación de los suyos.

Más similitudes entre los pasajes del relato pedrano de *Kajleytik* y los documentos del Archivo General de Indias: “Después de nacer la criatura habló de inmediato”, continúa el cuento pedrano: ‘Esperen tres días aquí,’ dijo al ayuntamiento. Al tercer día fue a ver si había alguno del ayuntamiento, dueños del pueblo, que tuviera nagual¹⁷ especial que lo

¹⁵ La traducción literal de los vocablos tseltales que corresponde, según los propios autores a Nuestro Señor Indio, Verdadero Dios nuestro, Señor-dueño Verdadero y Sagrado hombre (Ver Gómez Gutiérrez, 1996).

¹⁶ Pastor, comedor de grande frijol negro, artesano de canastos y padre de la guerra (*Idem.*).

¹⁷ Esther Hermite encontró que para los tseltales de Pinola que los naguales aparecen como entidades anímicas que cuando pertenece a personas comunes durante el día residen en las cuevas de las montañas y no dentro del cuerpo humano de la persona y que por las noches salen a vagar, o mirar en los corazones de la gente cuando son las contrapartes de los *me'iltatil* o brujos (1970: 94-95). Dolores Aramoni (1992) en su

acompañara”. Este pasaje del relato mítico se asemeja a las estrategias usadas por el mayordomo de la Virgen, localizadas en los Archivos consultados por Viqueira, con las que el movimiento alcanzaría la victoria.¹⁸

“Se juntó el ayuntamiento y mostró cada quien su nagual.¹⁹ Unos mostraron chivo, otros mostraron vaca o caballo²⁰ (llama la atención que hubiesen sido animales domésticos introducidos por los españoles), pero ninguno servía de compañía al jovencito. Finalmente, uno de los últimos alguaciles mostró como nagual un gato de monte, el cual, cuando apareció gritó por la boca tres veces y silbó por el culo también tres veces; cada vez que gritaba o silbaba sacaba fuego (figura 17). *Kajleytik* desde luego lo nombró su compañero, “el que le pasaría agua para tomar”.

Figura 17 Representación del nacimiento de *Kajleytik*



Fuente Arias 1985: 73

obra *Los refugios de lo sagrado* hace un excelente recuento de los procesos inquisitoriales de la colonia en el área zoque. La autora analiza el fenómeno del nahualismo, no sólo como manifestación de una religiosidad con elementos prehispánicos sino como factor de conflicto y resistencia en Chiapas.

¹⁸ Estas prácticas son seguramente aquellas que mencionó Mateo Pérez, indio de Mitontic, cuando declaró, haciendo referencia a la ermita de Cancúc, que “oyó decir y predicar al mayordomo del ídolo que ayunasen tres días y que tuviesen mucho valor, que habían de vencer a los judíos de Ciudad Real, y que vayan pareciendo ante el ídolo todos aquellos que tienen naguales y manifiesten lo que saben, y el que no escoja día o pida término para elegir nagual y para aprender lo que quisiese” (Viqueira, 1997: 134).

¹⁹ Aramoni (*Op. cit.*: 370) destaca el papel central del “nagualismo” en los pueblos mesoamericanos al lograr el mantenimiento de la antigua religión al ser portavoces de las deidades, manteniendo la cohesión del grupo y ofreciendo resistencia a la fe cristiana.

²⁰ Gary Gossen (1975) antropólogo del proyecto Harvard encontró que en Chamula, el grupo de animales compañeros atribuidos a los curanderos-brujos son animales domésticos, como las ovejas, el ganado vacuno, los cerdos, los pollos, los guajolotes o bien pájaros e insectos. La condición peculiar de los animales domésticos les otorga la cualidad de ser apropiados como sujetos de sacrificio. También encontró que el responsable de los destinos humanos es San Jerónimo, al que se llaman en tzotzil *jtotik bolom* (sic) “nuestro padre jaguar”.

Para Aramoni “brujos, naguales y principales encabezaron o por lo menos participaron en otros movimientos, en contra del sistema que se les había impuesto”. Dicha afirmación es válida, para otros movimientos de lucha y resistencia a los que nos referiremos más adelante, incluso para el neozapismo actual. A decir del cronista dominico Ximénes los personajes anteriormente citados fueron protagonistas de la gran rebelión tseltal del 1712, en particular los mejores nahuales que fueron convocados de todos los pueblos para luchar. Se aseguraba que provocarían tempestades e incluso después de la derrota final de “los soldados de la virgen”, los brujos provocarían un terremoto en Ciudad Real que les permitiría ganar la batalla decisiva sobre los españoles.

Etnográficamente el tema del nahualismo en mesoamérica ha sido tema de investigación recurrente en la antropología mexicana (Medina, 2000). Para comprender el fenómeno es necesario hacerlo desde la perspectiva de la noción de persona²¹ que los mayas han concebido históricamente de acuerdo a su visión del mundo. Mercedes de la Garza (1984) sostiene que los animales para los mayas fueron y son, símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos, al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros y, a la vez, parte del alimento que les ofrecen; son ancestros de los hombres, encarnaciones de una parte del espíritu humano e intermediarios, entre el mundo de los hombres y de los dioses.

²¹ Jaime Page en su análisis sobre la medicina maya que “Los grupos humanos que conciben a la persona como cuerpo, animales y hasta otras cosas, consideran que tiene los atributos que la sustentan y, que desde la perspectiva del ámbito del poder, sobre todo ansía mayor fuerza física, rapidez y valor, y aquello que lo sobrepasa: capacidad de volar o respirar bajo el agua. La incorporación de animales a la persona tsotsil se establece, en general en la región, de tres maneras: antes, durante o después del nacimiento. La situación coloca ante un mismo destino a los que la comparten, en términos de vida, salud, enfermedad y muerte, lo que le pase a uno se reflejará en su contraparte” (2005: 178).

Los datos que he logrado recolectar en campo respecto al tema son aún incipientes y contradictorios, todos mis interlocutores, sin embargo, coincidieron en denominar *vayjel* y *lab* (en tsotsil y tseltal respectivamente) a la entidad anímica equivalente al “animal compañero” en otras regiones de mesoamérica.²²

Volvamos al relato pedrano “Cuando se alistó fue avisar a los soldados *Kajleytik* esperó plantado sobre su caballo en *Ichi Ojov*. Los soldados llegaron y tiraron tres balazos sobre su caballo”.

Durante la celebración del Carnaval o *k'in tajimolt'ik* de Chenalhó dos personajes llamados capitanes montan a caballo ataviados con la vestimenta y elementos característicos que identifican a *Kajleytik* (ver figura 18). El episodio es denominado *kuchel yich alet* “recorrido, carrera o salto de los capitanes y sus caballos”. En cada una de las doce vueltas, los ayudantes rituales ofrecen al jinete un vaso pequeño de coca cola (que ha sustituido al *pox* ritual en las comunidades zapatistas). El jinete a su vez convida a su caballo y le habla amistosamente. Este episodio del carnaval es la escenificación del mito de *Kajleytik*, algunos elementos simbólicos coinciden. Es en el atrio de la iglesia de San Pedro donde inicia y finaliza dicho episodio. Queda por indagar el significado que los propios pedranos representan del pasaje ritual, sin embargo, los datos disponibles hasta ahora apuntan que

²² En general la escasa información de campo, que logré recopilar, coincide con lo descrito por otros autores que se han ocupado del asunto, sin embargo, hay pequeñas particularidades que merecen ser comentadas. En la mayoría de los casos las primeras referencias que encontré estaban asociadas al origen de enfermedades. Antun *Vet* (zorro) –pedrano originario de los Chorros y en el momento de la entrevista: *martoma* (cuidador de la iglesia, especie de mayordomo que junto con su esposa se encarga de atender las actividades rituales de la ermita) o *ch'ul jna* de Polhó-, me confió que un *bast'i vinik* completo tiene hasta trece *vayjeletik* (cinco de cuatro patas, cuatro de dos patas y los restantes pueden ser insectos). Eduardo promotor de educación, por su parte, asoció el carácter y la personalidad de cada quién, con el *vayjel* que le corresponde, aunque la persona “no sepa cual es el animal que le tocó”. Todos los tsotsiles con los que pude hablar del tema afirmaron que el *vayjel* es una “cualidad” que sólo poseen los *bats'i viniketik*. En cambio Francisco, un catequista tseltal que conocí en el poblado La Culebra, además de confiarme la identidad de su *lab*, estaba convencido de que todos los cristianos, incluyendo los kaxlanes, poseemos *ch'ulel* y *lab*, pero que debido a nuestro desconocimiento, no lo tomábamos en cuenta. “Por eso nos enfermamos y no sabemos”. Su conclusión al respecto fue muy contundente: “hay muchos tseltales que tampoco ya no creen (tener) a su *lab*, ¡pero no por eso no existe! ¿Caso sí yo no creo en Dios, ya no va haber nomás por mi capricho?”.

tanto el episodio ritual, como el cuanto de *Kajleytik*, “recuerdan” la participación de sus ancestros en la rebelión de 1712.²³

“El rey de los indios” -prosigue el relato- espera montado en su caballo afuera de la cueva²⁴ donde ha nacido. Deja que los soldados le disparen en tres ocasiones, pero no consiguen hacerle daño. Ha cachado las balas con su sombrero y se las regresa matándolos al instante. La acción se repite hasta que termina con todos los soldados, excepto uno, que escapa y da aviso en San Cristóbal.

Los soldados de San Cristóbal sitian Chenalhó disparando a *Kajleytik* quien desvía las balas a tres sitios de Chenalhó. El mito de manera reiterativa afirma que llegaron muchos soldados de San Cristóbal, que comenzaron a tirar desde la Ventolera,²⁵ (sitio ubicado al sur del municipio, con ese nombre se conoce todavía a la encrucijada que va del centro de Zinacantán a San Cristóbal, fue escenario de batallas en época de la revolución mexicana).

“Las balas no llegaron derecho al pueblo: una se fue rumbo a *Jolxik*²⁶ otra por donde sale el sol y la tercera por donde se mete el sol” (sitios sagrados mencionados todos en el *riox* o plegarias que en la actualidad los especialistas rituales dirigen a diversas deidades).

²³ Tal vez por esa razón el *Marcos* se presentó en 1996 con algunos elementos característicos de Juan López, durante la clausura del primer encuentro intergaláctico. En distintas acciones y escritos, el subcomandante ha empleado la tradición oral de resistencia de los pueblos indios de Chiapas.

²⁴ Jaime Page reporta que un *jpoxtavanej* pedrano, colaborador suyo, refirió que en las cuevas-cerros los *Anjeletic* guardan armas dejadas por los antepasados de los humanos y de las que se han apropiado. Señala que en la cueva de Ch'enal uch (cueva de los tlacuaches), en el municipio de Chenalhó, por el rumbo de Yabteclúm, hay 13 armas y tiene la idea de que en caso de guerra los *Anjeletic* reventarán la cueva para proporcionar dichas armas a sus hijos (2005:127-128).

²⁵ Es posible que este pasaje haga referencia a una batalla ocurrida el primero de mayo de 1924 entre las fuerzas de Obregón y Pineda. “El general Bravo Izquierdo relata que 300 soldados pinedistas fueron derrotados ese mismo día y perseguidos hasta el camino del centro de Zinacantán. Cerca de 1100 soldados de Pineda estaban acantonados en el lado noreste del centro” (citado por Laughlin y Karasik 1992: 225). Ese día, el citado general inició el ataque a La Ventana, al atardecer después de cinco horas de lucha el ejército de Pineda se dispersó, escapando a las afueras de San Cristóbal. Esta batalla se convertiría en el inicio de la derrota definitiva de los conservadores, lo que marcó el fin de la llamada “Revolución en Chiapas”.

²⁶ Literalmente cabeza de águila, lugar sagrado localizado en el pueblo de Magdalenas. Hasta antes de las luchas agrarias el paraje formó parte de la finca la Caridad. Mediante dotaciones relativamente recientes, señala Ana María Garza (2002), se formaron: la comunidad agraria Miguel Utrilla y el ejido *Jolxik*, como producto de la expropiación de la antigua finca.

“Nuestro rey esperaba, sin pasarle nada, con su bandera sobre la torre de la iglesia”. El épico desenlace será una lección inspiradora de lucha en contra los poderosos, pero no invencibles, opresores kaxlanes.

Todas las versiones del relato de Juan López, concluyen invirtiendo los hechos históricos, sin embargo la versión pedrana, permite claramente establecer mayores relaciones con acontecimientos futuros:

Después de matar a todos los soldados con sus propias balas, el rey de los indios, enfrenta al rey de los ladinos en singular batalla: ambos ascienden al cielo mientras el *kavilto* hace una hoguera²⁷ enorme. Primero caerá *Kajleytik* sin sufrir daño alguno,²⁸ después el rey de los ladinos que morirá envuelto en llamas.²⁹ Así terminaron los soldados. Después de cerciorarse que nadie más amenaza al pueblo, Juan López se marcha advirtiendo “Ya me voy. Voy a ver si en otros pueblos hay problema. Si acaso encontraren más dificultades, pueden llamarme golpeando unas piedras, yo vendré” dijo.

Como profecía, la forma en que finaliza el cuento de *Kajleytik*, es análoga a la manera en que inician los acontecimientos históricos, de lo que sería la siguiente rebelión tsotsil en Chiapas: la llamada guerra de *Kuskat*. Existen suficientes evidencias narrativas, que permiten establecer continuidades entre las dos rebeliones.

²⁷ El último día del año de 2003 frente al ayuntamiento autónomo de Polhó, en ocasión del cambio de autoridades que se lleva cada dos años, se apiló una enorme cantidad de leña para hacer la fogata que recibió a las nuevas autoridades el primero de enero.

²⁸ El héroe pedrano cumple con las características que López Austin (1973: 412) adjudica a los Hombres-Dioses. “Quiénes podían cruzar a voluntad los umbrales del mundo invisible, viajar hacia zonas vedadas al resto de los mortales, rechazar o atraer las influencias, violentar o manipular las fuerzas de lo sagrado, recibir en su cuerpo el fuego divino o exteriorizar libremente sus entidades anímicas para actuar por medio de ellas, habían obtenido sus poderes de distintas formas, frecuentemente combinadas”.

²⁹ Otra batalla similar entre españoles y quichés en que también aparecen elementos mágico-míticos es descrita por María del Carmen León (1992: 31-33). A diferencia del cuento pedrano de *Kajleytik*, el triunfo es para el conquistador Alvarado quien vence a Tecum Umán debido al poder supremo de las deidades cristianas que protegían a los españoles y vencen al poderoso nahual del guerrero indígena.

Ciento setenta y seis años después de la llamada rebelión de Tzendales, Agustina Gómez Checheb mientras cuidaba su rebaño en Chamula oyó que tres piedras de colores caídas del cielo le llamaban...

Entre el final del mito de *Kajleytik* y el inicio de la llamada guerra de *Kuskat*,³⁰ rebelión iniciada en 1867 en el pueblo vecino, hay más que simples coincidencias. Las piedras a las que se refería Juan López, debieron ser muy similares a aquellas que encontró la posteriormente denominada: “madre de Dios”. Esta rebelión contó con el apoyo de un profesor mestizo³¹ Alejandro Galindo, que fue fusilado en San Cristóbal al intentar una salida negociada a la erróneamente llamada “guerra de castas”.

Figura 18 Capitanes ataviados a la manera de *Kajleytik* durante el *K'in tajimoltik* de Polhó



³⁰ Fiscal de Chamula, que aprovechando su cargo religioso convocó a sus *jchiltik* paisanos a defender el milagro y sacudirse la opresión kaxlana de Jovel.

³¹ La participación de kaxlanes en movimientos de resistencia y lucha indígena se remonta a tiempos anteriores a la conquista mesoamericana, tal es el caso de Gonzalo Guerrero quien, a decir de Carmen de León (1992: 21), “se aculturó en forma tan completa, que cuando llegó el tiempo de la exploración y conquista fue uno de los capitanes que más instigó la resistencia a la penetración de sus compatriotas, al encargarse de organizar la lucha, con el conocimiento que las tácticas y las armas europeas consiguió transmitir a sus hermanos adoptivos”.

Figura 19 El subcomandante Marcos hace su aparición al encuentro intergaláctico a la manera de los capitanes del carnaval, ambas indumentarias contienen elementos que recuerdan a *Kajleytik*

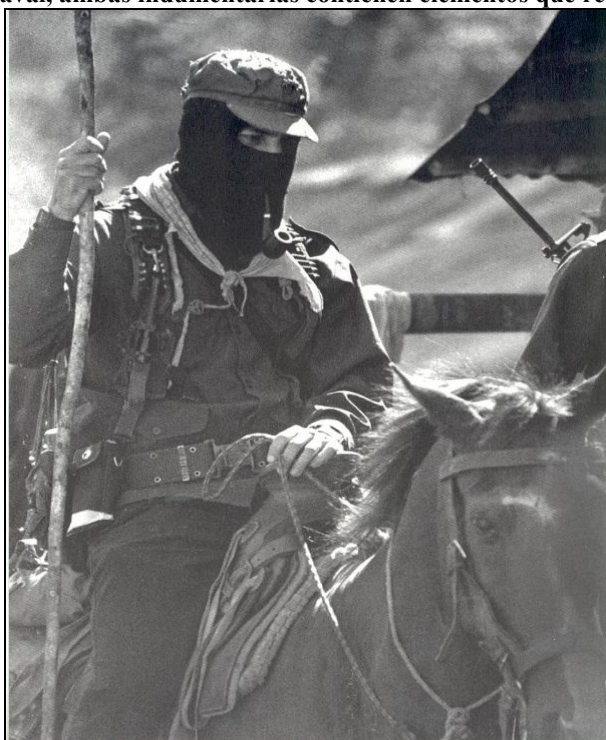


Foto: David Rosales.

Antes de referirnos a la guerra de *Kuskat*³² o Santa Rosa es conveniente terminar con el análisis del relato de *Kajleytik*. “Se fue, pasó por San Cristóbal. Iba peleando por donde iba pasando, hasta que llegó a México. Ahí está ahora. Pero dejó dicho que lo llamaran con golpes de una piedra si encontraban más pleitos, que vendría pronto. Así termina el cuento del rey pedrano” (*Op. Cit.* 74).

³² Para Antonio García de León la influencia anarquista en el movimiento Chamula provino de Ignacio Fernández Galindo y de su esposa Luisa Quevedo, ambos nativos de Nayarit, así como de un joven ladino de Comitán discípulo del primero. La presencia de los tres ha sido desvirtuada por los historiadores ladinos, o recubierta de magia por la memoria de los gremios artesanales de San Cristóbal, según la cual Galindo era una especie de mago que viajaba en un globo realizando milagros. Antes de establecer una secundaria progresista, el activista había estado en Yucatán durante los últimos años violentos de la guerra de castas peninsular, allí no dejó de impresionarse por la personalidad de José María Barrera, un ladino que peleaba al lado de los mayas. A su escuela acudían jóvenes de todo el estado, a excepción de los de San Cristóbal. Los conservadores alteños acababan de sufrir como suya la derrota del aventurero conservador Juan Ortega, así como los efectos del desmoronamiento de la intervención francesa a la que eran favorables. Cuando la rebelión estalló, Galindo estableció contacto con los rebeldes. Cuando Galindo se incorporó, la primera fase de la rebelión estaba ya avanzada: los chamulas desobedecían todo poder, perseguían a muchos ladinos.

Otro personaje que habría prometido volver, según la confesión del hijo del pablero Salvador López revisada por el historiador Juan Pedro Viqueira, es María de la Candelaria, el autor recrea a manera de profecía, tal promesa: “montada en un burro, se había retirado con su familia al desierto de El Lacandón, de donde volvería pasados 1260 días, una vez que don Toribio de Cosío (presidente de Guatemala) hubiese muerto” (1993: 30). Simple coincidencia o recurso estético del autor, el caso es que, efectivamente, la guerra volvió por las Cañadas de la Selva Lacandona en 1994.

Las versiones tseltales del cuento de Juan López son más variadas y diversas.³³ El antropólogo Pedro Pitarch recogió al menos seis versiones distintas en Cancuc, estas difieren de las de otros pueblos tseltales, sobre todo en lo que respecta al origen y muerte del personaje. Para los cancuqueros Juan López es un héroe local, muerto por los españoles en la guerra que sostuvieron al ser invadidos desde Guatemala, quienes habrían iniciado la guerra para apoderarse del tesoro de Cancuc.

De las versiones tseltales más detalladas existe la que fue recogida por el antropólogo-religioso Eugenio Maurer en 1976, reproducida por Jan de Vos en el libro colectivo *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena* (1995). En esta versión las principales variaciones con la versión pedrana son, el origen del personaje, nativo de Bachajón (más apegada a la “verdad histórica”), el relato destaca que el héroe después de vencer a los españoles, provoca la envidia de los cancuqueros quienes tratan inútilmente de matarlo. Finalmente será el mismo Juan López quien les indicará como deben hacerlo, de tal forma que con esta especie de autosacrificio se transformará en *waxak men* cargador del

³³ En este sentido destacan las siete versiones bilingües tseltal-español, publicadas en la Colección Letras Mayas Contemporáneas No. 4, coordinada por Carlos Montemayor (1996).

mundo, deidad fundamental en la cosmovisión maya, bastante presente en plegarias y oraciones de los especialistas rituales contemporáneos.

¿Es Juan López un personaje histórico, o simplemente un mito que satisface los deseos de justicia y libertad en los pueblos donde se cuenta? Jan de Vos encontró evidencia de su existencia en la crónica que Fray Francisco Ximénes³⁴ escribió en 1720, siete años después de la sublevación en la provincia de Los Tzendales. Según los autores, Juan López nació en Bachajón, fue un jefe militar destacado en la rebelión. “Por ser bachajonteco y demasiado popular entre los rebeldes, los cancuqueros le tuvieron envidia. Lo acusaron de querer el botín de guerra sólo para él y los suyos. Le hicieron un juicio militar y lo condenaron a la horca. Así murió Juan López”.

Por su parte el historiador Juan Pedro Viqueira³⁵ (1993: 70) sólo lo menciona marginalmente en su recreación literaria *Maria de la Candelaria*, quién según el autor, lo manda ahorcar después de la derrota de Huixtán “por su desmedida crueldad y ambición”.

Por otra parte, en la actualidad entre los ch'oles del Norte de Chiapas, existen relatos que hacen referencia a un personaje que guarda similitud con *Kajleytik* o Juan López entre tsotsiles y tseltales, se trata de *Wan K'in* o Juan Sol³⁶ quien enseñó a su gente a “levantarse”. Sin embargo las diferencias y similitudes merecen ser analizadas a detalle. A diferencia de aquellas versiones donde el relato se ubica en el tiempo mítico, la de los

³⁴ Véase el libro sexto, capítulos 57 y 56 del libro *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Orden de Predicadores*, Guatemala 1971.

³⁵ En cambio, el autor destaca en sus ensayos históricos el papel determinante del pedrano Sebastián Gómez de la Cruz, como un personaje clave en la sublevación. Paradójicamente no se ha encontrado todavía ningún relato del personaje entre los pedranos actuales.

³⁶ Juan trabajaba como mozo de la finca La Primavera y allí su patrón era el alemán Enrique Mahr. Pero Juan era un joven rebelde, a disgusto con su condición laboral y con la situación de pobreza de su gente. En Joloñel, los ancianos de hoy que lo conocieron hablan de Juan como un verdadero héroe, alguien que luchó por recobrar la tierra y la libertad, reconociendo en él un espíritu de luchador, de “tigre”, o jaguar; Juan era pues, un gran líder, un gran matador.

ch'oles hace referencia a la época del *mosojäntel*³⁷ (tiempo del mozo, tiempo de la esclavitud) ubicada en el periodo final del siglo XIX, hasta la ejecución de la reforma agraria impulsada por el cardenismo en los años treinta del siglo XX. “Llegó el día en que la gente reflexionó acerca de la pobreza en que vivían en las fincas y no quisieron volver a trabajar más para los finqueros” (Alejos, 1988: 107)

El protagonista de las versiones ch'oles es un ser más terrenal, identificable en tiempo y espacio, incluso la evidencia de su existencia puede consultarse a través de los registros del Archivo Municipal de Tumbalá,³⁸ que permiten suponer que Juan Guzmán Sol nació en la ranchería de San Felipe en Joloñel principios del siglo XX en el municipio de Tumbalá.

El personaje Juan Sol aparece como protagonista en los documentos del citado archivo donde cumple la función esencial de gestionar la dotación de tierras ejidales para sus paisanos de la ranchería San Felipe, que en ese momento formaba parte de la finca El Triunfo, que era administrada por Federico Schilling de nacionalidad alemana. Cabe destacar que el personaje primero intenta infructuosamente hacerse escuchar a través de los causes legales, y al no obtener respuesta emprende acciones más radicales Juan Sol asume “el papel de representante local agrario, delatando la corrupción de las autoridades municipales, gestionando el reparto de las tierras en la capital del estado y más adelante como líder de un movimiento armado a favor de la dotación de ejidos, después de haber agotado todos los recursos legales”. Alejos también destaca algunos aspectos de aquella lucha agraria similares a los que enfrentan en la actualidad algunas comunidades zapatistas,

³⁷ Vocablo ch'ol sinónimo de expresiones como *che' añon lojon tik yum*, cuando teníamos patrón, o *majtan e'tel* regalar el trabajo, trabajar gratuitamente (para los finqueros). Para mayor detalle consultar la obra de Alejos García referida a los ch'oles *Mosojäntel, Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas y Ch'ol/Kaxlan, identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*.

³⁸ Un tema recurrente en el archivo rescatado por Alejos, es la violencia y el conflicto producto de la lucha agraria. En los libros de actas del juzgado de 1939 por ejemplo se registran 26 casos de lesionados con machete, 14 homicidios, 2 suicidios y 3 intentos de suicidio.

como la posibilidad de que no toda la población indígena asumió una postura rebelde en contra de las autoridades.

El héroe de los ch'oles será recordado en Joloñel y en otras comunidades aledañas, a través de relatos orales donde su figura adopta características míticas, por haber liberado a su gente de la esclavitud a que estaba sometida por los finqueros.³⁹ Y el reparto agrario es visto como un efecto de esa lucha. “Juan Sol fue el primero que lo pensó, el primero que habló a su gente. Lo hizo sólo él. Como todavía no existía el comisariado ejidal los hombres nombraron a Juan para que se encargara de solicitar tierras al gobierno” (*Idem*). El relato ch'ol carece del ayuntamiento mítico y de los poderes sobrenaturales característicos de los relatos de los Altos, sin embargo, conserva a la cueva como punto de referencia para la acción de justicia. “Los jóvenes y los viejos, todos apoyaron a Juan y empezaron a reunirse en la cueva de piedra conocida como Ixteljá, a escondidas de los finqueros para organizarse y juntar dinero” (*Ibidem*). Después de un año de viajes a pie que duraban una semana para llegar a Tuxtla, capital del estado, el gobierno inició la medición de las tierras. Ello provocará enfrentamientos con los finqueros alemanes, que el relato consigna. “Los finqueros se enojaron mucho, pues no querían que se midiera y se repartiera la tierra, ya que antes toda la tierra era de sus fincas, todas colindaban entre sí. En todos lados era lo mismo, los finqueros eran los dueños de las tierras” (*Ibidem*).

Juan Guzmán Sol como otros “arregladores de los pueblos” en tiempos del cardenismo, o como los que nacieron la actual “organización” son los protagonistas de la tradición oral de sus pueblos. Juan Sol comparte con los actuales zapatistas las descalificaciones de sus adversarios, de las autoridades afines al gobierno y de quienes no comparten su opción

³⁹ En ese sentido se asemeja al pedrano Manuel Arias Sojom quién hizo lo propio por su natal Chenalhó, tema que se aborda en el capítulo IV.

política. En su momento se acusó a Juan de estar “influido por reaccionarios clericales, que llegaban de la capital federal”. El archivo consigna acusaciones de brujería. Al respecto Alejos afirma que “es claro que Juan recibe información de activistas provenientes del centro del país que le informan sobre los cambios en la política federal, incluyendo, por su puesto, a la Reforma Agraria, que la autoridad municipal, de acuerdo con los finqueros, se negaban a reconocer” (1990: 49).

En momentos de antagonismo la complejidad se simplifica y se hace aparecer a los movimientos de reivindicación de derechos como guerras de castas, lo que dista mucho de la realidad. Respecto de las expresiones culturales como los ritos y las celebraciones rituales Alejos interpreta que:

“Los textos que hablan de reuniones y fiestas en las cuevas dirigidas por Juan son en realidad el testimonios de la organización del movimiento armado. Las autoridades opinan al respecto que se trata de un conflicto entre indios y ladinos, en el cual los primeros pretenden expulsar a los otros de su territorio. En efecto, los ladinos, (incluyendo aquí a los grandes finqueros) se venían apropiando desde años atrás de las tierras de las comunidades indígenas. Sin embargo, lejos de ser meros pleitos entre ambos sectores, las rebeliones tenían un objetivo más trascendental que era justamente acabar con el sistema de explotación imperante” (*Idem*).

José Alejos advierte que durante este proceso el homicidio⁴⁰ se percibe como un medio para alcanzar la liberación y no como un crimen, las amenazas de muerte, como en cualquier conflicto de esta naturaleza, para quienes no participaban en el movimiento fueron comunes, eventos que se hayan en los registros de las actas del juzgado del archivo municipal.

Por otra parte la similitud entre las expresiones del discurso agrarista de los ch’oles y el de los “Soldados de Virgen” dos siglos atrás, permiten establecer una nítida continuidad en la tradición oral. La posible explicación es que todos los relatos presentados anteriormente se sustentan en la cosmovisión maya, compartida por tsotsiles, tseltales y ch’oles. Dichos

⁴⁰ En el siguiente capítulo se analizara con mayor detenimiento este tema.

relatos, como se mencionó al inicio del capítulo, alimentan y nutren de referentes la rebeldía y resistencia en la actualidad. Las palabras de *Wan Sol* sintetizan muy bien esta idea.

“Ahora vengan,
vamos a hacer nuestra junta...
Pensemos juntos cómo le haremos...
Para quedarnos solos en nuestra tierra”.
(Alejos, 1994: 197).

El archivo de Tumbalá registra abundante documentación sobre un movimiento armado indígena liderado por Juan Guzmán Sol, a partir de 1930. Los propósitos de los movimientos armados de 1712 que se han examinado en el capítulo no parecen haber variado demasiado a través de los siglos “El objetivo del movimiento era la recuperación de las tierras, la liberación del trabajo en las fincas y la expulsión de los grandes finqueros de la región, y como indican los mismos documentos *acabar con los ladinos*” (*Ibidem*: 116). Esta última afirmación requiere de un análisis discursivo. En primer lugar los documentos no fueron escritos por ch’oles, no necesariamente representan sus intereses y motivaciones. Eso no quiere decir que el sentimiento no haya existido, seguramente en la última rebelión fue una de tantas motivaciones para los indígenas que se sumaron al neozapatismo. Sin embargo más interesante resulta la pregunta ¿Qué motiva esta actitud hacia el otro? Después de revisar superficialmente la historia de las relaciones entre unos y otros, no será difícil concluir que tal actitud se explica como un sentimiento de defensa, de reacción a tantos siglos de agresión sistemática de parte de los kaxlanes.

Al final del relato mítico *Wan Sol* resulta victorioso y con ello su pueblo, de manera similar que los mitos tsotsiles y tseltales donde la historia se invierte en su favor. “Ya después, al enterarse que el gobierno efectivamente estaba midiendo las tierras y dándolas a la gente,

CAPÍTULO

IV

CHENALHÓ

ALGO DE SU DOMINACIÓN

Y RESISTENCIA

*Sí a estos no les diste valor en sus corazones,
si no les diste talento en sus cabezas,
que venga, que se levante de entre tus hijos,
alguno de corazón fuerte para que se plante a los ladinos.*
Plegarías del Ayuntamiento pedrano en la época del baldío
(Arias, 1985: 79)

HISTORIA DE UN DESPOJO

Aún antes de ser conquistadas, las tierras de los Altos ya habían sido repartidas en encomiendas, “como merced del soberano, era la forma por la cual la conquista generaba su propia recompensa, misma que estaba condicionada a la voluntad regia y conllevaba para el beneficiado una serie de obligaciones que lo mantenían bajo el control de sus iniciativas. Obligaciones¹ de tipo militar, políticas, religiosas y económicas”. A partir de 1541, fecha de la llegada del obispo Bartolomé de Las Casas a Ciudad Real, los dominicos comenzaron a penetrar en las encomiendas para concentrar a los naturales de los Altos en pueblos.²

Para Morales Bermúdez (2005) la política de reducciones estuvo influida por las ideas del cronista franciscano Mendieta, quien aspiraba a construir la iglesia primitiva en territorio de la Nueva España. Como otros miembros de la iglesia indiana, entre los que podemos incluir a Las Casas, Mendieta proponía que los indios debían disfrutar de un régimen eclesiástico separado:

El fraile seguía convencido de que los indios representaban la inocencia de Adán antes de la caída. Opina que son incapaces de pecar y que por este motivo había que imponerles una segregación absoluta, no para proteger a los demás, del contacto peligroso de los españoles. Por consiguiente, era necesario reunirlos en una basta comunidad autónoma, que sería comparable a una inmensa escuela o a un inmenso convento (*Op. cit.:* 35).

El conflicto que enfrentó a encomenderos, Iglesia y una burocracia en formación reflejaba una contradicción entre dos formas de concebir la colonización. Un año más tarde de la

¹ “El encomendero, a cambio de recibir los tributos y servicios de los naturales, debía mantener y habitar una casa establecida en la ciudad cabecera, disponer de armas y caballos, presentarse a las revistas militares, y por otra parte, defender a sus encomendados de cualquier agresión externa y velar por su conversión al cristianismo” (León, 1992: 61).

² Al proceso de reducción y concentración se le denominó “vivir en policía, es decir bajo el concepto español de orden; asentarlos en pueblos de fácil acceso donde se les pudiera vigilar a fin de que se mantuvieran fieles al bautismo y no retornaran a sus creencias y ritos de la gentilidad” (*idem:* 63). Lo cual no siempre consiguieron, como quedó de manifiesto en el capítulo anterior. Los pueblos sometidos a una doctrina e ideología que no correspondía con su visión del mundo, buscaron adecuarlas a las necesidades de sus propias realidades a través de traslapes y reelaboraciones; así las deidades y entidades animicas relacionadas con la agricultura, fueron reverenciadas con nuevos nombres, al mismo tiempo aparecieron nuevas prácticas que ya no correspondieron ni a las tradiciones prehispánicas ni a la ortodoxia cristiana.

llegada de Las Casas a Chiapas las leyes de Barcelona prohibieron la concesión de nuevas encomiendas y limitaron el usufructo de las que existían. En razón de esas leyes, diecisiete encomenderos fueron destituidos en 1549 y sus encomiendas pasaron a manos de la Corona; éstas fueron administradas directamente por el Alcalde Mayor, que residía en Ciudad Real, hoy San Cristóbal, en representación de su donatario, el rey de España.

Las frías tierras de los Altos de Chiapas se convirtieron en una porción del llamado Partido de la Real Corona que incluía cincuenta y seis pueblos (entre ellos Chenalhó), en una extensión de quince leguas de circunferencia, organizados en veinte parroquias. En ese periodo se instaura el cabildo indígena de acuerdo al modelo español que, con adaptaciones, persiste en la actualidad.³ Éste concejo ejercía jurisdicción sobre otros pueblos sujetos en un territorio determinado.⁴ Los ocupantes de los cargos debían elegirse año con año, generalmente entre el grupo de los principales y señores tradicionales y su nombramiento era confirmado por las autoridades españolas. Entre sus obligaciones estaba dar cuenta al cura doctrinero si ocurría algún brote idolátrico o se practicaba la hechicería. Las evidencias de lo revisado en el capítulo anterior son una muestra de que no siempre se cumplieron los propósitos asignados, al parecer la refuncionalización de esta institución hecha por los pueblos fue utilizada como instrumento de lucha y resistencia.⁵

A decir de Gudrun Lenkersdorf la más fuerte resistencia contra la instauración de cabildos indígenas vino de parte de los dominicos pertenecientes al grupo del primer obispo de

³ Según Carmen León en las cabeceras de los pueblos, el cabildo lo integraban “un gobernador como máxima autoridad y varios alcaldes, regidores y alguaciles. Sus obligaciones eran muy variadas y abarcaban aspectos tanto económicos como sociales y religiosos” (1992: 65).

⁴ El espacio económico de cada región se reorganizó poco a poco, congregándose hasta cinco pueblos alrededor de una sola cabecera.

⁵ Aunque seguramente, las más de las veces las formas de organización política, fueron utilizadas como instrumentos de opresión y dominación como afirma Carmen del León (*Op. cit.*: 66) “Estas autoridades municipales, que representaron la república de indios, constituyeron el grupo de colaboracionistas locales tan necesario cuando se trata de consolidar una conquista, y en general no se distinguieron en la defensa de sus connaturales sino en adaptarse a las nuevas condiciones, trataron de sacar ventaja de la situación”.

Chiapas,⁶ ante el conflicto entre clero y encomenderos “El monarca promovió los cabildos elegidos en los pueblos de indios como contrapeso al poder, no de los caciques, sino de los encomenderos” (2001:129).

Los cambios económicos se dieron tempranamente, a fines del siglo XVI la mayor parte de las encomiendas desaparecieron para dar paso a las haciendas, que constituyeron la nueva estructura agraria y el nuevo sistema de explotación. Las cuencas interiores de los Altos se destinaron sobre todo a la ganadería. En la Colonia a los pueblos indios fundados por los españoles les fueron “concedidas” tierras comunales para su aprovechamiento y pago de tributos.

Henry Favre (1984) explica de la siguiente manera el proceso de apropiación y usufructo del antiguo territorio maya “el nuevo sistema se sitúa, frente a la hacienda heredera de la encomienda y la comunidad heredera de la reducción”. Las leyes de las Indias promulgadas en Sevilla prescribían que las reducciones arrebatadas por la Corona a los encomenderos serían legalmente dotadas de tierras: tierras de labor colectiva o ejidos, distribuidos en usufructo a cada familia; tierras trabajadas colectivamente para cubrir los gastos comunales; tierras de pastura indivisas para animales, el conjunto disfrutando de bosques y aguas en cantidad suficiente. Las antiguas reducciones⁷ recibieron además un estatuto jurídico que les permitía promover acción en justicia.

⁶ Según la historiadora Bartolomé de las Casas apoyaba incondicionalmente a los caciques que consideraba “señores naturales”, sin percatarse que podían haber sido nombrados por encomenderos o funcionarios españoles mucho antes de la llegada de la Orden de Predicadores.

⁷ La política de congregación y reducción tenía como objetivo que los indios mejor y cómodamente puedan ser doctrinados y mantenidos en justicia y vivir en policía cristiana y comercio de hombres de razón, se ha procurado y deseado que fuesen reducidos a poblaciones, pues estando como solían, divididos por los campos, no se podía tener con ellos la cuenta y el cuidado que convenía. Para 1750 se agravó la tendencia a huir a las regiones selváticas o montañosas para evitar ser censados en las tasaciones. Los indios que protestaban contra esas congregaciones eran también considerados como sublevados y entregados a la justicia.

Como una consecuencia de lo anterior fue que al finalizar el siglo XVI muchos de los pueblos, producto de antiguas reducciones y congregaciones forzadas, solicitaban su cambio de ubicación. Para entonces algunos de estos pueblos habían sido abandonados por sus habitantes o simplemente habían desaparecido por las plagas y enfermedades. Para Ana Bella Pérez Castro hubo un motivo más fuerte que ocasionaba la desaparición de los pueblos, el tributo.

Para 1649, los Alcaldes de Chiapa de la Real Corona informaron que de algunos años a la fecha, muchos indios se habían ausentado de los poblados. Señalaban que, familias completas y jóvenes solteros se encontraban viviendo en diferentes partes y lugares de las haciendas de los españoles, con lo cual no se les podía cobrar tributo, ni obligarlos a dar servicio personal para las obras de la Iglesia y de la comunidad. Se suscitó un enfrentamiento entre dueños de haciendas y la Iglesia por tener la fuerza de trabajo (1989: 56).

Para efectos administrativos, las “nuevas comunidades”, ya no pagaron tributo al encomendero sino al funcionario real. Dejaron de dar servicio al encomendero para hacerlo al terrateniente. Simplemente cambiaron de amo, sin embargo le siguieron llamando en tsotsil de la misma manera (aún en la actualidad siguen identificando al gobierno como al *ajvalil* de siglos pasados).

La explotación de las haciendas necesitaba una cantidad considerable de mano de obra que sólo podía ser reclutada de las comunidades. A fin de movilizar a los trabajadores necesarios para esta empresa surgió una nueva forma de esclavitud a la que como política institucional se le bautizó como: “repartimento”.⁸

Se explotaba a las comunidades no sólo como fuente de mano de obra sino también como unidades de producción y de consumo. Se les imponía algunas actividades económicas, como la cría de cochinilla y el cultivo del añil. También se les obligaba a comprar algunos

⁸ A decir de García de León (1985) también se le llamó en México: mandamiento o *mita* (una palabra quechua proveniente del virreynato Perú), lo que en mesoamérica se denominó de forma general como *coatequitl*. Las autoridades de cada pueblo de indios proporcionaban un número fijo de trabajadores para trabajos públicos y privados, y en tiempos limitados, sin que necesariamente hubiera un vínculo entre estos trabajos y sus patronos. Quizás ese fue el origen de lo que en la actualidad se denomina como *comonal* ‘*amtel*’ o trabajo comunitario, obligatorio y sin pago.

bienes de consumo (institución que se denominó “repartimento de dinero y mercancía”).

Estas compras se referían con mucha frecuencia a productos cuya utilidad era mínima en relación con su valor comercial. Es más Henry Favre asegura que:

la dependencia de las comunidades tzotzil-tzeltal de la sociedad colonial cobra un relieve particular por el hecho de que ésta detentaba el monopolio de las técnicas de elaboración de producto. El trapiche, el ingenio, el obraje, el molino, eran patrimonio exclusivo de los españoles. Se prohibió a los indios construir y poseer tales bienes, de modo que debían pasar por el control de los españoles para transformar sus granos en harina, su algodón en vestido, su caña en alcohol (1984: 48).

Toda esta red de relaciones directas establecidas por los funcionarios desembocó en el siglo XVII, en una agudización del endeudamiento y el peonaje. Creada la necesidad de obtener dinero, ropa, sal y otras mercancías, y siendo estos funcionarios los mismos hacendados en crecimiento, se sustituiría por el complejo sistema de servidumbre agraria tan arraigado en la provincia.⁹ Esta política colonial concluye Favre continuó hasta el siglo pasado, época en que él mismo la documentó etnográficamente.

Antes de hacer pronunciamientos será necesario contextualizar algunos impactos legislativos en la administración colonial que impactaron a las tierras de los Altos, particularmente en Chenalhó. De acuerdo a los documentos consultados por Guiteras (1965) -quién realizó varias temporadas de campo en la región-, en 1576 Chenalhó era gobernado por dos alcaldes (primero y segundo), cuatro regidores y otros principales.¹⁰ Un siglo más tarde en 1674 el cabildo se modifica ligeramente: aparece la figura de

⁹ Para 1719 nuevas disposiciones aceleraron una proletarización temprana de los indios y una transformación de una moribunda encomienda ya que todos los tributos se tenían que pagar en dinero, con excepción de las matas y de cuatro mil fanegas de maíz para el aprovechamiento de los caballeros de Ciudad Real.

¹⁰ Según dicha autora el “principal”, además de constituir un cargo durante la Colonia, fue un impuesto que se pagaba al Tesoro Real. En la actualidad los principales son los *pasaros*, generalmente ancianos que han acumulado sabiduría, prestigio, respeto, en síntesis “calor”, por haber cumplido adecuadamente los cargos religiosos y políticos del municipio.

gobernador,¹¹ el régimen de Alcaldes Mayores¹² conserva la administración de justicia, se añaden dos regidores más para dar un total de seis, además de asignarles funciones de recaudadores de la colecta de los tributos, también formaban parte del gobierno interino; además de mayores¹³(sic) y alguaciles¹⁴ “quienes sirven a los miembros del cabildo, cuidan de las construcciones y atienden a los pasajeros en ruta hacia otro lugar”. En esa época era el cabildo quién designaba a los funcionarios religiosos.

Para 1790 las Alcaldías Mayores dieron paso a las Intendencias divididas en Delegaciones, éstas a su vez formaron en subdelegaciones, el territorio actual de Chenalhó quedó bajo la jurisdicción de la subdelegación de San Andrés o Coronas. El intendente gobernaba desde San Andrés, por lo que tuvo que nombrar un comisario de justicia para la recaudación de impuestos.

Para comprender e incluso explicar la marginación y el atraso de la población indígena hoy en día, los cambios políticos y administrativos en la Colonia constituyen fértiles y sugerentes hipótesis al respecto. El ejemplo que se muestra a continuación es prueba de ello. Pese al dominio colonial omnipresente y omnipotente sobre los pueblos indios de todo el estado, después en 1819, inicia entre los coletos de Ciudad Real un fuerte cuestionamiento al sistema de Intendencia, a través de la “Sociedad económica de amantes

¹¹ Actualmente en el municipio constitucional se le conoce con el nombre de *presedente*, mientras que los autónomos le llaman *consejo*. Es el cargo más alto de la jerarquía política en tsotsil se le denomina '*amtel jpatan* cuya traducción literal es “nuestro trabajador del pueblo”.

¹² Estos eran nombrados por la Audiencia y ratificados por el consejo de Indios y el rey de España. Cada uno de ellos nombraba *tenientes* regionales, quienes cobraban los tributos de la Real Corona. Estos “tenientes de Partido” controlaban directamente las congregaciones forzadas a que fueron sometidas la mayoría de las comunidades (García de León, *Op. cit.*: 42).

¹³ Debe decir *mayoles*, quienes a la fecha cumplen labores de mensajeros, seguridad y vigilancia. Dentro de la estructura de cargos, constituye el primer escalón, en él se inicia el ascenso en la jerarquía del *kavilto* o gobierno tradicional.

¹⁴ Este cargo hoy en desuso, debió corresponder al de fiscal, instaurado por los frailes doctrineros al inicio de la Colonia, pero fue suprimido para dar paso al cabildo de origen medieval. Ver *Repúblicas de Indios* (Lenkersdorf, 2001). Durante el *k'in tajimoltik* o carnaval, hay un personaje al que se le identifica con este nombre.

del país” (que fundan para tal fin) cuestionan el carácter político del sistema imperante, a través de sus efectos económicos. Los resultados de sus consultas son muy claros:

Los intendentes no tienen ninguna responsabilidad económica. Son pagados por la Corona, y no están materialmente interesados en la prosperidad de la región que administran, a diferencia de los alcaldes mayores a los que vinieron a sustituir. Lo que es más, protegen a las comunidades indígenas e incitan a los tzotzil-tzeltal a la pereza, oponiéndose a toda “organización racional de la economía”: Para superar ese estado de crisis, es necesario volver al antiguo sistema de alcaldías y restaurar el trabajo forzado de los indios (Favre, *Op. cit.*: 64).

En realidad el trabajo forzoso nunca se suspendió, ni los intendentes protegieron a las comunidades, sin embargo, fue un buen pretexto para perfeccionar el sistema de explotación indígena ahora con un discurso influido por el liberalismo de los Borbones.

Mientras en 1824 la elite coleta se debatían entre la fundación de una República Chiapaneca Independiente, o su anexión por lazos federativos a la República Centroamericana, en el centro del país se promulgaban leyes y decretos que conducirían a la enajenación de las tierras indias. Finalmente Chiapas “decidió” bajo presión militar pertenecer a México.

Las elites regionales de Chiapas argumentando la necesidad de desarrollo en el estado “constituyeron en Junta a los doce partidos de la Provincia (cuyas jurisdicciones se corresponderían a los distritos modernos, y que eran Ciudad Real, Llanos o Comitán, Tuxtla, Tonalá, Ixtacomitán, San Andrés, Simojovel, Palenque, Soconusco, Tila, Ocosingo y Huixtán)”.

Los pueblos indios, desde entonces ajenos a las decisiones legislativas que les afectan, no pudieron objetar siquiera un decreto estatal de 1826, que como medida agraria afectaría los fundos de sus comunidades, calificados como terrenos ociosos. Un año más tarde la

situación se agravó por la publicación de otra ley que reducía el tamaño de los ejidos conforme el número de habitantes en los pueblos indios.¹⁵

El 19 de Enero de 1844 el gobernador del estado por medio de un decreto redujo las formalidades de venta, que simplificaba al máximo la presentación de pruebas que demostraran que efectivamente las extensiones denunciadas estaban baldías. Así todas las tierras cuyos propietarios no lograran acreditar su posesión, resultaban susceptibles de ser legalmente vendidas como terrenos baldíos. Las tierras comunales indígenas fueron las primeras en ser afectadas. Terrenos ancestrales de clanes y linajes pasaron a manos de kaxlanes y mestizos. Las largas épocas de descanso a las que estaban sometidas y eran necesarias por la calidad del suelo, las condiciones del clima y el sistema de cultivo, podían hacerlas pasar fácilmente a los ojos de jueces complacientes por terrenos abandonados. Los finqueros estaban interesados en extender sus propiedades hacía las tierras indias, porque éstas ya habían pasado por varios ciclos de desmonte y en consecuencia, eran aprovechables de inmediato. Tres años después el Congreso del estado aprobó una ley que obligaba a los indígenas a concentrarse en poblados, es decir, a abandonar a la codicia de finqueros los terrenos en los que se habían establecido para protegerlos mejor.

En el año de 1865, las Intendencias se transformaron en Departamentos, y los intendentes en Jefes Políticos que representaban el poder ejecutivo del estado. Como “atribuciones” el jefe político –que cumplía un período de bianual- recaudaba el impuesto *per capita* (que pagaba cada pedrano de 21 a 60 años de edad), distribuía la tierra entre sus amigos a discrecionalidad, nombraba a las autoridades municipales. Con razón de sobra refiere Calixta Guiteras que aquel “era temido por la población indígena”. También en ese año

¹⁵ Media legua cuadrada para pueblos menores de mil (habitantes), una legua cuadrada para los que contaran entre mil y tres mil, una legua y media para los que llegaran a seis mil y dos leguas para los que sobrepasaran esa cantidad de vecinos. Ver De Vos (1997: 161).

representantes de los pueblos de Mitontic, Chenalhó, Cancuc y Tenejapa¹⁶ presentaron una denuncia por despojo contra Prudencio Larráinzar, Salvador Trujillo, Alejandro Cabrera y José Armendáriz, miembros todos de familias influyentes de San Cristóbal. Sin embargo, el tribunal encontró que los títulos de propiedad presentados por los indios eran insuficientes y las demandas de las comunidades fueron rechazadas (Favre, *Op. cit.*).

En su *Estudio sobre ejidos* publicado en 1910, Manuel Pineda comenta que en mayo de 1878, el gobierno federal decretó la supresión de las tierras colectivas. Los ejidos indios debían ser fraccionados y adjudicados en plena propiedad a sus antiguos usufructuarios. Pero los coletos de Jovel acudieron a las autoridades del estado para presionarlas. El Congreso votó la ley en agosto de 1892, sin embargo un decreto al año siguiente la modificó de tal forma que los ejidos no regresaron a sus antiguos dueños, sino adjudicados y vendidos al mejor postor en subasta pública.

Sin embargo a pesar del despojo que representó la pérdida de tierras comunales para los pueblos indios de los Altos como Chenalhó, en la finca persistieron prácticas y concepciones culturales que han sido identificadas como indocoloniales y que al correr de los años serían identificadas no solo como formas de opresión, sino que también expresarían la resistencia cultural. Para Ana Bella Pérez Castro, “Elementos culturales como el predominio del parentesco consanguíneo y ritual, la vida patriarcal y la familia extensa; la religión y los símbolos protectores de la comunidad reaparecieron en la finca. Finca y comunidad unirían sus destinos, por medio de la venta y compra de la fuerza de trabajo indígena” (1989:64).

¹⁶ Según Favre (1984) a Cancuc y Tenejapa se les había amputado varios miles de hectáreas. A Chamula sólo le quedaba la mitad de su fundo; a Chenalhó, la tercera parte de su extensión original. Por lo que se refiere a Mitontic, no existía más como comunidad: formaba parte del enorme latifundio, llamado Nuevo Edén, que había sido construido por la poderosa familia Larráinzar.

En la *Memoria sobre el Estado de Chiapas, presentada por el gobernador del Estado*, en 1889, se compara el progreso de la capitalización latifundista. El gobernador declara que el valor de las fincas rústicas, en 1837 era de un millón doscientos setenta y un mil pesos, al momento de la presentación del informe el valor se había cuadruplicado a cinco millones ciento veinticuatro mil pesos. Con base en el recuento de fincas realizado por el sociólogo francés Henry Favre, Ana María Garza afirma que:

para 1889 había 950 fincas incrustadas en terrenos tsotsiles y tseltales que habían sido truculentamente conseguidas por los terratenientes sancristobalenses. Una tercera parte de la extensión original de Chenalhó quedaba en manos indígenas; el resto, territorio favorable para la siembra de café, caña y otros cultivos de precio alto, había sido ocupado por haciendas; las más importantes entre ellas: Los Chorros, Tanaté (posteriormente el ejido Puebla), Ajteal y Chixtetik o Los Ángeles” (2002: 71).

En 1910 el número de departamentos se incrementó por lo que Chenalhó fue anexado al de San Cristóbal. En 1915 se eliminó, la figura legal de Jefe Político y se crearon Municipios Libres. Chenalhó fue de los primeros municipios de Chiapas con autoridades constitucionales¹⁷ electas por ellos mismos. Fue en esta época en que el territorio de Chenalhó fue ampliado cuando le fueron anexados arbitrariamente los pueblos de Santa Marta Xolotepec y Santa María Magdalena Tanjoveltik, así permaneció durante la mayor parte del siglo XX hasta que el impacto del neozapatismo volvió a modificar la geopolítica de toda la región.

Cuando Calixta Guiteras realizó su etnografía del municipio reconoció la diversidad cultural de la población asentada en el territorio¹⁸ de Chenalhó conformada por pedranos,

¹⁷ Constituidas por: presidente, síndico, dos regidores propietarios, dos regidores suplentes y un juez municipal; que eran elegidos en Asamblea por sus respectivos pueblos, y confirmados por el Congreso Estatal. Estas autoridades desempeñaban su cargo por un año. En el momento en que Guiteras (*Op. cit.*) realizó la etnografía de Chenalhó, tales nombramientos son por dos años. En 1951 se habría modificado el lapso de duración de los cargos.

¹⁸ Tal diversidad en el municipio fue producto de una serie de reducciones, congregaciones y divisiones geopolíticas, relativamente recientes. Para Calixta Guiteras (*idem.*) la diversidad en Chenalhó, es consecuencia del hecho de que las propiedades privadas abarcaban tierras de dos grupos étnicos contiguos y de que la gente que buscaba terrenos venía a trabajar en calidad de baldíos.

martechos y magdaleneros; además de migueleros y chamulas; y tseltales originarios de Tenejapa.

LA ADMINISTRACIÓN RELIGIOSA

Fue la orden de los dominicos quienes construyeron las primeras iglesias, crearon cargos y cofradías, escribieron gramáticas y diccionarios en lenguas mayenses, repartieron la tierra y ejecutaron la traza urbana de pueblos y ciudades.

En 1547 los dominicos, con el propósito de facilitar su administración, fusionaron los parajes en pueblos y organizaron a los indígenas en Repúblicas de Indios. Los lascasianos atribuían el poco éxito de la evangelización a la falta de caciques, por ello, además instruyeron a otros indios para que fueran sus ayudantes a los que llamaron “fiscales de doctrina” o “alguaciles”, a quienes incluso otorgaron varas de justicia.

Los primeros conflictos de la Iglesia con los colonos surgieron cuando el obispo Arteaga impuso multas de cincuenta pesos en oro de minas y prisión de diez días a los encomenderos que abusaban de los indios o que los sometían a esclavitud sin motivo suficiente, castigo que logró aplicar al gobernador mismo. Con el nombramiento de Bartolomé de las Casas como obispo de Chiapas, las relaciones entre la Iglesia y los encomenderos terminaron por deteriorarse y provocar grandes disturbios.¹⁹ Morales

¹⁹ Sabemos de las pugnas entre dominicos y españoles en Chiapas a través de documentos como los que el Dr. Vázquez escribió en 1865 sobre *repartimientos, encomiendas y aprovechamientos de los indios*. “En casi todas las provincias de las Indias ha habido y hay entre los españoles dos bandos, uno de los conquistadores y encomenderos, y otro de los religiosos que se han enviado para la conversión, y doctrina de los indios. Los dichos encomenderos, pretendiendo que por el descuido que Vuestra Majestad y sus gobernadores en su nombre le han dado en las dichas encomiendas y repartimientos de indios, se podían servir y aprovechar (...) de manera que hacían en tiempo de su gentilidad los que eran reyes y señores de ellos: Los cuales, por las informaciones que hay, parece que aunque había diferentes costumbres, lo más común y general era que se servían como querían de las personas y haciendas de los indios que les eran sujetos. Pero los dichos religiosos han pretendido que la dicha pretensión de españoles era muy tiránica y contra conciencia e impositiva de la conversión conveniente de los indios” (Citado en García de León, 1985: 49).

Bermúdez compara la conversión radical del primer obispo de Chiapas con la de Pablo de Tarso en el camino a Damasco “el impulso en Las Casas brota de su conciencia de culpa por la manera injusta y despótica como él se había portado hasta entonces con los indios” (2005: 23).

Los oidores acusaron a los dominicos de usurpar la jurisdicción Real y comenzaron a suprimir a los fiscales por alcaldes indios. Después del retorno de Fray Bartolomé a España la política de reducción fue abandonada paulatinamente hasta que en 1577 un informe señala que los indios huían de sus nuevos pueblos para refugiarse, en pequeños grupos, en la Selva (Favre, *Op. cit.*). El arraigo de los indios a sus parajes sorprendió de tal forma al obispo Ximénes quien, ya para el siglo XVIII escribió: “Es materia tan imposible conseguir aquestos con ellos, y más si es para juntarlas con otros indios, que más bien se dejarán morir que mudarse a otra parte... el amor que le tienen al barranco y al cerro o monte donde nacieron, que más bien dejarán la vida que el lugar, y sí los mudan, como ha sucedido algunas veces, se acaban (Citado por García de León, *Op. cit.*: 66). Fueron también los frailes quienes introdujeron las ovejas en los Altos cuyas manadas se daban en repartimento a los indios para la obtención de textiles.²⁰

Además del cabildo indígena otra institución estudiada por Aramoni (1992) entre los zoques (que con el tiempo adquiriría gran importancia en todos los pueblos de indios de Chiapas), fue la cofradía.²¹

²⁰ maíz, trigo, textiles, azúcar, algodón y cacao, y posteriormente añil y cochinilla, deben mucho a la industriiosidad de un espíritu misionero iniciado en la “defensa de los indios” y devenido con los años factor de acumulación, ganancia y explotación; reproducida ésta más finalmente gracias a múltiples resortes de carácter ideológico (García de León, *idem*).

²¹ “verdaderas sociedades de ayuda mutua organizadas en torno a devociones particulares, y administradoras de ciertos bienes materiales que se empleaban en sostener el ceremonial del santo patrono al que estaban dedicadas, así como a cubrir los gastos de inhumación, misas de difuntos y otras necesidades, incluso no religiosas, de sus agremiados” (León, 1992: 69).

San Pedro Chenalhó y otras comunidades tsotsiles de las tierras altas pertenecían a la parroquia de San Juan Chamula dependiente del clero secular de Ciudad Real, según documentos de 1611, consultados por Calixta Guiteras (1965). Después de la conquista española, las riendas de la educación se le entregaron exclusivamente a la iglesia, que instituyó la figura de fiscal, funcionario eclesiástico local que debía: ayudar al cura en cada pueblo, enseñar la doctrina católica, la lengua de los conquistadores, la lectura y escritura a un número escogido de hombres jóvenes que llegaron a ser los escribanos de la comunidad. Paradójicamente (o quizá precisamente debido a ello) la mayoría de las rebeliones fueron encabezadas por alguaciles, escribanos y fiscales; la de mayores dimensiones ocurrió en la provincia de Tzendales y como lo muestran diversos estudios, estuvo dirigida por sacristanes de la iglesia y todos aquellos indios más “ladinizados” que sabían leer y escribir.

En Oxchuc, poblado vecino de Chenalhó en 1687, el obispo de Chiapas fray Francisco Nuñez de la Vega, durante su visita pastoral descubrió en la iglesia, junto a las imágenes cristianas, las representaciones de dos deidades de origen prehispánico: *Poxlón* e *Ik'alahau*. El nombre del primero, es asociado en la actualidad por los *poxtavanej* tsotsiles como el origen de un padecimiento (Page, *Op. cit.*), también se le menciona en los mitos de origen como pelota o bola de fuego (Arias, *Op. cit.*). De la segunda deidad, se hizo referencia en el capítulo anterior, se le representaba como imagen de escultura o bulto tizado, con los miembros de hombre, y otros cinco zopilotes y lechuzas. “El obispo los hizo descolgar y mientras se rezaba el Credo en voz alta, los indios pasaron de uno en uno a escupirles. Después todos los ídolos fueron quemados públicamente” (Viqueira, 1997: 126).

Con la represión religiosa ejercida por la iglesia, la mayoría de los rituales prehispánicos dejaron de ser públicos y pasaron a la clandestinidad, mientras que otros, como ya se ha dicho, fueron reelaborados y se adecuaron a prácticas permitidas y toleradas por la iglesia.

El proceso de adaptación consistió en sustituir las antiguas deidades por nuevos santos católicos o encubriendo los nombres de los señores a quienes dirigían plegarias y oraciones (Aramoni, *Op. cit.*).

Por otro lado los indios como todo buen cristiano debían sostener al cura párroco y cederle a Dios, mediante la Iglesia, los diezmos y las primicias, además de pagar tarifas especiales por los bautizos, los matrimonios y otros servicios religiosos. Para varios estudiosos las rebeliones indígenas, como la de Tzendales en 1712 y Chamula en 1869, fueron producto de la inconformidad de los indios por el aumento de tributos exigidos arbitrariamente de parte del clero (Viqueira, 1997; de Vos, 1997; Guiteras, 1965 y Favre, 1984).

Thomas Gage recuerda en su viaje por la provincia de Chiapas que otro sacerdote le confió haber bajado la edad canónica para contraer matrimonio en su parroquia con el propósito de recolectar mayor tributo, para que “vaya siempre en aumento es necesario que se casen todos los que han llegado a la edad de quince años... Algunas veces los obligan a casarse a la edad de doce o trece años, si ven que son bien proporcionados y vigorosos” (Gage, *Op cit.*: 362).

Posteriormente el obispo Polanco en 1781 recorrió los pueblos indios tratando de imponer mayor ortodoxia en los cultos y buscando evitar que los indios vistieran a su usanza las imágenes de vírgenes y santos. Intento que, como podemos constatar en la actualidad, fracasó. Los espejos que aún hoy cuelgan del pecho de los santos protectores fueron entonces decomisados para evitar emanaciones luminosas, que inspiraran nuevas supersticiones, quemados los santos viejos y desautorizados los santos y las cajas parlantes.

Las autoridades eclesiales buscaban evitar el “paganismo” y la “idolatría de los indios”. A este respecto Calixta Guiteras encontró que para los pedranos:

Las cargas de la Iglesia se volvieron insoportables, según puede verse en una carta, redactada y firmada por el escribiente indio de Chenalhó, dirigida al capitán general de la Ciudad Real de Chiapas, fechada en 1782, donde, en nombre de las autoridades locales y de los lastimosos tributarios, se pide que se les proteja en contra del exorbitante aumento de los impuestos cotidianos que se le han de entregar al párroco. La mayoría de los renglones se habían quintuplicado; se agregaron otros nuevos y aumentaron los costos de la celebración de las festividades religiosas, y a los indios se les venía obligando a pagar nuevas ceremonias de esta índole en su propia comunidad, además de contribuir a las de San Juan Chamula, y los diezmos y primicias eran ya el doble. Como los pedranos se negaron a aceptar la situación, la iglesia les negó, a su vez, un cura para los oficios. Se les privó de los sermones y de la confesión durante todo un año. Los alcaldes indios se vieron obligados a vender su tierra, hogar y ganado para reunir las cantidades que les exigían, y el pueblo sufrió hambre. Esta forma de castigo parece haberse originado en represalia contra algún acto de “insubordinación” perpetrado en Chamula, en protesta por el tributo que la iglesia impuso (1965: 19-20).

Para la destacada antropóloga cubana, la guerra de *Kuskat* o Santa Rosa fue la causa de la ausencia de curas residentes en las comunidades indias de los Altos durante la primera mitad del siglo XX.

Situación que se modificaría con la llegada en 1960 del obispo Samuel a la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Los pedranos entrevistados por Guiteras, respecto del levantamiento de los chamulas en 1867, afirmaron que las tres piedras verdes, o santos, eran el anciano San Mateo y Santa Rosa, a quienes habían adorado en Chamula durante 150 años, y la joven Santa Luisa, nombrada en honor a la esposa del maestro Ignacio Galindo que se había unido a los chamulas, y según la historiografía coleta, los exhortaba a atacar la coleta ciudad de Jovel y extender así la rebelión más allá de sus propias tierras y aldeas.

Jesús Morales Bermúdez (2006) menciona como antecedentes de la iglesia autóctona el hecho de por lo extenso territorio que abarcaba la diócesis de San Cristóbal, antes de la división promovida por Samuel, la dispersión y la escasez de sacerdotes orillaron a confiar el cuidado de los templos y bienes religiosos a las feligresías locales. Se fortaleció a las

antiguas cofradías, los sistemas de cargos donde había fueron apuntalados, se buscó formar juntas de católicos para el cuidado religioso.

Calixta Guiteras explica que fue efecto de del triste episodio de la guerra de *Kuskat*, que dejó de haber curas residentes en las comunidades indias de los Altos. Los sacerdotes las visitaban sólo para celebrar la misa correspondiente al santo patrón. En su última temporada de campo en Chenalhó, a fines de los cincuentas, la antropóloga menciona que “monjas misioneras y un padre joven e inteligente, que habla tzotzil, han hecho recorridos, varias veces al año, efectuando bautizos y casamientos, e instruyendo a la gente en la doctrina católica” (Guiteras, *Op. cit.*: 21).

En 1965 cuando el padre francés Michael Chanteau visita por vez primera Chenalhó se le informa “Aquí no tenemos sacerdote de planta desde la Revolución” (1999: 17). Con la llegada de sacerdotes extranjeros, a la Diócesis de San Cristóbal, iniciaría un largo proceso en que la política de inculturación promovida por el obispo Samuel inspirada en la teología de la liberación hacía su aparición.

DE CUANDO FUIMOS MOZOS Y BALDÍOS

En la región sobrepoblada de los Altos el acaparamiento de tierras provocó profundos cambios en la organización social de las comunidades indígenas. Para Favre durante el decenio de 1860 el malestar en la sociedad indígena es tan grande que intenta reorganizarse renovando algunas de sus estructuras tradicionales y emprendiendo un reagrupamiento intercomunitario sobre una base religiosa.

Producto de la política colonial de encomienda, las tierras de los Altos se valoraron de acuerdo con el número de familias que vivía en ellas, independientemente del tamaño de la propiedad y la calidad del suelo. El hombre que las adquiría tenía el “derecho” a explotar a

los que en ella residían. Esta política dio como resultado dos categorías de explotación para los trabajadores indígenas de Chiapas: los *mozos* y los *baldíos*.²²

El mozo trabajaba exclusivamente para el patrón; obtenía una escasa cantidad de comida y un pago nominal “por medio de fichas, cuando más, lo forzaba a comprar en la tienda de su amo. Obligado a subsistir con un gasto superior a sus medios, vivía, de hecho, a crédito. Dormía en alojamientos especiales, y con frecuencia se le encadenaba por la noche para evitar que escapara” (Guiteras, *Op. cit.*: 21).

Los baldíos, campesinos arrendatarios, recibieron este nombre derivado de “tierras baldías” descritas anteriormente. Las baldías eran tierras indias que daban a los fuereños no indios o que éstos compraban y a cuyo favor se obligaba a trabajar tres días a la semana a los nativos que residían allí, llevando a San Cristóbal, con frecuencia, pesadas cargas, o trayéndolas de ese sitio. En compensación, se les otorgaba el privilegio de ganarse la vida escasamente, al nivel de subsistencia, plantando y atendiendo sus propias milpas, a la mitad de cuyo producto tenía derecho el patrón.... Los baldíos vivían en sus localidades rurales o tierras de su linaje en los latifundios, algunos a una gran distancia de la “casa grande” o residencia del patrón. En ciertas circunstancias, se les forzaba a pedir prestado a cuenta de su próxima cosecha y, en consecuencia, venderle al dueño al precio que éste imponía. Cada terrateniente era también juez supremo, y en cada rancho había una cárcel. El látigo constituía una amenaza omnipresente, y las faltas graves se castigaban enviando al culpable al ejército.

Como baldíos –figura legal documentada por varios autores (Guiteras, 1965; Favre, 1984; De Vos, 1997)- quedaban autorizados a continuar cultivando una parcela para satisfacer sus

²² Jan de Vos (1997) hace la distinción entre mozos y baldíos, afirma que los primeros eran indios que fueron a ofrecer su fuerza de trabajo en otro lugar, en cambio los baldíos eran los que habían quedado para siempre encerrados en la finca que devoró sus tierras. Los mozos eran “trabajadores libres”.

necesidades y utilizar condicionalmente los pastos, bosques y las aguas de la hacienda mediante prestaciones de trabajo. En general, tenían que hacer tres o cuatro, y a veces hasta cinco, jornadas de trabajo por semana para el dueño de la finca. Además debían servir en la casa de éste como “semaneros”, durante siete días seguidos, de modo rotatorio y periódico. Sin embargo, el terrateniente podía movilizar en cualquier momento a sus baldíos y meterlos para su provecho en cualquier actividad lucrativa.

Desde el punto de vista económico la tienda de raya, más que la *chukel* (cárcel) que de igual forma había en toda finca, era el verdadero instrumento de opresión de los mozos. A las deudas que éstos contraían en la tienda al comprar ahí mercancías a un precio exorbitante, se añadían las que surgían de las fallas o enmiendas impuestas por los capataces a la menor falta. Estas deudas nunca se extinguían. A la muerte de quien las había contraído, caían sobre sus descendientes y, si no los había, sobre los parientes colaterales, de tal modo que un solo individuo endeudado podía llevar a la servidumbre a toda su familia o linaje. Hasta los primeros años del porfiriato, la capitalización de la mano de obra, sin la cual la capitalización de la tierra no tendría ningún sentido, se llevó a cabo en exclusivo provecho de la economía señorial de los Altos. Con los años y el desarrollo capitalista en las regiones del Soconusco y la Lacandonia la situación se modificó.

Los terratenientes de los Altos les resultaba, con frecuencia, más provechoso vender la fuerza de trabajo de sus mozos y sus baldíos a los cafetaleros y madereros que explotarla ellos mismos. Se dedicaron criar indios como antes criaban borregos o ganado mayor. A fines del siglo XIX muchas fincas de la región de San Cristóbal eran únicamente reservas de mano de obra, destinadas a la explotación carecían de importancia económica. Su actividad se limitaba a enviar anualmente cierto número de trabajadores de los que había

“producido” hacía los polos de desarrollo, situados en la periferia del estado. En 1896 había en todo Chiapas 34 093 baldíos o mozos.

La forma en que se resolvió la Revolución Mexicana en Chiapas contribuyó a que los finqueros se sustrajeran o retrasaran por décadas los efectos de la Reforma Agraria.

Otro aspecto legal que pretendía reparar la situación precaria de los indígenas de Chiapas, fue la publicación en 1912 en el *Diario Oficial del Estado de Chiapas* del artículo 24, de la ley de Sirvientes que concedía autoridad sin límites y derecho de coerción a los terratenientes sobre los trabajadores, legalizándose también la posibilidad de compra y venta de servidumbre mediante la liquidación de la deuda que los trabajadores tuvieran con los dueños de la finca

Mientras la revolución seguía en marcha en el resto del país en Chiapas adquiría particularidades sustantivas. El 30 de octubre de 1914, Jesús Agustín Castro promulgó una ley llamada “Ley de obreros”, que fijaba un salario mínimo, abolía las deudas de los mozos y prohibía a los patronos abrir a sus trabajadores un crédito superior al monto de la remuneración. Esta ley, muy avanzada para su tiempo, jamás fue aplicada en su totalidad. Veinte años después mediante un decreto se creó el Departamento de Acción Social y Cultural de Protección Indígena que promovería la organización obrera y campesina de las poblaciones indígenas, con ello la política de enganche habría llegado su fin. Sin embargo no fue así, ya que esa política amenazaba la economía chiapaneca que se seguía sustentando en la explotación de mano de obra indígena.

Los indios libres de deudas y de las obligaciones que los mantenían en servidumbre, se fugaban por miles de las haciendas, las plantaciones y las monterías. Las explotaciones cafetaleras del Soconusco resultaron muy afectadas por la escasez de mano de obra en el momento mismo en que subdivididas por la Reforma Agraria, intentaban recuperar en

productividad lo que habían perdido en extensión. Era necesario volver atrás, a la política anterior del enganche. Los representantes de los caficultores y del gobierno se reunieron en San Cristóbal, la solución a la problemática no pudo ser más que “salomónica” para el gobierno federal. Así en 1936 el gobernador creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas que por un lado debía vigilar la aplicación estricta de las leyes sociales para evitar abusos de los patrones, y por otro, tendría que asegurar la mano de obra que éstos requerían en sus plantaciones del Soconusco, principalmente. De esta forma el Estado restauró el trabajo forzado asalariado, con la salvedad de que sería él mismo quién lo controlaría.

Hasta mediados de la década de 1930 la mayor parte de la población tsotsil de Chenalhó estaba sujeta al baldiaje. Aún después del triunfo de la revolución, cuando fue abolida la servidumbre, en Chiapas los indios seguían comprando, vendiendo y ofreciendo como parte de los tratos al vender las propiedades.

A partir de 1934 comenzaron a afectarse algunas fincas, ya que el gobierno federal decidió limitar la extensión de la propiedad agrícola y adoptar el principio de la expropiación por razones de utilidad pública. Empero en los Altos, sólo algunas fincas aisladas fueron adjudicados y entregados a comunidades.

Las cifras que muestra Moisés de la Peña, dan una idea de la débil incidencia de la Reforma Agraria en Chiapas, entre 1930 y 1940. Las propiedades de más de cinco mil hectáreas, que representan el veintinueve por ciento de la superficie del total de las propiedades en el estado en 1930, sólo disminuyeron dos puntos porcentuales de la misma superficie diez años después. En síntesis la Reforma Agraria no sólo fue más lenta que en el resto del país durante la década de los treinta del siglo pasado sino que además benefició principalmente a minifundistas mestizos, más que a reparar las tierras comunales de los pueblos indios que habían sido despojados. En la siguiente década 1940-1950 la situación agraria mejoró

relativamente, aunque la reforma no se dio con la misma intensidad en todas las regiones de Chiapas. Por ejemplo en las regiones altas, más frías y densamente pobladas como Huixtán, Chenalhó, Amatenango o Pinola, de población tsotsil y tseltal, de las treinta y seis propiedades censadas en 1887, quedaban sin afectar aún, doce fincas en 1950.

Para Ana María Garza aunque los primeros ejidos del municipio se constituyeron en 1925, el saldo negativo que en el estado tuvo la Revolución se reflejó en la conservación de la estructura del poder terrateniente, no fue sino hasta 1934, bajo la presión del cardenismo, que se deslindó la primera dotación de tierras consistente en 800 hectáreas que beneficiaron a 66 familias. En 1960, para Chenalhó se registraron nueve ejidos²³ de 10 601 hectáreas, lo que correspondía a 71.5% de la superficie del municipio. Se realizó una entrega más en 1975, con la que se afectaron 15 625 hectáreas, lo que permitió la recuperación de la tierra para 8 034 familias que hasta entonces eran baldías. A mediados del siglo pasado Guiteras basada en sus informantes afirma:

La mayoría de los baldíos habita en la actualidad las tierras de linaje o localidades rurales que se encuentran en los terrenos que ahora son suyos. Los mozos liberados se agruparon en colonias, que se han vuelto ejidos, o viven en la pequeña propiedad permitida por la ley al antiguo dueño de los latifundios, y que ha sido comprada a él o a sus herederos (Guiteras, *Op. cit.*: 23).

Se legalizó así el despojo de tierras de los pueblos indios. En Polhó los hombres mayores todavía tienen presente esa época: “Era yo muy pequeño cuando a mi papá y a mis tíos les toco cargar una señora gorda desde Pantelhó hasta Jovel (San Cristóbal), iba yo llorando por el camino. Como era muy pequeño sólo podía cargar las mamilas de los niños de la señora en mi *nuti* (red)”.²⁴

²³ Los informantes de Guiteras refieren que hacia 1948 Chenalhó fue dotado de seis ejidos, que sumaban un total de 40 906 100 hectáreas.

²⁴ Lorenzo, promotor de educación desplazado originario del paraje Yabteclum, Junio de 1999.

También hubo baldíos contratados de otros pueblos, estos se establecían en los alrededores de los latifundios para estar cerca de sus parientes. Los baldíos vivían endeudados de por vida con el patrón. Para casarse o cumplir con un cargo, se veían forzados a pedir prestado a cuenta de su próxima cosecha y, en consecuencia, a vender al *ajvalil* o dueño al precio que éste imponía.

Para Jacinto Arias esta situación de opresión, “debió haber llegado a los lugares más secretos de las conciencias pedranas, por eso se repite con dolorosa resignación en palabras petrificadas del *riox*”, después de siglos de dominación *kaxlana*, “cuando probaron lo que era ser mozos en su propias tierras”. Tal sentimiento²⁵ se expresa también en ritos y mitos pedranos actuales, sin embargo, las plegarias han constituido uno de los trabajos indispensables de resistencia que el *kavilto* tuvo que hacer para que ese sometimiento no entrara en los hogares de cada pedrano.

Los archivos consultados por Jacinto Arias indican que en 1850, los pedranos le compraron sus propias tierras al Gobierno, en aquel entonces sólo había dos ranchos en las líneas mojoneras con Pantelhó y Tenejapa (San Francisco y los Chorros); lo que sugiere que las haciendas se establecieron en territorio pedrano durante la jefatura política que estuvo en Larráinzar poco antes del porfiriato. Veinticinco años después de esta singular compra, en 1885 había en San Pedro Chenalhó cinco fincas: Los Ángeles o Chixtetik, Tanaté, La Merced, Natividad y la Piedad, según las *Memorias sobre diversos ramos de la administración pública del estado de Chiapas*. Los recuerdos de los pedranos que hacen

²⁵ Respecto de estas contradicciones sobre la figura del santo patrón que es al mismo tiempo *ch'ul vinik* y *kaxlan*; López Austin (1973) señala “La incongruencia de las cosmovisiones dentro del complejo ideológico ha servido, según las circunstancias históricas, tanto para la defensa de los intereses de los dominados como para sostener la acción de los dominantes. Por una parte, la función cohesiva de la ideología protege a los grupos sometidos; por la otra, limita a los dominados en acceso a importantes medios de defensa y crea el mito de la necesidad de tutela.

alusión a la esclavitud se remontan a la época del porfirismo y no a la colonia, como podría suponerse.

Los secretarios ladinos impuestos desde los departamentos contribuían de manera notable a la explotación, pero los escribanos indios hacían lo propio en detrimento de los suyos. Manuel Arias Sojom al recordar ese periodo seguía teniendo muy presente a Antonio Bótaz, un escribano pedrano que en complicidad con el secretario de la presidencia José Aguilar Rodas, fue el que dio a los ladinos las parcelas de las orillas del pueblo.

A partir de ese momento los pedranos comenzaron a sentir enajenación del pedazo de tierra que les daba identidad, seguridad, protección. Sí bien es cierto que desde la conquista eran los *kaxlanetik* quienes mandaban en el pueblo, no era lo mismo recibir instrucciones del ladino que vivía en San Andrés o Jovel que recibir vejaciones y tratos humillantes incluso para las mismas autoridades del *kavilto* quienes debían cargar las maletas, esposas e hijas de quienes recibían maltratos a diario.

A decir de Jacinto Arias antropólogo pedrano las autoridades se sintieron abandonadas por sus seres protectores, se preguntaban “¿por qué, si eran dioses, no acababan con esas personas que los hacían sufrir? ¿acaso los dioses eran también débiles y temerosos como sus hijos? Sin embargo siguieron rezando sobre todo en las noches porque ésta, que esconde fuerzas imperceptibles, da valor al pedrano que se sienta abandonado, rezaban y pedían valor en sus corazones” (1985: 77). La respuesta a dichas interrogantes y plegarias habría de llegar a principios del siglo XX, con el nacimiento de un personaje memorable en todos los sentidos.

EL ARREGLADOR DEL PUEBLO

Sin duda para los pedranos independientemente de su filiación política o religiosa, Manuel Arias Sojom es indiscutiblemente “el padre de su patria, Chenalhó”, último gran héroe pedrano que en los relatos que de él se cuentan, adquiere características míticas y sobrenaturales; la denominación “arreglador del pueblo”²⁶ le confiere, en sí misma, un lugar fundamental en la memoria colectiva de su pueblo, al que supo defender con valor y sabiduría en contra del dominio *kaxlan*.

Un aspecto del que Calixta no se ocupa lo suficiente y que es fundamental para la historia reciente de los pedranos es el papel fundamental de Manuel Arias Sojom en la recuperación de las tierras de su pueblo, su lucha agraria es el aspecto más trascendental de su biografía política. Su figura sigue siendo fuente de inspiración para las luchas de los pedranos por mejorar sus condiciones de vida, sea en los Altos o la Selva. La historia contemporánea de Chenalhó no se entiende sin el arreglador del pueblo.

Será Jacinto Arias, antropólogo, intelectual y funcionario indigenista; quién se ocupará recuperar la memoria de su padre, y de plasmarla en tsotsil y español para acercarnos al pensamiento y obra de este singular personaje. Para el sociólogo pedrano Jaime Torres Burguete, el notable escribano: “fue un permanente innovador de la vida de ese pueblo, creador de las instituciones pedranas contemporáneas y formador de cuadros políticos, lo que le hizo un personaje muy influyente y poderoso (2000: 16)”.

Narrada en primera persona, la biografía política “del arreglador del pueblo” es el hilo conductor del segundo capítulo del libro San Pedro Chenalhó, escrita por el propio hijo de Arias Sojom: “Nací en *Ch'uch'tic* (El Bijaual), lugar que perteneció a la hacienda Tanate.

²⁶ No tendría sentido hablar del “arreglador del pueblo”, si no existiese previamente “un arreglador del mundo”, que en la cosmovisión pedrana corresponde a *Ojoroxtotil*, deidad creadora del universo pedrano que realizó grandes hazañas para dejar al mundo como es ahora. Ver Arias (1985, *op. cit.*).

Dionisio Arias se llamaba mi padre y era baldío....Nunca supe por qué mi papá era baldío” (Arias, *Op. cit.*: 79).

De sus recuerdos de infancia, Arias Sojom, destaca su conocimiento en actividades propias de las mujeres, como poner el nixtamal y hacer tortillas, ya que sus padres no procrearon mujeres, sólo varones. Describe a su madre Verónica Pérez *Kuin* como “de carácter duro, activa y conocedora de las tradiciones antiguas”. De ella aprende las plegarias a los dioses que se emplean para curar enfermos “cerca de mi mamá me ponía cuando rezaba, oía lo que decía y se me quedaba un poco; Dios vio que tenía ganas de aprender a curar y me enseñó en mis sueños... Así aprendí a ser ‘*ilol*’ (*Op. cit.*:82).

El futuro “arreglador del pueblo” atribuye a su madre sus conocimientos de la tradición y su carácter intrépido que lo llevaron a destacar en su vida. En cambio de su padre cree haber heredado la pasividad, que en algunas ocasiones tuvo consecuencias negativas en él.

A muy temprana edad, en sus años escolares, mostrará su decisión de luchar por los derechos de los suyos al quejarse con el inspector de los tratos que recibían los alumnos indios “no aventajábamos porque los alumnos indios muchas veces éramos tratados por el maestro como mozos: Los más grandes le metían su leña, servían de mandaderos y cargadores; yo como era más chico, le barría su casa, acarreaba agua y a veces cuidaba a sus hijos chiquitos. Mientras todo esto hacíamos los ladinos sí tenían clases” (1985: 83).

Fue también en esa época que empezó a trabajar en el ayuntamiento de su pueblo que le paga sus servicios o se los solicita de la forma tradicional, es decir, con botellas de trago o *pox*; razón por la que adquiere la costumbre de beber a temprana edad, como ocurre actualmente con aquellos niños, en la mayoría de las comunidades no zapatistas, donde el *pox* tiene un uso ritual.

Después de varias pruebas que Manuel tiene que superar (como la cárcel y el trabajo en la finca Guatimoc) los sueños le confirman que no debe rehuir al destino que le indica que su misión será auxiliar al *kavilto* con su pluma y papel. Para Jacinto Arias el talento de su padre provino de la fuerza, de una de las deidades más importantes de la cosmovisión mesoamericana, denominada por él como santo patrón o “Santa Cruz”. A partir de 1915 el escribano²⁷ pedrano inicia el trabajo sagrado de arreglar a su pueblo, siempre con el auxilio de las plegarias del ayuntamiento dirigidas a San Pedro y a los dueños de la tierra, que lo salvaran de morir en más de una ocasión:

‘Kajval, ak’bo stsatsal sjol yo’on ti iskirvanoe; tak’biluk slo’il xmaxil; ich’biluk ta tuk’ul, ich’biluk ta muk’, manchuk me kerem to ch-ile.

‘Señor dale fuerza y valor de mente y de corazón a nuestro escribano; que los jefes escuchen sus palabras, oigan sus razones; que no porque lo vean joven y vestido como tus verdaderos hijos lo desprecien y se burlen de él.

Ak’o mu xich’ na’leel, cha’leel, yu’un ti ba’i avol anich’one, kajval. Mu xavak’ ta k’abal ti bats’i avol anich’one; mu xajip, xaten, ti ateklumale.

Tú vez como sufrimos, como somos tratados, por tus primeros hijos, los kaxlanes; no nos entregues a sus manos, no permitas que tu pueblo sea arrebatado por ellos.

Ak’bo sjol yo’on ti avaj-is-kirvano k’uchal spot ti ana, alumale; ja’uk sin’ xchikin ti avaj-a’mtel jpatane, yu’un ti vu’unkutike makal ti kekutike, ti jchikinkutike.

Dale palabras, mente y corazón a nuestro escribano para que él nos defienda; que él sea nuestra boca, nuestro oído, pues nosotros los tenemos tapados.

Nap’lan ta spot xokon ti bu yalel ti avol, anich’one, kajval,’

Cuídalo por donde camine, protéjelo en cada uno de sus pasos,’

Otro aspecto a destacar en la biografía de Arias Sojom, contemporáneo de Juan Pérez Jolote del pueblo vecino de Chamula, es su participación como soldado carrancista

²⁷ La importancia que tienen los escribanos en la cosmovisión tsotsil es muy significativa, tal importancia pudo haberse originado en la Colonia. Los *jpoxtavanej* con los que trabajó Jaime Page afirman que “las deidades celestiales llevan el registro pormenorizado de todos los actos de sus hijos haciendo anotaciones en unos libros, libretas o listas gigantescas. En todos los libros se consigna el nombre de la persona, lugar de nacimiento y residencia, fecha de nacimiento y probable fecha de muerte. En el primer libro que está en el Cielo, se registra quien ha cumplido con las obligaciones de nutrir a las deidades, es decir: ofrendando, con velas, incienso, plantas y flores; orando; ayunado; cuantas veces se ha hincado y llorado ante Dios, así como todas sus buenas acciones. En el segundo y tercer libro se registran uno a uno y de forma pormenorizada los pecados-delitos cometidos por cada persona, sobre todo en el que lleva el Diablo” (*Op. cit.*: 117-118).

encargado de perseguir a los pinedistas, durante la tardía llegada de la “revolución” al suelo chiapaneco. Esa fue una etapa en que el joven escribano sufrirá reiterados encarcelamientos, que lo conducirán a establecer contactos y alianzas con los obregonistas.

Como un efecto de la “revolución” mexicana en territorio Chiapaneco, el pueblo de Chenalhó se convirtió en municipio libre por lo que dejó de depender del pueblo de San Andrés, cabecera de la antigua jefatura política.

En los años treinta el escribano aprovechó la política del Gobernador Victórico R. Grajales, -quien favorecía la educación escolar y la reforma agraria que llegaba a cuenta gotas a los pueblos indígenas del estado-, para hablar con parientes, amigos, baldíos y mozos de las fincas aún existentes y convencerlos de la necesidad de construir una escuela donde el propio Manuel les enseñaría a leer y escribir. El mismo Arias Sojom explica con sus propias palabras este proceso de pedagogía, donde adquieren sentido los términos posteriormente desarrollados por Freire acerca de una educación, “liberadora y transformadora”.

Miraba yo que eran maltratados los pedranos porque tenían tapados los ojos, cerradas las bocas: no sabían leer ni escribir, no hablaban castellano. Por eso no podían ponerse de tú a tú con los ladinos. Me sentía solo en la lucha, en las riñas; por eso me vencían a veces los hijos de perra. Qué diferente fuera, pensaba entre mí, si fuéramos dos o tres, si fuéramos varios pedranos en la defensa de nuestros compañeros; nos apoyaríamos, nos consolaríamos mutuamente... Pero estando yo solo dejaba el pueblo desolado cuando me vencían... Tenía la sensación de ser una gallina que deja abandonados a sus polluelos en la intemperie cuando cae presa del coyote o gato de monte... Porque cuando yo sufrí, los ladinos compraban las cosas al precio que ellos querían; si no dejaba su mercancía el pobre hombre o mujer, lo cacheteaban o demandaban en la presidencia. Los sábados, domingos y días de fiesta, los ladinos arrastraban a la horilla del río a las mujeres de los borrachos para abusar de ellas. Si un ladino te regañaba no te quedaba más que agacharte, porque si respondías se quejaba con el secretario para encerrarte en la cárcel; los indios éramos como perros, como animales frente a sus amos... Todo eso me daba coraje y desolación (Arias, 1985: 96, 97).

Sus primeros alumnos, con el tiempo se convertirían en presidentes municipales. Pero como se evidenciará en los siguientes apartados, no siempre continuaron la obra del “arreglador del pueblo”. El escribano tuvo que superar distintos obstáculos por parte de los ladinos que vivían en Chenalhó para convertirse en el primer maestro pedrano, reconocido por las

autoridades indigenistas. Al mismo tiempo en que desempeñaba sus labores escolares, organizaba a sus paisanos en la recuperación de las tierras que los *bats'i vinik* pedranos denominan *jlumaltik* (nuestro pueblo), en poder de los ladinos quienes las habían enajenado en tiempos del porfiriato. Según Tomás Pérez Arias, expresidente pedrano, los primeros mestizos que se quedaron a vivir en Chenalhó permanentemente habrían entrado en 1930, ya que antes sólo llegaban a vender sus productos desde San Cristóbal (Pérez Enríquez, *Op. cit.*).

La última vez que el escribano estuvo en prisión fue por órdenes del principal operador del presidente Cárdenas en la región, durante las elecciones de 1936. Irónicamente diez años después, “el arreglador del pueblo” (a la par que otros líderes indígenas de la región) por fin se hizo cargo de la presidencia municipal de Chenalhó, gracias a la alianza que estableció con el mismo funcionario cardenista: Erasto Urbina (jefe del Departamento de Acción Social) encargado de impulsar el reparto agrario en la región de los Altos. A partir de 1937 el control de la presidencia municipal regresó parcialmente a los pedranos, ya que los secretarios del ayuntamiento siguieron siendo ladinos, pero podían ser removidos si se les comprobaban abusos.

Los caciques, comerciantes y demás intermediarios y funcionarios ladinos aunque mermados siguieron ejerciendo su influencia, a través de su poder económico. Esta situación se mantendrá con algunas variaciones, será denunciada en diversos momentos y abonaría los discursos contestatarios y de rebeldía hasta la actualidad.

En su balance “desde adentro” Jaime Torres Burguete sintetiza de la siguiente manera el papel desempeñado por el arreglador del pueblo:

La gran visión de futuro, de don Manuel Arias, su decidida entrega al servicio de su pueblo y la gran capacidad de cambio que le caracterizó, le permitió allegarse de jóvenes a los que alfabetizó, construyendo una idea de proyecto de sociedad que apuntaba hacia la modernidad, pero sin abandonar la identidad pedrana. Por el contrario, este particular enfoque ponía el acento en el fortalecimiento de la vida de los pedranos, auxiliados en los apoyos externos que les ofrecían las nuevas instituciones del cardenismo. Por ello, aunque Arias Sojob era un modernizador, supo combinar de manera exitosa los cargos tradicionales con los de las nuevas instituciones (2000: 17).

Jacinto Arias destaca el reconocimiento que los jóvenes pedranos hacían a su padre: “Tome un poco de chicha *juntot* (tío); dicen mis padres que sufrió mucho por nuestro pueblo, que solito se enfrentó a los ladinos. Quisiera tener ese valor que tuvo usted” (*Idem*, 111). Sus alumnos a principios de los ochentas, le recordaban ofreciéndole *pox* como muestra de respeto y agradecimiento: “Calme su sed, sé leer un poquito porque usted me enseñó. ¿Se acuerda usted que llegábamos a su casa y nos enseñaba en las noches? Dios quiere que todavía viva usted” (*ibidem*).

Mucho antes de que los zapatistas y las ONG’s introdujeran en su discurso la necesidad de la educación como un instrumento de defensa y mejoramiento de condiciones de vida para los indígenas, (y lo pusieran en marcha en el *Caracol* de Oventic, donde se puso de moda recientemente junto con los proyectos productivos); Manuel Arias Sojob lo consiguió con su propio empeño y valiente decisión, nunca imaginó los efectos que tendría su pedagogía política de formación de cuadros en los maestros bilingües que asumirían el liderazgo de Chenalhó.

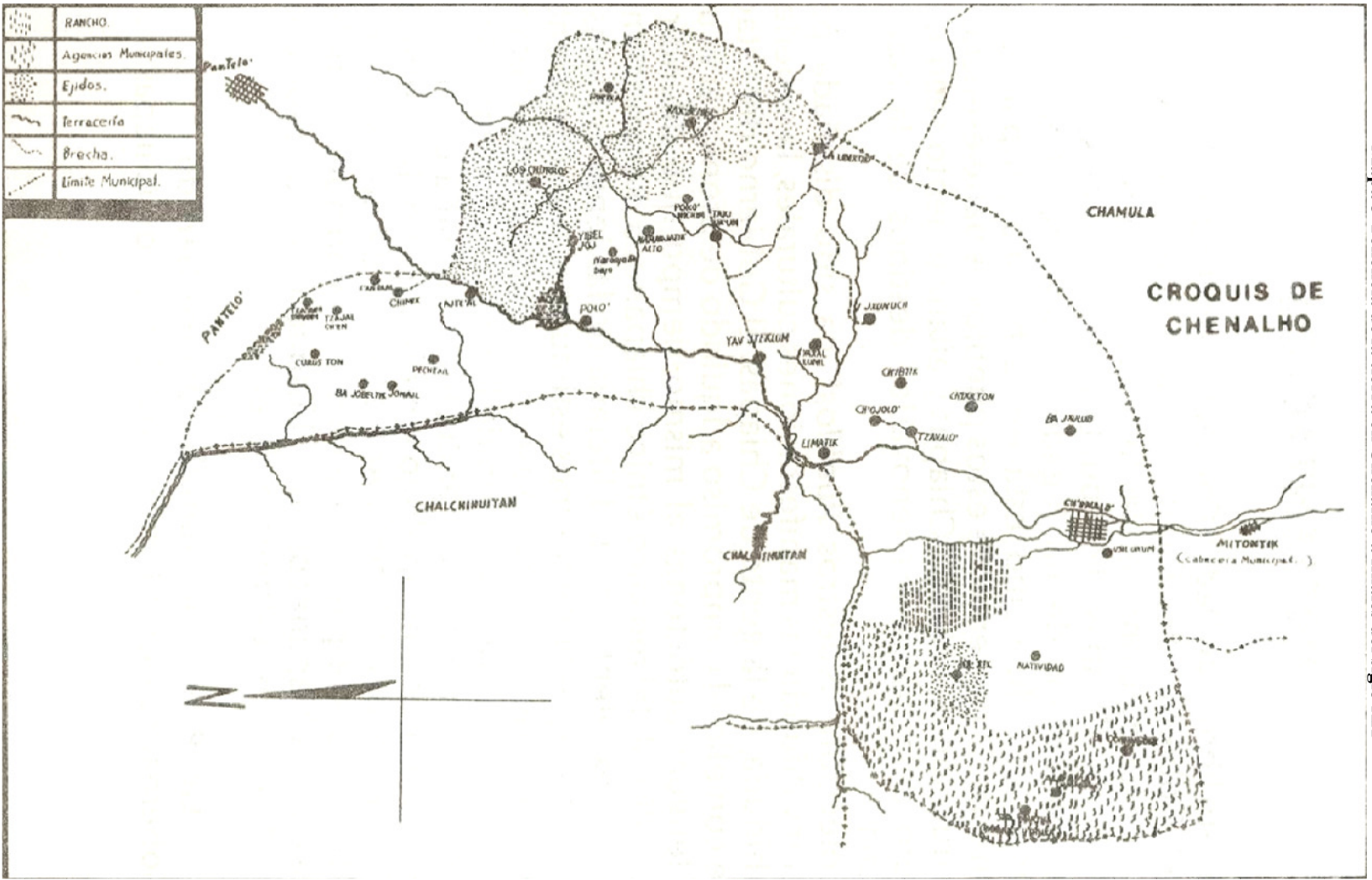
Así entre los discípulos del escribano pedrano hubo quienes promovieron la dotación de tierras ejidales de los ranchos que existían en el territorio de Chenalhó; otros en cambio al ocupar los cargos que la política indigenista nacional abría para los promotores culturales bilingües fueron paulatinamente sustituyendo a los antiguos caciques kaxlanes, pero de ello se ocupa el siguiente capítulo.

Figuras 22 y 23 Dibujos que representan dos de las principales características de Manuel Arias Sojom



Fuente: Arias 1985: 75 y 85

Fuente Arias 1985: 5



Mapa 3 Tenencia de la tierra en Chenalhó a finales del siglo XX

LOS NUEVOS CACIQUES Y LA OPOSICIÓN

Un grupo de pedranos en alianza con los maestros y caciques ladinos logró construir cierto liderazgo entre los maestros bilingües se convirtieron en los nuevos caciques que compartieron o compitieron con los espacios de poder que dejaron ser exclusivamente de los ladinos o kaxlanes, éste y otros factores socioeconómicos dieron paso a la oposición, misma que con el tiempo canalizarían las organizaciones de izquierda y el zapatismo.

Los logros del “arreglador del pueblo” se fueron desvaneciendo cuando sus “discípulos” fueron cooptados y articulados al sistema político mexicano mediante el indigenismo y las prácticas corporativas que pasaron a formar parte del discurso de la “tradición”. La herencia del liderazgo de Manuel Arias Sojob fue asumida por Tomás Pérez Arias, su discípulo predilecto quien, a decir de sus propios paisanos y de los actuales “autónomos”, estuvo lejos de continuar la obra del maestro. A decir de Jacinto Arias (1994), Pérez Arias nunca asumió un cargo tradicional. Lamentablemente, para la causa de su pueblo, el sucesor del arreglador del pueblo perdió el espíritu de lucha que alimentó el quehacer de Manuel. Desde el punto de vista de muchos pedranos, Tomás prefería el estilo de vida mestizo, (al grado de casarse con una “kaxlana”) al parecer fue determinante su experiencia durante el servicio militar que prestó cerca de la ciudad de México, es decir, se aculturó y abandonó el compromiso con su pueblo que había caracterizado a su maestro.

Tomás Pérez Arias mantuvo liderazgo e influencia sobre su pueblo durante casi dieciocho años (fue presidente municipal en tres ocasiones), tiempo suficiente para ser corrompido por los antiguos enemigos de su maestro con quienes estableció alianzas.

Durante este periodo surgió el grupo político que sería identificado por los pedranos como “los maestros” que en un principio fueron promotores bilingües formados por el INI y

posteriormente maestros normalistas corporatizados por el PRI. En su gestión se multiplicaron las escuelas bilingües, con la asesoría y supervisión del Instituto Lingüístico de Verano, y con ello las iglesias evangélicas como la Adventista y del Séptimo Día. Un efecto no previsto de lo anterior fue el surgimiento de la oposición, a los nuevos caciques pedranos, vía “la religión”. Pastores de las iglesias, Presbiteriana y Pentecostés, hicieron una intensa labor de proselitismo entre 1951 y 1954 lo que les generó buenos dividendos.

Cabe enfatizar que las conversiones religiosas tuvieron repercusiones políticas y viceversa, es decir, mediante la disidencia religiosa se impugnaba el control político hegemónico que se había afianzado en nombre de la tradición y sus instituciones. Cuatro décadas más tarde las divisiones religiosas: “tendrán un peso relevante en el conflicto militar que desencadenaría después de enero de 1994. Durante varios años los pedranos seguidores de esta nueva religión se negaron a ocupar cargos religiosos y a entregar sus cooperaciones para la realización de las fiestas tradicionales” (Torres Burguete, *Op. cit.*: 18).

El grupo de los maestros por su parte fue apropiándose de todos los espacios de poder que, después de la gestión de Arias Sojom, ejercían las autoridades tradicionalistas organizadas en torno al sistema de cargos. Sin embargo, los presidentes municipales que sucedieron a Manuel Arias en la presidencia, no destruyeron del todo las instituciones tradicionales, sino que adaptaron la mayoría de los roles civiles, religiosos y políticos en su beneficio, por lo que el sistema de cargos siguió funcionando en coexistencia con la creciente influencia del grupo de los profesores mestizos y bilingües.

En 1964 se graduaron los primeros normalistas de Chenalhó. El sistema puso "la tradición" a su servicio y le permitió continuar viviendo sirviendo de manera útil al corporativismo (Pineda Luz Oliva, 1993). En esa época los secretarios mestizos comenzaron a ser sustituidos por los promotores indígenas egresados del INI, y posteriormente por maestros

normalistas. A decir de Jacinto Arias (1994), de ese mismo grupo, surge la oposición al control absoluto de Tomás Pérez Arias en ese entonces conocido por los pedranos con el sobrenombre de *me' lum* (madre del pueblo). Sin embargo según el sacerdote de la parroquia para 1969 el secretario de la presidencia seguía siendo un mestizo.

Para el antropólogo pedrano la victoria del grupo de los maestros supuso una victoria para los intereses de los pedranos ya que se logra “temporalmente unificación de fuerza magisterial india en contra de algunos desmanes ladinos” (Arias, 1994: 389). Sin embargo, la nueva generación de maestros, con los años, empezó a su vez a ser cooptada por los ladinos con quienes reestablecieron algunas alianzas en contra de sus antiguos opresores y se inician nuevas prácticas caciquiles. Esto aunado a los abusos cometidos a las muchachas que acudían a la escuela y las multas que imponían a las familias que no enviaban a sus hijos, generó tensión y críticas en los propios pedranos.

El gobierno del grupo de los maestros bilingües devino en burocratización y corrupción. El 28 de mayo de 1971 el sacerdote asignado a la parroquia de Chenalhó, Miguel Chanteau (1999) denuncia, ante el director de Asuntos Indígenas Ángel Robles, la venta de plazas de maestros que hacía “don Wilo” un cacique mestizo que después de permanecer dos años en la cárcel, logra gracias a su influencia en el Sindicato de Maestros convertirse en inspector de zona. En su autobiografía Miguel Chanteau narra diversas anécdotas relacionadas con la corrupción del magisterio mestizo e indígena en Chenalhó.

Durante mucho tiempo, el grupo de los profesores obtuvo su legitimidad en el soporte que le daban los tradicionalistas, mientras los primeros gozaron de ella. El grupo de los profesores ejercería un cierto monopolio en el poder y las presidencias municipales hasta que surgieron las organizaciones campesinas que les disputarían el control municipal.

De éstas destacan, en una primera fase, organizaciones campesinas articuladas

principalmente al Partido Socialista de los Trabajadores (PST), que evolucionaría posteriormente al Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN) y finalmente a Partido Cardenista (PC) hasta su disolución a mediados de los noventa. Impulsado por ellos surge el grupo de "los campesinos". Este grupo pugnará por acceder a la presidencia municipal de Chenalhó, ya no por la vía de la tradición, sino por la mediación de los partidos políticos.

Para Jacinto Arias otro de los factores que influyeron en la oposición al grupo de los maestros fue la pastoral de la Diócesis de San Cristóbal,

...un grupo de jóvenes campesinos alentados principalmente por la efervescencia catequética que el Vaticano II desató en el obispo Samuel Ruiz García, hicieron que los maestros perdieran mucho de su prestigio ante los ojos del pueblo. Estos catequistas estaban alimentados de la idea nueva de que había que salvar al hombre entero no sólo su alma. Además de enseñar la doctrina ortodoxa de Cristo y la iglesia Católica, querían acabar con las injusticias. Se organizan en zonas de trabajo, hacen alianza con algunos "pasados" (1994: 390).

Durante los años setenta después del Congreso Indígena de 1974,²⁸ algunos pedranos intentaron democratizar por la vía de la recuperación de la tradición el acceso al poder, pero les fue impedido por el fuerte control que ejercía el grupo de los maestros sobre los agentes municipales y los parajes.

Durante las elecciones para presidente municipal en 1976, Chenalhó se polarizó en dos grupos: los partidarios de los maestros y el Ayuntamiento en funciones, y sus opositores "campesinos". En esa época, en Chenalhó (y prácticamente en todo el país) sólo se podía hacer política a través del partido de estado, heredero de la revolución mexicana, el Revolucionario Institucional (PRI), debido a ello los candidatos contendientes militaban todos en el mismo partido.

²⁸ Eleuterio Díaz, entrevistado por Isabel Pérez Enríquez, menciona como uno de los sucesos más relevantes en Chenalhó del periodo entre 1958 y 1984, la denuncia del representante pedrano en el Congreso de 1974 en San Cristóbal de las Casas en contra de "la actividad negativa de los maestros bilingües, que en lugar de ayudar a los campesinos, los menosprecian, constituyéndose en un estrato social selectivo" (Pérez Enríquez, *Op. cit.*: 34).

El sacerdote Miguel Chanteau en un capítulo de su libro autobiográfico describe, “un día de votación en Chenalhó”, como los maestros y mestizos dirigen la votación a favor del partido oficial de acuerdo con los “usos y costumbres” de la época que, veinticinco años después a decir del propio sacerdote, no se ha modificado sustancialmente.

Incluso el mismo Jacinto Arias ubica, a mediados de la década de los ochenta cuando publica su principal obra, al PRI el partido de estado, como un elemento de la tradición pedrana:

Chenalhó tal vez sea uno de los pueblos indios fuertemente tradicionalistas en donde ha habido mayor avance político: cada trieno se elige al presidente municipal en una competencia en donde el candidato con mayor número de gente es el que se registra ante la Comisión Electoral como candidato del Partido Revolucionario Institucional. También, mientras no molesten engañando a la población, se permite la militancia de otros partidos políticos, como del PST (1985: 12).

Para el antropólogo pedrano “tradicionalismo” y “avance político” se traducen en el triunfo del PRI, en cambio los que eventualmente molestan y engañan son los “otros”, concretamente el PST. La historia de la disputa por el poder en Chenalhó, antes de la incursión del zapatismo y las Abejas, se dirime entre el grupo de "los maestros" versus "los campesinos". Los últimos surgieron bajo la influencia de partidos políticos y organizaciones sociales de izquierda cuyas principales banderas eran agraristas. Después del Congreso Indígena, “los campesinos” lograrían consolidar su base social a partir de la labor política impulsada por los catequistas y diáconos formados por la Diócesis de San Cristóbal. Estos grupos se formaron, reclutando a personas inconformes con los métodos de gobierno que se habían establecido desde los años setenta, que habían violentado los mecanismos tradicionales por las cuales se accedía al poder, tales como el sistema de cargos. La hegemonía del grupo de los profesores se estableció sobre la base de los intereses gremiales y sus ligas con el partido gubernamental.

Para 1991 la situación electoral, a pesar de la intensa labor de politización y de los conflictos provocados por la hegemonía del grupo de los maestros, no se había modificado. Según el Centro de Información Campesina, organización pedrana crítica del zapatismo, la oposición en ese año representó:

La amenaza cardenista fue tan grande que se cometió uno de los fraudes electoral(es) más grande(s) que recuerda la historia chiapaneca. Miles de boletas electorales flotaban en el río San Pedro, al igual que en otros ríos del estado. La represión se hizo presente una vez más y más de 85 dirigentes cardenista(s) terminaron el año de 1992 en la cárcel o expulsados del estado. Como senador por el estado de Chiapas fue impuesto Eduardo Robledo Rincón, del PRI (C.I.C s/f,1).

No sabemos con exactitud cuantos de esos dirigentes terminaron en las filas del zapatismo. Por otra parte el citado senador se convertiría, diez años después, en uno de los efímeros gobernadores que tuvo Chiapas durante los primeros años del conflicto.

LOS CATEQUISTAS, LA IZQUIERDA Y EL CAFÉ

*Fray Bartolomé ya no vive,
Ya murió y ya no esperamos otro.
¿Quién nos va a defender sobre las injusticias
y para que tengamos libertad?
¿Los ladinos? ¿El gobierno?*

Nosotros tenemos que ser todos el Bartolomé
Palabras sobre Fray Bartolomé de las Casas por un indígena tzotzil
Morales Bermúdez, 1991

El año de 1974 fue clave para los pueblos indios de Chiapas, los efectos de los acontecimientos que se verificaron en ese año alcanzarían su climax veinte años después, Chenalhó no fue ajeno a este proceso de cambios políticos. Dos acontecimientos destacan por su importancia: la celebración en la ciudad coleta de Jovel del Primer Congreso Indígena en conmemoración de la llegada del primer obispo de Chiapas Fray Bartolomé de las Casas y la aparición en Chenalhó del Partido Socialista de los Trabajadores PST en la colonia Los Chorros, antigua finca cuyos terrenos habían sido recuperados recientemente.

El gobernador del Estado Manuel Velasco Suárez designó a Ángel Robles director de Asuntos Indígenas como encargado de los festejos, el funcionario había sido alumno de Samuel Ruiz mientras estudiaba en el seminario y supuso que su antiguo maestro y actual obispo de Chiapas era la persona más indicada para organizar el congreso. El propósito del gobernador era mostrar el folklore de los indios de su estado (Chanteau, *Op. cit.*).

Para la diócesis representó una amplia movilización de su estructura misionera, principalmente en sus agentes de pastoral que se dieron a la tarea de difundir el ideario de Las Casas en las comunidades. Por su parte los catequistas comprendieron que la ocasión representaba un foro para exponer y denunciar la situación que vivían. A partir de ese momento se recogieron testimonios de los abusos y explotación en las comunidades. Las cuatro etnias más numerosas del estado, lingüísticamente hablando, acordaron que los temas del Congreso fueran: tierra, comercio, salud y educación.

En Octubre durante la celebración del Congreso Indígena, los delegados de Chenalhó denunciaron la situación de las fincas en Chenalhó que aún mantenían a los campesinos como servidumbre en El Carmen, en la Colonia Puebla y el rancho San José Buenavista. Un mes después de la celebración del Congreso el ayuntamiento priísta de Chenalhó culpa a los catequistas de “establecer discordias, perturbar y obstaculizar la paz y tranquilidad de un pueblo amante del progreso como el nuestro”. El documento responsabiliza a la Diócesis de San Cristóbal como el origen de “los problemas”. El ayuntamiento pedrano precisa sus señalamientos: “en ese Congreso, asistieron únicamente de religión catequista, allí aprovecharon hacer sus acuerdos, que... les quitaran a los mestizos sus tierras, desalojarlos y correrlos de sus viviendas...” (Documento s/f citado por Garza Caligaris, 2002: 93).

En otra carta dirigida al gobernador Manuel Velasco Suárez fechada el 15 de noviembre de 1974, agentes rurales acusan al sacerdote Miguel Chanteau de poner “en grave peligro a un

Municipio amante a la paz y tranquilidad como el nuestro” (Garza Caligaris, *Op. cit.*: 238).

Las autoridades acusan a Chanteau de organizar a los campesinos para enseñar religión “catequista” en diferentes parajes del municipio, afirman que la labor del sacerdote extranjero sólo ha servido para sembrar rencores y desorientar al pueblo y que los catequistas formados “solo piensan en la maldad y al difame”. En el documento hay una lucha ideológica por asumir la militancia política propia como parte de la tradición, mientras que a la disidencia se le acusa de no respetar la tradición.

Finalmente el documento señala que a consecuencia del Congreso Indígena “ha originado mucho descontrol en el Municipio y todo es por la escrupulosa labor del Sacerdote extranjero” (*Idem*, 240).

Por su parte el sacerdote de origen francés, con sus propias palabras, describe la labor que los catequistas formados por la diócesis de San Cristóbal debían realizar:

Los catequistas realizan todo este trabajo de reflexión, de descubrimiento y de profundización con la ‘Teología India’, pero no se enciman sobre la teología, ellos se meten a fondo en la lucha con sus compañeros: ya sea para reclamar las tierras a las cuales tienen derecho; ya para organizar cooperativas: de transporte, de producción de miel o de café, de mercancías básicas (sal, azúcar, jabón, etc.); ya para mejorar sus casas o las condiciones de salud (para eso algunos se vuelven Agentes de Salud) ya para crear talleres de defensa de los Derechos Humanos” (Chanteau, 1999: 69).

Sin embargo los catequistas de Chenalhó antes de involucrarse en problemas terrenales, entraron en confrontación con las autoridades tradicionalistas, los ancianos y pasados al cuestionar las prácticas “paganas” como las ceremonias rituales: en los ojos de agua, las cuevas y sitios sagrados. Atacaron también el alcoholismo. En principio los jóvenes catequistas se oponían a cooperar en los ritos tradicionales argumentando que sólo existía un solo Dios. La diócesis de San Cristóbal tuvo que flexibilizar su posición a este respecto para estar en condiciones de facilitar el descubrimiento de una auténtica Teología India. Después de este viraje en torno de la “tradición” algunos pasados y ancianos apoyaron a los nuevos catequistas en reivindicaciones comunes.

Respecto del PST y su proselitismo político, Isabel Pérez Enríquez recopiló testimonios que recuerdan que fue 1974 cuando los socialistas aparecieron en Chenalhó: “La mayoría de la población no los quiso, porque los que tenían dos caballos, les iban a quitar uno, los que tenían dos casas, les iban a quitar una, los que tenían mucho terreno, les iban a quitar la mitad... Se reunió todo el pueblo y ‘a donde fueron golpeados todos los pesetistas’ y se volvieron a quedar pero se volvieron priístas; los que no, de ahí fue que solos buscaron ir a vivir a otra parte” (1998: 70). Esto último quiere decir que fueron expulsados junto con su familia de sus comunidades de origen.

El presidente municipal Manuel Hernández Pérez, entrevistado por Pérez Enríquez, describe el inicio de la oposición en Chenalhó ubicada en la colonia Los Chorros, en su relato se pueden apreciar los juicios de valor y la distorsión del discurso político de los socialistas, también contiene elementos que podríamos calificar de “míticos”, mismos que se transcriben a continuación: “...era un Sr. Emiliano Zapata de Tenejapa y llegó hacer propaganda. Entonces ahí, como tanta explicación, tanto todo, entonces entró la gente...pero nada más que no supieron hacer: empezaron a decir, van a quitar terreno, van a quitar casa, van a quitar banco...si tiene dos mujeres, si tiene dos hijas, lo quitan...” (*Idem*).

Sin embargo algunos detalles del relato mítico anterior coinciden con la descripción de que habría sido desde el municipio vecino de Tenejapa, el sitio desde donde llega el PST a Chenalhó. Esto se evidencia en una carta enviada por las autoridades pedranas al entonces gobernador del estado de Chiapas, Salomón González Blanco. El documento inicia haciendo una apología a los mestizos (que no ladinos, ni kaxlanes y mucho menos caciques) del municipio.

“...nuestro pueblo eminentemente indígena de habla tzotzil, pero con algunos mestizos que han vivido desde hace varias décadas (...) se ha caracterizado por tener gente noble, trabajadora y amante del progreso... , pero; a pesar de ello desde hace varios días gentes de Tenejapa, municipio vecino al nuestro han estado recorriendo las diferentes comunidades para sembrar el desconcierto y provocar enfrentamientos... que vienen a poner en peligro la quietud en que nos desarrollamos, pues este pequeño grupo que han logrado formar enrolándolo en sus filas para navegar con la bandera de PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES... En ningún momento hubiéramos querido preocuparlo con dichos problemas...pero lo acontecido el día de ayer nos obliga a tenerlo informado, pues no queremos que nuestro municipio siga el camino que han recorrido los municipios hermanos de Larráinzar y Tenejapa...” (Garza, 2002: 242).

Lo que temen las autoridades priístas pedranas es la expulsión de sus ahora aliados ladinos, que en esas fechas se habían realizado en las cabeceras municipales de San Andrés y Tenejapa. La exageración del expresidente pedrano en la presentación del discurso atribuido a los animadores del PST muestra la intolerancia de la época hacia la incipiente oposición y a otras opciones políticas distintas o contrarias al partido de estado (PRI) que ejercía un control absoluto, que comenzaba por distintos frentes a ser cuestionado.

Una evaluación distinta del Partido Socialista de los Trabajadores (PST) la proporciona Ana María Garza y la organización campesina STAACH,²⁹ para éstos los socialistas lograron insertarse profundamente en la vida comunitaria gracias al trabajo de varios activistas provenientes de la ciudad de México, Adalberto Ramírez Arredondo, Raúl y Alejandro López; entre ellos destacaba Miguel Álvarez Gándara. En 1979 fueron víctimas de la primera represión organizada por sus paisanos del partido oficial (PRI). El 15 de octubre los priístas desplazaron a varias familias de las comunidades de Yibeljoj, los Chorros, y la Libertad. En ésta última colonia fueron asesinados tres militantes del PST, el día de Todos los Santos.

²⁹ Sindicato de Trabajadores Agrícolas Asalariados del estado de Chiapas se formó a raíz de las tomas de tierra de febrero de 1994, en Chenalhó retomó el trabajo de la Central Campesina Cardenista y llevó a término las negociaciones que culminaron con la compra de los ranchos Muctelal, Liquidámbar, La Esperanza, Majomut y encabezó la lucha por el predio Ushilhucum, parte de los bienes comunales que habían sido usurpados por los caciques Enrique y Ramiro García Gordillo.

Una de las consecuencias de la represión ejercida contra los “pesetistas” o socialistas fue la migración de familias pedranas hacia la Selva Lacandona, concretamente a la región Benemérito de las Américas, el traslado se hizo con la anuencia del gobierno estatal. Curiosamente en esa región se habían localizado yacimientos petrolíferos por lo que algunos informantes de Pérez Enriquez (1988) infieren que al gobierno le convenía que los campesinos desmontaran la zona, para facilitar su exploración. El tema de las tierras siguió siendo fuente de disputas en los siguientes años y lo es a la fecha.

El PRI mediante prácticas corporativas que se volvieron norma en todo el país, correspondía a los intereses de los nuevos caciques pedranos y era el órgano de organización política a favor del grupo gobernante. Ante el cuestionamiento a su hegemonía, los "priístas" utilizaron la represión en contra de militantes del PST, antecedente del Partido Cardenista. Años después, en la década de los noventa, utilizarían la estructura del partido en contra de zapatistas y Abejas.

Este largo proceso de lucha en Chenalhó, como todo movimiento social, no ha estado exento de contradicciones y paradojas. Por ejemplo en el recuento histórico de la organización STAACH, señala que uno de los dirigentes históricos de la organización civil, Las Abejas, Antonio Gutiérrez Pérez también en su momento diácono de Chenalhó, organizó a sus hombres para quemar casas de los “socialistas” indígenas de Los Chorros.

En 1985 volvió a resurgir el movimiento pesetista y en el mes de mayo, grupos de campesinos de Yibeljoj, Acteal y Los Chorros, tomaron 325 Hs. de tierra que supuestamente pertenecían a la finca Esperanza, propiedad del Lic. Muñoz Liévano.

Para Ana María Garza (2002) fueron los militantes del PST quienes impulsaron la formación de la Unión de Ejidos Majomut, organización de productores de café de municipios de los Altos.

A la paradigmática conjunción de la labor política impulsada por catequistas y socialistas, se agregó en la década de los ochentas el surgimiento de las organizaciones productivas impulsadas desde el gobierno. Los grupos de oposición a los caciques, sin embargo, también experimentaron contradicciones y cooptaciones, o se vieron involucrados en actos de corrupción por lo que para la siguiente década se darían nuevas alianzas y desprendimientos de organizaciones en plena ebullición del zapatismo.

En 1994, las organizaciones indígenas-campesinas de Chenalhó como el Partido Cardenista, La Central Campesina Cardenista, y otras organizaciones como la Confederación Nacional Campesina, la UCD aprovechan la coyuntura abierta por el zapatismo e invaden o recuperan (según el bando) los ranchos de los ladinos que habían evadido las acciones de la Reforma Agraria. Para entonces la mayoría de los dueños habían dividido sus fincas o las habían fraccionado para venderlas a los antiguos baldíos.

POLHÓ,³⁰ POR DONDE SE REVUELVE EL AGUA

La importancia de este paraje para comprender la historia reciente de Chenalhó es crucial en 1998 el estado mexicano a través de la Procuraduría General de la República concluyó a través del documento conocido como el “Libro Blanco”, resultado de su investigación sobre la masacre de Acteal, que en el origen de la violencia ocurrida en el municipio de Chenalhó (que desembocó en el asesinato de cuarenta y cinco personas), estuvo la formación del “llamado Municipio Autónomo de Polhó”.

Sin embargo, la violencia y expulsiones en Chenalhó no iniciaron a partir de la formación del municipio autónomo como pretende explicar la PGR. Como un antecedente inmediato

³⁰ El vocablo puede ser una derivación de *Poylom* nombre uno de los dos ríos que atraviesan el territorio pedrano.

de las disputas internas por el control de recursos y proyectos productivos Torres Burguete afirma que un mal manejo de créditos generó una disputa entre los parajes de Polhó y Yibeljoj por “el destino de un camión de tres toneladas que había sido obtenido con apoyo de la embajada de Holanda. Esta disputa produjo que un grupo de la comunidad de Polhó se adhiriera al Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional” (2000: 19).

A continuación se presentan algunas versiones del origen de la llamada “organización” del EZLN en Chenalhó, la primera es narrada por el Sistema de Información Campesina dependiente de la STAACh, organización que participó en la recuperación de tierras impulsada por los zapatistas durante 1994, sin embargo, después decidió negociar con las dependencias gubernamentales las tierras que, como en otras regiones fueron adquiridas a través de la Secretaría de la Reforma Agraria para dotar a los “invasores”, a cambio de que se mantuvieran en la legalidad, como una forma de contener al zapatismo que experimentaba un crecimiento importante en la mayoría de las regiones indígenas, posteriormente la organización negoció algunos proyectos agroecológicos y turísticos. El relato narrado en tercera persona contiene elementos míticos que asemejan al protagonista, un catequista que había sido delegado de su municipio durante el Congreso Nacional Indígena de 1974, con algún héroe de la tradición oral maya.

“Se dice que Javier Hernández³¹ (diácono de Polhó) participó en el enfrentamiento en San Cristóbal de Las Casas en enero de 1994 y que llegó a Polhó con sus armas, el 5 de enero, presumiendo que había matado muchos soldados y empezó a organizar a las comunidades junto con sus hermanos Antonio y Manuel”. Sin embargo respecto de esta versión vale recordar que durante la toma de San Cristóbal por el EZLN no se registraron bajas del

³¹ Primer “consejo” o *a'mtel jpatan* (trabajador del pueblo) del municipio autónomo de Polhó.

Ejército Mexicano, a menos que en el relato se haga referencia a los combates de Rancho Nuevo.

Según el relato del Sistema de Información Campesina los tres hermanos Ruiz Hernández habrían introducido solos el zapatismo a Chenalhó. “Se dividieron y buscaron otros compañeros, recorrieron a todas las comunidades, la primera comunidad a la que visitaron fue Los Chorros y les explicaron como era el movimiento armado”.

Un pedrano nativo de Polhó recuerda que la organización llegó a Chenalhó a finales de la década de los 80 y principios de los 90, pero al tratarse de una organización clandestina, cuyo nombre era secreto y ni siquiera se sabía quiénes del mismo paraje militaban en la organización, no hay datos, ni documentos que permitan reconstruir a como se implantó el zapatismo en Chenalhó. Sabemos, sin embargo, que el reclutamiento se hacía en formas de células, por familia, uno de los primeros milicianos pedranos que entró a la organización, en una plática informal relató cómo fue reclutado por su cuñado. Los fundadores del EZLN visitaban Polhó como doctores para hablar en reuniones secretas de los objetivos y la lucha de la organización a la que invitaban a integrarse. Los primeros seis milicianos de Polhó se reunieron en San Cristóbal junto a otros jóvenes de otros municipios, para ser entrenados en algún lugar de la Selva Lacandona del cual desconocían el nombre. Allí conoció algunos miembros del CCRI. Sólo su hermana sabía de su paradero, su familia sólo sabía que había ido en búsqueda de trabajo en Jovel. “Mi madre murió sin saber nada de mí, como la disciplina era muy rígida en aquella época nadie le supo dar razón de mi, tal vez pensó que había muerto. Tal vez ella murió por la tristeza de su hijo”.³²

Saúl catequista originario de Tsanembolom recuerda que hasta antes de 1994, no había escuchado nada de la organización de los zapatistas. Otros habitantes de Polhó que

³² Plática en Polhó en agosto de 2004.

aceptaron hablar del tema discrepan en torno a la fecha en que hizo su aparición la “organización” en Chenalhó. Sin embargo todos coinciden en afirmar que fue durante los diálogos de San Andrés cuando casi toda la población del municipio simpatizaba con los zapatistas. Antes del levantamiento, los pedranos eran invitados a participar en una “organización” donde ya estaban muchos pueblos, se enfatizaba que sólo a través de la lucha armada se podría derrotar por fin al mal gobierno, los corruptos, los terratenientes, los latifundistas, y los "capitalinos" (en alusión a los mestizos que ejercían el control económico del municipio). Los asistentes a las reuniones incluso desconocían el nombre de la organización “todo era clandestino” y los “animadores” o “comités” no mencionaban abiertamente ser miembros del EZLN, en los volantes que llegaron a elaborar sólo se informaba que se trataba de una organización independiente.

El discurso de los zapatistas contenía un elemento que los diferenciaba de los otros discursos de las organizaciones campesinas y partidos políticos de izquierda que antecedieron al neozapatismo, “ya basta que no tenemos carretera, que no tenemos hospitales, agua potables, electrificación, ya basta que no tenemos escuelas. Ahí vamos a luchar nosotros”.

En el discurso atribuido de los zapatistas se destaca la idea del autosacrificio heroico, presente en la tradición oral maya que se analizó en el capítulo anterior. “Ahora estamos platicando secretamente, ahorita no podemos mencionar las personas que están organizando, pero el subcomandante Marcos esta en favor de los indígenas y él quiere derramar su sangre para los pobres que no han logrado nada del gobierno”.

Según el Sistema de Información Campesina los tres hermanos habrían ido reclutando a su gente en Pokonichim, Puebla, Yaxjemel, Taki'uk'um, y después se habrían extendido a todas las demás comunidades de Chenalhó. Las primeras invitaciones y el proselitismo en

Chenalhó estuvieron dirigidas a los cardenistas, que anteriormente habían militado en el PST. Éstos se habrían sumaron con ellos, casi de inmediato ya que decían que el PC no habían logrado muchas cosas, “es mejor tomar su cuerno de chivo y arrancarle al gobierno lo que necesitamos, decían”.

El municipio autónomo de Polhó quedó establecido en abril de 1996, cuando Javier Hernández fue ratificado por representantes de treinta y tres comunidades y diecisiete barrios, de noventa y siete con que contaba en aquel entonces San Pedro Chenalhó. Esta designación tuvo como antecedente directo el 13 de abril de 1995 cuando en una asamblea a la usanza tradicionalista designó al catequista como Concejo o *a'mtel jpatan*. La asamblea o *tsobajel*, acordó que de acuerdo a la “tradición” Javier era el presidente municipal, por lo tanto ya no era necesario ratificarlo en las elecciones de octubre de 1995. El discurso de la tradición que había sido utilizado por los priístas para justificar expulsiones y ataques a los disidentes, fue utilizado como símbolo de identidad de los neozapatistas como elemento de lucha y rebeldía.

En efecto el EZLN declaró que no participaría en los comicios de octubre, para entonces la mayoría de los consejos autónomos en los municipios donde los zapatistas tenían presencia ya habían empezado a operar. Sin embargo, la asamblea en la que fue electo carecía de valor para el Consejo Estatal Electoral. Legal y constitucionalmente el presidente municipal Manuel Arias Pérez pertenecía, como de costumbre, al partido de estado (PRI) aunque como lo muestran las cifras gubernamentales de la elección, ésta no fue representativa de la mayoría de la población pedrana, ya que sólo habrían votado por él 2 947 personas, de un padrón de 13 697 electores. El abstencionismo alcanzó el 75.9 %.

Los zapatistas pedranos decidieron tomar la presidencia mediante una movilización el 17 diciembre de 1995. La marcha inició en La Cima, algunos manifestantes llevaban machetes

y palos, para hacer frente a la policía de seguridad pública que resguardaba el ayuntamiento, pero los priístas no opusieron resistencia. Llegaron hasta la casa de Pedro Mariano Arias Pérez hermano del entonces presidente municipal para pedirle las llaves del ayuntamiento y el bastón de mando. Con esta acción los autónomos asumieron la presidencia de Chenalhó, el ayuntamiento rebelde estaba compuesto por el catequista Javier Hernández, de Polhó como presidente; Pablo Vázquez, de La Esperanza, secretario, él ya había ocupado ese cargo en el ayuntamiento cuando estaba bajo control priísta, el profesor Juan Gómez Pérez, de Yibeljoj fue designado juez.

Sin embargo la gestión de los autónomos fue efímera apenas duró poco más de un mes, el 27 de enero tuvieron que huir de la cabecera municipal y refugiarse en Polhó donde los zapatistas tenían su principal bastión. Las autoridades estatales y federales dieron luz verde a los priístas para organizar, la autodefensa y limitar la influencia de los zapatistas. Victorio Velásquez, Cristóbal Vázquez, organizaron a la “contra” zapatistas. Sin embargo los ojos nacionales e internacionales estaban puestos en toda la región de los Altos, ya que se celebraban los llamados Diálogos de San Andrés. Los agentes municipales y autoridades legales de Chenalhó solicitaron al gobierno del estado que la seguridad pública desalojara a los zapatistas del ayuntamiento. La gente no quiso atacar a la organización del EZLN sino que decidieron solicitar al Ejército Mexicano para desalojar a los zapatistas.

En la madrugada del 27 de enero de 1996, en un operativo coordinado por la seguridad pública y la policía judicial, las autoridades se presentaron a “restablecer el estado de derecho” y detener al ayuntamiento ilegal que usurpaba funciones. Las autoridades zapatistas lograron escapar, protegidos por sus bases de apoyo, que fueron detenidas. El desalojo motivó la intervención de la CONAI y de la COCOPA, instancias de mediación del conflicto, por lo que fueron liberados los cincuenta detenidos zapatistas. A pesar de la

detención la mayoría de los pedranos, simpatizaba con las demandas zapatistas y, los apoyaba en sus movilizaciones.

El mismo 27 de enero el ayuntamiento rebelde se reorganizó en Polhó citó a los representantes de las comunidades, barrios y parajes autónomos para tomar acuerdos y prohibió a sus simpatizantes y bases de apoyo participar en las actividades del ayuntamiento priísta. Momentáneamente el cabildo autónomo despachó en la escuela de Polhó, que contaba con un albergue construido por el INI.

Figura 24 El banco de Arena de Majomut, para la PGR la expropiación de éste fue uno de los principales factores que desencadenaron la violencia que alcanzó su climax en Acteal.



Figura 25 Algunos de los campamentos de desplazados en San Pedro Polhó.



Figura 26 Entrada al Municipio Autónomo de Polhó



GUERRA ENTRE *JCHI'ILAKTIK* PEDRANOS

Chenalhó alcanzó fama internacional a raíz de los acontecimientos del 22 de diciembre de 1997, en el paraje vecino de Acteal, los hechos le dieron la vuelta al mundo y sacaron al municipio del anonimato. Después de esa masacre el municipio no volvería a ser el mismo. De hecho hoy existen al menos tres Chenalhós plenamente identificables, (el de los priistas o el municipio legal y constitucional, el autónomo o zapatista y el la Sociedad Civil de Las Abejas) cada cual con su respectivo San Pedro y autoridades “tradicionales” propias, además como producto de la remunicipalización, el territorio pedrano ha experimentado importantes modificaciones geopolíticas significativas.

Sobre Acteal se ha escrito bastante, prácticamente cualquier artículo o publicación reciente sobre Chenalhó hace alguna referencia a la tristemente celebre comunidad actualmente conocida como “Tierra Sagrada de los Mártires de Acteal”. Sobre la masacre existen múltiples testimonios de los sobrevivientes, a pesar de las múltiples versiones sobre el origen y explicación de los hechos podemos agruparlas en dos grupos: las oficiales por un lado (que se sustentan en la investigación de la PGR plasmadas en El Libro Blanco), y las de las ONG's, Diócesis de San Cristóbal y grupos afines al EZLN, versiones que, a diferencia de otros hechos similares, gozan de mayor difusión y credibilidad entre la población. Cada una de las versiones tiene sus propios sesgos implícitos y explícitos. La más representativa de las primeras fue escrita por Gustavo Hiraes (1998) *Camino a Acteal*, es un libro cuyo principal objetivo es exonerar al gobierno estatal y federal de cualquier responsabilidad, además de desenmascarar los mitos de la guerra de baja intensidad y los grupos paramilitares. En el otro extremo se ubica el libro elaborado por el equipo del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (1998), *Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó*, libro testimonial que recoge la palabra de las víctimas

sobrevivientes y cuya principal hipótesis es que la violencia promovida por el gobierno tenía como objetivo exterminar a las bases de apoyo zapatistas, mediante guardias blancas y grupos paramilitares. No es el propósito de esta tesis añadir algo nuevo a las versiones ya existentes, ni tomar partido por alguna de ellas. Interesa destacar algunas contradicciones de ambas versiones y la caracterización que los propios pedranos, testigos del hecho que pude entrevistar, hacen del trágico acontecimiento, lo que apunta a una complejidad ausente en los informes y explicaciones más difundidas sobre la masacre de Acteal.

Hirales inicia su libro justificando los acontecimientos de Acteal basado en los argumentos de la socióloga Carmen Legorreta (1998), advierte que si bien la violencia en Chiapas ha sido cosa de todos los días, en Chenalhó la situación ha sido peor. La naturalización de la violencia con la que pretende explicar el origen de la masacre exhibe sus prejuicios y, en el mejor de los casos, un desconocimiento del contexto histórico-cultural:

Los *chenalohes*, junto con sus vecinos de San Juan Cancuc, han sido reconocidos por su bravura y regionalismo. Aquí se inició la lucha agraria contra los hacendados en 1938 y el proceso de desladinización o reindianización de Los Altos (la expulsión de los mestizos), experimentado en las últimas décadas. En el área de Chenalhó, la violencia ha estado casi siempre a flor de piel, como a la espera del pretexto que le permita desencadenarse (Hirales, 1998: 20).

Si los “chenalhoes” han sido violentos desde siempre, según el autor, ¿Por qué debe sorprender o indignar que se maten entre ellos? Cuando han iniciado procesos de “reindianización” en contra de los mestizos. Sin embargo, para el exguerrillero convertido en funcionario gubernamental, el origen de la violencia en Chenalhó que alcanzó su clímax en la masacre de Acteal, se debió a tres hechos específicos: “la creación del municipio autónomo de Polhó, la expropiación del banco de arena ubicado en el paraje de Majomut y la expulsión de familias e incendio de casas en la comunidad de Yashjemel” (*Ibidem*). Prácticamente ésta ha sido la explicación que el gobierno mexicano ha sostenido ante la opinión pública nacional e internacional. Sólo añadió a su teoría el argumento de

“conflictos intercomunitarios” para redondear su explicación de los “lamentables acontecimientos de Acteal”, según las propias palabras del expresidente Zedillo. Cabe señalar que el libro de Hiraes, *Camino a Acteal* es la respuesta al *Informe especial sobre Chenalhó, Camino a la masacre* del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, publicado en enero de 1998, mismo que se analiza a continuación.

La versión de la diócesis elaborada por el equipo de Derechos Humanos, fundado diez años antes por Samuel , es una exaltación de la victimización y el martirologio indígena. Algunas de las principales contradicciones del informe son la caracterización e interpretación de los hechos violentos antes y después de la masacre. Por ejemplo el 12 de septiembre de 1997 en un comunicado de prensa donde denuncia el asesinato de una persona base de apoyo zapatista, el CDHFBC afirma: “lamentamos las circunstancias en que perdiera la vida el profesor Cristóbal Pérez Medio, en un conflicto intracomunitario”. Cuatro meses después el secretario de gobernación Emilio Chaufet utiliza la misma terminología del citado centro para explicar que la causa de la masacre se dio por conflictos intercomunitarios e incluso venganzas familiares. Para entonces el CDHFBC había modificado radicalmente su interpretación de los hechos ya que en su informe concluye que: “en el caso concreto de los hechos ocurridos el día 22 de diciembre en Acteal, el Gobierno Mexicano tiene responsabilidad criminal”.

Como se ha señalado anteriormente la versión difundida por los organismos defensores de derechos humanos y el EZLN logro mayor credibilidad por las evidencias que aportaron los sobrevivientes de la masacre, sin embargo, quedan muchos cabos sueltos y preguntas sin respuesta. Proporcionar esas respuestas supera la pretensión de este análisis. Por el contrario con base en comentarios, platicas informales y testimonios con algunos desplazados del campamento siete, Acteal-Bases y testigos de los hechos, lo único que se

puede aportar son mayores dudas y cuestionamientos a las versiones más difundidas sobre esos trágicos acontecimientos.

Si la versión de Hiraes hace una apología del gobierno mexicano para el cual trabaja (lo que no sorprende), la versión del CDHFBC no sólo es solidaria con el grupo de Las Abejas, sino que en ese contexto de polarización, indirectamente toma partido por el EZLN, con quienes olvida, o al menos aplaza sus diferencias y desacuerdos (por las formas en que se debe encaminar la lucha por la “liberación”), para hacerse eco de la versión inicial difundida por aquellos que aseguraba inicialmente que las víctimas de Acteal sufrieron un ataque paramilitar, que era tan sólo el preludeo de una ofensiva dirigida a exterminar a las bases de apoyo zapatista, como parte de una estrategia gubernamental de contrainsurgencia. Para el filósofo Jesús Morales Bermúdez el sesgo del informe elaborado por el CDHFBC radica en una errónea caracterización de uno de los bandos en disputa:

Hace ver a un sector afectado por otro sector del mismo municipio, todos campesinos e indígenas. En la caracterización, sin embargo, de ese segundo sector, no se habla de campesinos e indígenas, sino de “guardias blancas” o “grupos paramilitares”, eliminándoles su identidad para asignarles una nueva cuya correspondencia se encuentra en aquellas guardias pagadas por los hacendados del Bajío y del occidente de México, sin correspondencia en la historia y sociología chiapanecas... (2005: 313).

Sin embargo, la versión del ataque paramilitar maniqueo aceptada por Las Abejas, grupo al cual pertenecían “casi” todas las víctimas, contrasta con la evaluación que dos jóvenes promotores de educación “autónoma”, quienes escaparon junto con sus familias bases de apoyo zapatistas, hacen de los mismos acontecimientos de los que fueron testigos.

Javier y Mariano Ruiz son originarios de Kakateal, comunidad vecina de Acteal, como cientos de familias Abejas y bases de apoyo zapatista de Chenalhó se hallaban refugiados en el lugar de la masacre. Para decirlo en términos coloquiales los campamentos de desplazados de cada grupo si bien: estaban juntos (pero) no revueltos. Esta aclaración es

fundamental para comprender (entre otras) las diferencias entre la versión del grupo de las Abejas, y la de los zapatistas o “bases”.

“Nosotros estamos aquí en Polhó como desplazados por el *muk'ta k'op*³³ que pasó en Acteal, por la guerra del 22 de diciembre. Tuvimos que retirarnos para proteger a los niños, las mujeres y los ancianos, fue la orden que recibimos. Desde la escuela tratamos de resistir, por eso todavía se ven los hoyos de las balas”.³⁴ Ante la pregunta ¿por qué los muertos fueron sólo Abejas? algunos de los desplazados de Polhó respondieron que los paramilitares, las habían matado, “porque sabían que las Abejas, no pelean, no se defienden pues, a ver ¿por qué no vinieron aquí?”.³⁵ Lo anterior nos hace suponer que en algún momento de la agresión, los zapatistas respondieron al fuego de los priístas o por lo menos realizaron maniobras distractoras, mientras daban tiempo a que los desplazados zapatistas se refugiaron en Polhó. Mientras el campamento de “bases” recibió la orden de huir y replegarse, el campamento de las Abejas recibió la indicación del catequista de permanecer en la ermita y rezar, con lo cual la suerte de las familias desplazadas de ambos campamentos se definió en función de la militancia política de unos y otros.

La separación persiste entre los sobrevivientes aunque haya momentos muy específicos y coyunturales en que bases y abejas compartan las mismas estrategias, como había ocurrido hasta antes de 1992. Llama la atención que sean los testigos zapatistas quienes utilizando sus propios términos (*muk'ta k'op*) sean quienes sostengan la versión del enfrentamiento a contra corriente de la versión del ataque paramilitar a inocentes, sostenida en ese momento por el EZLN.

³³ El vocablo tiene varias acepciones: como problema grave, guerra, palabra grave. Literalmente significa la grande palabra, lo cual le otorga en la cultura tsotsil un valor muy significativo a las palabras que se dicen y sus consecuencias. Con las palabras se puede causar daño que va desde un pequeño susto, hasta una guerra pasando por enfermedades y calamidades en cosechas y ganado.

³⁴ Entrevista colectiva con promotores de Acteal Bases, en Polhó (mayo de 2002).

³⁵ Entrevista al promotor Gil originario de Tsanembolom (enero 1999).

La versión del enfrentamiento fue negada inicialmente por zapatistas, Abejas y ONG's, sería sin embargo, el propio subcomandante Marcos, el encargado de confirmar la versión del enfrentamiento seis años después, en un comunicado publicado el 24 de febrero de 2003, en que afirma:

El 22 de diciembre de 1997, un grupo paramilitar marcha a enfrentarse con los zapatistas. Estos se repliegan para evitar un choque entre indígenas y avisan a los no zapatistas de la amenaza. En Acteal quedan Las Abejas, desarmados y confiados en que, siendo neutrales, nada les pasará. La carnicería empieza y termina, mientras policías y militares esperan pacientemente para entrar a "poner paz" en el "enfrentamiento" entre indígenas.

Desde mucho antes de la masacre Acteal (como muchas otras de las comunidades de Chenalhó), las familias pedradas, en un clima de polarización extrema agravada por actores externos de los tres bandos, tuvieron que optar por alguna de las tres principales militancias, que persisten hasta la actualidad: priístas, zapatistas y abejas.

Prácticamente ninguno de los múltiples artículos, reportajes, libros o informes que se han escrito sobre Acteal y/o Polhó, hacen la distinción entre Acteal "bases" y Acteal "abejas", esta omisión se debe a que la mayoría de los autores, por diversos motivos, se basaron en fuentes secundarias y en informantes que no consideraron necesario hacer tal distinción que explica el porque los muertos pertenecían exclusivamente del grupo de las Abejas a pesar de que compartían el espacio con las llamadas "bases". La afirmación de que el grupo de la Sociedad Civil de Las Abejas y los zapatistas del Municipio Autónomo de Polhó, son lo mismo, como pretenden los autores progubernamentales no resiste el análisis etnográfico, por no decir histórico, político e ideológico.

Las diferencias entre zapatistas y abejas los han hecho transitar por distintos derroteros, lo cual es tema de otra investigación. Un aspecto que no se entiende en las versiones progubernamentales de los hechos de Acteal, es la afirmación de que detrás de los autónomos de Polhó ha estado la Diócesis de San Cristóbal, tal aseveración se pretende

fundamentar en el hecho de que Javier Ruiz, primer presidente municipal zapatista o consejo autónomo, era un catequista formado por bajo la doctrina liberacionista impulsada por Samuel Ruiz en su diócesis. Sin embargo, un hecho que puede verificarse hoy en día es que la mayoría de los catequistas y diáconos de Chenalhó, militan en la Sociedad Civil de las Abejas y no viven en el Municipio Autónomo de Polhó. La población originaria del paraje de Polhó practica la religión presbiteriana, el templo del paraje es el más grande de Chenalhó, como puede verificarse ocularmente desde la carretera, sin necesidad de ingresar al municipio autónomo.

Para tener una panorámica del proceso que concluyó en Acteal resulta necesario mostrar la recomposición de las organizaciones y sus alianzas. Socama,³⁶ hace alianzas con el grupo de los caciques tradicionalistas y con el grupo político de los “maestros” para contrarrestar la influencia del EZLN y de “las Abejas”. Socama además cambió de nombre por “Organización para la defensa de la Cultura” (ORPODEC), acomodando su discurso a los nuevos paradigmas de reivindicación de derechos y cultura indígena que comenzaba a permear a todos los actores políticos indígenas. La cultura y la tradición se han convertido en banderas para defender las causas más disímiles y contradictorias, en su nombre se pueden cometer los actos más atroces o buscar la justicia.

Las alianzas entre organizaciones, condujo a una creciente polarización entre los pedranos, aunada a la creciente presencia de actores externos como Ejército Mexicano y la Seguridad Pública del lado de los priístas, y ONG’s y zapatistas de otros municipios vecinos del otro lado, reforzó las alianzas entre los bandos pedranos, lo que facilitó el rompimiento del tejido social que había sostenía la estructura del poder en Chenalhó.

³⁶ Sociedad Campesino Magisterial, organización gremial filial del PRI.

La violencia fue escalando después de los diálogos de San Andrés, se agravó después del retiro de la delegación zapatista en 1996, por el incumplimiento gubernamental de los primeros acuerdos firmados entre ambas partes.

Un mes antes de la masacre de Acteal, en noviembre de 1997, los datos de organismos de Derechos Humanos contabilizaban que en Chenalhó se registraban dos muertes al día en promedio, producto de los enfrentamientos entre zapatistas y priístas. Para entonces la violencia había superado la cantidad de muertos que hubo en los primeros días de combates abiertos entre el EZLN y el Ejército Mexicano.

En ese mismo año se refuerza la militarización en Chenalhó, se instalan dieciocho campamentos militares en las tierras comunales de las comunidades donde se han identificado a las familias zapatistas. Las autoridades constitucionales (PRI) en Chenalhó, inician amenazas y ataques a las bases de apoyo del EZLN.

Para la segunda mitad del año de 1996, las instancias gubernamentales desde las secretarías de Estado, el gobierno federal, pasando por el estatal, hasta los municipios, tomaron parte en la estrategia para frenar la influencia zapatista. Los presidentes municipales fueron consultados en varias ocasiones para que proporcionaran información, estos a su vez convocaron a los agentes, (autoridades de los parajes, colonias y ejidos).

A decir de las autoridades del municipio autónomo los agentes municipales priístas utilizaron la infraestructura de las organizaciones corporativas afines a su partido y al Partido Cardenista (antes PFCRN) quienes nombraron representantes, que se convertirían en los líderes más visibles de los grupos paramilitares que iniciaron las labores de contrainsurgencia. Se realizaron reuniones preparatorias en Tuxtla Gutiérrez, y cuya principal meta era contener el avance del zapatismo en la región.

Fuertes cantidades de dinero se canalizaron a través de diversos programas federales para la compra de armas y entrenamiento de los grupos paramilitares. Así se integrarían jóvenes sin tierra y sin empleo que fueron provistos de uniformes y entrenamiento por parte de policías y exmilitares.

A partir de esa fecha se intensificó el éxodo de miles de personas hacia Polhó, donde se establecieron nueve campamentos de desplazados, que subsistían en condiciones infrahumanas de hacinamiento e insalubridad.

Los últimos días de 1997 y los primeros de 1998, el ejército moviliza sus tropas y pretende incursionar en el Municipio Autónomo de Polhó con el pretexto de buscar armas y cumplir ordenes de aprehensión en contra de los responsables de la masacre de Acteal. Las mujeres impidieron momentáneamente la instalación de un campamento militar en X'oyep, aunque permanecerían sitiados durante casi dos años.

Las investigaciones de la PGR señalan como origen de la masacre de Acteal, la creación del municipio autónomo de Polhó, por lo que el nuevo gobernador sustituto Roberto Albores Guillen afirma que el municipio autónomo tendrá que ser desmantelado. En los primeros meses de 1998 se giraron alrededor de cien ordenes de aprehensión en contra de habitantes del municipio autónomo, principalmente de las autoridades del ayuntamiento autónomo.

Figura 27 Campamento militar Majomut a cien metros de Polhó.



CAPÍTULO V

NOS HEMOS DADO ESTA TIERRA

*Vivimos en plena persecución.
Hay que desarrollar una
teología de la resistencia.*
Heriberto Cruz párroco de Tila
Vera (1999: 17).

DE LA REBELDÍA A LA RESISTENCIA

Una de las dinámicas esenciales en la formación de nuevos poblados ha sido, más que la lucha por la tierra, la construcción del territorio. Después de diez años de existencia pública, muchas cosas han cambiado en el EZLN. Por ejemplo, su discurso y estrategia han ido evolucionando paulatinamente, adaptándose siempre a las nuevas condiciones por un lado, y buscando siempre influir en los procesos políticos nacionales, e incluso en los internacionales. Para sus bases de apoyo, empero, la lucha por la tierra nunca ha perdido vigencia desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona, incluso esta demanda había articulado las luchas agraristas anteriores a la formación de lo que hoy se conoce en las bases de apoyo como “la organización”.

Los cambios de estrategia en el zapatismo y sus correspondientes efectos en las comunidades rebeldes, son explicables sólo si se analizan a la luz del conflicto que mantienen con el estado mexicano, y que está aún lejos de resolverse. De las espectaculares ofensivas políticas y mediáticas, el neozapatismo ha pasado a una posición defensiva, de resistencia. De este proceso trata de dar cuenta este capítulo.

Hay que tener presente que la mayor influencia del zapatismo en Chiapas fue posterior a la irrupción armada de 1994.¹ Una expresión de dicha influencia fue la adhesión de la mayor parte de la población indígena a las causas enarboladas por el EZLN. Este fenómeno se generalizó incluso en regiones alejadas de las Cañadas de la Selva en dónde, diez años atrás, habría empezado a germinar, en clandestinidad el movimiento indígena que con el tiempo alcanzó una presencia notable a nivel internacional.

¹ En diciembre de ese año, el EZLN anunció que había roto el cerco militar (las fuentes gubernamentales y los medios de comunicación *oficiales* limitaban la influencia del EZLN a cuatro municipios). Sin un disparo, los zapatistas alcanzaron presencia en 39 de los 112 municipios del Estado. En ese periodo el zapatismo logró un crecimiento geométrico, que no ha vuelto a experimentar en Chiapas. Esta acción es el antecedente inmediato de la formación de los 30 municipios autónomos actuales.

Pueblos y comunidades enteras en las distintas zonas de Chiapas, se declaraban bases de apoyo del EZLN. De manera paralela se multiplicaron las invasiones a diversos predios, de distintas extensiones,² todos propiedad de *kaxlanes* o ladinos, principalmente se invadieron aquellos identificados como *pinka*; incluso organizaciones campesinas afines al gobierno como la CNC, SOCAMA o Antorcha Campesina, aprovecharon la coyuntura para hacerse de tierras, mientras asumían como propias, las demandas de los zapatistas.

El gobierno federal propuso la creación de una coordinadora de organizaciones campesinas e indígenas para resolver problemas como los de la tierra, la producción, al margen de la negociación con los zapatistas. El 22 de Enero en Jovel se formó el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas CEOIC, que agrupaba a 280 organizaciones de todo el estado. Ante la ausencia de respuestas gubernamentales a sus demandas y propuestas, el CEOIC se radicalizó y apoyó los planteamientos zapatistas durante los primeros diálogos de Catedral. El gobierno estatal para frenar el descontento compró las tierras invadidas para repartirlas entre las organizaciones campesinas y prometió revisar los expedientes agrarios y darles solución. Sin embargo los propietarios de ranchos y fincas invadidas no estaban de acuerdo y anunciaron a finales de marzo que iniciarían por su cuenta los desalojos en Simojovel y Chilón. La derogación del artículo 27 fue una de las demandas que mayor consenso alcanzó entre los miembros del CEOIC.

Para marzo de 1994 se hablaba de 100 000 hectáreas de tierras recuperadas por organizaciones indígenas y campesinas, incluyendo aquellas bajo control del EZLN que se calculaba controlaba 40 000 hectáreas y el resto estaba en poder del CEOIC.

² Por ejemplo el 11 de febrero ejidatarios tsotsiles de la CIOAC, la OCEZ-CNPA y CNC se apoderaron de nueve predios urbanos en Simojovel. Días después la CNPI ocupa dieciocho fincas en Chilón. Lo mismo ocurrirá en la zona norte Tulijá donde los grupos de campesinos ocupan 50 000 hectáreas. En Bachajón se invaden 14 000. En Chenalhó se ocupan 500 hectáreas. Para el siguiente mes la OCEZ-CNPA toma 2000 hc. en La Trinitaria, después miembros de la misma organización hacen lo propio en Comitán (160 Hc), Las Margaritas y la Trinitaria (1000 Hc).

Los rancheros reaccionaron también presionando al gobierno. La Unión Regional de Propietarios Rurales Belisario Domínguez se reunió para determinar las acciones a seguir en defensa de sus 82 000 hectáreas invadidas en los municipios de Ocosingo Altamirano y Las Margaritas. Por su parte Constantino Kanter descendiente de finqueros alemanes (lo mismo que el gobernador Elmar Setzer) inició un plantón al que se unieron el Centro Empresarial de Chiapas y la Confederación Nacional de Propietarios Rurales, insistían en que si el ejército no podía controlar las invasiones, sólo necesitaban las armas de éstos para restablecer el orden.³

La estrategia divide y vencerás, empleada por el gobierno federal y estatal, dio resultado y se consolidó cuando el CEIOC se fragmentó ante la convocatoria del EZLN para asistir a la Convención Nacional Democrática. Antes SOCAMA había sido favorecida con veinte millones de pesos y créditos de Banrural para comprar tierras invadidas. El CEIOC independiente se negó a negociar con el gobierno, en tanto que el CEIOC oficial firmó un acuerdo con la Federación Estatal de Propietarios Rurales para investigar posibles latifundios y participar en la revisión de los padrones campesinos para crear fideicomisos con los cuales podrían adquirir ejidos o colonias en las 100 000 hectáreas de la zona de conflicto.

El Frente Amplio para la Defensa de la Tierra anunció la creación de un grupo de autodefensa denominado “vigilantes”, integrado por pequeños propietarios y trabajadores armados que se enfrentaron a los invasores de las organizaciones campesinas e indígenas, casi siempre fuera de la zona de conflicto.

³ A finales de junio el gobernador Javier López Moreno firmó con los propietarios un convenio (que no se cumplió) en el que aceptaba desalojar los predios localizados fuera de la zona de conflicto en un mes y aprehender a los invasores de la CEOIC.

En diciembre de 1994, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena ordenó a sus tropas avanzar desde sus posiciones militares. Para el día 19 de diciembre, sin un solo disparo, el EZLN rompió el cerco militar mediante el cual el ejército mexicano los mantenía acorralados en las Cañadas y montañas de la Selva. La contundente presencia zapatista en 38 municipios de los 112 del estado fue una muestra clara de la expansión a favor de la causa zapatista en las zonas Altos y Norte.

En los municipios liberados, la población civil tendría que elegir nuevas autoridades para los nuevos municipios en territorio rebelde, que a partir de ese momento se regirían bajo las leyes revolucionarias, la constitución nacional, pero sobre todo bajo la consigna “mandar obedeciendo” que las autoridades tradicionales se encargarían de cumplir. La guerra podía haber iniciado en cualquier momento sin embargo el nuevo gobierno del presidente Zedillo aceptó las condiciones propuestas por el EZLN para reiniciar las negociaciones. El ejército mexicano suspendió los operativos militares sobre los ejidos de San Quintín y Monte Líbano en las Cañadas de Ocosingo.

Pero la ingobernabilidad en todo el estado creció a tal punto que el procurador de Justicia estatal solicitó al gobierno federal que considerará el asunto de Chiapas como de seguridad nacional. En este periodo surgió el grupo paramilitar autodenominado Alianza de Propietarios Rurales de Chiapas, armado con fusiles de asalto de uso exclusivo del Ejército. La movilización fue uno de los mayores logros políticos del neozapatismo que se hizo patente en la organización de buena parte de las comunidades indígenas del estado que como efecto domino se declaraban en rebeldía. Posteriormente se convertirían en *Marez* (Municipios Autónomos en Rebeldía Zapatistas). El antecedente anterior inmediato a esta declaración fue la alianza del movimiento indígena nacional con las organizaciones campesinas de Chiapas, sellada el 12 de octubre de ese mismo año en San Cristóbal cuando

la AEDEPCH, la CND, la ARIC, la ANIPA, entre otras organizaciones; propusieron y avalaron la formación de territorios autónomos pluriétnicos en todo el país.

El triunfo político le duró muy poco al EZLN ya que en febrero del año siguiente la PGR ordenó la captura de la dirigencia zapatista y avanzó sobre el territorio rebelde lo que provocó el desplazamiento de comunidades enteras de Las Cañadas que huían a la montaña. En este escenario los rancheros aprovecharon para retornar a la zona por su ganado. También retornaron a Las Cañadas los indígenas desplazados que sin ser priístas, votaron en contra de la guerra o simplemente huyeron por el temor de que el Ejército los masacrara en persecución de los zapatistas.

Pocos medios de comunicación cubrieron las movilizaciones de la “sociedad civil” priísta, coleta o ganadera y demás grupos locales afines al gobierno y contrarias al zapatismo. Las protestas se centraron en particular en la persona del obispo Samuel Ruiz a quién acusaban de ser el verdadero comandante zapatista, fueron numerosas las movilizaciones en Tapachula, Comitán, Tuxtla y la coleta San Cristóbal. En Ocosingo y Teopisca hubo cateos en las parroquias.

En ese ambiente continuó la lucha por la tierra y las organizaciones campesinas e indígenas mantuvieron sus acciones legales e ilegales para hacerse de ellas. En esta etapa la CEOIC independiente declaró tener en su poder 120 000 hectáreas invadidas. Cientos de sus miembros estaban presos, sobre todo en las cárceles de Tuxtla Gutiérrez, Tapachula y Comitán, y en diferentes momentos organizaron huelgas de hambre para presionar por su libertad. La cantidad de muertos a causa de los conflictos por la tierra y fuera de la zona de conflicto zapatista, en poco más de un año, ya era mayor que el número oficial de muertos en los doce días que duró el enfrentamiento armado entre el EZLN y el gobierno mexicano

según los recuentos de varios organismos de Derechos Humanos, nacionales e internacionales.

El 3 de Octubre de 1995 mientras se transcurrían las deliberaciones de la Mesa de Diálogo Nacional para la Reforma del Estado, el EZLN propuso la creación de nuevos Aguascalientes. Como antecedente se había construido en Guadalupe Tepeyac, el primero como sede de la CND, fue destruido durante la ofensiva militar en febrero del año siguiente. Estos centros de resistencia zapatista servirían para establecer diálogos entre las comunidades bases de apoyo del EZLN y la sociedad civil nacional e internacional. Mientras tanto las organizaciones campesinas de Chiapas, fuera del territorio zapatista, alentadas por el éxito del levantamiento armado del EZLN y del apoyo que generaban a nivel nacional las demandas zapatistas, protagonizaban tomas de tierras y (después de las elecciones de ayuntamientos del 15 de octubre) de presidencias municipales. Los enfrentamientos con ganaderos, caciques indígenas y propietarios privados desembocaban frecuentemente en asesinatos políticos, detenciones de líderes, marchas y bloqueos carreteros, secuestro de funcionarios, además de las ya habituales expulsiones religiosas.

Para 1996 durante los diálogos en San Andrés las representaciones y asesores, tanto del EZLN como del gobierno federal, coincidieron en que la autonomía podría ser el reconocimiento para los derechos indígenas. Para entonces los *Marez* ya se agrupaban y coordinaban regionalmente, en torno a cinco *Aguascalientes*⁴ construidos en ese año y rebautizados, en Agosto de 2003, como *Caracoles*.⁵

⁴ El nombre hace alusión a la ciudad donde se llevó a cabo un encuentro entre las fuerzas revolucionarias en 1914 durante la Revolución Mexicana. El primer Aguascalientes de la Selva fue construido por el EZLN, cerca del poblado Guadalupe Tepeyac en 1994, fue el primer espacio de diálogo con la Sociedad Civil. El 8 de Agosto se realizó allí la Convención Nacional Democrática. Al asumir la presidencia Ernesto Zedillo el Aguascalientes fue destruido por el ejército mexicano en su ofensiva del 9 de febrero de 1995. Posteriormente en 1996 se construyeron otros nuevos cinco Aguascalientes, que funcionaron como sedes del Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y en contra del Neoliberalismo.

La creación y operación de los Municipios Autónomos trasladó la tensión del conflicto a las comunidades que se mostraron afines al zapatismo. Éstas se confrontaron directa y abiertamente no sólo, con los grupos de poder local, municipal y estatal, cuyos intereses afectaron; sino que también y de manera particular, con el gobierno federal. El entonces presidente Ernesto Zedillo vio en los Municipios Autónomos “un peligro de balcanización para el país” por lo que fueron declarados ilegales y anticonstitucionales.

Para disuadir la formación de nuevos municipios autónomos, el gobierno federal, al mismo tiempo que destinaba la mayor cantidad de recursos económicos para desarrollo social en la historia del estado, sitiaba y militarizaba las comunidades que albergaban a dichos municipios.

A partir de 1998, durante el periodo del gobernador Roberto Albores Guillen -con apoyo del ejército y justicia federales-, algunos municipios autónomos fueron desmantelados de manera violenta.⁶ Algunas presidencias y ayuntamientos serían retomados pacíficamente después por bases de apoyo zapatistas. Sin embargo, la violencia y la polarización se habían generalizado. Los muertos (civiles) producto de esta etapa del conflicto, superaron en número a los caídos en los enfrentamientos ocurridos durante los doce días de guerra y combates abiertos, entre el EZLN y el Ejército Federal, en enero de 1994.

⁵ Son una iniciativa política, representan un esfuerzo organizativo para poner en práctica la autonomía firmada en Los Acuerdos de San Andrés, son las sedes de las cinco Juntas de Buen Gobierno, espacios administrativos y de coordinación con la Sociedad Civil, se ubican en igual número de regiones en Chiapas: Oventic, Roberto Barrios, Francisco Gómez, Morelia y la Realidad.

⁶ Los municipios autónomos Ricardo Flores Magón, y Tierra y Libertad fueron desmantelados en 1998. San Andrés *Sakamch'en* fue ocupado por el ejército y la policía estatal, pero fue recuperado días después por bases de apoyo del EZLN. También se registraron incidentes con ejército y seguridad pública en San Juan de la Libertad y Los Plátanos en el municipio del Bosque; Magdalena de la Paz, en Chenalhó y el municipio 17 de Noviembre, en Altamirano. Sin embargo el peor embate para los municipios zapatistas fueron los ataques paramilitares en parajes y ejidos de los municipios de Tila, Sabanilla, Amador Hernández y San José de la Esperanza.

Para contrarrestar la influencia zapatista los gobiernos, estatal y federal, emplearon tácticas de contrainsurgencia y de Guerra de Baja Intensidad,⁷ en comunidades de las zonas Norte y Altos principalmente (lugar de origen de cientos de los nuevos colonizadores de la Selva), éstas fueron denunciadas en su momento por organismos nacionales e internacionales de Derechos Humanos.

El acoso militar, político y económico minó significativamente la influencia zapatista en Chiapas. El EZLN permaneció replegado en la Selva. El discurso de la rebeldía se fue transformando, en el de la resistencia. Los efectos de esta política gubernamental fueron particularmente sensibles en los nuevos municipios y comunidades autónomas: algunos de sus habitantes pagaron cara su adhesión al zapatismo.

Los principales actores que emergieron en esta etapa del conflicto son paramilitares y desplazados, ambos grupos son indígenas. Los últimos constituyeron un grave problema de crisis humanitaria, en las zonas Altos y Norte del estado de Chiapas. Producto de la polarización intergrupal entre simpatizantes y opositores al zapatismo, el fenómeno de los desplazados, es uno de los elementos fundamentales para entender la reciente colonización de la Selva.

Una de las respuestas del EZLN a la grave situación que enfrentan sus bases de apoyo en municipios como Chenalhó, El Bosque y Tenejapa en los Altos de Chiapas, ha sido la (re)apropiación de espacios territoriales arrebatados a ganaderos, finqueros o rancheros. En

⁷ Guerra de Baja Intensidad o conflicto de baja intensidad, son los términos que se usan para describir una forma de guerra que incluye las operaciones psicológicas, la desinformación, el terrorismo y la subversión cultural y religiosa. De modo que la guerra ideológica que se lleva adelante para concretar la eficacia de los programas económicos hacia la región, forman parte de un proyecto mundial en donde a la región le toca el papel de producir fuerza de trabajo necesaria para el desarrollo económico de otras regiones, por lo que habría de regular tanto cuestiones demográficas como ideológicas y qué mejor que la lucha de tendencias religiosas, para mantener dentro de la pluralidad de creencias la división de los sujetos sociales.

consecuencia, cada día “brotan” nuevos poblados zapatistas multiétnicos en la selva.⁸ Una característica fundamental compartida por los nuevos colonizadores, anteriormente desplazados, es haber experimentado un estado que los psicólogos denominan como situaciones límite.⁹

LA RESISTENCIA NUESTRA DE CADA DIA

A su llegada, el principal enemigo que enfrentaron los nuevos colonizadores, no fue el Ejército Mexicano o algunos de los antiguos rancheros que intermitentemente han regresado para reclamar sus tierras. Tampoco fueron las organizaciones campesinas afines al gobierno y a los partidos, el mayor obstáculo a vencer en las Cañadas, sino de manera vital para un campesino en Las Cañadas... el pasto estrella de los potreros. De esa y otras dificultades de “adaptación” nos habla Gil promotor de educación de la escuela zapatista en resistencia *tsajal tsek* (escorpión rojo), en el nuevo poblado de Francisco Villa.

“Sufrimos mucho con el pasto (estrella) que sembró el rancho, porque no se puede hacer milpa con ese. No deja crecer nada. Primero tenemos que limpiar bien el terreno para sembrar nuestra milpa. Porque antes aquí puro potrero. Pero como nosotros sabemos trabajar con azadón... porque no todos saben trabajar.¹⁰ ¡Hasta nos ofrecían paga para limpiar los terrenos de otros!”.

⁸ Los nuevos poblados en la selva no son exclusivamente zapatistas, también los hay de otras organizaciones campesinas como la ARIC, OPDIC o CNC. Algunos de estos se localizan al interior de la Reserva Integral de la Biosfera de Montes Azules.

⁹ Por situaciones límite compréndase la definición en términos psicológicos, que también se conoce en los diagnósticos como *stress postraumático*, y se caracteriza por una serie de signos desarrollados por personas que han sido víctimas de violencia extrema (o que han vivido la amenaza de ella), los síntomas son característicos de población civil sometida a conflictos bélicos.

¹⁰ Dice por ejemplo que los tseltales solo trabajan con machete, que no saben trabajar con azadón. Gil se siente muy orgulloso de su habilidad y conocimiento para trabajar con ésta herramienta.

“Al principio, no tenemos nada que comer. Ahora sí, hasta tenemos maíz para cambiar o para vender aquí mismo. Antes sólo comemos cigarras, y mucho *sats*’ que abunda por aquí (una especie de larva que se asa en el comal), un poco de maíz que nos apoya Enlace Civil. Comemos raíces del monte *mumum*, también *’itaj* (hierbas silvestres)”.

“Toda la familia (compuesta por sus padres, tío y seis hermanos) vamos a trabajar al campo, desde las cuatro de la mañana salimos... hasta la tarde. Así es la vida del campesino...trabajando en el campo... sembrando. La milpa sí da, pero no dio el frijol, porque la tierra es otra clase, es muy caliente. Sí da frijol pero poco. También sembramos nuestros frutales. Como la tierra aquí es muy caliente, las mujeres se enfermaron y no hay medicinas todavía. Porque cuando llegamos aquí, no había nada y todavía no construimos la clínica, que hay ahora”.

“También sembramos *’ich* (chile) el primer año, dio más de dos toneladas. Luego fuimos con mi papá a buscar comprador, no lo encontramos en Ocosingo, hasta Palenque lo fuimos a buscar. Pero el comprador nos dijo que tenemos que hornearlo el chile. Porque así nomás no tiene precio. Bueno... construimos nuestros hornos de bajareque y lodo. Así aprendimos a trabajar con el chile. De esa cosecha salió para comprar nuestro primer caballo. Porque antes sólo cargamos con mecapal los zontes¹¹ de maíz. Con la cabeza venimos cargando todo, se cansa mucho. Hasta mis hermanitas Vero y Chica tienen su mecapal”.

“Al principio nadamos con un poco de miedo en el río grande (Jataté), no tenemos red para pescar bien. Como los de aquí, que ya lo saben, o como los priístas que pescan con bombas de pólvora que avientan. Porque no conocemos ríos grandes. En Polhó no hay, en Tsanembolom sí, había un río grande, pero no es igual, que aquí”.

¹¹ Un zonte equivale a 400 mazorcas.

“Aquí pescamos varias clases de peces, hay unos muy grandes, se necesita sacar entre varios. Hay mojarra, lisa y bagre. También hay tortugas. También sacamos caracoles, los tseltales nos enseñaron a prepararlos en caldo. El único peligro es el lagarto”.

“Sí hay lagarto aquí, no es cocodrilo, es lagarto. Dicen los tseltales que el rancharo lo trajo, que no había antes. Un día matamos uno grande. Todavía tenemos sus colmillos (va a buscarlos al dormitorio para mostrármelos). Estábamos casi todos en el río pescando, porque así hacemos en temporada de cuaresma. Quedó atorado en una de las redes. Luego gritaron y fuimos corriendo a ver. ¡Es muy fuerte! ¡Es difícil para matar! Las balas no entran en su cuerpo, solo sí le atinas (en) su ojo o (en) su sobaco (me señala el suyo). Aunque le dispares a la cabeza no muere. Tienes que pegarle en el ojo y en su sobaco.... mi papá y yo nos animamos. Es que hay que tener valor, para cazar el lagarto. Lo repartimos entre todos. Tiene sabor su carne”.

“Pero lo mejor es la temporada de lluvias. Los peces brotan de la tierra. Sí ...un día que vengas en abril o mayo, lo vas a ver. Se quedan tirados en los canales, ¡hasta en los surcos de la milpa hemos encontrado! Todavía están vivos porque se retuercen. Es que allí en las montañas (me señala al norte) adentro hay mar, ahí están los peces y cuando llueve fuerte brotan de la tierra. También la lluvia y el viento chingan la milpa. Una vez la huerta se nos inundó, echó a perder nuestro trabajo. Por eso hay que hacer sus canales, para que pueda correr el agua. Hay que saber trabajar con azadón, no todos lo sabían”.

“Aquí estamos contentos porque ya tenemos nuestro terreno, sólo que algunos regresaron porque no acostumbran con el calor y otros, por problemas. Ahora tenemos nuestros frutales, porque todo lo que se siembra, da mucho. Ya no sufrimos hambre como en Polhó. Ahora tenemos un poco de ganado y trabajamos en el potrero, que es colectivo. También

tenemos ¿con qué?,¹² sí encontramos venado en el campo. Antes solo tirador, para matar pájaros y palomas, para el caldo aunque sea”.

Los recuerdos del comité de educación y catequista del nuevo poblado Arena se remontan a su infancia cuando ya hacía su trabajo en la *organización*, nos relata brevemente su paso por “la montaña” y de las dificultades de “la resistencia”.

“Yo me llamo Juan mis padres son tseltales, yo también. Mi mujer es ch’ol, porque vivíamos cerca de Palenque en San Antonio. Por eso hablo también el ch’ol y ahora estoy aprendiendo tsotsil con los *compas* que llegaron de los altos (conversa conmigo en español). Cuando entré a la organización todo era clandestino, no como ahora. Nos reuníamos de noche, salíamos escondidos. Cuando yo era chico llevaba tostadas a los insurgentes hasta arriba en la montaña, iba cargando mi costal. También llevaba recados. Mi papá tenía muy poco terreno, el ejido es pequeño. Por eso entramos a la organización”.

“Conozco la Selva porque salía yo a trabajar a Pico de Oro y a otros lugares a buscarme la vida. Es muy difícil la vida sin la tierra. Yo voy a morir aquí en esta tierra. Por lo menos mis hijos ya no van a sufrir. Sólo cuando se enferman, porque todavía no tenemos clínica... ya tenemos un promotor de salud. Pero no tiene medicinas la casa de salud. Cuando alguien se enferma tenemos que salir a los poblados a buscar medicina”.

“Aprendí español en la montaña, estuve dos años, regresé el año pasado. Ahí nos enseñaban, nos daban clases, también hay para aprender oficios. Me salí porque me casé. No es difícil la montaña, porque el campesino está acostumbrado al sufrimiento y al trabajo. (Se queda pensando, me mira y remata) -No es como la ciudad-. Sólo tengo que

¹² Me hace la seña de un arma sin mencionarla.

obedecer lo que dice el mando, hacer los ejercicios, es fácil. Es mejor que aquí. Allá en la montaña no tienes que preocuparte, a ver si va a llover, si se va a dar lo que sembramos. Siempre comemos bien, si te enfermas hay doctores. No vamos a morir de enfermedad. En cambio aquí en la comunidad tengo que trabajar duro para mi familia, si no nos quedamos sin comer todos”.

“Ya estamos mejor organizados aquí en la comunidad, vamos a construir la escuela y la clínica, nos van a apoyar con dinero para los materiales de Italia y de España. Ellos apoyan porque saben que la lucha es para todos los pobres campesinos. Los promotores ya lo tenemos nombrados, ya están capacitándose en el Caracol”.

Antes había como treinta familias, pero algunos se regresaron porque extrañan su lugar. También porque no respetaron el acuerdo de no recibir cosas del gobierno. Vinieron a ofrecer créditos y una Conasupo (tienda comunitaria) pero así no se puede. No podemos buscar sólo nuestro beneficio. Por eso el gobierno nos quiere dividir, sólo les ofrece a unos cuantos, así no se puede. Porque entramos a la lucha todos, hay más de cinco regiones, cinco Caracoles. No se puede, porque los zapatistas estamos en resistencia. Es muy duro la resistencia porque no tenemos luz, ni Progresas o Procamos como los priistas. La plática termina con una pregunta que interesa mucho a los jóvenes zapatistas ¿sabes karate?...”.

El último testimonio también es de un catequista y autoridad de Francisco Villa, su experiencia y paso por distintas organizaciones campesinas han forjado en él una concepción de lucha poco ortodoxa para “alguien de ciudad” que era como yo aparecía ante sus ojos.

“Mi nombre es Lampo soy tojolab’al tengo 47 años, nací en la finca la Floresta que está en las Margaritas, cuando tenía trece años salí a trabajar en Altamirano, allí conocí mi mujer, ella es de Altamirano”.

“Buscamos nuestra tierra en Santa Marta, allí nacieron nuestros hijos. Santa Marta queda por Santa Lucía cerca del poblado la Sultana, por la laguna de Miramar” (me dice para que me ubique).

“Pertenece primero a la *Quiptik ta Lecubtesel*, después a la Unión de Uniones, al último a la ARIC, siempre es la misma organización, sólo cambia de nombre. Ahora somos EZLN. Nosotros siempre hemos luchado”.

“Yo no veo que haya cambiado nada de antes y ahora, así será la vida del campesino pobre, siempre trabajando. Siempre buscando la vida para su familia, así va ser. Ahorita decimos que estamos en la resistencia, pero como yo lo miro, la verdad es que lucha nunca se va a terminar. Me voy a morir yo. Mis hijos van a tener que seguir peleando por su tierra. Mis nietos también, así como yo lo hice”.

“Tengo un hijo en la montaña, otro es autoridad en Santa Marta, tienen su cargo. También tengo un hijo y una hija que son priísta. Bueno cada quien buscó su manera. Sólo los niños más chiquitos están aquí conmigo. Es el destino de los pobres campesinos”.

Figura 28 estudiantes y promotores de la escuela *tsajal tsek* en Francisco Villa



Figura 29 pescando con red en las aguas del Jataté



SOLIDARIDAD Y CONFLICTO EN UN CONTEXTO INTERCULTURAL

Algo significativo en Francisco Villa es la organización, solidaridad y coordinación con la que trabajan a pesar de las diferencias étnicas de sus habitantes. Cuando los tsotsiles arribaron a estas tierras, los tseltales ya esperaban a los “compas”¹³ con pozol (maíz amortajado con agua), los alojaron en sus casas, mientras los helicópteros del Ejército Mexicano hacían vuelos rasantes y vehículos terrestres hacían patrullajes en la carretera, para asegurarse que la movilización de población, no encubría maniobras militares de los insurgentes zapatistas.

Los tseltales ayudaron a los tsotsiles a construir sus pequeños solares para que pudieran construir sus casas. También, enseñaron a los hombres a pescar y a trabajar con el ganado. Las mujeres tseltales enseñaron a sus compañeras como hacer tostadas¹⁴ ‘planas’. Por su parte, los tsotsiles les han compartido a sus contrapartes sus técnicas para cultivar maíz y frijol. Los tsotsiles siembran con azadón y se van a trabajar en grupos numerosos; los tseltales y tojolab’ales lo hacen con machete, y salen a sus milpas solos o si acaso con algún miembro de la familia.

Los tsotsiles, tseltales y tojolab’ales presentan “diferencias culturales” como la indumentaria, la forma de sembrar, el saludar, y la distribución del fogón entre otras. Respecto de la indumentaria femenina: las tsotsiles portan una nagua azul *tsekil* que amarran con una faja *chukil* a la cintura; una blusa *k’uil* bordada con rombos o *bats’i luch*; la mayoría de ellas no usa zapatos o huaraches. En cambio las tseltales, visten un largo vestido, o conjunto de blusa y falda de poliéster ceñido al cuerpo; utilizan zapatos o

¹³ La palabra “compa” se utiliza para identificar a quienes simpatizan con la causa zapatista, independientemente de su origen étnico. un “compa” puede ser desde un hermano de otra etnia, pasando por cualquier mestizo del país hasta un extranjero ‘altermundista’.

¹⁴ Las tostadas que hacen las tsotsiles de los Altos no son planas como las de los tseltales.

huaraches con tacón. Por su parte las tojolab'ales usan un colorido vestido *k'u'al* plisado con listones y usan huaraches de plástico.

La forma de bailar es otro espacio donde se pueden apreciar las diferencias culturales. Los tsotsiles bailan en dos grupos, separados según el género, excepcionalmente bailan en pareja. En cambio, tseltales y tojolab'ales bailan siempre en pareja, al estilo “norteño”. Aquí la particularidad consiste en que al iniciar la música las muchachas salen a bailar en parejas de mujeres; los jóvenes observan durante algún tiempo, comentan entre sí, y deciden en par; y preguntan a las muchachas si quieren bailar con ellos. Ellas se miran entre sí, sonríen o se sonrojan. Después acceden o se niegan sin contestar, ni mirar a los solicitantes. Las formas diferenciadas de bailar ocasionan comentarios que van de lo chusco, hasta la admiración o desaprobación en los distintos grupos étnicos, sobre todo entre tsotsiles y tseltales. Las diferencias que no son pocas, tienden a minimizarse o borrarse ante la amenaza del exterior.

Respecto de la cohesión política, valdría la pena mencionar que ésta no implica que no existan conflictos internos o discrepancias entre los pobladores que pertenecen a las distintas etnias. Sería un error afirmar que estas comunidades viven en perfecta armonía con sus semejantes. En los nuevos poblados se experimentan conflictos internos como en cualquier otro lugar, indígena o no. Uno de los que me llamó particularmente la atención fue la forma en que los tseltales (zapatistas o no) se refieren a sus compañeros tsotsiles. Cuando pretenden ser paternalistas o burlarse de alguna costumbre de los nuevos compas, les llaman “chamulitas” o “chamulas” y en el tono de voz se reconoce que tan ofensivo o insultante quiere ser el emisor con aquellos a los que dirigen el vocablo.¹⁵

¹⁵ Para la población mestiza de los Altos y particularmente para los coletos de San Cristóbal, chamula es sinónimo de ignorante o salvaje. En más de una ocasión escuché a niños mestizos insultarse con ese vocablo.

La primera vez que visite el poblado vecino de San Marcos de población predominantemente tseltal me desconcertó la opinión de un señor tseltal con quien conversaba. Antón, un niño tsotsil que conocí en Polhó, que regresaba del potrero saludó y siguió camino a su casa. Al percatarnos de que llevaba una bolsa de plástico transparente llena de larvas vivas que se le resbalaban de las manos, mi interlocutor comentó:

-los tsotsiles son un poco más atrasaditos
¿Por qué? pregunté.
-se comen esos gusanos y no les quitan la mierda.

Me quedé mudo pensando en su afirmación. Los tsotsiles tenían poco tiempo de haber llegado de Polhó a San Marcos. No tenían comida. Sus milpas todavía no tenían elotes, por lo que se alimentaban con larvas y otros insectos, que se asaban y comían en tacos.

Lo más significativo fue el juicio implícito de mi interlocutor, ¿que hace suponer que lo “atrasado” o “adelantado” puede verificarse en el tipo de alimentación y no en las condiciones que generan esta costumbre?

USOS Y FUNCIONES DE LAS LENGUAS EN CONTEXTOS COMUNITARIOS

Las comunidades de Cañadas y la Selva en general pueden fácilmente equipararse con distintos pisos de una Torre de Babel, si ésta fuera real. Los mejores espacios para apreciar esta diversidad lingüística son la escuela y la iglesia.

En poblados como Francisco Villa, Arena y Culebra la misa es celebrada por los catequistas en cada una de las lenguas de los hablantes que ahí viven. Un mismo fragmento de la Biblia será leído en cada una de las lenguas de sus respectivos hablantes, tsotsil, tseltal y tojolab'al; sin importar el tiempo que se invierta o en lo extenso que pueda resultar la celebración. Al finalizar las lecturas, se reflexionará en torno a las mismas relacionándolas con sus vivencias cotidianas y aspiraciones políticas.

En asambleas y discursos políticos internos la lengua que se utilice, dependerá exclusivamente de la lengua materna del orador asignado por la comunidad. En Francisco Villa predomina el tsotsil porque este grupo es mayoritario en la comunidad; sin embargo, si el responsable de la comunidad es tseltal o tojolab'al, éstos emplearan su lengua materna para comunicar los acuerdos u ordenes a cumplir. Si algún miembro de la comunidad no entiende podrá solicitar siempre que lo requiera de la traducción correspondiente a su lengua materna. Otra alternativa poco empleada puede ser el uso del español, aunque pueda presentar mayores problemas de traducción.

La lengua predominante en los nuevos poblados de la Cañada de Avellanal, fuera del espacio familiar, es el tseltal y en un contexto más amplio el español, el uso del tsotsil y el tojolab'al se restringe a intercambios verbales que se dan sólo con miembros del mismo grupo étnico. Por ejemplo en el camino, el río o el transporte.

En las actividades comerciales los vendedores utilizan su lengua materna para ofrecer sus productos: huevo, gallinas, maíz, entre otros, por ejemplo, si una mujer tojolab'al ofrece huevos o gallinas utilizará su lengua materna, puede ser que las otras mujeres tsotsiles o tseltales no le entiendan del todo, pero como se trata de lenguas mayencas que comparten el léxico esas similitudes serán suficientes para comprar o vender. Otro caso, si un niño tsotsil va a la tienda más cercana a comprar, se esforzará por pedirlo en tseltal, ya que todos los dueños de tiendas son tseltales.

En la escuela los niños utilizan predominantemente el tseltal en el primer grupo, en cambio, para el segundo y tercero la lengua predominante es el tsotsil. Durante las celebraciones políticas se proponen actividades artísticas: baile, obras de teatro y declamación de poesías, éstas sin embargo, se hacen primero en español y después en la lengua materna del niño, por ejemplo:

Li puye
Xkuxet yo'onton li ych'i li puye
ts yo'onton li pixil satike
tsa'ik batel li ya'ch'el sakil osile

El caracol¹⁶
Creció aquí en el caracol
en el corazón de los zapatistas
haciendo un nuevo amanecer

La conversación familiar¹⁷ siempre se hace en lengua materna; los tzotziles,¹⁸ utilizan pocos préstamos del español, en contraste con los tseltales que utilizan un mayor número de éstos; mientras tanto, los tojolab'ales emplean lo mismo préstamos del español, que del tseltal.

La diversidad cultural es también fuente de conflictos al interior de los nuevos poblados, como apareció en algunos relatos. La rebeldía y la resistencia, no están exentas de dificultades y contradicciones cotidianas, sin embargo, las diferencias se diluyen, ante las constantes amenazas del exterior. La cohesión interétnica es producto de la imperiosa necesidad por defender, al territorio, a la *organización* y, en consecuencia; al proyecto político que la enarbola y cuya trascendencia es aún poco comprensible para la mayoría de su población. Paradójicamente la trascendencia de la *organización* se inspira y justifica constantemente en la vida cotidiana de éstos pueblos en resistencia.

¹⁶ Respete la traducción que hicieron del tsotsil el promotor y la alumna que declamó el poema.

¹⁷ En mayor grado son mujeres quienes usan exclusivamente su lengua materna.

¹⁸ Al saludarse entre ellos persisten todos los rituales establecidos por su grupo; los niños saludan y se hacen a un lado para dejar pasar a sus mayores, no importa las veces que se encuentren con la misma persona, siempre estará presente el saludo. Al igual lo hacen cada que entran y salen de su casa para ir por agua, a la milpa.

A MANERA DE (in)CONCLUSIÓN

LOS RECUERDOS DEL PORVENIR

los grupos tienen necesidad de reconstruir permanentemente sus recuerdos a través de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, efemérides, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencia en los lugares donde se ha desarrollado su vida, porque la memoria es la única garantía de que el grupo sigue siendo el mismo, en medio de un mundo en perpetuo movimiento. Toda memoria, incluso la individual, se gesta y se apoya en el pensamiento y la comunicación del grupo (Fernández Christlieb, 2000: 99).

A lo largo de este viaje por los recuerdos de exodistas y rancheros nos aproximamos a la memoria colectiva e identidad de estos grupos ahora antagónicos, pero íntimamente relacionados entre sí. Históricamente ambos han estado construyendo y reinventando su identidad -con distintas adscripciones-, a cada momento siempre en relación, y no sólo como oposición y contraste con “el otro”. Dicha relación ha sido fundamentalmente asimétrica, aunque como se mostró tiene muchos elementos en común.

Autoridades de la corona española le otorgaron a la Selva, el estatus de “tierra de guerra”. Casi dos siglos más tarde fue “pacificada” con políticas de exterminio y deportación. Los dominicos, entonces encomenderos, construyeron allí las primeras fincas, hasta que las leyes de Reforma se las arrebataron. Luego llegaron las compañías madereras y chicleras; extranjeras y nacionales; con la ruina de los madereros se consolidarían finqueros y rancheros del propio estado. Por su parte la “revolución mexicana” tardó varias décadas en llegar a Chiapas. Finalmente triunfó la contrarrevolución encabezada por finqueros, que negociaron sus privilegios con los políticos recién emanados de la revolución. Con la reforma agraria impulsada por el cardenismo, los peones acasillados y baldíos iniciaron alguno de los múltiples éxodos que se dirigirían a la Selva Lacandona. Los campesinos fueron acompañados por distintas órdenes misioneras, entre éstas destacaría (por motivos distintos a los de siglos atrás), la de los dominicos. Todas ellas se empeñaban en poner en

práctica, “la opción preferencial por los pobres”, opción que fue y sigue siendo atacada desde el Vaticano.

Expropiaciones y decretos erráticos; represión y racismo; pobreza e injusticia; fueron abonando el terreno para que la mística de un pequeño núcleo guerrillero -después de diez años de preparación y organización para la guerra-, preservara en la Selva para sacar del olvido y anonimato a los habitantes de Las Cañadas. Discursivamente la Selva, es al mismo tiempo origen y destino, lugar ideal desde donde se configuran, proyectan y (con)funden, futuro, pasado y presente.

Asomarse a la realidad indígena, desde la ventana de la memoria, permite analizar transformaciones y continuidades en un devenir histórico particular, pero enmarcado en la cosmovisión maya, mediante la cual se articulan; lo mismo hechos remotos y lejanos en el tiempo, que mitos, ritos y prácticas (políticas) actuales. Desde esta óptica se puede afirmar que la rebeldía y resistencia de los pueblos mayas han sido eventos de larga duración, donde la tradición integra algunas prácticas y discursos antiguos; para integrarlos y construir experiencias inéditas, que en el futuro serán también tradición.

Como se pudo apreciar en las distintas luchas indígenas que se abordaron, sus protagonistas se apropiaron e interiorizaron discursos ajenos y hegemónicos para emplearlos en sus rebeliones, al mismo tiempo que recuperaban elementos del pasado, no para volver a él, sino como inspiración y justificación de la rebeldía.

El antecedente ideológico inmediato anterior a la irrupción neozapatista fue “la búsqueda de la libertad”, el éxodo tseltal, tsotsil, ch’ol y tojolabal a la tierra prometida; impulsado desde la diócesis de San Cristóbal, en el proceso de construcción de una nueva iglesia autóctona, inspirada en la iglesia primitiva. Y si la opción preferencial por los pobres politizó la doctrina e idealizó a la comunidad, el neozapatismo, en cambio sacralizó la

política y ha puesto a la comunidad indígena como un modelo altermundista de lucha y resistencia en contra del neoliberalismo.

Con base en los anteriores testimonios y aplicando el esquema Bajtiniano de la arquitectónica de la persona, la identidad de los nuevos colonizadores de la Selva puede ser descrita de la siguiente manera: para los exodistas, los que tienen la misma adscripción política, es decir, los que pertenecen a la *organización* independientemente de su adscripción étnica (incluso de su nacionalidad) son: *compas, zapatistas* (yo-para-mi).

En cambio para los “otros” los que así mismos se identifican como mestizos, ganaderos, pequeños propietarios y rancheros de Ocosingo, los exodistas son: *centroamericanos, extranjeros, bandidos, indios, zapatas, invasores, matones, agraristas, colonieros* (yo-para-el-otro).

Finalmente para los exodistas los “otros” son: *ricos, rancheros, terratenientes, chopol ajwalil, kaxlanetik, mandones, ladinos, patrones, priístas, paramilitares* (otro-para-mi).

Quedó claro que ninguno de los grupos en pugna es homogéneo (neozapatistas, rancheros y gobierno). La validez de cualquier afirmación sobre estos actores sociales debe sustentarse en el su propio contexto. La relación amigo-enemigo como toda relación antagónica con identidades polarizadas, no pudo expresarse, más que en términos maniqueos. En este sentido es pertinente la observación de Paul Ricoeur, cuando destaca el uso de la memoria como criterio en la construcción de la identidad. Su reflexión lo conduce a preguntarse ¿Qué hace frágil a la identidad? Una de las causas que forman parte de la respuesta enunciada por él, nos concierne particularmente:

la herencia de la violencia fundadora. Es un hecho que no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se pueda llamar original, con la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son, en lo esencial, actos violentos legitimados, después por un Estado de derecho precario; legitimados en definitiva, por su antigüedad misma, por su vetustez. De este modo, los mismos acontecimientos significan para unos gloria, y para otros, humillación. A

la celebración por un lado, corresponde la execración por el otro. Así se almacenan, en los archivos de la memoria colectiva, heridas reales y simbólicas (Ricoeur, 2004: 111).

Y esto es justamente lo que reiteradamente ha ocurrido en la selva de Chiapas -incluso antes del arribo de conquistadores españoles. Las evidencias arqueológicas son pruebas irrefutables de que las sociedades mayas, como casi todas las del mundo, no fueron armónicas, democráticas e igualitarias. Los modelos de sociedad no deben ser contruidos con restos de mundos idílicos, paradisíacos e inexistentes. Algunos miembros de ONG's idealistas y altruistas, debieran conocer la historia de la región donde pretenden intervenir antes de hacerlo, y evaluar los efectos que sus políticas, bien intencionadas y pésimamente planeadas, tienen en la población a la que "ayudan".

Queda claro que generalizaciones como la de "todo pasado fue mejor", expresadas lo mismo por rancheros, agentes de pastoral, catequistas, colonizadores y políticos profesionales; esconden intencionalidades políticas para justificar acciones futuras.

Posturas como la anterior son a menudo defendidas por agrupaciones prozapatas. Sin embargo, tampoco es posible aceptar acríticamente las verdades propagadas por los autodenominados científicos ("objetivos" e "imparciales") que alertan sobre los peligros que acarrearía el reconocimiento en la ley, de "usos y costumbres" tradicionalmente excluyentes como los de las comunidades indígenas de Chiapas. Se omite la historia del derecho positivo actual, que también ha tenido como fuente costumbres. Oponer discursivamente los usos y costumbres, a las leyes y el derecho, no deja de ser un recurso evolucionista, retórico y discriminatorio hacia la alteridad. ¿Sólo las sociedades tradicionales tienen usos y costumbres excluyentes y antidemocráticos? ¿El respeto, la pluralidad y la tolerancia, son las principales características de las sociedades occidentales

modernas? No debieran ser contextualizadas etnográficamente cada una de estas preguntas, antes de ser presentadas como afirmaciones.

Como se aprecia el conflicto social y político se traslada al campo académico. Hacer explícitos nuestros presupuestos e intencionalidades puede ayudar a la discusión que busca que intenta comprender problemáticas como las que se abordaron en esta investigación. Facilita la crítica y la construcción de un conocimiento situado en la coyuntura del contexto, consciente de sus limitaciones.

El neozapatismo es un desafío para las ciencias sociales en general y en particular para la antropología. En ningún movimiento social habían estado involucrados tantos antropólogos. El uso de ese discurso es frecuentemente utilizado para apoyar alguna de las posturas en conflicto. Los estudios antropológicos en Chiapas importan, no sólo por sus aportes teórico-académicos, sino también por las aplicaciones reales que tienen en la población indígena. En eso radica nuestra responsabilidad.

Se agradecen las investigaciones que cuestionan o se muestran críticas hacia los discursos y las acciones del EZLN. Sin embargo, a mi juicio, algunas de las investigaciones “críticas” han incurrido en las mismas acusaciones que frecuentemente imputan a los estudiosos “activistas”. Esto es el sesgo político o simpatía hacia uno de los actores del conflicto. El caso paradigmático y que se mencionó aquí es: culpar a la Diócesis de San Cristóbal del levantamiento armado de 1994. La afirmación resulta cómoda para exculpar al gobierno (federal y estatal) y señalar a la Diócesis de San Cristóbal como la responsable del surgimiento del EZLN. Pero no explica, por ejemplo, como es que cuadros políticos importantes formados por la Diócesis, son ahora funcionarios públicos gubernamentales, priístas, perredistas, Abejas y miembros de diversas organizaciones; y no sólo comandantes zapatistas. Se simplifica así un proceso de suyo complejo.

Ahora que está de moda criticar al neozapatismo (como en su momento estuvo defenderlo *a priori*), desde la izquierda pragmática y políticamente correcta, valdría la pena ponderar los aportes y limitaciones de éste, como un movimiento social, cuyos planteamientos ético-políticos aspiran a la universalidad.

Las conclusiones aquí presentadas tienen un carácter coyuntural, ya que tanto el proceso de construcción de la memoria, como el de la “colonización” de la Selva, aún no han concluido. Además todas las etnografías tienen fecha de caducidad puesto que ninguna sociedad es estática. Por el momento y a la luz de los hechos anteriores, la siguiente consideración resulta una advertencia necesaria y pertinente para futuro: “Nada bueno se alza sobre el rencor, pero nada sólido se construye sobre el olvido” (Gilly, 1995: 66).

Una de las batallas que el neozapatismo libra consigo mismo y con la sociedad mexicana en general, es sin duda, la de la memoria. Pero si trasladamos esta disputa al enfrentamiento antisistémico que tiene en el estado mexicano a su contraparte, lo que se juega el movimiento es su propia supervivencia política, ya que si pensamos a la memoria en términos Orwelianos, como parece ser la estrategia gubernamental: “Quien controla el pasado controla el futuro; quien controla el presente controla el pasado”; advertiremos la importancia estratégica que tiene la memoria en términos ideológicos.

Como en todo proyecto político los nuevos poblados zapatistas son parte de la lucha “por la memoria y en contra del olvido”, que el EZLN proyecta discursivamente en su programa de lucha de larga duración o resistencia popular prolongada. En eso radica el valor simbólico de los nombres con los que se ha bautizado, a *Marez* y *Caracoles*. En ellos están presentes, no sólo fechas y personajes del pasado que ahora se conmemoran; también están indicados los proyectos a futuro. Esta lógica es la que sustenta los nombres de los nuevos poblados zapatistas como: 17 de Noviembre, Primero de Enero, Roberto Barrios, San Manuel, San

Marcos, Olga Isabel, Moisés-Gandhi, Compañera Lucha, San Pedro Michoacán, Francisco Gómez, Libertad de los Pueblos Mayas, *Sakamch'en*, por mencionar sólo algunos. Los nombres de los caídos en la batalla, serán los nombres de los futuros pueblos zapatistas canonizados y sacralizados desde ahora por el EZLN.

Otros que esperan la canonización son los cuarenta y cinco mártires asesinados en la “tierra sagrada de Acteal”. Mientras tanto ya tienen su Virgen de la “masacre” que los acompaña por el mundo, exaltando el recuerdo y la victimización como principales virtudes.

Las familias bases de apoyo de las Cañadas fueron durante los años de la clandestinidad, el principal sostén de la *organización* (nombre con el que se refieren al EZLN), en la actualidad continúan jugando un papel crucial en las estrategias, federal, estatal y zapatista.

Como hemos visto las grandes transformaciones de la sociedad global repercuten, indudablemente, en las cosmovisiones indígenas; pero es más notoria la refuncionalización de los elementos ideológicos que la transformación de éstos.

Las regiones de origen y destino de exodistas recientes han sido escenario del nacimiento, desarrollo y evolución, de uno de los movimientos sociales más significativos en la historia de este país. La Selva, y sus microregiones, continua representando de formas distintas: “la tierra prometida”. Actualmente es también un santuario o *Meca* desde donde “altermundistas” y ONG’s proyectan nuevas utopías. La Selva (y demás regiones rebeldes indígenas) son también laboratorios para “ensayar” formas novedosas de contrainsurgencia y Guerra de Baja Intensidad.

Para los campesinos del presente éxodo, la lucha por la tierra sigue siendo el motor de la resistencia hacia el gobierno, también constituye su principal vínculo de lealtad hacia la *organización*. Una de familias de Francisco Villa hace la siguiente evaluación de su participación en la lucha afirman “con la tierra que recuperaron los compañeros, por eso

vivimos. Nosotros ya logramos, ya ganamos la tierra por eso seguimos en resistencia y vamos a seguir... cuando llegamos aquí lo pensamos, ahora sí, por fin nuestro trabajo en la *organización*, ya lo vimos ha comenzado a florecer”. No obstante, la tierra aunque indispensable, no es suficiente para cubrir todas las necesidades; por lo que en otro momento de la entrevista ellos mismos reconocen: “es muy triste la resistencia... algunos “compas” no aguantan... por la necesidad se rajan para el gobierno”.

Finalmente el historiador Jacques Le Goff (1977) nos recuerda a través de su obra la pertinencia de la memoria. “La memoria intenta preservar el pasado sólo para que le sea útil al presente y los tiempos venideros. Procuremos que la memoria colectiva sirva para la liberación de los hombres y no para su sometimiento”.

EPÍLOGO

¿Y qué voy a aclarar?
Que lo aclare el tiempo,
que lo explique otro.
Lo que me interesa ahora
es sacar adelante
la cooperativa de producción de borregos,
la asociación de veterinarios
en que participo...
ahora lo de moda son las sociedades civiles
y de ecología,
es necesario participar,...
Testimonio ranchero, en Ascencio (2006: 110)

Ya para terminar nuestra intervención,
les voy a contar una historia.
Unas partes me las relataron los compañeros
y compañeras zapatistas
y otras las vi y viví
Si hay algunas imprecisiones,
dejémosle a los historiadores su aclaración.
Con sus hechos comprobables, sus leyendas,
sus imprecisiones y sus vacíos,
ésta es parte de nuestra historia,
la historia del EZLN.
Marcos, septiembre de 2005

La invitación a aclarar me obliga a finalizar con el presente apartado. Por razones de “seguridad” el asunto de las tierras recuperadas desde 1994 era, hasta antes de las reuniones preparatorias de la “otra campaña” en agosto de 2005, un tema en el que las autoridades de la Junta de Buen Gobierno del *Caracol* Francisco Gómez se mostraban herméticas y evasivas. A partir de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona la situación se modificó a tal grado que todas las reuniones preparatorias de la “otra campaña” se realizaron simbólicamente en tierras recuperadas, que fueron fincas y luego ranchos donde todavía algunos de los padres (y la mayoría de los abuelos), de los actuales zapatistas, trabajaron para quien fue su *kawual* (señor y patrón casi omnipotente) dueño de recursos y vidas en los límites de sus propiedades.

Por otra parte el cambio de discurso de los rancheros es también significativo. Saben que la “moda” es la ecología y las sociedades civiles y desde ahí defienden sus intereses en contra de las otras sociedades civiles, nacionales e internacionales. Los proyectos ecoturísticos y las asociaciones altruistas, tienen en los rancheros, o mejor dicho, pequeños propietarios, nuevos adeptos. Muchos discursos han cambiado, pero los hechos no se transforman al mismo ritmo que las palabras; las inercias del pasado siguen como fantasmas presentes. La

memoria determinará algunos aspectos del futuro de los actores sociales que han hablado aquí, pero desconocemos a ciencia cierta cuáles y cómo. Sin embargo la pertinencia de la memoria es un asunto al que ningún científico social debiera renunciar.

De regreso al tema de los terrenos recuperados. La primera comunidad donde se llevaron acabo los encuentros entre la comisión sexta del EZLN y treinta y dos organizaciones políticas adherentes fue San Rafael, que hasta antes de 1994 fue la finca El Zapote. La antigua casa del patrón es ahora utilizada como casa comunitaria que funciona como auditorio de reuniones y bodega.

Javier Hernández es el nombre actual del poblado que fuera el rancho San Juan¹ cuya extensión era de 600 hectáreas. La primera vez que viajé a la Cañada de Avellanal el poblado (como muchos otros), no existía. Ante el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés la Comisión Agraria del Municipio Francisco Gómez, repartió la tierra a campesinos sin tierra de varios pueblos. En ella se celebró el segundo y sexto de los encuentros de la comisión sexta con delegados de organizaciones adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. La comunidad fue bautizada con ese nombre en recuerdo de Javier Hernández sargento de milicias del EZLN que “desapareció” en Ocosingo durante los primeros días de enero de 1994, había nacido en Carmen Pataté en la

¹ Según Marcos el dueño de la finca la abandonó el primero de enero de 1994 “El finquero ponía a trabajar a los peones, a rozar monte para hacer potrero y decía que no les iba a pagar hasta que viera el trabajo. Entonces los hermanos pues, limpiaban el monte, el finquero tardaba en llegar y cuando ya regresaba ya estaba retoñando otra vez el monte. Entonces les decía: no, no rozaron bien. Y no les pagaba, y eran jornadas y jornadas de trabajo y de trampas para no pagarles que les hacia pues este finquero. Como no había agua, los compañeros tenían que hacer pozo para poder sacar agua. El finquero no los dejaba caminar por el terreno hasta que les dejó nada más que pueden caminar por un barranco.

Entonces, los dejaba sin agua y además los trataba como animales, peor que animales porque ni siquiera por ese barranco, ni pasan los animales. Les prohibió pues a la gente del lugar que pudiera cruzar por su terreno y les dio la orden a los vaqueros para que persiguieran a la gente del pueblo que entrara a su terreno, o sea, que pasaba por ahí. Ustedes ven pues que hay muchos coches, o sea, puercos pues, en el pueblo. Entonces a veces se pasaba pues, al terreno de la finca. Los vaqueros agarraban los puercos, los mataban y se los comían. No había indemnización ni nada por el estilo.” (13 de Agosto de 2005).

vecina cañada de Patiwitz. Fue. La comunidad es relativamente nueva, esta habitada por apenas dos decenas familias.

En Dolores Hidalgo poblado que forma parte del municipio autónomo San Manuel, geográficamente ubicada en la cañada Estrella. Se realizaron dos de las seis reuniones preparatorias de “la otra campaña”, la primera con movimientos sociales el 20 de agosto y la segunda quince días después. Un año antes tenido la oportunidad de conocer el poblado cuando acompañé a Saúl catequista tsotsil de Francisco Villa quien, como otros promotores de salud de la región, recibiría capacitación en donde recientemente se realizó el encuentro entra la comisión sexta y los adherentes de movimientos sociales. La capacitación de salud fue coordinada por *Marie Stops*, ONG con sede en San Cristóbal, que recientemente ha abierto una oficina en Ocosingo. Era de madrugada cuando bajamos del camión, que sale de Santa Lucia, en el crucero Estrella. Me dirigiría por vez primera al nuevo poblado Arena para entrevistar a los tsotsiles, Saúl en cambio asistía a su curso de capacitación. Dos días después alcancé a Saúl en Dolores. La primera vez que pregunté sobre el origen del nombre de la comunidad algunos promotores comentaron que fue hasta antes de 1995, una finca que tomó su nombre de la imagen de la virgen Dolores que fue colocada por los rancheros en el altar mayor de la iglesia que construyeron en el casco de la propiedad. Cuando los zapatistas recuperaron la tierra y la comenzaron a poblar sacralizaron aún más el nombre de su nueva comunidad agregando el nombre del “padre de la patria” al de la virgen de Dolores, lo más probable es que se buscara relacionar con este nombre a su nueva comunidad con aquella de Guanajuato donde otro *Mol Jtotik* (anciano padre) había iniciado “la independencia del México”. La que fuera casa del patrón es ahora la sede de la clínica autónoma. La comunidad alberga a 80 familias tseltales. El 20 de Agosto el Subcomandante Marcos, durante la reunión con delegados de Organizaciones Sociales y

Movimientos que habían suscrito “la sexta”, contó la siguiente historia, advirtiendo que su versión podría ser motivo de debate entre los historiadores quienes tendrían la obligación de hacer las precisiones correspondientes (ver epígrafe).

“Este lugar donde estamos era una finca de nombre ‘Campo Grande’... hacía honor a su nombre: más de mil hectáreas de buena tierra, en planada, con agua abundante, caminos especialmente hechos para sacar ganado y maderas preciosas, pistas de aterrizaje para que los dueños no se empolvaren o enlodaran transitando por los caminos de terracería, y pudieran llegar a sus avionetas, miles de indígenas a quienes explotar, despreciar, violar, engañar, encarcelar, asesinar. Entonces, la reforma agraria del PRI, de la revolución institucionalizada, se concretaba en Chiapas así: las tierras buenas y en planada para los finqueros; los pedregales y los cerros para los indígenas”.

Lo que sorprende es la coincidencia de algunos de los datos, como los nombres de los patrones y de los “ranchos”, con aquellos reportados por algunos estudiosos de las Cañadas, incluso algunos de los datos son idénticos a los presentados por autores desmitificadores del zapatismo como Carmen Legorreta (1998) y Carlos Tello (1995).

En el poblado Juan Diego muy cerca de San Miguel en la cañada de Patiwits se realizó la cuarta reunión preparatoria de la otra campaña. Con ese nombre los zapatistas recuerdan a uno de los caídos durante la batalla de Ocosingo, el 2 de enero de 1994, quien en vida fue un miliciano originario de San Miguel, su nombre de lucha era Juan. Un año más tarde en la ofensiva militar del ejército en febrero de 1995, otro miliciano fue muerto por las fuerzas militares, su nombre de lucha era Diego. “Nombraron así no a la muerte, sino a la lucha”. Alguna vez este poblado formó parte de la finca Santa Rita de seis mil hectáreas, Adolfo Nájera Domínguez de Comitán fue el último “mandón”. La historia de los nuevos poblados esta por escribirse, la de los nuevos poblados que surgen y cambian de opción política de la noche a la mañana, merecen un estudio adicional a lo que aquí se presentó.

Otro proceso no menos importante son las migraciones y el establecimiento de nuevos poblados zapatistas y de otras organizaciones en la Reserva Integral de la Biosfera de Montes Azules (RIMBA). La migración a los estados del norte y a Estados Unidos, pueden

cambiar en el futuro, la percepción que los campesinos neozapatistas tienen respecto de la ubicación de “la tierra prometida”. La migración político-religiosa no ha terminado aún. La memoria, la historia y la cosmovisión, serán siempre productos inconclusos. Por lo que deben ser explicadas coyunturalmente y en relación con el contexto que las origina, transforma y trasciende.

BIBLIOGRAFIA

ALEJOS GARCÍA, José

1994 *Mosojántel, Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, UNAM, México.

1999 *Ch'ol/Kaxlan, Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940* UNAM, México.

2006 *Identidad y alteridad en antropología dialógica* en Acta Poética 27-1 primavera Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

----- y Elsa Ortega Peña

1990 *El Archivo Municipal de Tumbalá, Chiapas 1920-1946* IIF Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.

ARAMONI CALDERÓN, Dolores

1991 *Los indios constructores de Palenque en un documento del siglo XVIII* en Estudios de Cultura Maya Volumen XVIII, IIF Centro de Estudios Mayas, UNAM México.

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CONACULTA, México.

----- y Gaspar Morquecho Escamilla

1997 *La otra mejilla... pero armada* en Anuario 1996 CESMECA, UNACH. México.

ARIAS, Jacinto

1975 *El mundo numinoso de los mayas: estructuras y cambios contemporáneos*. Sep setentas. México.

1990 *San Pedro Chenalhó, algo de su Historia, Cuentos y Costumbres*. Gobierno del estado de Chiapas, Serie Nuestros Pueblos, México.

ASCENCIO FRANCO, Gabriel

2006 *Testimonio ranchero, la visión de un notable*, Gobierno de Chiapas, Serie Narrativa.

AUBRY, Andrés y Angélica Inda,

2003 *Los llamados de la Memoria* Gobierno del Estado de Chiapas. Biblioteca Popular de Chiapas. México.

2005 *Chiapas a contrapelo, una agenda para su historia en perspectiva sistémica* CIDECI, Contrahistorias la otra mirada de Clio, México

BARTOLOMÉ, Efraín

1995 *Ocosingo diario de guerra y algunas voces*. Joaquín Mortiz, México.

BAJTÍN, Mijaíl

1982 *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México.

1997 *Hacia una filosofía del acto ético*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1997.

BENJAMÍN, Thomas Louis

1990 *El camino a Leviatán* CONACULTA Serie Regiones, México.

BRETON Alain, Aurora Monod Becquelin, Mario Humberto Ruz (editores)

2003 *Espacios Mayas: representaciones, usos, creencias* Centro de Estudios Mayas, IFFL, UNAM, Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos.

CASTRO Gustavo/Onécimo Hidalgo

1999 *Población desplazada en Chiapas* CIEPAC A.C. Project Counselling Service México.

CHANTEAU Miguel

1999 *Las andanzas de Miguel, la autobiografía del Padre expulsado de Chenalhó* Fray Bartolomé de las Casas, A.C. Chiapas México.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS,

1998 *Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó San Cristóbal de las Casas.*

DE VOS, Jan

1988 *La paz de Dios y del rey. La conquista de la Selva Lacandona por los españoles, 1525-1821.* FCE, México.

1995 “Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes” en *Paisajes rebeldes, Una larga noche de rebelión indígena.* Jane-Dale Lloyd (Coords.) Serie Historia y Grafía UIA, México.

1997 *Vivir en frontera, la experiencia de los indios de Chiapas.* CIESAS-INI, Colección Historia de los pueblos indígenas de México.

2002 *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000.* FCE, México.

ESPINOSA, Luis

1993 *Rastros de Sangre, Historia de la Revolución en Chiapas* Instituto Chiapaneco de Cultura, Colección Clásicos de Chiapas. México

FAVRE, Henry

1984 *Cambio y continuidad entre los Mayas de México, contribución al estudio de la situación colonial en América Latina.* INI México.

FLORESCANO, Enrique

1999 *Memoria Indígena.* Taurus, México.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Pablo

2000 *Teoría de las afectividades colectivas.* Aguilar, México.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio

1997 (seg. edic.) *Resistencia y Utopía, memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. ERA, México.

GARZA CALIGARIS, Ana Maria

2002 *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. UACH, IEI, UNAM, Científica 10, México.

1991 “Historia oral, historia viva: la construcción de un texto” en *Estudios de cultura Maya* Volumen XVIII 1991, UNAM IIF pp. 459-469.

----- y María Fernanda Paz,

1986 “Las migraciones: testimonios de una historia viva” en *Anuario* Vol. I UACH, San Cristóbal de Las Casas.

GILLY, Adolfo; S. Marcos y C. Ginzburg

1995 *Discusión sobre la Historia* Taurus, México.

GÓMEZ GUTIÉRREZ, Domingo

1996 *Jwan Lopes Bats' il Ajaw/Juan López Héroe Tzeltal* Colección Letras Mayas Contemporáneas Chiapas 4 INI, México.

GÓMEZ HERNÁNDEZ Antonio y Mario Humberto Ruz,

1992 *Memoria baldía, Los tojolab'ales y las fincas Testimonios*. México UNAM.

GORZA, Piero

2002 *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de Los Altos de Chiapas*, Turín (Italia), Otto Editore.

GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIAPAS

2004 *Diagnóstico del EZLN Noviembre 2003 (caracoles y juntas de buen gobierno)*, Grupo de Coordinación Chiapas, Secretaría de Gobierno. Ediciones Pirata. SCDLC.

GUERRERO CERVANTES, Alicia

2003 *X-le'mlum jun lus ta xokon banamil*. Proyecto Educativo Ta Spol Be, Mujeres para el Diálogo. Municipio Autónomo en Rebeldía San Pedro Polhó Chiapas.

GUITERAS HOLMES, Calixta

1965 *Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil*. FCM. México

HALBWACHS, Maurice

1954 *Les cadres sociaux de la mémoire* París PUF Francia.

1968 *La mémoire collective* PUF París Francia.

HAVILAND, John B.

2003 "Dangerous Places in Zinacantec Prayer" en *Espacios Mayas: representaciones, usos, creencias* Centro de Estudios Mayas, IFFL, UNAM, Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos.

HERMITTE, M. Esther

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Instituto Indigenista Interamericano México.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalía Aída (coord.)

1998 *La otra palabra Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal* CIESAS, COLEM, CIAM, México.

2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, México.

HIRALES, Gustavo

1998 *Camino a Acteal* Rayuela editores, México.

IRIBARREN, Fray Pablo

1987 "Visita pastoral al ejido Samaria" en *Viajes al Desierto de la Soledad, Cuando la Selva Lacandona aún era selva*. De Vos (comp.) CIESAS/FCE México.

JACORZYNSKI Witold (coord.)

2002 *Estudios sobre la Violencia, Teoría y práctica*, CIESAS y Miguel Ángel Porrúa, México.

2004 *Crepúsculo de los ídolos en la Antropología Social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*, CIESAS y Miguel Ángel Porrúa, México.

KLARE, T Michael y Meter Kornbluh, (coord.)

1990 *Contrainsurgencia, proinsurgencia y antiterrorismo en los 80. El arte de la guerra de baja intensidad*. México Los noventa. CONACULTA-Grijalbo.

KÖHLER, Ulrich

1995 *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida, elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. UNAM-IIA, México.

KRAUZE, Enrique

1999 "El profeta de los indios" en *Letras Libres* Revista Mensual, Enero de 1999, Año I. No.1.

LAUGHLIN M Robert y Carol Karasik (edits)

1992 *Zinacantán: canto y sueño* Conaculta-INI Serie Presencias, México.

LE GOFF, Jacques

1977 *Pensar la historia*. Trota, España.

LEGORRETA DÍAZ, María del Carmen

1998 *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México

LENKERSDORF Gudrun

2001 *Repúblicas de Indios, pueblos mayas en Chiapas siglo XVI* IIF-UNAM México.

LEÓN CÁZARES, Maria del Carmen

1988 *Un levantamiento en nombre del rey nuestro señor* IIF Centro de Estudios Mayas, Serie Cuadernos, UNAM, México.

LEÓN, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos García

1992 *Del katún al siglo, Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*,
CONACULTA México.

LEYVA SOLANO, Xochitl y Gabriel Ascencio Franco

1996 *Lacandonia al filo del agua* CIESAS, UNAM y FCE, México.

LOBATO, Rodolfo

2003 “Por las veredas de los antiguos”. Las nuevas comunidades mayas de la Selva
Lacandona y el control del espacio en *Espacios Mayas: representaciones,
usos, creencias* Centro de Estudios Mayas, IFFL, UNAM, Centro Francés
de estudios Mexicanos y Centroamericanos.

LÖWY Michel

1999 *Guerra de dioses, Religión y política en América Latina Siglo XXI*. México.

MCQUOWN Norman y Julian Pitt-Rivers (eds.)

1970 *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. INI-Presencias. México.

MENDOZA GARCÍA, Jorge

2001 “Memoria Colectiva” en *Significados Colectivos: Procesos y Reflexiones
Teóricas* M. A. González Pérez y J. Mendoza García (comps.) ITESM Campus
Edo. de México, CIIACSO: 67-125.

MEGCHÚN RIVERA, Rodrigo

2005 *Los terrenos recuperados. Construcción identitaria de los zapatistas de la
cañada de Patiwitz en torno al principio sociocultural del trabajo*. Tesis de
Licenciatura. ENAH. México, D. F.

MIDDLETON, David y Edwards Derek (comps.)

1990 *Memoria compartida*. Anthropos Madrid

MONOD BECQUELIN, Aurora y Alain Breton

- 2003 “¿Cual es el espacio para los *kabinal* de Bachajón” en *Espacios Mayas: representaciones, usos, creencias* Centro de Estudios Mayas, IFFL, UNAM, Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús

- 1992a *Ceremonial* Gobierno del Estado de Chiapas / CONACULTA (Dirección General de Culturas Populares), México.
- 1992b “El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio”, en *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- 2005 *Entre ásperos caminos llanos, la diócesis de San Cristóbal de las Casas 1950-1995*, Casa Juan Pablos, UNICACH, UICH, COCyTECH, México.

MORQUECHO ESCAMILLA, Gaspar

- 1992 *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de los Altos de Chiapas. ORIACH*, tesis de licenciatura en antropología social, UNACH.

MONTAGU, Roberta

- 1970 “Autoridad, control y sanción social en las fincas tseltales” en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers, INI-Presencias. México.

ORTIZ HERRERA, Rocío

- 2003 *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901), Una perspectiva comparativa* Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Biblioteca Popular de Chiapas. México.

PAGE PLIEGO, Jaime Tomás

2005 *El mandato de los dioses, Etnomedicina entre los tsotsiles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. UNAM, PROIMSE. México.

PAOLI, Antonio

2003 *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales* UAM-X. México.

PÉREZ TAYLOR Rafael

1996 *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva* UNAM-IIA, Plaza y Valdés, México.

PITARCH RAMÓN, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tseltales*. FCE. México.

2003 “Dos puntos de vista, una sola persona: el espacio en una montaña de almas” en *Espacios Mayas: representaciones, usos, creencias* Centro de Estudios Mayas, IFFL, UNAM, Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos.

PÉREZ CASTRO, Ana Bella

1989 *Entre montañas y cafetales, luchas agrarias en el norte de Chiapas*. IIA-UNAM México.

PÉREZ Maya Lorena (Coord.)

2004 *Tejiendo historias, Tierra, género y poder en Chiapas* INHA México.

PETRICH, Perla

1999 “Las historias de vida y las circunstancias de elocución”, en *Estudios de Cultura Maya* Vol. 20, pp. 404-427. UNAM, México.

PULIDO SOLÍS, Maria Trinidad

2000 *Haciendas de Chiapas*. Libros de Chiapas, Historia e historiografía, Coneculta.

REIFLER BRICKER, Victoria

1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. FCE, México.

1989 *El cristo indígena, el rey nativo, el sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas*. FCE, México.

RICOEUR, Paul

2004 *La memoria, la historia, el olvido* FCE, México.

RUIZ RUIZ, Lucas

2004 *El jchi'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas* Tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios Mesoamericanos. FFL/IIF UNAM.

RUS, Jan

1995a “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en *Chiapas los rumbos de otra historia* CIESAS, UNAM y CESMECA, México.

1995b “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968” en *Chiapas los rumbos de otra historia*, CIESAS, UNAM y CESMECA México.

SEMPILLI, Anita

1979 *La memoria e l'assenza, tradizione orale e civiltà' della scrittura nell'america dei conquistadores* Capelli Editori Bologna (Italia).

TELLO DÍAZ, Carlos

2000 *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*. México Cal y Arena.

TODOROV León

1995 *Los abusos de la memoria* Anthropos España.

TORRES BURGUETE, Jaime

2000 *Actores y lucha por el poder en Chenalhó. Una Visión desde adentro*, en MEMORIA Revista Mensual de Política y Cultura. No. 139, Septiembre de 2000, México.

VERA, Rodrigo

1999 *La diócesis indómita, adiós a Samuel* en Proceso, Edición Especial No. 4, 27 de octubre de 1999.

VILLAFUERTE, Daniel, *et al.*

2003 *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, FCE, México.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro

1993 *Maria de la Candelaria india natural de Cancuc*. FCE, México.

1997 *Indios rebeldes e idólatras, dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. CIESAS. México.

2002 *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades* Colmex/ Tusquets Editores, México.

----- y Mario Humberto Ruz (comps.)

1995 *Chiapas los rumbos de otra historia*. CIESAS, UNAM y CESMECA México.

VOLOSHINOV, Valentín

1992 *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid.

Anexo 1

Algunos templos cerrados, destruidos y/o semidestruidos, a los cuales las autoridades del lugar impiden en acceso a los ministros de culto (Diócesis de San Cristóbal de las Casas).

MPIO.	Comunidad	Situación	Actitud adversa a la comunidad
Tila	1 Tzaquil	Quemado	Acoso
	2 Miguel Alemán	Cerrado	Acoso
	3 Limar	Cerrado y ocupado el atrio por tienda Conasupo; sacristía y casa parroquial. Biblioteca Cobach; el 10 de febrero de 1998 fueron destruidas las imágenes, bancas y ventanas.	El diputado Samuel Sánchez Sánchez declaró que no se abrirá. La comunidad se reúne en una casa por las amenazas.
	4 Panwits	Cerrado	Sigue cerrado, se prohíbe entrada a sacerdotes
	5 Crucero	Cerrado	Sigue cerrado, se prohíbe entrada a sacerdotes
	6 Masojá Grande	Cerrado	Sigue cerrado, se prohíbe entrada a sacerdotes
	7 Patastal	Cerrado	Abierto
	8 Nuevo Limar	El templo se abrió	Acoso, celebran bajo amenazas
	9 Libertad Jolnixtie	Profanado	Reconstruido
	10 Corozil	Profanado, destruido	La comunidad reconstruyó el templo
	11 Huanal	Profanado, destruido	La comunidad reconstruyó el templo
	12 Jolnixtie	Profanado, destruido	La comunidad reconstruyó el templo
Sabanilla	13 Bebedero	Cerrado	Actualmente las autoridades ejidales impiden ingreso a sacerdotes
	14 20 de Noviembre	Cerrado	Se impiden la celebración de la Eucaristía y no hay garantía de seguridad al sacerdote
	15 Pasijá de Morelos	Cerrado	Actualmente las autoridades ejidales impiden ingreso a sacerdotes
	16 Xuxupá	Cerrado	Ya abierto, pero los caminos están cerrados y hay amenazas al sacerdote para que no pase.
	17 Paraíso	Cerrado	Actualmente las autoridades ejidales impiden ingreso a sacerdotes
	18 Moyos	Cerrado e impiden entrada a sacerdote	Actualmente las autoridades ejidales impiden ingreso a sacerdotes.
	19 Jesús Carranza	Cerrado, profanado, destruidas imágenes	Actualmente las autoridades ejidales impiden ingreso a sacerdotes.
	20 Buenavista	Destruído, balaceado	Católicos desplazados
	21 Quintana Roo	Ocupado unos días por el Ejército	Actualmente las autoridades ejidales impiden ingreso a sacerdotes
Tumbalá	22 Zapata	Cerrado	Se impiden la celebración de la Eucaristía y no hay garantía de seguridad al sacerdote
	23 Barrio S. Cristobalito, Templo S.Fco.	Derrumbaron uno de los muros laterales para pasar la calle. Existen fotografías	Se interpuso denuncia y nada se ha hecho

continuación

MPIO.		Comunidad	Situación	Actitud adversa a la comunidad
Huixtán	24	San Fernando	Cerrado a los sacerdotes, catequistas y diáconos	Se prohíbe a los católicos asistir a la Eucaristía en cualquier otra comunidad, bajo amenaza de cárcel. Abierto de nuevo
	25	Santa Rosa	Cerrado a los sacerdotes, catequistas y diáconos	Se prohíbe a los católicos asistir a la Eucaristía en cualquier otra comunidad, bajo amenaza de cárcel. Abierto de nuevo
	26	20 de Noviembre	Cerrado a los sacerdotes, catequistas y diáconos	Se prohíbe a los católicos asistir a la Eucaristía en cualquier otra comunidad, bajo amenaza de cárcel. Abierto de nuevo
Chanal	27	Chanal	Cerrado a los católicos que reflexionan la Biblia; prohibida entrada a sacerdotes, religiosas y obispos. Hay graves amenazas contra los catequistas	Se pretende construir un nuevo templo sin autorización ni de la Iglesia ni de Antropología. La comunidad católica se reúne en casas particulares. En la Asamblea donde se rechaza a la Iglesia la mayoría de los participantes pertenecen a otras iglesias y grupos religiosos. A los de las comunidades católicas no se les incluye.
Chenalhó	28	Yabteklum	Las autoridades ejidales cercaron con alambre la casa de los catequistas y quitaron la malla que protegía el terreno y los materiales de construcción. Prohíben construir un salón para catequesis.	Se denunció ante la Secretaría de Gobernación, enviaron una recomendación al Presidente Municipal y éste remitió a la Agencia Municipal, pero no hay cambio de actitud
	29	Chenalhó cabecera	Las autoridades municipales señalan que no quieren presencia de sacerdotes de la Diócesis en su municipio y se niegan a quitar el candado que colocaron en la casa parroquial	Se denunció la colocación del candado ante la Secretaría de Gobierno del Estado, quien solicitó a la autoridad que lo quitara. En la Asamblea en la que se decidió rechazar a la Diócesis estuvieron presentes muy pocos miembros de la Iglesia católica. Los asistentes, todos del PRI, algunos creyentes de la religión propia de Chenalhó, quienes desde hace muchas décadas han rechazado la labor evangelizadora de la Iglesia; algunos de ellos pastores presbiterianos.
Ocosingo	30	La Estrella	Por parte del Ejército semidestrucción de la ermita de la comunidad	La comunidad reconstruyó el templo. El Ejército nunca reconoció el hecho.
S. Andrés	31	Santiago el Pinar	Prohíben a los miembros de la Iglesia católica realizar celebraciones en el templo	En Asamblea de la tierra comunal, con la participación de evangélicos, las autoridades ejidales prohibieron que se usara el templo reconstruido para celebraciones de la Palabra y que vaya el sacerdote. Son 140 familias las afectadas y amenazadas en caso de que quieran entrar al recinto.
Socolte-nango	32	Cabecera	Robo y destrucción de imágenes	

Fuente: Castro e Hidalgo (CIEPAC) 1999: 57-58.

Anexo 2

Cronología de ataques paramilitares en Chenalhó antes de la masacre de Acteal

FECHA	COMUNIDAD	FECHA	COMUNIDAD
23 de mayo	Las Limas Chitamukum-Pantelhó	10 noviembre	Yibeljoj
23 de mayo	Col. Puebla	11 de noviembre	Xoquilhukum
24 de mayo	Col. Puebla	11 de noviembre	Yibeljoj
10 de junio	Quextic	14 de noviembre	Chenalhó (cabecera)
10 de junio	Pechiquil	15 de noviembre	Bajoveltik
27 de junio	Yabteclum	16 de noviembre	Los Chorros
25 de agosto	Barrio Majomut	16 de noviembre	Crucero Larráinzar
30 de agosto	Los Chorros	17 de noviembre	Los Chorros
17 de septiembre	Los Chorros	18 de noviembre	Aurora Chica
18 de septiembre	Col. Puebla	24 de noviembre	Acteal
18 de septiembre	Los Chorros	1 de diciembre	Takiukum
21 de septiembre	La Esperanza	1 de diciembre	Yibeljoj
22 de septiembre	Majomut	4 de diciembre	Tzanembolom
30 de septiembre	Polhó	5 de diciembre	Chimix
4 de octubre	La Esperanza	11 de diciembre	Yaxjemel
12 de octubre	Acteal	11 de diciembre	Chimix
15 de octubre	Tzanembolom	11 de diciembre	Majomut
26 de octubre	Majomut	17 de diciembre	Quextic
28 de octubre	Canolal	21 diciembre	Yibeljoj
28 de octubre	Yaxjemel	22 de diciembre	Acteal

Fuente: Castro e Hidalgo (CIEPAC) 1999: 27

Anexo 3

Campamentos militares y policíacos en Chenalhó

Evolución de la tenencia de la tierra en Chiapas

	Predios privados de hasta cinco hectáreas					
	1960		1970		1990	
	<i>Predios</i>	<i>Superficie</i>	<i>Predios</i>	<i>Superficie</i>	<i>Predios</i>	<i>Superficie</i>
Tierras de labor	n.d.	30 842.2	n.d.	12 345.0	24 226	48 191
Tierras con pasto	n.d.	360.0	n.d.	1 567.1	n.d.	n.d.
Tierras con bosques	n.d.	30.5	n.d.	1 778.5	n.d.	n.d.
Otras	n.d.	188.4	n.d.	2 947.5	n.d.	n.d.
TOTAL	12 498	31 421.1	10 576	17 783.9	24 792	54 425.5

Fuente: Villafuerte *et al.* 2002:128.

Anexo 4

Efectos del conflicto agrario ante la emergencia del neozapatismo

Chiapas. Predios y superficie invadida por región, 1994-1997			
<i>Región</i>	<i>Predios</i>	<i>Superficie (ha)</i>	<i>Tamaño promedio</i>
Centro	270	17 275	63.98
Altos	261	23 726	90.90
Fronteriza	293	30 407	103.78
Frailesca	50	6 276	125.52
Norte	138	8 041	58.27
Selva	589	51 203	86.93
Sierra	11	1 676	152.36
Soconusco	94	8 606	91.55
Istmo-Costa	8	759	94.88
Chiapas	1 714	147 970	86.33

Fuente: Villafuerte *et al.* 2002:167.

Chiapas. Número de predios y superficie invadida dentro de la zona de conflicto, 1994				
	<i>Predios</i>		<i>Superficie</i>	
	<i>Número</i>	<i>%</i>	<i>ha</i>	<i>%</i>
0 - 50	260	49.43	7 421	16.05
51 -100	133	25.29	9 620	20.81
101 -150	50	9.51	6 125	13.40
151 - 200	28	5.32	4 932	10.67
201 - 250	16	3.04	3 572	7.73
251 - 300	12	2.28	3 281	7.10
301 y más	27	5.13	11 216	24.26
TOTAL	526	100.00	46 237	100.00

Fuentes: Villafuerte *et al.* 2002:177.

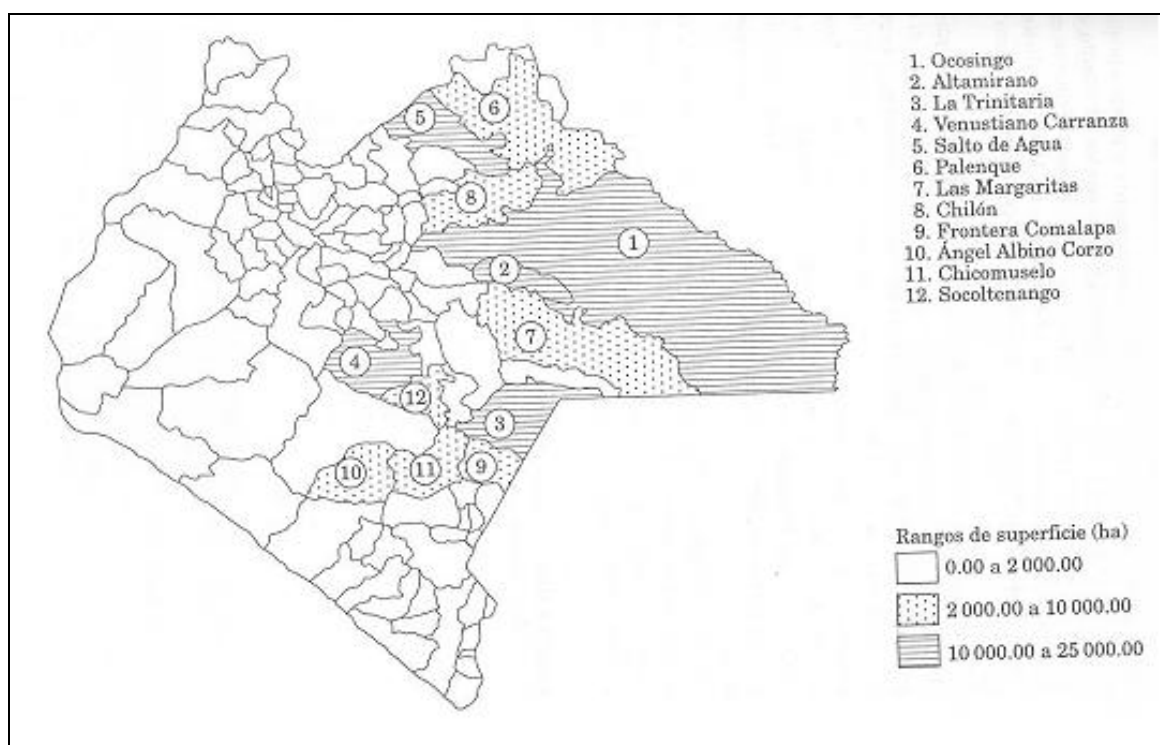
Chiapas. Propietarios, superficie y monto pagado según lugar de la aparecería, 1996-1997

<i>Lugar de aparcería</i>	<i>Predios</i>		<i>Superficie</i>		<i>Monto pagado (pesos)</i>
	<i>Número</i>	<i>%</i>	<i>ha</i>	<i>%</i>	
Campeche	19	3.61	2 072	4.48	8 286 439
Chiapas	292	55.41	23 846	51.57	95 309 500
Durango	2	0.38	150	0.32	600 000
Oaxaca	1	0.19	42	0.09	168 000
Quintana Roo	8	1.52	985	2.13	3 902 804
Tabasco	41	7.78	3 347	7.24	13 357 842
Veracruz	13	2.47	2 045	4.42	8 178 295
Yucatán	45	8.54	8 100	17.52	32 393 136
n.d.	106	20.11	5 650	12.22	22 754 212
TOTAL	527	100.00	46 237	100.00	184 950 229

Fuente: Villafuerte *et al.* 2002:187.

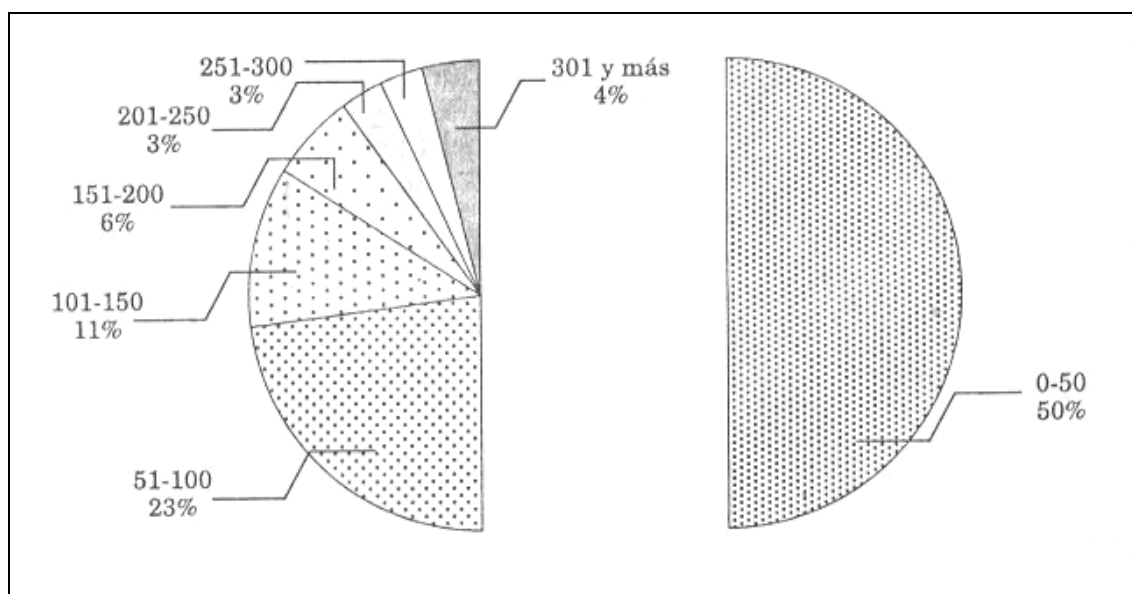
Anexo 5

Mapa 5 Municipios según rangos de superficie invadida, 1984-1988.



Fuente: Villafuerte *et al.* 2002

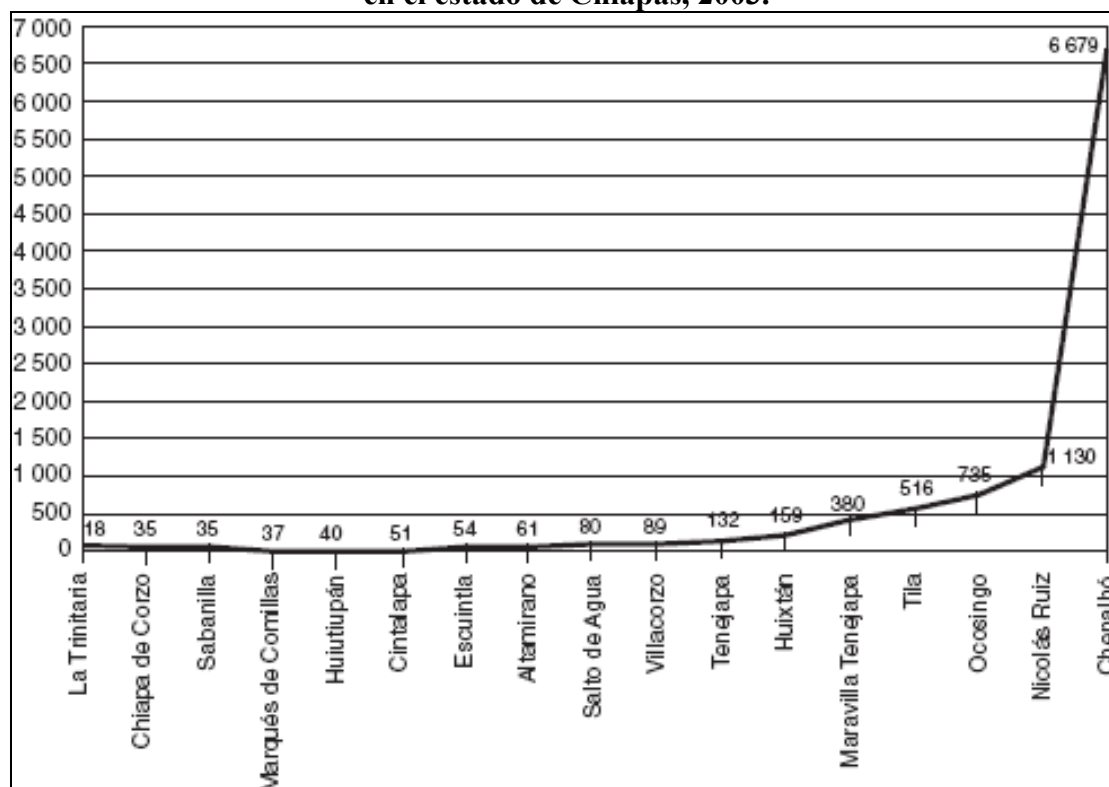
Predios invadidos dentro y fuera de la zona de conflicto, según rangos de superficie (hectáreas, 1994-1998).



Fuente: Villafuerte *et al.* 2002

Anexo 5

Municipios de origen de la población desplazada en el estado de Chiapas, 2003.



Fuente: Martínez Velasco 2005.

Anexo 6

Caracoles y Municipios Autónomos

Caracoles	Municipio Autónomo	Cabecera	Territorios
La Garrucha	Primero de enero Francisco Gómez Maya Ricardo Flores Magón San Manuel	Sibajka' Ejido La Garrucha Ejido Amador Hernández Ejido Taniperlas San Antonio	Ocosingo Ocosingo Ocosingo Ocosingo Ocosingo
La Realidad	Libertad de los pueblos Mayas Miguel Hidalgo y Costilla San Pedro de Michoacán Tierra y Libertad San Salvador	Santa Rosa el Copán Ejido Justo Sierra La Realidad Amparo Agua Tinta Ejido Zapata	Ocosingo Las Margaritas y Comitán Las Margaritas Las Margaritas, Independencia y Trinitaria Ocosingo
Morelia	17 de Noviembre Cabañas Ernesto Che Guevara	Ejido Morelia Tuxakilja' Moisés Ghandhi	Altamirano y Chanal Oxchuc y Huixtán Ocosingo
Oventik	Bochil Huitiupán Ixtapa Jitotol San Juan K'ankujk Magdalena de la Paz San Andrés Sakam Ch'en de los Pobres San Juan de la Libertad San Pedro Polhó Santa Catarina Simojovel	Bochil Magdalena San Andrés Sakam Ch'en de los Pobres San Juan de la Libertad Polhó Emiliano Zapata	Bochil Huitiupán Ixtapa Jitotol San Juan Cancuc Chenalhó San Andrés Larráinzar El Bosque Chenalhó Pantelhó y Sitalá Simojovel
Roberto Barrios	Benito Juárez Francisco Villa Independencia José María Morelos y Pavón La Paz Sabanilla Trabajo Vicente Guerrero	Quetzalcoátl Roberto Barrios	Tila, Yajalón y Tumbalá Salto de Agua Tila y Salto de Agua Marquéz de Comillas y Ocosingo Tumbalá y Chilón Sabanilla Palenque y Chilón Palenque

Fuente: Benavides Guevara, 2003

Anexo 7

Figura 30 Mujeres tojolab'ales en el Caracol Francisco Gómez en la Garrucha



Figura: Promotoras y promotores tseltales en la inauguración del centro de capacitación “Compañero Manuel” en el poblado zapatista de la Culebra.

