



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

“SAN JUAN CHAMULA: ABUSOS Y COSTUMBRES”

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A N :
MARÍA TERESA CALDERÓN LÓPEZ
ALFONSO HÉCTOR FLORES ARIZMENDI

DIRECTOR DE TESIS:
PROF. ARTURO BALLESTEROS LEINER

CIUDAD UNIVERSITARIA, JULIO DE 2001

132



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.

*Dedicamos este trabajo al
Licenciado Miguel Ángel Correa Jasso,
por su interés en las ciencias sociales*

A todos los maestros del sistema SUA-UNAM

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
1. LOS CAMINOS HACIA CHAMULA	18
1.1. Perspectiva teórica y metodología.....	19
1.2. Un acercamiento a Chamula y a su historia.....	34
1.2.1. Referencia histórica de una convivencia.....	39
1.2.2. La Chamula de los Pozas y el Siglo XX.....	54
Mapa. El 05 Distrito Electoral Federal del Estado de Chiapas	71
Anexo 1. Datos estadísticos.....	72
2. USOS Y COSTUMBRES	73
2.1. Jun K'ó Onton (<i>Ser una sola alma</i>).....	75
2.1.1. El tiempo.....	81
2.1.2. Los mitos de la tradición oral.....	84
2.1.3. La revelación.....	90
2.2. La estructura de dominación.....	92
2.2.1. Los caciques.....	94
2.2.2. Cargos y economía de prestigio.....	99
2.2.3. Monopolios.....	103
2.3. Una sociedad alcohólica.....	107
2.4. Una religión autónoma al estilo de “la costumbre”.....	111
2.4.1. La salud y “la costumbre”.....	115
2.5. Problemas de género.....	118
2.6. “La costumbre” de las expulsiones.....	122
Anexo 2.- Expulsiones en Chamula por intolerancia.....	129

3. LOS DISIDENTES **132**

3.1. Partidos políticos.....	136
3.1.1. Elecciones.....	144
3.2. Religiones.....	149
Cuadro 1.- Mapa de la pluralidad religiosa en Chiapas.....	152
3.2.1. El protestantismo.....	155
3.2.2. El catolicismo.....	167
3.3. Las mujeres.....	175
3.4. Los desplazados.....	179
3.4.1. La resistencia y el retorno.....	183
Anexo 3.- Distintas concepciones de Los Altos.....	190

4. EL CASO CHAMULA EN EL CONTEXTO DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS LARRÁINZAR **195**

4.1. ¿En los Acuerdos están todos?.....	196
4.2. Los actores.....	204
4.2.1. Los indígenas.....	205
4.2.2. El Gobierno federal y su marco jurídico.....	207
4.2.3. La sociedad civil.....	218
4.3. Antecedentes y soportes de San Andrés Larráinzar.....	221
4.3.1. Indigenismo mexicano.....	225
Cuadro 2.- Algunas acciones proindigenistas del Siglo XX.....	225
4.4. De la tierra, los recursos, la igualdad y la justicia.....	227
4.4.1. De los usos y costumbres.....	233
4.5. Las Cartas Municipales ¿una opción?.....	240

CONCLUSIONES **255**

BIBLIOGRAFÍA **262**

INTRODUCCIÓN

El tema

En México, a partir de 1994 era casi imposible no interesarse por los temas relacionados con el levantamiento zapatista, porque en la base del mismo estaban los pueblos indios reclamando su visibilidad.

Mucho se escribió respecto a las causas económicas y de marginación social que provocaron el conflicto, pero habían otros temas colaterales que, a nuestro juicio, se tocaban de forma tangencial, hasta que se convierten en el centro de la discusión en busca de la paz: los derechos y culturas indígenas; asimismo, en el interior de esa discusión aparece la exigencia de aceptar “usos y costumbres” de los pueblos indios.

¿Cuáles eran estos usos y costumbres?, ¿son los mismos para todas las comunidades?, ¿qué implicaban? La mayoría de los trabajos que hablan de ellos tienen una visión básicamente antropológica, por lo que nos preguntábamos si ¿podría la sociología aportar una visión al respecto? y ¿para qué?, ¿era esto importante?

A partir de la matanza de Acteal, fuimos a la zona con un interés periodístico, con una historia en blanco y negro en nuestra mente. En San Cristóbal de las Casas nos topamos con una realidad sorprendente: los expulsados chamulas. ¿Cómo?, ¿divisiones intercomunitarias por causa de usos y costumbres? Pero si los usos y costumbres eran parte de una válida lucha de los pueblos en su ancestral espíritu comunitario. ¿Y si no lo eran?, ¿si nos atreviéramos a preguntarnos si los usos y costumbres podían no ser un bien idílico para las comunidades?

Tuvimos el primer acercamiento al problema: en San Juan Chamula los usos y costumbres habían ido más allá de la defensa a lo tradicional; los disidentes acusaban a los caciques de utilizar el concepto como elemento de dominación.

Ahí estaba el tema invitando a un debate de enorme importancia social. ¿De verdad estábamos interesados en los pueblos indios?, ¿en todos los indígenas? Aquí había un

fenómeno que nos hacía notar que algunas aristas no estaban siendo contempladas y lo más alarmante era que ese tópico, el de usos y costumbres, ni siquiera producía gran escozor a ninguna de las partes. Hasta el momento es en lo único que casi todos están de acuerdo.

Ese consenso sobre el hecho de que las comunidades se manejen por usos y costumbres es el que da mayor importancia a esta investigación que, a contracorriente, busca sensibilizar a los participantes en los altos niveles sobre lo que se va a decidir, como marco social y jurídico, para el futuro de nuestras comunidades indígenas.

Por cuestiones de delimitación y presupuesto, decidimos centrarnos en lo que llamamos el mundo chamula, que incluye a los habitantes del municipio y las colonias de disidentes ubicadas en la periferia de San Cristóbal de las Casas. Tomemos en cuenta que, al ser nuestro proyecto de tesis, todos los recursos para la investigación tendrían que ser erogados de nuestros bolsillos, aunque no dejamos de señalar que tuvimos apoyos de amigos, en especial de uno que creía en el proyecto y a quien dedicamos esta investigación.

Para nosotros el tema fue adquiriendo cada vez mayor relevancia, pues aun cuando usos y costumbres, así como su inserción en la vida de miles de mexicanos estaban a la vuelta de la esquina, no se consideraban algunos imponderables, como el caso Chamula.

El trabajo también se vuelve trascendente porque recoge voces que no han sido escuchadas y que salen de las gargantas de mexicanos que han visto anulados sus derechos por motivos de intolerancia.

De tal manera, al evaluar el tema encontramos que era pertinente y se apegaba a las siguientes características: tiene amplia proyección social y puede significar un cambio en las decisiones; los resultados de la investigación pueden explicar varios conflictos intercomunitarios de gran actualidad para el país; es novedoso y señala cauces para futuros estudios y, finalmente, es un trabajo que permite organizar hechos que hacen válidas las predicciones, como sucedió en el caso de Ixmiquilpan, en el Valle del Mezquital, en donde hay 1,500 personas con amenaza de expulsión por disentir de usos y costumbres.

La realización del estudio tiene plena justificación porque busca presentar un panorama más amplio de usos y costumbres, del que puede derivar una mejor comprensión y calcular el riesgo de aceptar su permanencia de forma obligada en las comunidades, con el consiguiente perjuicio de las libertades individuales y con la probabilidad de futuras fracturas.

Tenemos el propósito de alertar respecto a la interrelación que tienen los cacicazgos con los usos y costumbres, así como de la falta de pluralidad y diversidad que conllevan dichos parámetros de convivencia.

El interés científico que nos alentó fue mostrar teórica y prácticamente algunas trampas escondidas en conceptos como usos y costumbres o tradición, tomada ésta como fuente de legitimidad. Nos interesaba demostrar que, como en cualquier otra acción social, una comunidad es un ámbito de lucha de poder.

Otra de las motivaciones científicas era ver en la realidad a la interacción religiosa como una interacción de valores afectivos, pero anclada en situaciones concretas que tienen que ver con la dominación. Todo lo anterior nos llevaba a navegar en la perspectiva weberiana, que nos enseña a diferenciar en el ámbito social lo aparente, lo declarado y lo real.

Lograr la separación de cada uno de los sentidos de la acción y ponerlos en perspectiva era un reto imposible de eludir.

El problema al que nos acercamos es el de usos y costumbres, el cual en el caso Chamula está íntimamente ligado a valoraciones cosmogónicas; interpretada la cosmogonía como el pensamiento mágico o religioso que, de cualquier manera, tiene referencia con lo metafísico.

De esa forma, descubrimos la relación entre usos y costumbres con el conflicto religioso.

Debido a que nos centramos en los conceptos weberianos, por uso entendemos una regularidad en la conducta dentro de un círculo de hombres y que está dada únicamente por el ejercicio de hecho, pero no de derecho.

Por costumbre, Weber concibe el ejercicio de ese uso, cuya legitimidad descansa en un arraigo duradero, por lo que costumbre y tradición reposan en un mismo pilar de legitimidad en lo que nosotros llamaremos tiempo largo y que Weber denomina la legitimidad del eterno ayer, pero que a final de cuentas son elementos de dominación. “En principio existen tres tipos de justificaciones internas para fundamentar la legitimidad de una dominación. En primer lugar, la legitimidad del eterno ayer, de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto”¹.

Una comunidad indígena debía contener problemas de dominación como cualquier otro ámbito social y Chamula no era la excepción.

A partir de estas consideraciones había que poner el problema de esos disidentes de usos y costumbres en dos niveles: en las luchas de dominación y en la oposición de valores semejantes (cosmogonía vs. religión). A la manera weberiana, habíamos encontrado una conexión de sentido entre el cambio religioso y la oposición a usos y costumbres. Ahí estaba, a nuestro juicio, el núcleo del problema y del fenómeno disidente, que es de gran magnitud en el caso Chamula.

Los datos empíricos revelaban que habían demasiados disidentes, muchos de ellos pagaban su diferencia con la vida. De no existir una conexión de sentido poderosa, ¿podría alguien ponerse en riesgo de perder origen, tierra y vida solamente por influenciados? Las conexiones de sentido nos fueron dando respuestas con las que el problema y su planteamiento iban obteniendo claridad.

¹ Weber, Max. *El político y el científico*, p. 9.

¿De qué tipo se ejercía la dominación en Chamula como para desear escapar? Para que exista el verdadero poder tiene que haber una violencia legitimada y éste era el caso de Chamula, en donde una valoración de la índole afectiva, como demostraremos, otorgaba el derecho a la violencia a las mayorías y a sus representantes.

¿Por qué oponerse bajo un matiz religioso?, para crear una estructura del mismo tipo y calidad que la de usos y costumbres. Si la "costumbre" tiene una enorme fuerza por estar revestida de elementos metafísicos, la fuerza del contrario debe contar con los mismos elementos, como sentidos mentados. Los sentidos reales de las acciones tenían que ver con los dos medios que Weber reconoce como de interés personal: retribución material y honor social.²

Desde los primeros acercamientos, los disidentes insistían en el alto costo de los cargos religiosos o en los daños a la salud propiciados por el sistema de cargos y otros usos y costumbres. Lo que nos llevó desde el principio a la hipótesis de que el cambio de religión o de partido era una forma de escapar de los usos y costumbres (en el caso Chamula, pertenecer al PRI es parte de los usos y costumbres).

Fuimos afinando las hipótesis a través de diferenciar los sentidos mentados de los sentidos reales de la acción. Escudriñamos en la historia; principalmente en la literatura que ya nos dibujaba el problema, como en *Juan Pérez Jolote*, del maestro Ricardo Pozas, quien en su narrativa habla de hombres que deben ser llevados a rastras para recibir un cargo; en la actualidad oímos muchos testimonios de endeudamientos familiares que, en ocasiones, se heredan de generación en generación por los cargos impuestos en nombre de usos y costumbres.

Un cargo puede significar gastos de hasta 50 mil pesos en el lapso de un año. ¿En qué se traduce esto para un indígena? Agreguemos los gastos de la ritualística y de las curaciones y observemos que, curiosamente, en Chamula los caciques son los que tienen el

² *Ibid.*, p. 11.

monopolio para vender lo requerido para realizar los usos y costumbres. Aquí hay otra conexión de sentido entre los defensores de la tradición y su negocio personal.

Otras conexiones de sentido entre los usos y costumbres y la disidencia serán expuestos en los capítulos 2 y 3.

El planteamiento del problema era claro: los usos y costumbres podían ser tomados como pretexto para ejercer una dominación política, económica y social que provocaba la disidencia a gran escala, visión que rebasa la perspectiva que se tiene hasta ahora del cambio religioso y que le da otra connotación.

Junto con el planteamiento del problema estuvo la definición del marco teórico, ya que desde nuestra formación académica tuvimos especial inclinación por la sociología comprensiva; ahondaremos en esta perspectiva en el capítulo 1, mismo que estará respaldado con una referencia histórica, indispensable en la concepción historicista-hermenéutica de Weber

El trabajo se inscribe básicamente en la investigación directa, con apoyos y complementos documentales. Fue dentro de la investigación directa donde tuvimos un primer acercamiento al problema y a partir de ahí fuimos definiendo y ubicando conceptos.

Este análisis podría tener una definición en el concepto de estudio descriptivo debido a que uno de sus objetivos es mostrar un panorama del problema, pero como señala Raúl Rojas Soriano, en su *Guía para realizar investigaciones sociales*, hay investigaciones que en la práctica también pueden abarcar los estudios explicativos en cuanto plantean una causa-efecto. Nosotros no estamos ajenos a este ejercicio, toda vez que se plantea el cambio de religión como efecto de la práctica comunitaria de usos y costumbres cuando éstos son de índole abusiva, lo que nos permite deducir que avanzará la tendencia al cambio de religión en la medida que los usos y costumbres resulten onerosos, abusivos en cuanto a dominación o de perjuicio para las garantías individuales, como en el caso de Chamula.

En lo referente a conceptos, utilizamos los términos de usos y costumbres a la manera weberiana, pero les agregamos lo que tienen de propio las comunidades indígenas, especialmente la chamula. La costumbre está legitimada de hecho y de derecho, con una alta valoración religiosa, así como con grandes repercusiones políticas y económicas. Éstos serán los ámbitos en que analizaremos el problema.

La costumbre, tal como apuntamos arriba, se legitima en la tradición, por lo que la tradición y su validez es también parte de nuestro problema.

Los límites temporales podríamos establecerlos a partir del fenómeno masivo de las expulsiones, pues es el punto de referencia que nos señala una macrotendencia de disidentes; las expulsiones masivas se presentan a partir de los años 70. Asimismo, se examinan las probables causas que se han estudiado como responsables del cambio religioso, tal es el caso de la presencia del Instituto Lingüístico de Verano o de predicadores y otros grupos religiosos; aunque más adelante presentamos la invalidación de dichas causas, ya que, por ejemplo, el ILV se fue de Chiapas hace 30 años y no tuvo influencia en el ámbito geográfico estudiado.

Se recurre a la referencia histórica para conocer en el horizonte del tiempo la conformación de los usos y costumbres.

Ahora bien, la investigación de campo nos llevó dos años, con un cronograma de visitas semestrales.

El límite espacial es el municipio de San Juan Chamula y las zonas periféricas a San Cristóbal de las Casas, en donde vive una gran mayoría de disidentes. Según los datos estadísticos en el interior del municipio, para el año 2000 habitaban 58,920 chamulas y la disidencia se calcula en aproximadamente 30 mil. Lo que nos da un universo de casi 90 mil individuos, de ellos una tercera parte están expulsados.

Nuestras unidades básicas de observación serán: chamulas tradicionalistas y chamulas disidentes; que, a su vez, sufren una subdivisión en líderes (autoridades, caciques, pastores, iloles, etc.) y miembros de la comunidad.

No se les dividió por creencias religiosas confesadas, ya que la investigación nos llevó a elaborarles preguntas de tipo doctrinal cuyas respuestas nos indicaban que solamente utilizaban elementos de esas religiones y no una ortodoxia. Esas preguntas estaban en un cuestionario no escrito, pues son renuentes a ese instrumento de recolección de datos. Las interrogantes tampoco podían ser esquematizadas, porque eso alerta, sobre todo a las autoridades tradicionales, pero en el transcurso de la exposición de la tesis se verán respuestas que avalan lo anterior.

Los contextos socioeconómico, político, histórico y hasta ecológico, serán trabajados en el capítulo 1, aunque insistimos en que el mayor énfasis está en los ámbitos político y religioso porque esos niveles repercuten en los primeros. Por ejemplo, considerar al borrego, por usos y costumbres, como un animal que debe proveer lana y no alimento, hace que la artesanía de los "chamarros" florezca, pero daña las tierras cultivables y agota los suelos.

Objetivos

- Comprobar que no en todas las comunidades indígenas eran un bien social los usos y costumbres, y en función de ello considerar el cambio de religión como una posibilidad de escape de la tradición
- Analizar la relación entre los conceptos de usos y costumbres y la religión en San Juan Chamula.
- Analizar cuál es el impacto que tiene la religión y cómo influye en la expulsión de los chamulas en su comunidad de origen.

- Establecer la relación entre disidencia y religiones diferentes a la tradicional.
- Revisar la actualidad del concepto weberiano del eterno ayer para analizar si legitima el concepto de costumbre.
- Demostrar que en las comunidades indígenas existen conflictos de poder y dominación, como en cualquier otra sociedad viva.
- Intentar que se reflexione respecto a convertir en ley, en las comunidades indígenas, los usos y costumbres.
- Ser la voz de los menos escuchados: los disidentes de los usos y costumbres de las comunidades indígenas.
- Demostrar la validez teórica del paradigma weberiano.

Hipótesis

- El cambio religioso en San Juan Chamula es una protesta a la dominación económica, política y social que ejercen los caciques en nombre de usos y costumbres.

Nos topamos con la necesidad de plantear una hipótesis de relación causal que “comprende”, y así explica, los procesos sociales con una alta capacidad de predicción.

Nuestra hipótesis nació, indudablemente, de la observación y sistematización de hechos concretos, así como de información empírica. No se omitió la investigación documental

De la hipótesis principal derivaron otras afirmaciones, explicitadas en el transcurso de la tesis, y que se convierten en hipótesis secundarias:

- a) Someterse a usos y costumbres no se debe al hecho de que las comunidades estén exentas de impactos externos en un concepto de comunidades cerradas.

Es demostrable que hay muchos impactos externos y que fueron justamente los que realizaron el cambio de usos y costumbres, y en ese sentido se maneja la referencia histórica.

Esta hipótesis también debilita la legitimidad del uso y costumbre como algo atesorado al interior de las comunidades y como legitimación de la tradición. En este supuesto, que no deja de ser weberiano, también nos hemos apoyado en Anthony Giddens: “La palabra inglesa tiene sus orígenes en el término latino *tradere*, que significaba transmitir o dar algo a alguien para que lo guarde (...) El término tradición, como se usa hoy, es en realidad un producto de los últimos doscientos años en Europa (...) la idea de tradición, entonces, es en sí misma una creación de la modernidad (...) desembarazándonos de los prejuicios de la Ilustración ¿cómo debemos entender la *tradición*? Un buen comienzo será volver a las tradiciones y costumbres inventadas. Éstas, sugieren Hobsbawm y Ranger, no son genuinas, sino artificiales y en lugar de crecer espontáneamente son utilizadas para ejercer el poder y no han existido desde tiempo inmemorial. Cualquier continuidad que impliquen con el pasado remoto es esencialmente falsa.”³

- b) Toda comunidad, así sea indígena, es un espacio político público y tiene conflictos de poder.

El identificar la alta estratificación de la comunidad chamula nos permite acercarnos a ella con una percepción más clara, sin confundir sentido comunitario con sentido igualitario.

³ Giddens, Anthony. *Un mundo desbocado*, p. 52.

c) No todos los indígenas prefieren lo comunitario a lo individual.

Esta hipótesis nos envía a la discusión entre dos tipos de órdenes y de derechos. Sirve a la hipótesis principal en cuanto plantea que en estos tiempos no puede ser un bien social lo que niega la diferencia y la pluralidad.

Instrumentos de recopilación y muestra

En la parte documental se recurrió, como se señala en la bibliografía, a fuentes históricas, sociológicas y sin temor se apreciaron las fuentes antropológicas.

La muestra realizada con entrevista libre no fue pequeña, a lo largo de dos años reunimos entrevistas largas y participativas con 98 disidentes y 70 tradicionalistas, tanto de la cabecera ceremonial como de los parajes, pero mayoritariamente de éstos últimos, ya que en donde se asientan los poderes civiles y religiosos el hablar con la población se convierte en riesgoso cuando los líderes intuyen que se están formulando preguntas inapropiadas

Se eligieron pilares importantes de nuestras unidades de observación: el sacerdote que le da servicio a la comunidad, líderes tradicionalistas (autoridades), líderes disidentes (pastores, diputados y luchadores sociales), comunidad del mercado de San Cristóbal de las Casas, iloles, etcétera.

Agradecemos a los especialistas que distrajeron parte de su tiempo para colocar las dudas en perspectiva, como Elio Masferrer, Juan Pedro Viqueira y Dolores Aramoni. Igualmente, fue ilustrativo debatir con quienes no compartían la visión, pues nos hicieron señalamientos respecto a la justificación, a los objetivos y hasta a la metodología, pero jamás negaron que lo aquí investigado fuera una realidad, lo que nos confirma que el camino a un mejor mundo tiene que ver con la pluralidad de ideas, de paradigmas y de usos y costumbres.

El capítulo 1 presenta los dos caminos elegidos para la comprensión del problema: la perspectiva teórica y la referencia histórica.

El capítulo 2 nos pone de pie los usos y costumbres de la sociedad chamula, así como entra al debate en lo que se refiere a legitimidades de los mismos.

El capítulo 3, a su vez, trata a nuestra parte oponente, a la unidad de observación que señalamos como los disidentes.

El capítulo 4 tiene que ver con la justificación, los objetivos y la pertinencia del trabajo en el debate actual sobre usos y costumbres. Debido a que los acercamientos nacieron junto con la Mesa de Derechos y Cultura Indígena de los Diálogos de San Andrés Larráinzar, era justo terminar en ese marco.

Las conclusiones tienen que ver con el planteamiento del problema y con la comprobación final de nuestras hipótesis.

Terminadas estas puntualizaciones esperamos cumplir, a través del trabajo, los objetivos planteados.

CAPÍTULO 1

LOS CAMINOS HACIA

CHAMULA

*Cuando San Juan llegó con sus ovejas, ellos
todo lo vieron:
Cómo llegó,
cómo empezó a hacer su casa,
cómo fue a buscar las piedras para la
construcción,
cómo la campana en el árbol repicó por sí
sola (sin ayuda).⁴*

1.1. Perspectiva teórica y metodología

Por el tema que pensamos abordar nos pareció pertinente acudir a la perspectiva teórica de Max Weber, quien pusiera un énfasis especial en conceptos como uso y costumbre; relación social; comunidad y sociedad; convención y derecho; así como *acción económicamente orientada*, que identifica como “una acción orientada primariamente o declaradamente hacia otros fines”, pero aplicando de hecho la coacción.

También encontramos un muy preciso tratamiento al tránsito de las sociedades tradicionales hacia las que él llama modernas (sin calificar si es para bien o para mal) y cómo está presente el cambio de valoraciones en ese transitar.

El capítulo IV de la obra de Weber: *La economía y los órdenes y poderes sociales* habla específicamente de las comunidades étnicas; del cual tomamos los elementos teóricos para *comprender* el problema que examinamos en el presente trabajo. En ese sentido, Weber desarrolla distintas características para estas comunidades y una de ellas es la *raza*, entendida su pertenencia como “la posesión real de las mismas disposiciones, heredadas y trasmisibles por herencia, y que descansan en un origen común”⁵. Este concepto conduce a una comunidad solamente cuando es sentida subjetivamente como una nota característica común, hecho que encontramos muy claramente en nuestro espacio geográfico elegido, que

⁴ Narración de Salvador Méndez Castellanos, tomada de Gossen, Gary. *Los chamulas en el mundo del sol*, p. 185.

⁵ Weber, Max. *Economía y sociedad*, p. 315.

es la comunidad chamula (la que se describe a sí misma bajo estos parámetros en la frase *el ser chamula*).

Weber puntualiza que el hecho de que una comunidad se maneje con ese sentido de pertenencia “ocurre cuando la vecindad o vinculación local de individuos de distinta raza va unida a una actuación como un cualquiera (generalmente política) o, al revés, cuando cualquier destino común de los racialmente homogéneos va unido a alguna oposición patente respecto a otras gentes”⁶, lo que sucede en nuestro caso de estudio y que podría enlazarse con lo que el Instituto Nacional Indigenista (INI) manejó como “regiones de refugio”, como se ve en la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien hizo referencia a las defensas de las comunidades indígenas ante el “ladino”, reforzando su etnicidad.

Max Weber habla de una repulsión que, por cierto, no es privativa de los grupos antropológicos, ni la intensidad está dada por este factor, sino en una repulsión subjetiva que se va formando con la acción social. No es difícil comprender que en el caso Chamula, como entre muchos otros, se fue creando la resistencia y la repulsión por la explotación inmisericorde de los grupos diferentes a ellos.

El padre de la sociología comprensiva se acerca al concepto de tradición dando la posibilidad de que la misma se presente por un carácter racial heredado o por una casualidad histórica, lo que nosotros iremos también descubriendo en el discurso de nuestra tesis.

Lo importante es que se da un proceso de “comunización” provocado con una base de costumbres comunes. Los motivos originarios se olvidan y subsisten los contrastes como convenciones y en este punto específico vamos marcando, quizá con demasiada insistencia, que usos y costumbres no necesariamente tienen una validez de “tiempo largo”, sino que son convenciones permanentemente transformadas por el tiempo. Para Weber, el grupo étnico es un “momento”.

⁶ Ibid.

Toda comunidad es generadora de costumbres y va vinculando cualidades heredadas con probabilidades de vida y supervivencia en una constante homogeneización interior y el cierre monopolizador con respecto al exterior puede estar fijado por cualquier elemento, por superficial que sea. Es en esta interacción de elementos en donde quisimos incidir para hacer un análisis crítico de los resultados de la homogeneización chamula, para poder dar una valoración relativa al hecho.

También quisimos encontrar las fuerzas que están induciendo los rompimientos de la “comunización” en función de la operatividad de sus factores endógenos, así como el tipo de fuerza exógena que permite el cambio gradual. “La igualdad y la oposición en el hábito y las costumbres, ya sean patrimonio hereditario o tradicional, están sometidas en su nacimiento y desarrollo a la acción de las mismas convicciones que actúan sobre la vida de la comunidad y son también similares en sus efectos comunizantes en ambos casos”⁷.

Nuestro ámbito espacial abarcará las comunidades que se han formado de expulsados chamulas, en donde ubicamos a los llamados disidentes, ya que en la perspectiva weberiana estos grupos siguen siendo eminentemente chamulas, “pues los efectos de la adaptación a lo acostumbrado y a los recuerdos juveniles siguen actuando en los emigrantes como fuente de *sentimiento hogareño* a pesar de que se hayan adaptado de tal modo al nuevo medio que les sería insoportable un retorno al país de origen”⁸.

Aquí tenemos una discusión en cuanto a si sigue siendo chamula aquel que ha roto con la “costumbre”, porque ésta abarca el ámbito religioso. El chamula disidente sigue usando el *pendant* chamula, debido a que viste como chamula, habla tzotzil y mantiene características de su comunidad cultural.

El rompimiento se provoca en lo político y en lo religioso, sin que acepten los disidentes que han perdido la conciencia tribal y aseguran que pueden continuar sintiendo

⁷ *Ibid.*, p. 318.

⁸ *Ibid.*

la “nacionalidad” y el “prestigio cultural” en su sentido étnico, lo que llama Weber “la comunidad sentida”, que es nuestro ámbito geográfico para efectos del trabajo.

Por la índole del problema incluimos de la perspectiva weberiana la tipología de comunidad religiosa, sin ocuparnos de la esencia de la religión, sino de las condiciones y repercusiones de un determinado tipo de acción comunitaria. “El actuar o el pensar religioso o mágico no puede abstraerse, por consiguiente, del círculo de las acciones con vistas a un fin, de la vida cotidiana y menos si pensamos que los fines que persigue son de naturaleza predominantemente económica”⁹.

Para Weber era muy claro que la religiosidad oculta acciones con un sentido mentado y con otro sentido objetivamente válido para quien le lleva a cabo. El cacique, o sea, el líder en el sentido weberiano, en el caso Chamula se legitima por medio de la religión y se erige en el custodio de los usos y costumbres y, como veremos, coincidentalmente con ser el detentador de los monopolios económicos a través de los cuales ejerce el cacicazgo.

Las comunidades religiosas en Weber también tienen las características de “estamentos y clases”. Esta percepción es fácilmente aplicable al caso de la comunidad chamula, en la que el esquema de cargos permite acceder de una clase a otra. Los mismos santos están totalmente estratificados y vemos en la iglesia chamula a los santos grandes y a sus vicarios pequeños (aunque en realidad se trata del mismo santo). El santo grande sale en las ceremonias, mientras el chico se queda, algunos santos tienen espejo en el pecho y otros no.

Para los chamulas, quienes han pagado las fiestas religiosas dentro del esquema de cargos merecen el estrato de dominantes, mientras los que no pueden pagarlo aceptan en esta escala valorativa su papel de dominados.

Max Weber establece unos fundamentos metodológicos que son, según el mismo dice, conceptos sociológicos fundamentales para efectos epistemológicos y que sirven de

⁹ Ibid., p. 328.

base para su perspectiva teórica y que nosotros tomamos para hacer de este trabajo una aportación que se encuentre en ese marco teórico y conceptual.

La sociología comprensiva busca “claves” que permitan entender la acción social. Weber define a la sociología como “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos”¹⁰.

La acción se entiende como conducta humana siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo, y ese sentido subjetivo se encuentra en el concepto de usos y costumbres como el sentido mentado de la acción social chamula.

Por sentido mentado se entiende ese sentido subjetivo de los sujetos de la acción, que es un sentido existente de hecho o un sentido “como construido en un tipo ideal con actores de este carácter”¹¹.

Hay un tipo ideal construido por los actores de lo que se entiende por usos y costumbres del que nosotros partimos al inicio de la investigación, para encontrarnos con la necesidad de construir otro en el que realmente subyacen sentidos objetivamente válidos y no solamente mentados.

En la construcción del tipo ideal se involucran las valoraciones de las comunidades, así como en el caso de los investigadores se involucrarán sus propias escalas valorativas. Por ejemplo, los usos y costumbres en el sentido chamula tiene un basamento comunitario, mientras la pregunta que deriva de nuestra hipótesis tiene como punto de referencia las garantías individuales.

Lo que sí podemos delimitar es que el uso y costumbre chamulá es una acción con sentido, no una conducta reactiva, aunque algunos weberianos traten de colocarlo en una

¹⁰ Ibid., p. 5.

¹¹ Ibid., p. 6.

acción puramente tradicional (afectiva) y ésta es una parte fundamental de la aportación que pretende nuestro trabajo a los estudios weberianos.

Como todo marco teórico, debemos buscar la interpretación, aun en ciencia social, a través de la evidencia. La evidencia de la comprensión en el dominio de la acción tiene que ser racionalmente evidente, o sea, debe proveernos de una conexión de sentido. Lo racionalmente comprensible debe mostrarnos conexiones significativas y recíprocamente referidas, para lo que se desarrollaron capítulos que cubrieran dichas necesidades.

Los datos fundamentales requerían dividirse en lo que son hasta el día de hoy usos y costumbres chamulas, su estructura y cómo se conectan con la realidad, con consecuencias claramente inferibles. El hecho de que exista una buena cantidad de disidentes a estudiar nos permitió llevar al nivel de evidencia la inferencia permitida por el análisis a los usos y costumbres, obteniendo un grado máximo de evidencia.

La construcción de tipos fue una ardua labor en la que trabajamos con distintas conexiones de sentido, desde las irracionales y las afectivamente condicionadas que subyacen en las clases dominadas y que son los sujetos sobre quienes recae la consecuencia de usos y costumbres, al tiempo que creen que son sus actores. Muy diferente es el sentido de la acción de la clase dominante, que se maneja con un sentido racional de acuerdo a fines.

La sociología comprensiva es racionalista, entendiendo lo racional como un recurso metódico que no es lo mismo que un predominio en la vida de lo racional. No negamos que metodológicamente se está en riesgo de hacer interpretaciones racionalistas en lugares inadecuados, por lo que tratamos de ser precisos en lo que podía acercarse a una evidencia.

A propósito nos mantuvimos al margen de procesos u objetos ajenos al sentido, aun en la referencia histórica. En esa circunstancia estaría la cuestión agraria, debido a que el reparto de la tierra es comunal en el caso Chamula y si bien influye el hecho de que la expulsión deja tierras libres para un mayor reparto, el fin económico que se persigue en la perpetuación de los usos y costumbres tiene que ver con los monopolios comerciales.

El monopolio sí está mentado en la acción, ya que explícitamente se marcan los objetos necesarios para ejercer el uso y la costumbre (velas, alcohol, refresco, etc.) y queda señalado que los objetos no pueden ser adquiridos fuera del ámbito chamula. Estos monopolios se convierten en el paradigma weberiano en categorías.

La comprensión se entiende en la perspectiva teórica como algo actual y explicativo, pero no ajeno a la historia porque ésta permite estructurar mejor las conexiones de sentido, y es así como damos vida total a la metodología weberiana. Si bien nuestros límites temporales están dados en el fenómeno de las expulsiones chamulas, lo que abarcaría el presente y 30 años atrás, no despreciamos el ir a la búsqueda del momento comunicador en que se forma lo que nos llega el día de hoy como usos y costumbres chamulas.

En la intención de comprender, es decir, en captar la conexión de sentido no se dejaron de revisar los sentidos mentados de la acción particular, ni lo que se encontraba mentado en promedio y de modo aproximativo en los textos existentes al respecto, y de esa forma fuimos construyendo científicamente, por el método tipológico, la elaboración del tipo ideal de un fenómeno frecuente.

Exponemos, pues, cómo se han desarrollado formas especiales de la conducta humana contenida en usos y costumbres, igual que sus perturbaciones que dan como consecuencia a los disidentes. El fenómeno disidente tiene a raíz de la investigación una causal válida.

En la construcción de la hipótesis tuvimos que buscar la conexión real de la trama de la acción, aceptando los testimonios como un sentido subjetivo con un valor relativo.

En el sentido de la acción se entremezclaban manifestaciones religiosas y confusiones que nos hacían desviarnos hacia otros sentidos. Las manifestaciones externas de la acción nos pusieron en muchas ocasiones en impactos emotivos, de los que debíamos separarnos para poder hacer una observación más objetiva, ya que en la confrontación chamula subyacen distintas luchas de motivos con un sentido mentado y otro real. Como

ejemplo citamos las declaraciones de los chamulas tradicionalistas que insistían que el motivo de la represión contra los disidentes era el profundo dolor que les provocaba que ellos abandonaran el amor a San Juanito (sentido mentado), cuando en realidad tenían un problema real porque había pocos candidatos para aceptar la mayordomía en un festejo, lo que repercute en dos sentidos: en falta de beneficios económicos para los detentadores de los monopolios de objetos ritualísticos (acción con sentido no mentado, pero objetivo) y en la amenaza de no tener una buena fiesta para las clases para las que tiene esa acción un significado profundamente afectivo (acciones con sentido objetivamente válido y mentado).

Con base en la sociología comparada realizamos el ejercicio de diferenciar los motivos y ocasiones en que la evidencia 1 nos presenta a los usos y costumbres en su momento actual y la evidencia 2 serán los disidentes, para a través de las dos evidencias y sus correlaciones poder construir el tipo ideal.

La investigación de campo hizo posible ir cotejando nuestras interpretaciones racionales con la conducta real, en una constante marcha por lograr el conocimiento con las observaciones de la experiencia y la fórmula interpretativa, hasta poder llegar a afirmar que los usos y costumbres provocaban disidencia debido a que no necesariamente son un bien social.

Así como el capítulo de usos y costumbres nos coloca en la evidencia 1, el capítulo de los disidentes nos coloca en la evidencia 2. Los motivos que encontramos son el fundamento de la conducta por usos y costumbres, así como de la conducta del disidente. La relación entre ambas conductas es coherente con una conexión de sentido “típica” a tenor de los hábitos mentales y afectivos medios.

El motivo de los actores conducidos por usos y costumbres es típico en cuanto corresponde a hábitos mentales y afectivos comunizados. El motivo de los actores disidentes es atípico en cuanto a su comunidad, pero típico en tanto responde a un instinto de sobrevivencia. La disidencia chamula empieza como una oposición a gastar su escaso dinero en el esquema de cargos, tal como lo señala en su obra Ricardo Pozas. Como no es

un sentido aceptable el decir que no quiere los cargos, ni participar en las fiestas religiosas por un interés meramente personal, lo que lo colocaría en un sentido mentado de egoísmo, el cambio de religión les dio a los disidentes una valoración afectiva equivalente a los que sostenían usos y costumbres. De esa manera la lucha de motivos se vuelve igualmente comprensible en un sentido mentado. Los motivos reales que se ocultan entre los dos actores desaparecen en el sentido mentado, pero para nuestros ojos la sucesión de hechos es causalmente adecuada, lo que nos permitió en el último capítulo manejar la probabilidad de que, a pesar de que se legitimen usos y costumbres, la situación de la disidencia se convertirá en una megatendencia.

La explicación causal weberiana a la que apelamos significa que “de acuerdo con una determinada regla de probabilidad –cualquiera que sea el modo de calcularla y sólo en casos raros e ideales puede ser según datos mensurables–, a un determinado proceso (interno o externo) observado sigue otro proceso determinado (o aparece juntamente con él)”¹².

Creemos haber llegado a la interpretación causal correcta de una acción concreta: que el desarrollo externo y el motivo de la disidencia han sido conocidos de un modo certero y al mismo tiempo comprendidos con sentido en su conexión. El cambio de religión debe su desarrollo al deseo de escapar del esquema de cargos cuando un grupo social ha dejado de ver el sentido de usos y costumbres como un bien.

De no hacerse un acercamiento sociológico con las adecuaciones de sentido susceptibles de comprensión, nos encontraríamos con el hecho de que los cambios religiosos de las comunidades indígenas se conviertan en una estadística no susceptible de comprensión o con una trivialización de motivos. Por mucho tiempo hemos escuchado que el cambio de religión tendría un sentido imitativo y de influencia de otras acciones, pero por medio de la metodología weberiana podemos encontrar sentidos no mentados, pero objetivos y reales que satisfacen mejor al esquema científico.

¹² Ibid., p. 11.

A las evidencias, hechos y fenómenos les acompañan procesos y regularidades que no fueron menos importantes en el estudio y que nos permitían ver en las evidencias “condiciones”, “ocasiones”, “estímulos” y “obstáculos” de la misma. El fenómeno de la disidencia se inicia con pequeños casos hace 30 años y a pesar de la represión intercomunitaria continúa su proceso de manera regular.

La acción comparativa de los dos grupos enfrentados tiene una orientación significativamente comprensible y la captación de la conexión de sentido de ambas acciones es lo que coloca a nuestro estudio dentro del objeto de la sociología.

Nuestros individuos, ya como categorías, se dividen en tres: el chamula cacique, el chamula tradicionalista y el chamula disidente, los que como dijimos hemos clasificado en función del sentido de su acción y que a fin de cuentas no son más que representaciones de algo que existe. Nuestras categorías son las partes de un todo que se engloba en los usos y costumbres chamulas. Nuestras categorías no son organismos, pero son formas sociales con sus muy específicas conexiones.

Las categorías planteadas también tienen una determinada “función” ante los usos y costumbres, ya sea de solidarios, de usufructuarios o contestatarios. De sus funciones en la acción social depende que se sostenga, cambie o termine el tipo ideal de usos y costumbres.

Es a través de la diferenciación que pudimos entrar a la interrogante de si los usos y costumbres eran un bien social, por lo menos en el caso Chamula, y es mediante los diferentes que logramos un contraste de los usos y costumbres como han llegado hasta el momento y su valoración como bien social en estos tiempos y los futuros. Esta comparación tuvo a momentos los matices de un medio experimental, quizá la única posible en este caso.

A pesar del riguroso apego a los fundamentos metodológicos weberianos, reconocemos los estrechos límites de la investigación como para atrevernos a decidir que los procesos y regularidades presentados en Chamula puedan aplicarse en una ley general

para las comunidades indígenas, aunque sí nos hemos atrevido en el texto a hacer algunas generalizaciones y predicciones totalizadoras.

Weber habla de la funcionalidad para la conservación en una dirección determinada de un tipo de acción social. Nosotros nos hemos cuestionado la funcionalidad de los usos y costumbres chamulas, y es justamente la pérdida de funcionalidad la que nos llevó a la elección de esta tesis.

Las leyes no son, según Weber, más que probabilidades típicas dadas determinadas situaciones del hecho y nosotros únicamente nos enclavamos en la situación de usos y costumbres chamulas, así como declaramos que hemos actuado de un modo rigurosamente racional con los medios que dispusimos.

Como en toda ciencia social en que las fronteras no son claras, en cuanto a la hermenéutica sugerida por Weber, recurrimos a los documentos explicativos de la sociedad en cuestión que en su mayoría son antropológicos, aunque epistemológicamente estamos alejados de esa disciplina. Bien afirma Fernand Braudel que las ciencias del hombre están preocupadas, hoy más que ayer, “por definir sus objetivos, sus métodos, sus superioridades. Están con porfía, sumergidas en querellas sobre las fronteras que las separan, o no las separan, o las separan mal de las ciencias vecinas”¹³.

En la perspectiva teórica de Weber el historicismo es una parte fundamental y dice Braudel que la historia es una buena servidora de la realidad social, ya que su objeto de estudio no es solamente la sustancia del pasado, sino también el espesor de la vida social actual.

Braudel tiene un concepto especial del “tiempo largo” y del “tiempo corto”, aunque al “tiempo corto” lo maneja como momento. Nosotros queremos utilizarlo como lo más cercano, en una arbitraria concepción de época contemporánea, fundamentalmente por el hecho de que los defensores de usos y costumbres utilizan el “tiempo largo” como

¹³ Braudel, Fernand. *Escritos sobre historia*, p. 39.

validación de lo tradicional de los pueblos originarios, lo que nos remite necesariamente a los tiempos previos a la Conquista.

Max Weber construye en su sociología conceptos-tipo y en función de éstos trata de encontrar reglas generales del acaecer y esto, según sus palabras, lo contrapone al método de la historia en la que encuentra un esfuerzo por alcanzar el análisis e imputaciones causales de las personalidades, estructuras y acciones individuales consideradas culturalmente importantes, lo que ya no resulta muy cierto para el día de hoy. Adelanta Weber que el material paradigmático de la sociología se encontrará en las realidades de la acción, intentando prestar un servicio a la imputación causal histórica de los fenómenos culturalmente significativos.

Sin duda, la disciplina de la historia ha avanzado mucho de aquel entonces a la fecha, así como la antropología se ha extendido a campos de estudio alimentados por la sociología y probablemente lo único que quede imperturbable para el ámbito sociológico es esta búsqueda de la adecuación de sentido aun en los fenómenos irracionales.

Al contrario de la historia, que puede ser ordenada por uno de sus elementos, dice Weber, la sociología forma tipos puros de las estructuras que muestren entre sí la unidad más consecuente de la adecuación de sentido. Los tipos puros o ideales no dejan de ser tipos promedio, contruidos de acuerdo con el sentido de su acción. Las limitantes, aclara Weber, son que tampoco podemos obtener promedios propiamente dicho.

Para efectos de nuestra tesis se construye el tipo ideal de usos y costumbres en función de sus partes más evidentes y que repercuten en lo político, en lo social y en lo económico del caso seleccionado.

En función de la acción social es como hicimos la división de categorías, debido a que se tomó en cuenta que eran acciones dirigidas a la acción de otros, toda vez que son acciones para y por otros. Las acciones de las tres categorías chamulas que realizamos

tienen por común el ser racionales, aunque algunas de ellas sean con arreglo a valores que se convierten en mandatos o en exigencias frente a las que el actor se cree obligado.

Tanto en el chamula tradicional como en el disidente se presentan grupos que actúan de modo racional con respecto a valores y también hay quienes actúan racionalmente con arreglo a fines, calculando medios y consecuencias y que están muy distantes de actuar afectivamente o con arreglo a la tradición. En otros casos se confunde la orientación de ambas conductas.

El mismo Weber hizo definiciones tanto de uso como de costumbre, a los que precisó de la siguiente manera: "Por *uso* debe entenderse la probabilidad de una regularidad en la conducta, cuando y en la medida de esa probabilidad, dentro de un círculo de hombres, esté dada únicamente por el ejercicio de hecho. El uso debe llamarse *costumbre* cuando el ejercicio de hecho descansa en un arraigo duradero"¹⁴. Como no queda claro qué tanto es duradero, nos permitimos permanentemente jugar con nuestros conceptos de "tiempo corto" y "tiempo largo" para determinar hasta dónde se confunden los usos y las costumbres, a veces teniendo ambos la identidad de moda y en ocasiones validándose los dos en supuestos valores hereditarios

Weber explica que el *uso* está determinado por una situación de intereses y tiene que ver con novedad y moda, mientras que la *costumbre* aparece por oposición a la convención y al derecho, de lo que mucho hablaremos en el capítulo 4. La *costumbre* en el concepto weberiano es una norma no garantizada exteriormente y a la que de hecho se atiene el autor voluntariamente. Partiendo de la definición weberiana, la *costumbre* al hacerse ley ya no lo es y sin intención de entrar de lleno al campo jurídico, lo refutable sería el hecho de que se acepte voluntariamente.

Posteriormente Weber habla de la legitimidad y del tránsito de la orientación de un orden a otro, así como señala que para la sociología no debe presentar ninguna dificultad el reconocimiento de distintos órdenes contradictorios entre sí, por lo que solamente de

¹⁴ Weber, op. cit., p. 23.

manera marginal entramos en la discusión jurídica. Sin embargo, no queremos dejar de hacer notar que el *uso* y la *costumbre*, mucho antes de ser elevado a rango constitucional, tiene en las comunidades indígenas el Estado de Derecho, pues para que éste exista Weber solamente lo condiciona a la existencia de un cuadro coactivo, mismo que subsiste en las comunidades en las que la trasgresión al uso y la costumbre se paga de muy distintas maneras, que van desde la suspensión de servicios públicos, la expulsión y hasta la muerte.

Los chamulas tradicionalistas atribuyeron validez legítima a un orden determinado en méritos de la tradición (validez de lo que siempre existió), y en virtud de una creencia racional con arreglo a valores (vigencia de lo que se tiene como absolutamente valioso). Ese tipo de legalidades no solamente es un pacto de interesados, sino que vale por el otorgamiento de una autoridad considerada como legítima (autoridad legitimada por los cargos) y del sometimiento correspondiente.

En cuanto a la adscripción conceptual que declaramos respecto a Weber, también señalamos que tomamos sus conceptos de comunidad cerrada en el caso Chamula respecto a su relación social, dado que esta comunidad se encuentra racionada y regulada de modo endógeno y en esa misma medida. El carácter abierto o cerrado también lo da el carácter de sentido, así como los grados y medios de regulación; igualmente la pertenencia no es libre y debe existir una especie de limitante para pertenecer.

La "imputación" en el caso Chamula está orientada religiosamente y los partícipes en la relación social cerrada tienen como valor legal los ordenamientos tradicionales y la comunidad completa debe servir a los fines de la asociación. Las asociaciones en el panorama weberiano se caracterizan por la presencia de un dirigente y eventualmente de un cuadro administrativo, lo que no sucede en otras perspectivas teóricas

La perspectiva weberiana abarca también los difíciles conceptos de líderes y dominación que permiten entender fenómenos reales en el interior de toda comunidad y sociedad, así como nos acercó a la posibilidad de descubrirlos en este estudio de caso.

Todo lo expuesto evidencia la selección de marco teórico y de metodología para la investigación planteada, así como los márgenes interpretativos en que ésta se mueve y los referentes con los que nos fuimos acercando a la realidad chamula en cuanto a usos y costumbres.

Los trabajos se efectuaron combinando el quehacer de gabinete con el de investigación de campo. Construimos los primeros tipos ideales con los elementos que nos brindó la antropología, para posteriormente irlos a contrastar con la realidad. Regresamos para discutir las acciones y los sentidos de las mismas, por lo que fue muy enriquecedor realizar el trabajo en conjunto, ya que debimos comprender ambos autores en un sentido unívoco para, por lo menos, aceptar que había una comprensión.

Con las nuevas luces volvimos en distintas ocasiones para hacer entrevistas con los actores claves de la investigación que fueran pertinentes para nuestra hipótesis, lo que nos hizo desechar un sinnúmero de observaciones y entrevistas previas. El trabajo no fue infructuoso, ya que logramos plasmar solamente aquello que tenía relación con la hipótesis y los objetivos.

No negamos que muchas veces fuimos víctimas de la tentación de perdernos en los árboles, de extasiarnos en las fiestas como tales, en el mundo mágico que inevitablemente nos llamaba, en un mundo de misticismo etéreo, para luego regresar al mero objeto de estudio que tenía que ver con la acción social y sus relaciones.

El leer y releer a Weber nos regresaba a perspectiva hasta obtener las consecuencias de usos y costumbres como un bien cuestionable. La permanente visita a los disidentes permitía el contraste para encontrar las relaciones de dominio, económicas y sociales que describían la falta de funcionalidad de los usos y costumbres para un tránsito que contraponía derechos comunales a derechos individuales, multiplicidad de opciones a pensamiento único, etcétera.

La perspectiva teórica y los fundamentos metodológicos llevaron a feliz conclusión el esfuerzo, mismo que intentamos presentar en forma fluida tal y como lo hiciera Weber en *La ética protestante*, pero sin perder ninguno de sus conceptos.

1.2. Un acercamiento a Chamula y a su historia

La zona en que se ubica el municipio Chamula es la conocida como Los Altos de Chiapas. Esclarecer a punto cierto los municipios que componen Los Altos es un poco difícil pues, según explicaremos en el capítulo 4, no hay una precisión al respecto, por lo que tomaremos como patrón la demarcación distrital, o sea, la que contiene el 05 Distrito Electoral del Estado de Chiapas y que se conforma de los municipios: San Cristóbal de las Casas, Huixtán, Tenejapa, Chamula, Mitontic, Chenalhó, Larráinzar, Pantheló, Chalchihuitán y Zinacantán (ver mapa al final del capítulo), aunque no todas las divisiones contienen los mismos municipios.

Los Altos, vistos como zona, tienen características sociales que les distinguen de otras regiones indígenas de Chiapas: la continuidad de los asentamientos humanos y de las identidades locales de origen colonial; la permanencia de instituciones políticas llamadas tradicionales; el predominio casi absoluto de la población indígena, con la única excepción del municipio de San Cristóbal, y la existencia de una densidad de población muy elevada. “Tenejapa, Chenalhó, San Juan Chamula, Oxchuc y Zinacantán concentran aproximadamente el 50 por ciento de la región (población indígena) y el 75 por ciento del *hinterland* indígena”¹⁵.

El municipio de Chamula se sitúa en las cumbres de las montañas cubiertas de bosques de encinas y pinos en el estado de Chiapas, al sur de México. Es el más grande de Los Altos de Chiapas y uno de los más importantes entre los 112 municipios de la entidad.

¹⁵ Betancourt Aduen, Darío. “Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas”, p. 28.

Recurramos a Gabriela Robledo para obtener más datos sobre nuestro espacio de estudio:

En el municipio de Chamula, para 1981, se contaba con aproximadamente 86 escuelas, de las cuales sólo 40 eran primarias bilingües, dependiendo de la Dirección de Educación Indígena, y, el resto, escuelas federales con personal no bilingüe dependiente de la Dirección Federal de Educación Primaria.

El municipio de San Juan Chamula se extiende a lo largo de una alta meseta de aproximadamente 2,300 mts. sobre el nivel del mar, como promedio (...) La densidad demográfica del municipio (147 hab./km²) lo coloca como uno de los municipios indígenas más densamente poblados del estado.

La actividad económica más importante del municipio es la agricultura, dominada por el cultivo del maíz que constituye el elemento básico de la dieta del chamula. En la milpa, junto con el maíz se siembra frijol y otros cultivos secundarios como la papa, la calabaza, el haba y la arveja. La tecnología empleada en esta actividad es simple: azadón, pala, pico, hoz, machete y hacha.

El acelerado crecimiento demográfico ha alentado un intensivo uso de la tierra. En varias regiones del municipio, el ciclo agrícola de roza-tumba y quema se ha acelerado tanto, que las tierras no pueden recobrase.

Dentro de la economía familiar, la cría de ovejas, manejada fundamentalmente por mujeres, es de suma importancia. Este animal les provee lana para confeccionar sus prendas de vestir (faldas, chales, chamarras, cobijas) y su excremento es utilizado como abono de la tierra...

...En el municipio se produce una amplia variedad de objetos artesanales: muebles de pino, instrumentos musicales de cuerda, licor clandestino, alfarería, artículos de lana, carbón vegetal y leña.

Wassertrom encuentra en una muestra de mil familias que el 77% de los jefes de familia trabajan fuera del municipio. Las alternativas de trabajo para esta mano de

obra asalariada son, en orden de importancia: las plantaciones de café en la zona del Soconusco, hacia donde los chamulas emigran estacionalmente desde fines del siglo pasado; las obras de construcción en las ciudades cercanas (San Cristóbal, Tuxtla, Tabasco), y el trabajo agrícola en los ranchos de la cuenca del Grijalva. Sólo un reducido número de jefes de familia arriendan tierras en *Tierra Caliente*...

...Dentro del proletariado chamula se encuentran también todos aquellos asalariados que consiguen trabajo permanente en San Cristóbal como mozos, albañiles, ayudantes en talleres y empleados de pequeños negocios.

Los campesinos chamulas viven en parajes, pequeñas congregaciones dispersas a lo largo del territorio municipal, donde habita la mayor parte de la población; cuenta con un centro ceremonial, también en la cabecera del municipio, en donde se concentran iglesias y cabildo, y es lugar de residencia de los funcionarios de la jerarquía político-religiosa que se renueva cada año.¹⁶

A pesar de que Robledo señala a la agricultura como la actividad económica más importante del municipio, el rendimiento de la tierra es precario; por lo que el comercio fue adquiriendo importancia fundamental, y así nos lo indicó Juan Pedro Viqueira en la conversación que sostuvimos: “80 por ciento de los chamulas ya no viven del campo. Viven de albañiles, de servir de meseros en San Cristóbal o se van a trabajar a Villahermosa, a Tuxtla, a Cancún y ya ahora hay muchos que van a trabajar a Estados Unidos.”

George A. Collier esclarece en parte la crisis del campo chamula: “Si bien el abuso de la tierra es general en todas las regiones montañosas, hay dos razones que explican la forma extrema de abuso que existe en Chamula. La fisiografía exagera la destrucción de las tierras de Chamula; son las más altas de la región y no pueden generar un recrecimiento de la vegetación a una velocidad adecuada para su intenso uso según el sistema de desmonte y quema. Una población muy densa, más allá de lo que la agricultura sola puede sustentar, ejerce una presión extraordinaria en las tierras de Chamula. (...) Así pues, las demandas del exterior de mano de obra asalariada y productos son las condiciones

¹⁶ Robledo Hernández, Gabriela. “Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula”, pp. 39-47.

extrínsecas dentro de las cuales se forman los esquemas internos de Chamula (...) En cuestión de años, una colina puede quedar erosionada por el pastoreo.”¹⁷

No existen muchos datos específicos sobre quiénes habitaron el hoy municipio Chamula en lo que podríamos considerar el “tiempo largo”, lo cual impide realizar un verdadero comparativo entre esos tiempos y los actuales en cuanto a su conformación social y la cosmogonía que cruza sus vidas, al parecer, determinando la tradición chamula.

Tenemos que aclarar que casi todo lo que se sabe es por vía oral, no existe al respecto de las tradiciones nada escrito, por lo que los antropólogos infieren en la mayoría de los casos o lo deducen.

Sí podemos afirmar, gracias a los estudiosos, que todos Los Altos fueron ocupados por grupos mayenses. “Los 182,815 indígenas tzotziles habitantes de los Altos de Chiapas, forman uno de los 21 grupos mayas que pueblan la Península de Yucatán, el Estado de Chiapas y Guatemala. (...) El nombre tzotzil tiene el significado literal de ‘hombres murciélagos.’ (...) Las evidencias arqueológicas (Adams, 1961:344) y lingüísticas (McQuown, 1961:141) indican que los primeros ancestros mayas de los tzotziles llegaron a los Altos de Chiapas en número reducido, probablemente durante el periodo clásico inferior [...] desde el este hacia el sureste”¹⁸. También existen pruebas de que tuvieron un intenso intercambio con los nahuas, como lo prueba una enorme cantidad de topónimos en la zona.

En la zona de estudio no encontramos monumentos ni el uso del calendario ni contamos con rastros de escritura maya. Las diferencias étnicas y lingüísticas entre los grupos indígenas se fueron consolidando a lo largo de los años como consecuencia de las distancias y accidentes del entorno físico y los conflictos entre las comunidades individuales; con el paso del tiempo evolucionaron como grupos étnicos distintos y fueron los tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, lacandones y quelenes, quienes forman parte de esa familia maya que identificamos en las tierras altas.

¹⁷ Collier, George A. *Planos de interacción del mundo tzotzil*, pp. 143-144.

¹⁸ Holland R., William. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, pp. 6-8.

En los antecedentes que le dan historia a los grupos de Los Altos vamos descubriendo rasgos no perdidos, como la importancia de un centro ceremonial. “Las poblaciones de los Altos de Chiapas y de Guatemala se establecieron según el patrón *centro ceremonial*, esencialmente similar a uno de los patrones de asentamiento prehispánico de los mayas (Tax, 1937; Bullard, 1962; Vogt, 1961). [...] Por otra parte, los parajes, con sus pocas casas rodeadas de milpas, constituyen la zona donde realmente radican los indígenas”¹⁹, tal como lo describió Gabriela Robledo.

También encontramos en el grupo mayense que pobló Chamula la trascendencia que se le da a los lugares altos y a las cuevas que fueron el foco de la vida religiosa maya. Inclusive, se sabe que en San Andrés Larráinzar (vecino a Chamula) las ofrendas utilizadas en el templo cristiano y en las cuevas eran las mismas, pero de mejor calidad. La idea de que los compañeros (o chuleles) de sus almas viven en una montaña sagrada es compartida por todos los tzotziles. La ubicación de Chamula también tiene que ver con la idea de los lugares altos, está situada sobre las extensiones más elevadas del estado de Chiapas, y la montaña más alta del estado, el cerro de Tzontevitz (2,900 metros), está dentro de sus límites y simplemente el centro ceremonial de Chamula se asienta a una altura aproximada de 2,300 metros.

Si bien Chamula es una comunidad heredera directa de muchas características de las sociedades mayas precolombinas, como es la centralidad del Dios Sol y la Luna en su cosmogonía, su tradición es de origen aislado en referencia a los mayas de otras zonas. En cuanto a la conformación de su religión, la antropóloga Dolores Aramoni nos advirtió en una plática que “la información sobre la religión de las etnias de Chiapas al momento de la Conquista es pobre, ya que se reduce a la ofrecida por Bernal Díaz del Castillo”.

Los chamulas dicen que fue el castellano el primer idioma que tuvo la gente, pero que una vez dispersados por su maldad “Nuestro Señor” se lo dio a los ladinos, para posteriormente formar el lenguaje auténtico que es el tzotzil, por lo que se puede entender que consideren otras lenguas indígenas como inferiores a la propia.

¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

Antes de la Conquista hubo cambios importantes, de los cuales Eric Thompson identifica por lo menos dos: “La primera señalada por la caída de los centros ceremoniales –las llamadas ciudades– de la parte central al finalizar el periodo Clásico y la segunda por la llegada de los españoles”²⁰. La tradición maya conocida también sufrió sus alteraciones y de la religión oficial se pasó a una religión popular campesina, en la que los dioses de la tierra y los protectores del poblado serán los que se queden en el corazón campesino maya.

1.2.1. Referencia histórica de una convivencia

Empieza una historia que mezcla la resistencia, la sumisión y que se muestra en un singular sincretismo que se borda entre tradición, cambios y adaptación.

La llegada de los españoles tendrá una notable incidencia en la religión y la costumbre de los pueblos indígenas. “La segunda mitad del siglo XVI es un periodo en que los cambios fueron extremadamente fuertes; los indígenas necesitaron como medio siglo para hacer sus reajustes”²¹.

Hubo escaramuzas con los indígenas y divisiones aun entre los mismos españoles que avanzaron por Los Altos, hasta que Diego de Mazariegos en 1527 pacifica la zona y funda Ciudad Real, hoy San Cristóbal. Mazariegos subió desde Tehuantepec y el problema que encontró no era la población autóctona, sino los españoles que se sentían dueños de la región. Finalmente logró que el gobernador Estrada, de quien era pariente, diera un mandato para crear una nueva provincia colonial en Los Altos de Chiapas que quitara a la Villa del Espíritu Santo sus encomiendas en las tierras altas y las juntara con los pueblos controlados por San Cristóbal para formar la provincia de Chiapa.

San Cristóbal de los Llanos fue dismantelada y quienes quisieron permanecer en la región fueron agregados a la Villa Real en su nueva ubicación en el Valle de Jovel, en donde se encontraban las mejores tierras cultivables de Chamula.

²⁰ Thompson, Eric. *Historia y religión de los mayas*, p. 208.

²¹ De Vos, Jan... en Manaut Benítez y Cynthia Arson. *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 32.

Ya instalados los españoles en Villa Real pretendieron que la población circundante, que ya había perdido bastantes tierras, también los atendieran y les proporcionaran leña, zacate y que además les construyeran sus casas. Desde entonces los indígenas empezaron a tomar medidas netamente defensivas o huían.

En Chamula se establecieron finalmente tres congregaciones (concentraciones de población) que pudieran ser el antecedente de los actuales barrios en ese municipio: “La comunidad se halla dividida en tres secciones o *barrios*: San Juan, San Pedro y San Sebastián. Más que una subdivisión territorial de la comunidad, el barrio representa una unidad social, que tiene funciones importantes a nivel ritual y administrativo. Cada uno de los barrios tiene determinado número de funcionarios en la organización político-religiosa del pueblo.”²²

La Iglesia tuvo distintas formas de actuación. Una, no del todo falta de interés, ya que los dominicos de Chiapas llegaron a ser en el Siglo XVII “los terratenientes más importantes y la corporación más rica de la provincia”²³.

En contraparte, hubo clérigos extraordinarios como Fray Bartolomé de las Casas, tercer obispo electo y el primero en llegar a la provincia, que fue uno de estos religiosos que defendió la vida y los derechos de los naturales de América, argumentando que la conquista de los indios no les cancelaba sus derechos a sus costumbres y cultura, y su conversión al cristianismo debería realizarse, por lo tanto, en forma pacífica. Fruto de sus esfuerzos fueron las Leyes de Indias.

Sin embargo, la falta de escrúpulos no fue borrada por los grandes hombres. “Después de la salida de Las Casas, se añadieron a las obligaciones civiles de los tzotzil-tzeltales las rentas eclesiásticas que iban agravándose”²⁴.

²² Robledo, op. cit., p. 47.

²³ MacLeod, Murdo J. “Motines y cambios en las formas de control económico”, en Mario Ruz y Juan Pedro Víquez. *Chiapas, los rumbos de otra historia*, p. 95.

²⁴ Favre, Henri. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, p.31.

Los indígenas lograron asimilarse y adaptarse a las nuevas formas sociales y culturales sin que renunciaran a conservar muchas de sus costumbres y formas culturales, incluyendo sus lenguas autóctonas. En la práctica, una jerarquía interna en los pueblos y comunidades indígenas no desapareció, aunque sufrió transformaciones debido a los conquistadores y sacerdotes que tenían interés en mantener esta estructura local de poder para, valiéndose de ella, movilizar la mano de obra indígena y lograr que los indios realizaran una serie de actividades en beneficio suyo.

Los pueblos que parecían someterse a las nuevas creencias adoptaron un santo patrono al que le dieron un significado propio derivado de la doctrina católica, pero con un sentido especial. El santo se convirtió en un elemento fundamental de unidad y cohesión cultural y religiosa del pueblo. La adopción de rituales y formas católicas también provocó un concepto dual, en el que los *tradicionalistas* de aquellos tiempos desempeñaban un importante papel para conservar la antigua cultura, por lo que eran vistos como líderes de la comunidad y guardianes de conocimientos tan importantes como la medicina nativa, aunque estuvieran insertos en las instituciones impuestas

Muchos pueblos resistieron antes de ser subsumidos en la religión de los recién llegados. ¿Firmeza en su fe o asco del nuevo patrón cultural que se ocultaba en la utopía católica?

“‘No quiero ser cristiano, ni que mi gente lo sea’. Estas fueron las últimas palabras que pronunció Cabnal, cacique supremo de Sac-Bahlán, antes de ser capturado por los españoles, el 22 de octubre de 1695. [...] ‘Ser cristianos’ para Cabnal no sólo significaba regenerar a sus antiguos dioses y abrazar una nueva religión; significaba, además, perder su libertad, su autonomía, su cultura ancestral, y aceptar el pesado yugo de la vida colonial, con su inevitable secuencia de enfermedades desconocidas, tributos y repartimientos, trabajos forzosos, vigilancia militar, control eclesiástico y dominación política [...]. Para el viejo cacique lacandón ‘ser cristiano’ significaba no sólo ‘ser violado’ sino además y sobre todo, ‘ser violador’. Su rechazo no se limitaba al temor de caer en la condición de indio

colonizado; incluía también el horror de deber abrazar una cultura en donde la agresión violenta parecía ser uno de sus rasgos más pronunciados”²⁵.

Para ilustrar lo que significaría su sincretismo, tomaremos un texto de Antonio de Remesal, de su *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*²⁶, citado por Dolores Aramoni: “Las costumbres eran peores que en su infidelidad: porque además que ningún vicio antiguo perdieron, particularmente de la sensualidad, se les añadieron algunos que veían en los cristianos y no los tenían por tales: y el que antes de bautizado, no hurtaba, no juraba, no mataba, no mentía, no robaba mujeres, si hacía algo de esto después de bautizado decía: ya me voy haciendo un poco cristiano; y como los caciques no los podían castigar, como cuando eran señores absolutos, y el español, como le pagasen sus tributos, no se les daba nada de cuantos males e insultos hiciesen, eran peores los indios bautizados que los infieles.”

Viqueira precisa la rigidez extrema de los grupos sociorraciales en Chiapas relacionada con el hecho de la casi total ausencia de otras castas, aparte de indígenas y españoles, que ocuparan posiciones sociales intermedias, especialmente en la región de Los Altos. Si a esto sumamos que los curas no lograron transformar del todo las creencias de los indios, encontramos lógico que se mantuviera la fe en las mujeres y los hombres dioses que podían servir de oráculos, como en el caso de la rebelión de 1712.

Hay algo muy interesante que también marca Viqueira y es “el fortalecimiento de las redes regionales”, lo que rompe la imagen de ancestrales comunidades cerradas. “En las plantaciones de Tabasco y en las haciendas de Ocosingo, a las que los indios acudían con el fin de obtener el dinero necesario al pago de sus tributos, se encontraban y convivían habitantes de pueblos de distintas lenguas: tzeltal, tzotzil y chol por lo menos. Seguramente ahí se trababan amistades, se planeaban compadrazgos y se tejían redes de ayuda mutua (...) La enorme movilidad de los indios y las redes de ayuda mutua y solidaridad que tejían de un pueblo a otro nos permiten comprender las altas tasas de exogamia que se registran en

²⁵ De Vos, Jan. *No queremos ser cristianos*, pp. 191 y 195.

²⁶ De Remesal, Antonio. *Historia de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, cil. por Aramoni, Dolores. *Los refugios de lo sagrado*, p.140.

los padrones tributarios²⁷, lo que nos revela que en esos momentos no hablamos de comunidades separadas y que el caso Chamula se hace impermeable a modificaciones después de estos tiempos.

A pesar de la cercanía y la imposición, elementos importantes de la cultura indígena, su pensamiento y sus formas artísticas sobrevivieron a la Conquista y a la Colonia. Supieron los pueblos cómo adaptar formas culturales externas e impedir que éstas se volvieran dominantes, en ocasiones las mezclaron con sus ritos precortesianos, en otras simplemente las vaciaron de contenido y les dieron un sentido propio. Las fiestas religiosas se convirtieron en un sincretismo religioso en que se llevaba a cabo la práctica cristiana; sin embargo, los indígenas preservaban, en la intimidad, algunos de los elementos de la religión tradicional. El sincretismo tuvo distintas funciones y resultados, entre otros, provocó que entre los pueblos indios existiera un gobierno dual, en donde convivían miembros del grupo dominante y funcionarios de la antigua clase dirigente.

También, “la religión se convirtió en importante trinchera de la resistencia indígena. Los antiguos dioses volvieron a cobrar vida a través de las imágenes de santos y vírgenes del cristianismo español, naciendo así lo que se conoce como sincretismo religioso”²⁸. La anterior afirmación también es compartida por Alfredo López Austin.

A pesar de la resistencia involucrada en el sincretismo, la influencia y el cambio se presentaron de manera inevitable, lo que fue más agudo en las reformas borbónicas que “no provocaron un retorno a la tradición. Por el contrario, parece que la relajación del sistema colonial haya permitido que los tzotzil-tzeltales tomaran libremente préstamos ideológicos y tecnológicos en el seno de la sociedad colonial, asimilaran estos empréstitos a su acervo cultural tradicional y elaboraran a fin de cuentas una cultura nueva, ni maya, ni española, aunque formada a partir de estos dos horizontes americano y europeo”²⁹.

²⁷ Viqueira, Juan Pedro. “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en Mario Ruz y Juan Pedro Viqueira, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, p. 115.

²⁸ Robledo, op. cit., p. 9.

²⁹ Favre, op. cit., p. 49.

En cuanto a lo político y social, hay tres estadios que resumirían, en general, la historia de los tzotziles y tzeltales durante la Colonia: encomienda, reducción y repartimiento (posteriormente se dará el enganchamiento). En los tres, el indígena se encontraba en desventaja ante los más fuertes.

La Independencia marcó el principio de una lucha que en mucho definirá la historia del Siglo XIX en Chiapas y en la región de Los Altos. La lucha por Chiapas se dará entre los conservadores de San Cristóbal y de Los Altos y los liberales de Tuxtla y las tierras bajas.

El hecho de que Chiapas fuese anexada militarmente a México en 1824, no obstante que fue con el aval de un plebiscito, provocó un rencor duradero en los habitantes de San Cristóbal, muchos de ellos, refugiados en Guatemala, incitaban a la rebelión contra el "extranjero".

Todo bando trataba de sacar beneficio de los nuevos tiempos. Entre 1826 y 1844, tanto liberales como conservadores aceleraron el proceso para denunciar o reclamar terrenos supuestamente ociosos. En 1850 casi todas las comunidades indias habían sido despojadas de las tierras que los blancos consideraron como sobrantes.

Esta medida perjudicó primordialmente a los habitantes de las tierras bajas. En Los Altos, debido a que las poblaciones eran más numerosas y las tierras menos fértiles, agruparon aldeas enteras en grandes fincas comparables a feudos medievales.

En el caso Chamula, a pesar que desde 1839 se hicieron intentos para expropiar terrenos baldíos, no fue sino hasta 1846 que la familia Larráinzar logró "denunciar" las tres cuartas partes de las tierras de San Juan Chamula, no amparadas por el ejido de la comunidad. El total denunciado sumaba aproximadamente 47,600 hectáreas, que junto con las tierras de dos aldeas vecinas constituirían la finca del Nuevo Edén. Los chamulas no habían sido autorizados a ocupar dichas tierras antes de ser denunciadas y se habían

establecido en ellas después de la segunda mitad del Siglo XVIII por presiones demográficas, por lo que no podían reclamarlas desde el punto de vista estrictamente legal.

La mayoría de los pobladores se quedaron en el lugar empleándose en calidad de siervos en las plantaciones de caña y tabaco de la familia Larráinzar. Cada hombre debía cumplir con una cuota de tres días de trabajo al mes para poder conservar su parcela. Otra consecuencia de las denuncias de tierras fue que los conservadores manejarían de manera casi exclusiva la fuerza laboral de las comunidades.

Éstas no solamente debían servir a los poseedores de la tierra, sino pagar impuestos per cápita. En 1855 la comunidad chamula proporcionaba al Gobierno el equivalente a 20 mil jornadas de trabajo.

Hay que sumar también impuestos, provisiones y servicios personales requeridos por los sacerdotes y superiores. En 1855 esto ascendía a 17 mil jornales sin incluir el costo de los festejos religiosos, de tal manera que los hombres adultos de San Juan Chamula que eran tres mil a mediados de la década de 1850, entregaban casi un mes de trabajo por hombre a sus diferentes señores. En cuanto a tierras, para 1856 “a Chamula sólo le quedaba la mitad de su fundo”³⁰.

Los acontecimientos nacionales durante este mismo momento repercutieron en Los Altos con el derrocamiento del Gobierno en la Ciudad de México por las fuerzas liberales nacionales. Comenzaría la llamada Guerra de Reforma, que tenía como principal cometido someter a “instituciones coloniales”, como la Iglesia, a la autoridad civil.

En Chiapas la Guerra de Reforma comenzó con la adhesión, en julio de 1856, de Juan Ortega a los pronunciamientos antirreformistas hechos en el centro del país. Se le unieron otros conservadores de Los Altos, encabezando una guerrilla opuesta a las autoridades constitucionales del estado; el ambiente provocó que los liberales se retiraran

³⁰ Robledo, *op. cit.*, p. 32.

de la región designando a Chiapa como capital del estado hasta garantizar su seguridad en San Cristóbal.

La revuelta de Ortega continuó hasta 1860 y se detuvo con el triunfo de los liberales en el centro del país ya en 1861.

Parece ser que los tzotziles apoyaron el levantamiento liberal de 1851, por lo que políticos conservadores como los Larráinzar revendieron sus tierras a las comunidades indígenas y huyeron de la entidad. Se puede señalar que para ellos la parte benéfica de la guerra se reflejó en que “no se recaudaron impuestos per cápita de 1856 a 1861; el comercio se estancó, con lo cual se vieron aliviados de la necesidad de recorrer largas distancias cargando mercancías, y los impuestos religiosos, aun cuando se siguieron cobrando hasta 1858, se suspendieron en la segunda mitad de aquel año porque muchos de los sacerdotes que más activamente colaboraran con los conservadores huyeron cuando, en Los Altos, la balanza comenzó a inclinarse a favor de los liberales”³¹, por lo que los años entre 1856 y 1861 fueron buenos tiempos para los indígenas.

Durante este lapso del Siglo XIX, la aplicación de las Leyes de Reforma volvió a alterar la distribución de la propiedad rural en perjuicio no sólo de la Iglesia, sino de algunas comunidades indígenas, en beneficio de antiguos y nuevos terratenientes.

Con las reformas liberales, en particular la Ley Lerdo de 1856, se establecieron las bases jurídicas para la apertura de tierras. La desamortización de bienes comunales abrió grandes extensiones de tierra para la expansión comercial de productos; tierras antes poseídas por comunidades indígenas en el norte, en la costa e incluso en la selva, fueron adquiridas por propietarios privados. Las Leyes de Reforma fueron claramente favorables al fortalecimiento de los grandes terratenientes.

Para 1861, el control administrativo de los pueblos indios pasó a manos de secretarios municipales ladinos (mestizos o indígenas que hablan español). Ellos se encargaron

³¹ Rus, Jan. “¿Guerra de castas según quién?”, en Mario Ruz y Juan Pedro Viqueira. *Chiapas, los rumbos de otra historia*, p. 153.

de recaudar los impuestos y controlar la mano de obra indígena que era utilizada por los criollos y mestizos; se intentó reducir el dominio que ejercían los hacendados de Los Altos sobre los indios, regulando la enajenación de los terrenos baldíos y prohibiendo la educación religiosa y la venta de alcohol. Estas disposiciones tenían por objeto disminuir el poder de los hacendados conservadores y de la Iglesia católica, quienes estaban alarmados de lo que los liberales hacían con “sus” indios, pero será hasta 1862, con las noticias intervencionistas, que vuelven a establecerse en las comunidades indígenas.

Nos era relevante señalar lo anterior por la importancia histórica que tuvieron los intermediarios en los pueblos indios

El sino de los indígenas era servir también de fuente surtidora de la leva, en 1862 el gobierno federal liberal había ordenado a Chiapas que enviara y mantuviera un batallón de mil hombres para las campañas del centro; había cien chamulas en ese batallón, no hubo más porque numerosas familias huyeron a las montañas. Es decir, las presiones políticas de ambos bandos de cualquier manera perjudicaban a los indígenas.

Al triunfo del Imperio, la carga material fue más dura y onerosa que la requerida por el régimen liberal de 1861-1862. Los indígenas no solamente eran sujetos de reclutamiento, sino eran trabajadores forzados para construir fortificaciones en San Cristóbal, a lo que se sumaba la obligación de pagar contribuciones religiosas y los sacerdotes recurrían a las fuerzas imperiales para reafirmar su autoridad.

Vale la pena mencionar que en esta etapa, como en tantas muchas, la “costumbre” sirve como pretexto para cualquier acción, sobre todo de interés económico, por lo que reproducimos el testimonio de Manuel Mejía Suárez, párroco de San Juan Chamula, de su primera entrevista con los dirigentes de la comunidad en julio de 1862: “Exhorté al ilustre ayuntamiento, fiscales y mayordomos de iglesia al cumplimiento de sus obligaciones y antiguas costumbres³², y me han contestado que por hoy no cumplen exactamente con ellas

³² El subrayado es de los autores.

porque están padeciendo una espantosa escasez de granos de primera necesidad... pero a pesar de todo... logradas que sean sus cosechas, comenzarán a pagar.”³³

El mundo contradictorio en que estaban sumergidas las comunidades comenzó a romper su unidad. En San Juan Chamula se registraron disturbios en septiembre de 1862 y en enero del 63 y esto se debió, en mucho, al anquilamiento de los controles sociales de las sociedades indígenas.

A la instauración del Nuevo Imperio mexicano, como era de esperarse, los representantes eclesiásticos y de la élite local de San Cristóbal se apresuraron a jurar lealtad. El rebelde Ortega, en esta ocasión, reclutó un ejército para someter a quienes entraran en rebeldía contra el Imperio. En septiembre de 1863, al intentar movilizar a Chamula a favor del Imperio, el párroco ya no fue respetado y los chamulas asesinaron a tres de sus acompañantes indígenas; sin embargo, el párroco logró enrolar a 200 chamulas en un regimiento imperialista de 1,200 hombres que finalmente en Chiapas fueron repelidos y las mayores bajas se dieron entre los indígenas, según narra Jan Rus en el citado artículo que lleva por nombre “¿Guerra de castas según quién?”, pues se le llamó Guerra de Castas en Chiapas a la confrontación entre coletos (san cristobalenses españoles) y chamulas.

Finalmente, en 1864, los liberales se convirtieron en los triunfadores absolutos de Chiapas, por lo que muchos de los dirigentes de San Cristóbal salieron exiliados a Guatemala o al centro del país. La guerra contra Francia continuó otros tres años, mismos en que no hubo demanda para los productos agrícolas de Chiapas, lo que redundó en una economía pobre. Sin embargo, las pugnas internas no cesaron, ya que los habitantes de las tierras bajas empezaron a disputarse el control del gobierno y de los ejércitos del estado.

En diciembre de 1864, Porfirio Díaz, comandante de las fuerzas liberales del centro, declaró al estado de Chiapas en guerra. Por intermedio de los secretarios se informó a los indios de sus nuevos derechos y los instigaron a dejar de pagar sus contribuciones religiosas. En noviembre de 1867 se promulgó un decreto en que se abolían los cargos de

³³ Rus, op. cit., p. 154.

mayordomo y *alférez*; “cargos que representaban los niveles más altos de participación religiosa y que constituían nada menos que el medio a través del cual los párrocos obtenían fondos de sus congregaciones indias. A través de sus secretarios, el Gobierno llegó al grado de incitar a los indios a abandonar a las iglesias en caso de que fuese necesario para eludir dichas obligaciones; es decir, ¡a practicar la religión católica sin sacerdotes y sin templos!”³⁴.

En San Juan Chamula y municipios aledaños el vicario y sus asistentes no estaban dispuestos a aceptar las nuevas condiciones; intentaron reinstaurar las contribuciones religiosas y los mecanismos de control vigentes a principios de la década de 1850. De hecho, a diferencia de la tendencia observada en Los Altos, las rentas religiosas de la vicaría de Chamula aumentaron después de 1865 y 1867 en un grado comparable al del periodo anterior al de la Reforma.

Todas las circunstancias antes descritas serían los antecedentes de una sonada rebelión que algunos llaman Guerra de Castas y otros la ven como movimiento separatista que se conoció como “La insurrección tzotzil y la llegada del mesías”³⁵, en 1869; insurrección a la que deseamos hacer referencia por ser un acercamiento más al sincretismo que se volverá la “costumbre”.

Los efectos de la lucha por el control de la tierra y la mano de obra, las presiones de las autoridades seculares y la Iglesia sobre las formas de vida tradicional de los indígenas de Los Altos, hicieron que en San Juan Chamula un número importante de pueblos se alejaran de las iglesias de los blancos, reafirmando sus formas propias de sincretismo religioso

En las cercanías de Tzajalhemel se comenzó a rendir adoración a ídolos de barro, a pesar del rechazo del presbítero de Chamula, y se rompieron los lazos comerciales y religiosos con la élite blanca y mestiza de San Cristóbal, ésta se organizó para reprimir el

³⁴ *Ibid.*, p. 159.

³⁵ Utilizamos la terminología de Henri Favre.

movimiento que atentaba contra las rentas religiosas y el comercio de los blancos y mestizos. El conflicto desembocó, según Favre, con una ofensiva por parte de los indígenas que atacaron varios poblados en las cercanías de San Cristóbal, la muerte de un sacerdote, varios mestizos y cientos de chamulas que fueron reprimidos a lo largo de 10 años.

Favre relata que en 1867 una joven chamula del paraje de Tzajalhemel encontró tres piedras de obsidiana. Agustina Gómez las llevó a su casa y las colocó en el altar familiar, desde donde las piedras le hablaron. El fiscal de la comunidad, Pedro Díaz Cuzcat, fue a dar fe de los hechos y se llevó las piedras a su casa y a él también le hablaron y se reconoció oficialmente que las piedras parlaban.

Los fiscales de la comunidad eran intermediarios entre la Iglesia y la misma comunidad, fungían como traductores para los sacerdotes, mantenían los registros de las parroquias, enseñaban el catecismo a los jóvenes e incluso oficiaban ceremonias religiosas en ausencia de los vicarios. Era un papel que se asemejaba a un clero indio, lo que nos indica la fuerza moral y la autoridad para ganar adeptos de la que podía gozar Cuzcat

Agustina fue nombrada “La Madre de los Dioses” y se estableció una corte de “Santas” que iban tras de ella con sahumeros, mientras Pedro seguía interpretando los oráculos. Inútilmente los curas de la región intentaron que los indígenas se retiraran de semejante idolatría

Los indígenas abandonaban los lugares sagrados tradicionales, los tekum de Chamula, Chenalhó y Pantheló, entre otros, para ir a adorar al paraje de Tzajalhemel y hasta el mercado se fue trasladando hacia el nuevo lugar, perjudicando al circuito económico de los ladinos, por lo que se quejaron con las autoridades de San Cristóbal, que decidieron atacar en diciembre de 1868 y detener a Agustina, ya que a Pedro no se le pudo encontrar, aunque después fue apresado.

Sin embargo, los fieles chamulas siguieron con los rituales que estableciera Pedro, hasta llegar a uno de los más significativos hechos dentro de su sincretismo muy especial.

Los chamulas decidieron tener su propio *salvador*, así como ya tenían su propia *Madre de los Dioses*. Y así lo describe Vicente Pineda: “Colocaron una cruz en la plaza de Tzajalhemel, lugar en que tenían sus reuniones, sacaron la pagoda (sic) al hermano menor de Agustina, Domingo Gómez Ceceb, de diez u once años de edad, y entre varios lo sujetaron a la cruz... clavándole pies y manos a un tiempo. La infeliz víctima daba con voz lastimera y conmovedora los más dolorosos gritos, ahogados por la algarabía de aquellas furias infernales, ebrias de licor y sangre; las llamadas santas recogían la sangre del crucificado, otras lo sahumaban, expirando al fin el joven Domingo entre los más punzantes dolores.”³⁶

La narrativa que se refiere a la crucifixión del niño la tomó Favre de un libro de Vicente Pineda, ex imperialista y opositor del liberalismo y, por supuesto, un hombre con poca sensibilidad hacia el mundo indígena. Al respecto del pasaje de Pineda, Jan Rus dice: “La religión de los indios –en realidad una versión aborígen del catolicismo– fue representada de la manera más extravagante posible, a fin de destacar el salvajismo en que incurrián sus adeptos cuando no se les supervisaba estrechamente. Así se inventó lo de la crucifixión de un muchacho indio el Viernes Santo del año de 1868, acontecimiento que no se menciona ni siquiera en los más virulentos libelos racistas de 1868-71, destinados a exagerar la crueldad y deshumanización de los indios como otros tantos relatos.”³⁷

Aunque los indígenas no habían dado muestras de violencia, según afirma Rus, la gente de San Cristóbal seguía pensando que podía darse un ataque “violento”, por lo que debían tomar la ofensiva. Parece ser que eso fue lo que motivó a Ignacio Fernández Galindo, un profesor liberal que antes ya había defendido los derechos de los indios, a salir de San Cristóbal con su esposa y con el estudiante Benigno Trejo para alertar a los indígenas del peligro que corrían.

El 13 de junio del 1869 el padre Martínez y su escolta de Chamula concertaron una reunión en Tzajalhemel y ahí hablaron con los pocos indígenas que encontraron para reconvenirlos para que renunciaran de su “rebelión”. Se llevaron los objetos de culto y

³⁶ Pineda, Vicente. “Historia de las sublevaciones de indígenas habidas en el estado de Chiapas”, en Favre, op. cit., p. 294.

³⁷ Rus, op. cit., p. 173.

fueron interceptados por un grupo de chamulas que estaban dispuestos a recuperar sus pertenencias y es en esa trifulca donde muere el padre Martínez y sus acompañantes ladinos. Fueron los días 15 y 16 de junio cuando se dio la única ofensiva iniciada por los indígenas, días en que hombres provenientes del sur de la vicaría atacaron y asesinaron a los ladinos refugiados en Natividad, cerca de San Andrés, y en La Merced, cerca de Santa Marta. Los habitantes de Chalchihuitán asesinaron a su maestro de escuela, junto con su familia, así como al párroco; en tanto que los chamulas mataron a cinco mercaderes ladinos en el camino de San Cristóbal.

El 17, Galindo encabezó a varios millares de indígenas hacia San Cristóbal para liberar a Cuzcat, como lo declararía posteriormente. Puede uno imaginarse el terror que provocó entre la población de la ciudad el aparente sitio de los indígenas, a pesar de que se presentaron con bandera blanca. En lugar de batalla lo que Galindo proponía era que liberaran a Cuzcat, a Checheb y a otros prisioneros, a cambio de entregarse él mismo como una demostración de buena fe

Una vez logrado el propósito, Galindo y su familia intentaron irse a su casa, pero finalmente fue detenido. Rus encuentra en la actitud de Galindo la mejor prueba de su inocencia.

Los ladinos no iban a perdonar la rebelión indígena ni el hecho de que los chamulas mantuvieran centinelas en las carreteras provenientes de San Cristóbal, por lo que siguieron pidiéndole ayuda al Gobierno del estado, el que finalmente entró a San Cristóbal y atacó a los chamulas, con un saldo de más de 300 muertos. Todavía hubo una ofensiva final que reportó otros 300 indios muertos. Lo más triste, dice Rus respecto a las persecuciones que siguieron después de estos hechos, es que los propios indios participaron en éstas y "en su afán de reivindicarse, aquellos indios leales se mostraron aún más despiadados que sus amos ladinos al perseguir y asesinar a sus compatriotas"³⁸.

³⁸ *Ibid.*, p. 170.

Además de la recurrencia cuasi cíclica en las rebeliones indígenas, es interesante observar que después de cada una de ellas se presenta en las comunidades un cambio de dirigencia propiciado por el ladino. También el asesinato al disidente parece tener lejanas raíces, así como las expulsiones, ya que también se refiere que muchos indígenas, después de la insurrección, tuvieron que huir a las plantaciones de las costas del Golfo y del Pacífico, lanzados por su propia gente.

En el lugar de la comunidad chamula se presenta otro cambio en la tradición. “Por desgracia, aquellos que permanecieron en sus pueblos, temiendo por sus vidas, aceptaron –y propagaron como *etnohistoria*– una versión de los acontecimientos de 1868-1870 no muy distinta de la de los ladinos más conservadores de Los Altos: Cuzcat y sus seguidores eran fanáticos religiosos empeñados en asesinar ladinos, y la persecución y la represión subsecuentes habían sido simples medidas de defensa propia adoptadas por éstos”³⁹... así es esto de las tradiciones.

“Es en este tiempo cuando surge el caciquismo ilustrado, representado por gobernadores porfiristas como Emilio Rabasa (1891-1894), cuya acción más controvertida fue trasladar la capital chiapaneca de San Cristóbal de las Casas a Tuxtla Gutiérrez. Su sucesor, Francisco León, lo explicó en dos cartas dirigidas al presidente Díaz cuando escribió que San Cristóbal era *obstinadamente refractaria a todo orden y progreso y la ciudad más inquieta y más hipócrita de la República*. León también estableció el partido de Chamula, el cual sería supervisado directamente por el gobierno del estado desde Tuxtla”⁴⁰. El colaboracionismo del municipio empieza a echar raíces.

Y seguimos con atención observando los impactos en las comunidades ya al final del siglo: “Una serie de transformaciones que se iniciaron con la incorporación de la religión al sistema capitalista de producción, proceso que se inició a fines del siglo pasado con la llegada de capital extranjero y el surgimiento de las plantaciones cafetaleras en la región del Soconusco, así como la explotación de la madera fina en la cuenca del

³⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 179.

Usumacinta. A partir de entonces las comunidades indígenas tuvieron la función de ser proveedoras de mano de obra para las empresas capitalistas del estado.”⁴¹

La reflexión de Gabriela Robledo habla de “la incorporación de la religión al sistema capitalista”. El elemento religioso se nos aparece siempre como factor explicativo de la organización económica, política y social, desde un elemento de resistencia hasta el polo opuesto que es la sumisión.

Lo anterior nos es muy útil para comprender posteriormente porqué la disidencia toma ese cause. Chamula nos muestra, indiscutiblemente, la pertinencia del paradigma weberiano y el por qué del énfasis en el estudio del factor religioso.

1.2.2. La Chamula de los Pozas y el Siglo XX

Quisimos llamar así este apartado en memoria de los dos grandes sociólogos que vivieron en Chamula y que la estudiaron durante el Siglo XX.

Es justamente en este siglo cuando aparecen los antecedentes de lo que posteriormente llamaremos una sociedad alcohólica. A principios del Siglo XX, el Gobierno Federal otorgó a madereros norteamericanos, ingleses y españoles vastas concesiones de madera y tintes que se conocerán como monterías. Los madereros y cafetaleros se aliaron con gente de San Cristóbal para que les reclutara mano de obra y así nacen los enganchadores, los que utilizan el alcohol para endeudar y enganchar al indígena: “Algunos iban *bolos*, otros querían huirse porque no les habían dado lo que iban a desquitar; unos iban a pagar con trabajo las deudas de sus padres ya muertos, y otros las multas que el enganchador entregó por ellos al presidente de San Cristóbal, que los había metido a la cárcel por andar algo noche por las calles”⁴²

⁴¹ Robledo, op. cit., p. 10.

⁴² Pozas, Ricardo. *Juan Pérez Jolote: la historia de un chamula*, p. 59.

La principal fuente de mano de obra para las plantaciones de café eran los indígenas de Los Altos, principalmente de la comunidad de San Juan Chamula. Para los indígenas los cambios políticos no representaban cambios. A principios de la primera década del Siglo XX, alrededor de 70 propiedades tenían más de ocho mil hectáreas, 20 por ciento de toda la propiedad estaba en manos de menos de 100 hacendados y finqueros. En el Soconusco, los propietarios eran en su mayoría de origen alemán y en menor medida estadounidenses o descendientes de extranjeros que necesitaban la mano de obra. "Para 1909, había 10,000 peones trabajando en las fincas, en su mayoría de origen chamula"⁴³.

Los trabajadores realizaban sus labores durante los ciclos de cultivo para pagar sus deudas y en muchos casos regresaban a cultivar sus parcelas en las comunidades, o bien se asentaban en tierras aledañas a las plantaciones como pequeños propietarios, o las más de las veces, arrendatarios de los grandes terratenientes. Las servidumbres por deuda estaban ampliamente extendidas como forma de control. Los terratenientes, por su parte, contaban con el respaldo del Ejército y sus propias organizaciones gremiales y guardias armadas (solapados en ocasiones por el mismo Gobierno estatal para que protegieran sus tierras).

En abril de 1911 se formó en San Cristóbal el primer club antirreleccionista de la ciudad. Club que luchaba directamente contra el poder tuxtleco no por los ideales democráticos. Al igual que en la Independencia, los coletos se unen al movimiento revolucionario para defender el sistema colonial amenazado ahora por el avance del capitalismo y, como decía Bruno Traven en "La Carreta", el finquero se convertía en bolchevique o monárquico con tal de impedir cualquier política que amenazara su posesión de peones.

Los indígenas chamulas volvieron a verse involucrados y usados en los conflictos violentos de los políticos chiapanecos, quienes se disputaban el poder de la entidad a la caída de Porfirio Díaz. En Tuxtla, se organizó un batallón denominado "Hijos de Tuxtla", los que se disputaban el control del estado con otro grupo de Los Altos, que se declaró en rebelión contra los gobiernos estatal y federal, apoyados por el obispo de San Cristóbal, Francisco Orozco y Jiménez, y un cacique tzotzil llamado Jacinto Pérez, *El Pajarito*.

⁴³ Robledo, op. cit., p. 35.

Nos interesa especialmente esta figura porque también ejemplifica al líder bilingüe con rasgos tradicionalistas.

“Jacinto Pérez Chixtot *El Pajarito*, originario del paraje Saclamanton, de San Juan Chamula, había servido en el ejército federal, donde logró obtener el grado de sargento. De vuelta a su comunidad, y hablando perfectamente español, se convirtió en líder natural de un grupo de parajes. Siendo *rezador*, *Pajarito* entró en estrecho contacto con el obispo de San Cristóbal, Francisco Orozco y Jiménez, quien era declarado antiporfirista y partidario de la restauración de los privilegios del clero, perdidos durante la reforma liberal.”⁴⁴

Pajarito fue quien organizó militarmente a miles de indígenas de la región, prometiéndoles concesiones de tierras y exenciones fiscales y que fueron aplastados por las fuerzas militares federales y los “Hijos de Tuxtla”, que realizaron violentos actos de barbarie en contra de los indígenas chamulas.

¿Qué pasó con el *rezador* chamula? “En Chamula, un rival de *Pajarito*, Mariano Pérez Me'chij, asesinó y persiguió a los seguidores de aquél. Las familias que pudieron escapar a la venganza huyeron a la Selva Negra de Simojovel, donde fundaron el poblado *Rincón Chamula*⁴⁵. *Pajarito*, inicialmente escondido en San Cristóbal, volvió a su paraje, desde donde alimentaba allí un renovado rencor contra los alteños, contra el obispo que había abandonado Chiapas y contra los que habían hecho pagar a los chamulas el costo de una guerra ajena”⁴⁶. Bajo la ocupación carrancista de la región, los sancristobalenses *notables*, preocupados por la presencia de *Pajarito*, al que consideraban un peligro porque en un momento dado podría encabezar una guerra de castas, hicieron detener al carismático líder. Condenado a muerte, Jacinto *Pajarito* fue fusilado.

En el caso de los indios “la Revolución” de 1910, según Jan Rus, tiene dos significados. Uno, se refiere a la “época de Carranza”, la cual es evocada con amargura en

⁴⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁵ Según André Aubry, el paraje *Rincón Chamula*, sobre la vía Pichucalco, habría sido fundado por chamulas en la primera mitad del Siglo XIX y no, como regularmente se cree, por la revuelta de *Pajarito*.

⁴⁶ Benjamín, Thomas. “¡Primero viva Chiapas!”, en Mario Ruz y Juan Pedro Viqueira. *Chiapas, los rumbos de otra historia*, p. 186.

Los Altos, ya que fueron vejados por las dos partes (carrancistas y bandas de terratenientes locales contrarrevolucionarios) que combatían en sus tierras. “El triunfo del constitucionalismo a nivel nacional en 1914 permitió al Primer Jefe Venustiano Carranza despachar a Chiapas un ejército de norteros, reformadores pero vandálicos, con el propósito de vincular al estado con el nuevo gobierno nacional”⁴⁷.

La segunda revolución, la que los campesinos mayas consideran como la “verdadera”, corresponde a la “época de Cárdenas”, que se ubica a finales de la década de 1930. El periodo que va de 1936 a los primeros años de 1940 es la que se identifica como “la revolución de los indios”.

Esa revolución que supuestamente reivindicó a los indígenas, más profundamente estudiada por Jan Rus, demuestra que introdujo una forma más estrecha de dominación y que para efectos de nuestra tesis significa uno de los impactos exógenos más notables: “Los cardenistas y sus sucesores se inmiscuyeron en las comunidades indígenas, no solamente sustituyendo sus líderes sino reorganizando sus gobiernos, creando nuevos puestos para tratar asuntos laborales y agrarios al mismo tiempo que se otorgaban novedosos y grandes poderes a los encargados de mantener relaciones armoniosas con el partido oficial y el poder federal.”⁴⁸

¿Cómo fue esta revolución cardenista y qué efectos tuvo en el mundo indígena? En Chiapas, como en otras partes, se daba una lucha por el control político. En 1936 se veían dos candidatos: uno del partido del entonces llamado oficial y otro del partido nacional respaldado por incipientes movimientos obreros y campesinos cardenistas.

A pesar de que los tzotziles y los tzeltales representaban la tercera parte de la población en la década de los 30, nadie se había tomado la molestia de organizarlos políticamente y era evidente que si se les movilizaba y se les supeditaba al PNR nacional se

⁴⁷ Ibid., p. 176.

⁴⁸ Rus, Jan. “La comunidad revolucionaria institucional”, en Mario Ruz y Juan Pedro Viqueira. *Chiapas, los rumbos de otra historia*, p. 252.

convertirían en un peso importante de la coalición obrero-campesina para ganar el control del estado.

Erasto Urbina será el personaje clave en la “revolución cardenista”. Fue hijo de mestizo e indígena y aprendió a hablar perfectamente el tzotzil y el tzeltal cuando acompañaba a su abuelo desde San Cristóbal de las Casas en viajes comerciales a las comunidades indígenas. Su padre también se dedicó al comercio ambulante entre dichas comunidades, sobre todo las aledañas a San Cristóbal y en las fiestas del Soconusco.

Urbina fue a la Ciudad de México a trabajar y ahí conoció al general Lázaro Cárdenas. Regresa a Chiapas en 1928 como agente aduanal de Tapachula y a partir de ahí se contacta con trabajadores indígenas del Soconusco. “Desde entonces declara tener la intención de conocer las costumbres, tradiciones y lengua de los indígenas para ayudarlos a *integrarse* a la civilización de los pueblos más *adelantados*”⁴⁹.

Este líder se dio a conocer por su participación en la Comisión del Trabajo en 1934, había sido asesor y director de información en la región cafetalera en la frontera con Guatemala. Debido a su sensibilidad hacia las condiciones de explotación en que vivían los indígenas fue removido del Servicio de Inmigración para encargarse de la campaña cardenista en Los Altos a principios de 1935.

Antes de las elecciones para gobernador de 1936, los votos indígenas habían sido agrupados en bloques comunitarios por sus secretarios municipales, quienes hasta ese entonces dependían de los dirigentes de la facción política que fuese la más poderosa en la región. Urbina reclutó ladinos bilingües y formó con ellos un “comité electoral” que recorría las comunidades de Los Altos y anunciaba la candidatura de Efraín Gutiérrez, candidato a gobernador por el PNR. Ningún funcionario local impugnó las instrucciones de Urbina respecto a cómo votar. “Durante las elecciones primarias en el mes de abril y luego, en las finales del mes de junio, los miembros de su *comité*, ahora comisionados como *inspectores de las elecciones federales*, volvieron a los diferentes municipios indígenas por

⁴⁹ Robledo, op. cit., p. 55.

parejas y armados hasta los dientes a fin de supervisar el cierre de las urnas por los secretarios. Cuando se dieron a conocer los resultados, Efraín Gutiérrez, gracias al voto indígena de Los Altos, había arrasado a sus contrincantes”⁵⁰.

Otras versiones hablan de la directa mano del general Cárdenas para ganar esas elecciones: “En 1936 Cárdenas designa como gobernador del estado al ingeniero Efraín Gutiérrez, quien había participado en las comisiones agrarias en la región de Morelos en 1915. Es él quien inicia la actividad indigenista posrevolucionaria en la región de los Altos. Ese mismo año se funda en el estado el Departamento de Acción Social, Cultura y de Protección al Indígena, a través del cual el estado asume un papel más activo al interior de las comunidades.”⁵¹

Erasto Urbina fue nombrado director del Departamento de Protección Indígena (DPI) y se convirtió en su representante en Los Altos. Por supuesto que Urbina procedió a sustituir a los secretarios municipales por miembros de su *comité electoral*, quienes debían ganarse la confianza de los indígenas y consolidar la nueva alianza. Desde agosto de 1936 hasta junio de 1937 buscó hombres jóvenes bilingües, de preferencia alfabetizados, a quienes les asignó el cargo de escribanos en los ayuntamientos de sus comunidades. Rechazó a los escribanos que hubieran sido traductores de anteriores secretarios municipales y evitó delegar responsabilidades en los ancianos tradicionales.

Por muchos motivos, Urbina es hasta la fecha considerado un personaje importante para los chamulas (según Gossen, tiene una imagen hasta santificada), ya que entregó a un grupo de chamulas la primera de las numerosas fincas que expropió en Los Altos. “En 1938, Urbina –apoyado por Cárdenas– es electo diputado al Congreso del Estado (...) En 1943 asume la presidencia municipal de San Cristóbal”⁵². Pero no solamente se ganó la confianza de los indígenas este singular personaje, sino que los organizó como trabajadores y los supeditó firmemente al Gobierno.

⁵⁰ Rus, op. cit., p. 259.

⁵¹ Robledo, op. cit., p. 55.

⁵² *Ibid.*

Los nuevos escribanos fueron metiendo en cintura junto con los nuevos secretarios a los ladinos que tenían negocios en tierras indígenas, boicoteando sus comercios y expulsando a los traficantes ladinos de bebidas alcohólicas. Creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), y sus integrantes eran los únicos que podían ser contratados como recolectores de café.

Los jóvenes funcionarios del STI, a pesar de que decían tener por misión mejorar las condiciones de los trabajadores cafetaleros, en realidad se encargaron de asegurar un flujo constante de trabajadores hacia las zonas cafetaleras. Por intermedio de los ayuntamientos municipales recurrían a la policía local para reunir un gran número de trabajadores para cumplir con cuotas mensuales de contratación y aplicaban sanciones locales a quienes abandonaban las fincas antes del término estipulado en los contratos. “A través del sindicato se hacían llegar a las autoridades de la comunidad un determinado número de boletas de trabajo, donde se señalaba la fecha en que el trabajador debía acudir al departamento de acción social a firmar su contrato de trabajo”⁵³.

Las disposiciones del DPI respecto a que sólo trataría con presidentes municipales bilingües, provocó en San Juan Chamula una crisis, pues no obstante que los ancianos dirigentes habían cedido parte de su poder a cambio de las reformas de Urbina, la nueva disposición les hacía renunciar a lo que les quedaba. A instigación de uno de los ancianos escribanos de los depuestos por Urbina, pareció por un momento que los dirigentes chamulas se opondrían al decreto, pero el ex escribano apareció muerto en diciembre de 1938 y acto seguido se celebró entre el DPI y el ayuntamiento de San Juan Chamula un compromiso “que constituiría un modelo para el resto de la región de Los Altos. Por lo pronto, San Juan Chamula tendría dos presidentes municipales: el uno, un anciano monolingüe promovido mediante el sistema tradicional de cargos, y el otro, un joven escribano del presidente, que sólo sería considerado como un ayudante del presidente en Chamula, pero representaría a la comunidad en calidad de presidente municipal en los tratos con el gobierno”⁵⁴.

⁵³ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁴ Rus, *op. cit.*, p. 261.

Como gran impacto, San Juan Chamula se encontró con que después de haber tenido una organización de resistencia contra los fuereños, su misma estructura comunitaria estaba regida por el Estado y por el Partido. “En 1940 habían dejado de ser simples escribanos subordinados a los ayuntamientos tradicionales para convertirse en funcionarios sindicales, directores de los comités agrarios de sus municipios, dirigentes de filiales locales del partido oficial (conocido después de 1937 como el Partido Revolucionario Mexicano PRM) y representantes del comité regional de la Confederación Nacional Campesina (CNC)”⁵⁵.

Los ancianos dirigentes ponían como objeción al nuevo modelo que los nuevos políticos indígenas no habían cumplido un periodo obligatorio de aprendizaje en puestos civiles y religiosos de menor rango, “puestos que, en virtud del tiempo y de los recursos requeridos, sólo podían ser desempeñados encarcelando a los hombres designados para ocuparlos hasta que aceptaran hacerlo”⁵⁶. Será en 1942 cuando el escribano y presidente designado en San Juan Chamula se ofrezca voluntariamente a ganar su puesto a través de pagar las fiestas tradicionales. Este voluntario, Salvador López Tuxum, quien por cierto fue el primer secretario general del STI, empezó a legitimar el acceder al alto rango político a través de la economía de prestigio atada al esquema de cargos.

López Tuxum hizo algo más que eso, ya que se rompió el decreto en que las bebidas alcohólicas habían sido declaradas ilegales en los municipios indígenas en 1937, pues a partir de su acción el DPI anunció que oficiantes religiosos actuales y futuros podrían vender bebidas alcohólicas en comunidades indígenas para ayudar a sufragar el gasto de las fiestas. Sobra decir que en pocos meses hubo un gran número de voluntarios para las ceremonias religiosas y entre ellos sobresalían los hombres jóvenes de Erasto Urbina.

Las autoridades indias de San Juan Chamula, Oxchuc, Zinacantán, Chenalhó y otras comunidades de Los Altos lograron también en este repentino arribo de las influencias federales, y gracias a Urbina, triunfar en una larga lucha que habían emprendido para desplazar a las autoridades ladinas –alcaldes y secretarios– que controlaban sus

⁵⁵ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 262.

municipios. Pero al paso de los años se convirtieron en toda una capa de campesinos ricos que hasta hoy viven también del trabajo asalariado de sus coterráneos. El sindicato fue la primera plataforma de lanzamiento político de estos nuevos caciques, algunos de los cuales descendían incluso por línea directa de antiguos linajes de señores naturales... treinta años después tendrían instauradas ya formas muy refinadas de represión, control, persecución e intolerancia religiosa (como es el caso de los chamulas).

Salvador López Castellanos, *Tuxum*, joven líder que por su capacidad de expresarse en español obtiene la oportunidad de terminar su enseñanza primaria (...) De regreso a su comunidad, Castellanos recibe el cargo de escribano, destacando al lado de otros jóvenes como Salvador y Juan Gómez Oso y Salvador Sánchez Gómez. En su cargo, este grupo empieza a adquirir gran prestigio en la comunidad y a sobresalir como líderes en su papel de intermediarios entre su pueblo y las autoridades estatales y federales. Tanto Salvador López Castellanos como Salvador Gómez Oso eran cercanos colaboradores de Urbina y ambos juegan un papel importante en la formación del Sindicato de Trabajadores Indígenas, ya que, al crearse, pasan a ser Secretario General y Secretario de Conflictos, respectivamente. El grupo de jóvenes escribanos ve crecer su influencia y poder, y para fines de los años 30 dominaban la representatividad comunal ante organismos de educación y desarrollo: eran presidentes de comités locales de reforma agraria, representantes comunales ante la comisión agraria regional, delegados en congresos estatales y regionales, etc.⁵⁷

Al terminar el periodo de Cárdenas en 1940, se frenaron muchos cambios tanto en México como en Chiapas. La Reforma Agraria se estancó y el STI se abocó a la inocua tarea de canalizar el flujo de trabajadores hacia las tierras bajas.

“En 1940, el gobernador Pascacio Gamboa crea una planta de maestros indígenas con la tarea de alfabetizar en sus comunidades. Treinta y cinco indígenas son seleccionados y en Chamula Salvador Sánchez Gómez, del grupo de escribanos, obtiene el puesto. A partir de este mismo año se declara que las agencias gubernamentales sólo reconocerían

⁵⁷ Ibid., p. 47.

como presidentes municipales a quienes hablaran español. Esto permitió que el grupo de escribanos se instalaran en la presidencia municipal, desplazando en el cargo a los viejos monolingües, quienes tradicionalmente lo ocupaban. Aunque esto significó al principio una infracción al orden tradicional y trajo el descontento de los principales, el conflicto se resolvió al participar los jóvenes políticos en onerosos cargos de la jerarquía político-religiosa de la comunidad. Ya conciliados con el orden tradicional, los escribanos tomaron la cabeza del gobierno civil y religioso del pueblo (...) Esta función (...) los lleva a ir escalando (...) así como irse diferenciado económicamente del resto de la población. Los chamulas empiezan a depender de estos individuos (...) que poseen los medios para mantener una relación con el exterior. De esta manera se consolidan como los intermediarios entre la sociedad nacional y su pueblo y como punta de lanza de la actividad indigenista en Chamula.”⁵⁸

Durante la Segunda Guerra Mundial, el Gobierno decomisó bienes extranjeros con los que benefició básicamente a los minifundistas y los tzeltales y tzotziles siguieron yendo a las fincas, sobre todo del Soconusco, a conseguir algún dinero, ya que el poco reparto que hubo en Los Altos (poco porque en la zona hubo escasos bienes nacionales y los que habían eran malas tierras) sólo arrojó en San Juan Chamula el beneficio a cinco ejidos que tenían 99.64 por ciento de superficie cultivable. El hecho de que los consorcios cafetaleros alemanes se convirtieran en un fideicomiso estatal hizo que el sindicato no pudiera seguir con un carácter antagónico a los propietarios, porque ahora se trataba de fincas de Estado.

En esto, abramos el paréntesis necesario para señalar que en el esquema ejidal las decisiones para obtener reparto dependen en mucho del esquema comunitario y si alguien se pone en contra, pierde hasta sus derechos a la tierra, derivado todo esto de las formas introducidas por la “revolución de Cárdenas”.

En lo político, desde que en 1946 el Partido de la Revolución Mexicana (PRM) se transformó en el Partido Revolucionario Institucional (PRI), todos los gobernadores,

⁵⁸ Robledo, op. cit., p. 56.

presidentes municipales, diputados y comisariados ejidales en la entidad provendrían del PRI y la política oficial se haría dentro del marco del partido.

La lealtad demostrada por los indígenas no corresponderá al trato de los ladinos. Por ejemplo, Belisario Domínguez pertenecía al municipio de Chamula y en 1942 lo traspasó el Gobierno a Chenalhó.

El DPI bajo la mano de Alberto Rojas se volvió algo diferente a su vocación original. Rojas era un “enganchador”, enemigo de Erasto Urbina, ya que era el dueño de la primera propiedad de Los Altos que invadiera Urbina en 1937. A los pocos meses de hacerse cargo del DPI desintegró el sindicato y el Departamento se encargó de registrar los adelantos salariales a los trabajadores migrantes. Ningún indígena volvió a intervenir en el proceso ni siquiera como empleado. El enemigo de Urbina intentó anular las expropiaciones, sin lograrlo, pero a finales del 46 quitó los subsidios a las escuelas indígenas.

Rojas no sería el último en lastimar a los pueblos indígenas. En 1946 el Gobierno de San Cristóbal instituyó derechos de tránsito e impuestos a los indígenas que llevaban mercancías al mercado de la ciudad o a los que pasaban solamente por ella. En este caso los escribanos chamulas sí bloquearon las carreteras que llevaban a San Cristóbal y organizaron un boicot del mercado de la ciudad y ganaron en parte en ese acto de resistencia.

A pesar de que desde 1944 las políticas del partido oficial se volvieron conservadoras y hasta hostiles a los indígenas después de 1946, los chamulas siguieron apoyando al partido en todos los periodos de elecciones. Había fricciones cuando el Gobierno estatal tocaba algunos de los intereses de los dirigentes de la comunidad, como fue el caso de la llamada “Guerra del Posh”.

En 1949, el Gobierno del estado modificó los reglamentos con respecto a la producción y venta de bebidas alcohólicas a los indígenas, retirándoseles a los dirigentes religiosos la autorización para comerciar con ellas, constituyéndose un monopolio gubernamental.

A comienzos de la década de 1950, la producción clandestina chamula comenzó a mellar el mercado del monopolista. Para suprimir la competencia, éste mandó a un grupo mercenario para que destruyera los alambiques chamulas. El grupo fue acechado en las montañas chamulas y muchos de sus hombres fueron heridos, creándose así una ola de rumores y de temor, de que los chamulas estaban dispuestos a repetir la rebelión de la Guerra de Castas de 1869. Para calmar la tensa situación, la Oficina de Asuntos Indígenas del Estado concertó un acuerdo por el cual los chamulas llevaron a su centro ceremonial grandes cantidades de alambiques, para su confiscación, a cambio de la promesa de que las intervenciones a favor de monopolistas ladinos cesarían. Sin embargo, parecería que la producción clandestina rápidamente recuperó su nivel anterior y, entonces, se extendió para responder a una demanda bien predispuesta: el producto clandestino se vende a cerca de la mitad del costo de su rival comercial y tiene mejor sabor.

Sólo una región circunscrita de Chamula se especializa en la destilación del aguardiente (...). El aguardiente chamula se distingue por el aroma, el sabor y por ser más fuerte, todo lo cual lo marca como un producto de especialización étnica.⁵⁹

Fiscales comisionados por el Gobierno del estado merodeaban por los municipios indígenas, saqueando las viviendas de los dirigentes religiosos, decomisando bebidas alcohólicas en fiestas. Muchos de los contratados para fiscalizar a los indígenas, paradójicamente, fueron elementos de aquel cuerpo de agentes de Urbina.

La resistencia por las medidas del monopolio del alcohol fue más grande que la provocada por los derechos de mercado y tránsito. Los escribanos comunales, también descendientes del esquema de Urbina, tuvieron que reglamentar la producción y distribución clandestinas de bebidas alcohólicas y disciplinar a la población para que no le dijeran a los ladinos en dónde se encontraban las bebidas.

En San Juan Chamula la resistencia se logró calificando a la defensa del posh como un asunto religioso y los castigos serían igualmente vistos como algo sagrado. A conse-

⁵⁹ Collier, op. cit., pp. 208-209.

cuencia de ello, entre 1949 y 1950, se registraron numerosos reportes de informantes ejecutados con la anuencia de los ayuntamientos indígenas, bajo los cargos de brujería y traición.

Este momento podría ser el que marcara la introducción del alcohol como parte de la ritualística. “Entretanto, los ex escribanos, por vez primera, habían adecuado categorías y sanciones religiosas tradicionales para promover un proyecto con el que ellos mismos y un pequeño grupo de poderosos aliados se beneficiarían”⁶⁰.

A partir de 1951 los cambios de organización social y política los llamará Jan Rus, de una forma irónica pero precisa, como creadores de “la comunidad revolucionaria institucional”. La expansión de la red de carreteras abrió fincas aisladas a nuevas formas de explotación. Estas mismas carreteras también sirvieron para que los indígenas buscaran oportunidades a través de ellas. Los tzotziles empezaron a ser suplidos en las tierras bajas por guatemaltecos.

La presión demográfica provoca corrientes migratorias en esta década: “Se ha dicho cómo en la década de los años 50’s se consolida una tendencia migratoria con base en presionar la frontera agrícola por el área de la Selva Lacandona. En este mismo momento los chamulas no sólo envían contingentes de colonos hacia esas áreas, también comienzan a copar tierras en municipios aledaños como Chenalhó (Pozas, 1977) en un movimiento de agresividad colonizadora empujada, a su vez, por un extraordinario ímpetu demográfico que no tiene parangón en la región. A ello hay que agregarle el carácter chauvinista de la colonización, por la capacidad de desplazar parte de la población sin que su esencia de comunidad como tal se vea afectada. Gary Gossen menciona la existencia de más de cien colonias de chamulas, dispersas por el estado que, habiéndose formado en épocas diferentes, tienen todas una característica común: el no desprenderse de su ser chamula y continuar la vinculación con su comunidad de origen.”⁶¹

⁶⁰ Rus, op. cit., p. 265.

⁶¹ Betancourt, op. cit., p. 50.

Otro factor "externo" que distingue Rus en las modificaciones de las relaciones entre mayas de Los Altos con el Gobierno y el estado, fue la elección en 1951 de San Cristóbal como el sitio del primer programa de desarrollo regional del Instituto Nacional Indigenista (INI), que ofrecería a los indígenas escuelas, atención médica y cierta protección contra la explotación a través de su departamento legal.

"En 1951 (...) el INI inauguró un programa de cambio cultural dirigido entre los tzotziles y tzeltales. (...) Entre sus directores han estado algunos de los destacados antropólogos mexicanos, incluyendo al doctor Gonzalo Aguirre Beltrán y a los profesores Ricardo Pozas, Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas, Raúl Rodríguez y Agustín Romano."⁶²

El INI también trabajó con los ex escribanos de Erasto Urbina. En los nueve municipios más cercanos a San Cristóbal se contrataron a estos hombres y se les dio entrenamiento de maestros bilingües y en el otoño de 1952 cada uno instaló una nueva escuela primaria en su comunidad natal.

"Para enseñar a hablar *castilla*, el Gobierno nombró 12 maestros para los parajes de mi pueblo; yo tuve 30 alumnos en Cuchulumtic y les enseñaba algunas palabras de castilla y algunas letras para que aprendieran a leer. A los 3 años se acabó la campaña y nos quitaron a todos el cargo; ahora, la gente que quiere aprender castilla compra *aceite guapo* en las boticas de San Cristóbal, porque dicen que es bueno para aprender a hablar."⁶³

Obviamente el Centro Coordinador del INI no fue bien recibido por los políticos locales, sobre todo porque su personal estaba integrado por ex cardenistas que podían "alborotar a los indígenas". En 1953 los dirigentes ladinos se dieron cuenta de que su oposición sería inútil y se llegó a un compromiso entre los gobiernos estatal y federal, los conservadores locales y los indigenistas del INI. Éste por su parte, a cambio de un papel en la administración de los municipios indígenas, empezó a apoyar las políticas favorables al desarrollo de la iniciativa privada.

⁶² Holland, op. cit., p. 16.

⁶³ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, p. 112.

El INI, junto con el nuevo Departamento General de Asuntos Indígenas (DGAI), comenzó a tener el control absoluto sobre las comunidades. Decidían a quién premiar con los proyectos del INI a través de los oficiales de enlace y encargándose de acallar a propietarios de milpas que se opusieran a una construcción, y en la década de 1970 estas mismas instituciones se valieron de su influencia para que habitantes de comunidades de San Juan Chamula y de otras partes autorizaran la perforación de pozos petroleros por Pemex en sus tierras. Los escribanos “principales” ponían el punto final en las discusiones de sus comunidades y así quedó para la “costumbre”.

La reacción oficial ante los cambios en el funcionamiento interno de las comunidades indígenas, de 1950 en adelante, fue de no intervención en los “asuntos tradicionales de las comunidades”, por lo que en muchos casos de flagrantes violaciones a las garantías individuales dentro de las comunidades solamente merecían de los ladinos el comentario que encontramos permanentemente en los textos de la época: “Son cosas de indios”.

Sin embargo, el Gobierno sí intervenía si se socavaba la autoridad “-por definición tradicional- de los citados escribanos. En consecuencia, cuando los hombres jóvenes comenzaron, a finales de los años 50, a cerrar filas contra los escribanos-principales en las comunidades tzeltales del norte, el INI y el DGAI les aconsejaron que abandonaran sus aldeas y se fueran a vivir en la selva, en vez de *pelearse contra la tradición*”⁶⁴.

“Así como Urbina apoyó a sus líderes bilingües hasta llevarlos a escribanos y presidentes municipales, el INI *favorecía la idea* de que los promotores fueran elegidos para el puesto de presidente municipal. Para el periodo de 1962-1964 había presidentes municipales que eran promotores en los siguientes municipios: Chamula, Chanal, Larráinzar, Mitontic, Oxchuc y Tenejapa.”⁶⁵

⁶⁴ Rus, op. cit., p. 275.

⁶⁵ Robledo, op. cit., p. 40.

Entre 1960 y 1970 hubo otro cambio importante en Chamula, los presidentes municipales indígenas lograron deshacerse de los secretarios ladinos y se empezó a generalizar la práctica de realizar asambleas comunitarias para diversos fines. “Estas asambleas, lejos de ser una práctica ancestral, estaban inspiradas en buena medida en las asambleas del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), cuyas formas reproducían. Efectivamente, en ellas no se trataba tanto de llegar a un acuerdo colectivo, sino tan solo de convalidar y legitimar una decisión que había sido tomada por el cacique o por el selecto grupo de hombres fuertes del municipio”⁶⁶.

La familia de López Castellanos cuenta con el mayor número de vehículos de carga y pasajeros. También tiene el monopolio de la distribución de refrescos embotellados (Pepsi, Fanta, Coca-Cola), de cerveza y de aguardiente. Esta familia ha otorgado las concesiones de la venta de estos productos al grupo de caciques, ya que todos poseen tiendas alrededor del centro ceremonial. Además de estas actividades comerciales, el grupo también se dedica a la usura.

A partir de 1962, fecha en que se instauró en la comunidad el período de tres años para los miembros del ayuntamiento constitucional, los caciques han controlado el acceso a los cargos más importantes de ese organismo. Así, durante tres ocasiones han ocupado la presidencia municipal: Salvador López Castellanos, Salvador Gómez Oso y Domingo Lunes Chaquilchij; en dos ocasiones Salvador Sánchez Gómez y una Juan Gómez Oso. El grupo también ha logrado el control de los medios o canales de influencia social tradicional, al haber ocupado los cargos más elevados de la jerarquía político-religiosa, llegando a ser los principales. López Castellanos tiene el cargo Principal de Principales, posición de mayor influencia y rango en la comunidad. Además dominan la representación de organismos clave ante autoridades estatales y federales como: comisariado de bienes comunales, CNC, Comité local del PRI, etc.⁶⁷

La Iglesia en ese período también tendrá una serie de cambios. En 1960 se ordena obispo Samuel Ruiz y en 1964 auspicia la desaparición de la Diócesis de Chiapas (fundada en 1539) y la división en dos diócesis, asumiendo Ruiz la de San Cristóbal de las Casas.

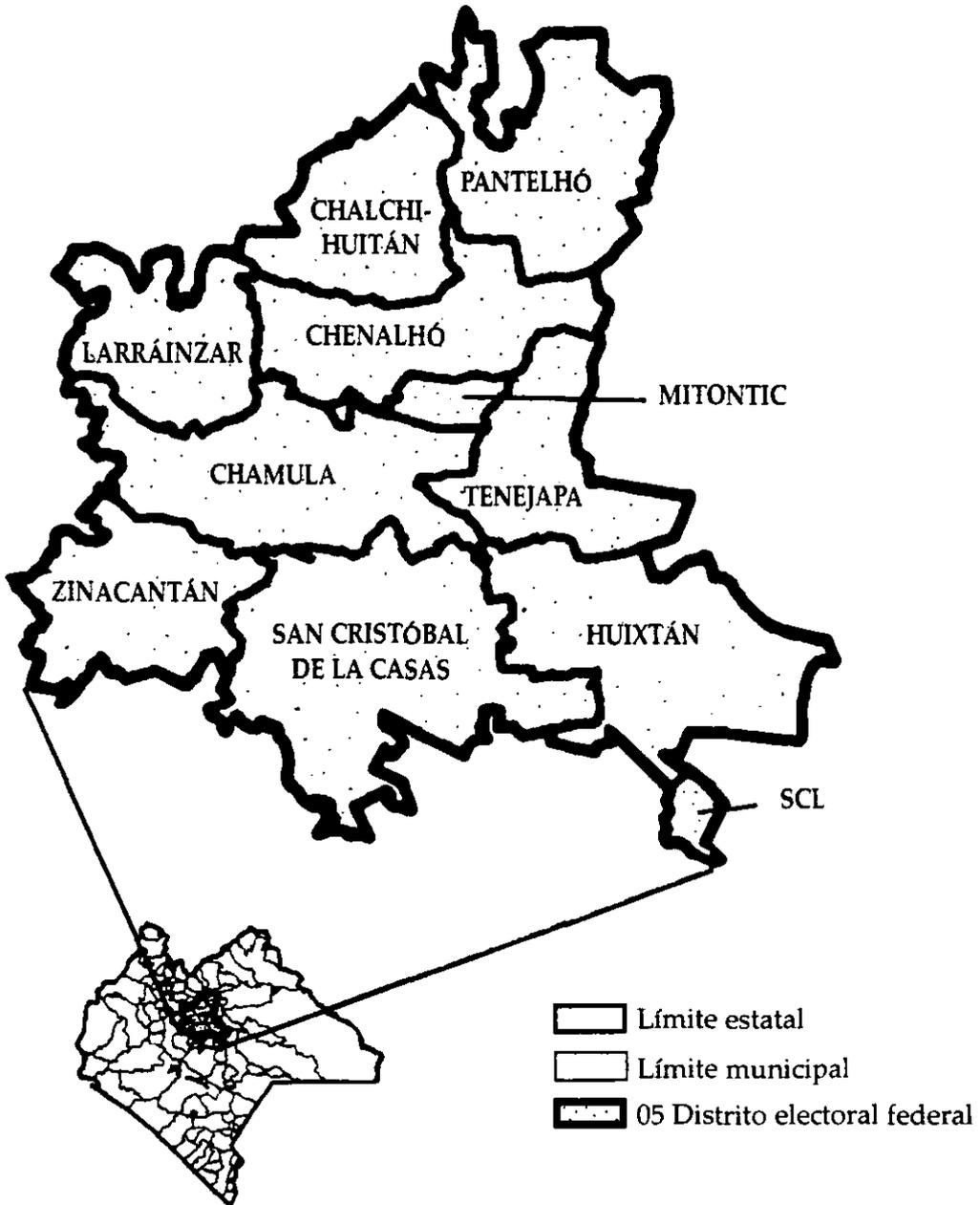
⁶⁶ Viqueira y Sonnleitner, *Democracia en tierras indígenas*, p. 226.

⁶⁷ Robledo, *op. cit.*, p. 58.

Poco antes los jesuitas habían establecido una misión en Bachajón. El conflicto entre éstos y los dominicos mostró una de las tantas fracturas que se han dado en Los Altos. Pero, fueron justamente los dominicos quienes establecen en 1966, por orden del obispo, la Misión Chamula.

Los derroteros después de los años 70 hablan de una disidencia más evidente, quizá por presentarse dominaciones más descarnadas, sin consenso, que asfixian a la población. Siguiendo a Gramsci, diríamos que al terminarse el consenso que permite que las sociedades civiles sostengan a las sociedades políticas, viene la peor etapa de coerción.

EL 05 DISTRITO ELECTORAL FEDERAL DEL ESTADO DE CHIAPAS



ANEXO 1. DATOS ESTADÍSTICOS

CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN TOTAL EN CHAMULA (1930-2000)

1930	8,677
1940	16,010
1950	22,029
1960	26,789
1970	29,357
1980	31,364
1985	32,447
1990	51,757
2000	58,920

Fuente: George A. Collier y Censos Generales de Población y Vivienda IX, X, XI, XII, INEGI.

DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LA POBLACIÓN EN LA REGIÓN DE CHAMULA, SEGÚN GRUPOS DE CONCENTRACIÓN

No. De Personas	0-499	500-999	1,000-2,499	2,500-6,000	10,000
Chamula	40	24	2	0	0

Fuente: IX y X Censos Generales de Población y Vivienda.

PORCENTAJE DE PARTICIPACIÓN CHAMULA EN LA PEA REGIONAL DE LOS ALTOS DE CHIAPAS (1970-1980).

PRIMARIO		SECUNDARIO		TERCIARIO		PEA TOTAL	
1970	1980	1970	1980	1970	1980	70	80
23.2	18.0	11.2	17.8	2.5	3.5	16.6	15.1

Fuente: IX y X Censos Generales de Población y Vivienda.

CAPÍTULO 2

USOS Y COSTUMBRES

*Ya no tomes más, me dicen mi Lorenzo y mi Dominga, pero yo no puedo dejar de tomar. Hace días que ya no como... Así murió mi papá. Pero yo no quiero morirme. Yo quiero vivir.*⁶⁸

Para saber lo que se defiende o se rebate en la discusión, habrá que ver primero si ésta existe. Muchos dirán que no están defendiendo costumbres negativas y, sin embargo, no habrá forma de convencer a ciertas comunidades que los privilegios y excepciones conseguidos para algunos a ellos les sean negados, porque en un sentido estrictamente jurídico, se estará aceptando para todos.

En la pasión por la defensa de los usos y costumbres se encuentran afirmaciones como la de Carlos Durand: "De esta forma el derecho de estos pueblos, a *ser pueblos*, el reconocimiento de sus derechos sociales y humanos, no sólo ha sido relativizado sino negado; imponiéndoseles patrones racistas, con lo que se pretende que estas poblaciones se aparten de sus orígenes, historia y en general de su cosmovisión"⁶⁹. Al hablar de orígenes, historia y cosmovisión, hablamos de "tiempo largo", ¿no?

El mismo autor, en otro párrafo, reconoce que "la reproducción de esta identidad no es ahistórica, sino que va fluyendo como una relación intercultural en la que existen hegemonías y contrahegemonías; no sólo de la sociedad nacional hacia las poblaciones indígenas, sino incluso en el seno de las propias etnias, en las que también subsisten confrontaciones de clase, procurando alguno de los núcleos que su proyecto sea el viable, aunque pudiera no ser etnicista"⁷⁰.

Va fluyendo como toda sociedad que cambia y se transforma tanto en lo colectivo como en lo individual.

⁶⁸ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez ...*, p. 113.

⁶⁹ Durand, Carlos. En *Derechos indios en México... derechos pendientes*, p. 30.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 91.

2.1. Jun K'o Onton (ser *una sola alma*)⁷¹

Retomamos este concepto chamula porque tiene que ver con la concepción de su tradición. Ser *una sola alma* obliga a tener un pensamiento único, incapaz de aceptar la diferencia en su interior, actitud que se reflejará en todos los apartados de este capítulo.

Esta *sola alma* es un “esquema de orientación frente al problema de significado”, como expresaría Talcott Parsons, con el problema de que es un esquema único y pretendidamente inalterable, idílicamente colectivo negando lo individual, que no reflexiona sobre sí mismo y que se fundamenta en la insistencia no comprobable de que tiene origen en un “tiempo largo”.

La orientación se da en términos religiosos o cosmogónicos. “En el planteamiento, el de Pereira de Queiroz, existe también la convicción de que los movimientos religiosos expresan la búsqueda por el orden social”⁷².

Es innegable que un universo moral que comanda a la sociedad permite un sentido de orden, de hecho “la cosmología y la tradición se parecen en cuanto a que ambas contienen el aceptado conocimiento público acerca de la índole del orden”⁷³.

Parsons entiende por orden una situación orgánica que estabiliza las estructuras, sin considerar que puede ser un orden necesario que requiere el dominador que no detenta el uso legítimo y exclusivo de la violencia, en el sentido weberiano. Al dominador también le conviene que todo se maneje en *una sola alma*.

El chamula es uno, el templo es uno, la ropa es una... ¿Por qué cohabitar distintas cosmogonías? A esto agreguemos que “Chamula es un municipio que no acepta población

⁷¹ La conceptualización cosmogónica la tomamos de Gary Gossen.

⁷² Fábregas, Andrés et al. “El estudio antropológico de la religión”, en *Religión y sociedad en el sureste de México*, p.14.

⁷³ Gossen, op. cit., p. 13.

de otro municipio, indios o no indios”⁷⁴. Con semejante nivel de exclusión, ¿cómo aceptar lo que viene de otros que no son de la comunidad?

“El costumbro es su expresión ritual, y el intento de destruirlo, venga de donde venga, no es más que la repetición del estigma colonial que quiere, por enésima vez, desindianizar al indio.”⁷⁵

¿Pero cómo es esta *sola alma*? El alma está surgida del mismo centro del Universo. Los chamulas consideran que en el interior de la iglesia de San Juan está el verdadero centro del Universo u “Ombligo de la Tierra”. Este centro ceremonial contiene los símbolos de todos los grupos sociales importantes en Chamula y es una especie de microcosmos controlable del universo espacial total.

La *sola alma* está normada por un espíritu religioso tradicional que se congrega en el concepto de la “costumbre”, en la cual el valor del significado está dado porque así fue siempre (aunque ese es el punto a discutir). El espíritu religioso entre los chamulas está en cada minuto de su existencia, desde una transacción comercial importante hasta en la simple solicitud de un favor. Estar dentro o fuera de la “costumbre” puede significar la diferencia entre la vida y la muerte.

Moss (Tzontevitz) es la montaña sagrada por excelencia para los chamulas y se alza al este del centro ceremonial y dentro de San Juan, el más prestigiado de los barrios. Los antropólogos clásicos perciben la idea de lo alto y de las cuevas como reminiscencia maya: “Cuando tengas que salir y no puedas hablar a Dios, a San Juan, al Santo Patrón, cuando vayas por el camino le hablarás en la cueva o en el cerro.”⁷⁶

Los chamulas creen que la Tierra está entrelazada con cuevas y túneles que llegan hasta sus bordes. Solamente los Amos de la Tierra, así como los demonios familiares de

⁷⁴ Pozas, Ricardo. *Chamula, un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*, Tomo I, p. 50.

⁷⁵ Guzmán, Carlos. “La fe en la razón y las razones de la fe”, en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, p. 30.

⁷⁶ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, p. 84.

éstos (serpientes y diablos) habitan la red de cuevas subterráneas. La Tierra, a su vez, está a la mitad de los tres estratos principales del Universo chamula y aquí no difieren mucho del concepto religioso occidental, ya que los otros estratos son el cielo y el infierno.

La tierra, según ellos, es sagrada. “Con anterioridad se prohibía en Chamula la venta de la tierra, por considerar que ésta pertenecía a los antepasados, poco a poco se fue incorporando a las transacciones comerciales entre los miembros de la comunidad. Hoy en día, a los campesinos expulsados se les permite vender sus propiedades si así lo desean, a algún otro chamula”⁷⁷.

La Luna se convertirá en la Virgen María o *hme tik*, que quiere decir “Nuestra Madre”; el Sol terminó equivaliendo a Jesucristo o *htotik*, que significa “Nuestro Padre”. El sistema cosmológico de los chamulas está unido mediante las trayectorias circulares del Sol y la Luna, lo que está reflejado hasta en la forma en que se mueven en sus procesiones y rituales. Por cierto, San Jerónimo es el guardián de las almas animales.

El Sol estableció el orden sobre la Tierra en etapas progresivas, así creó y destruyó tres veces al mundo, porque la gente se había portado mal. La Cuarta Creación, en la que actualmente se vive, debe ser cuidada para no desaparecer también. Es por eso que deben estar alertas de las fuerzas que podrían destruir el orden social⁷⁸ y hacer retroceder a la humanidad al caos del distante tiempo y espacio.

Antes del advenimiento del orden solamente existieron los demonios, los monos y los judíos que fueron hostiles a “Nuestro Padre”. En esta concepción notamos que los *judíos*⁷⁹ se anexaron al antiguo concepto de demonios y monos, como parte del sincretismo. En su cosmogonía, los demonios y monos habían sido los enemigos naturales; al descubrir cómo los judíos crucificaron a “Nuestro Padre”, agregaron ese elemento para que pudieran

⁷⁷ Robledo, op. cit., p. 43.

⁷⁸ El subrayado es nuestro para resaltar el mandato explícito sobre la conservación del orden tal como lo maneja Pereira y Parsons.

⁷⁹ Respecto a la inserción de los judíos en la cosmogonía tenemos nuestras dudas de que se trate de un pensamiento de “tiempo largo”, debido a la información que nos dio Gustavo Mariscal, el cura que atiende actualmente a San Juan Chamula.

compaginar las dos tradiciones: en un caso, las fuerzas de demonios y monos mataron al Sol a principios de la Primera Creación y lo obligaron a subir a los cielos, desde donde otorgó calor, luz, vida y orden; y en el otro, los judíos mataron al Dios vivo, que subió a los cielos y desde ahí dispensa sus favores.

El calor es otro significado que está siempre presente en la vida chamula. La vida doméstica se concentra en el fogón. Los hombres se sientan por encima del suelo, que es frío y femenino, usan sandalias que los separan del piso y complementan su calor masculino; en contraste, las mujeres se sientan en el piso y andan descalzas. Se adquiere más calor ocupando un cargo o con una carrera de *ilol* o rezador; igualmente, el tabaco, el *poch*, el incienso, las velas y los fuegos artificiales generan o emiten calor. Los límites de su tierra los separan del “país frío” o del “país caliente”, según lo perciben de acuerdo con el clima. Hasta la vida y la muerte son expresiones elementales de la dualidad caliente-frío de los valores chamulas.

La vida chamula depende de la predeterminación del Sol-Cristo, quien en el momento del nacimiento enciende velas de distintas longitudes en el cielo y que corresponden a los plazos de vida del individuo y su *chulel*.

Aparentemente la identidad de *una sola alma* repele la imagen del ladino, forma en que se denomina al que habla español y no es indígena. Por ejemplo, el Dios de la Tierra, que tiene muy mal carácter, está representado como un ladino obeso y rico. Los Señores de la Tierra están representados como ladinos socialmente distantes y son los que tienen serpientes como demonios familiares y así como no debe atravesarse el límite hacia la morada de los Señores de la Tierra y el mundo subterráneo, no es bueno aventurarse hacia el mundo ladino.

La anterior idea deja a los intermediarios ladinizados el camino libre para ser los únicos negociadores con el blanco: “Los nativos cuya mediación con el mundo exterior

refuerza la jurisdicción colectiva sobre la tierra, desempeñan así un papel crucial en la continuidad de la comunidad de colectividad cerrada.”⁸⁰

Los *ladinos*, desde la Conquista, forman el otro grupo étnico predominante en los Altos de Chiapas. Ladino es todo aquél que hable español, vista ropa europea y no participe en la vida de una sociedad indígena, no importa cuál sea su raza (Tax, 1942:43-48).⁸¹

Los ladinos hablan español y usan ropa de tipo europeo; los indígenas usan sus trajes regionales y hablan las lenguas nativas. Las casas de los ladinos son de adobe, tienen techo de teja y están situadas a lo largo de las calles en pueblos y ciudades; los indígenas habitan chozas de paja, situadas en parajes en las montañas.

La concepción del mundo de los ladinos abarca la nación mexicana y la ciudad de México como su centro. Los ladinos tienen algunos conocimientos de los sucesos elementales de la historia de México y se identifican como mexicanos; los indígenas tienen una visión del mundo muy estrecha en espacio y tiempo, no tienen prácticamente ninguna idea de la historia, exceptuando las leyes tradicionales. Su concepción del mundo se limita a su paraje y a su municipio, con los que están bien identificados.

El matrimonio interétnico ocurre frecuentemente entre el hombre ladino y la mujer indígena; los hijos de estas uniones son ladinos. En cambio, los matrimonios de hombres indígenas con mujeres ladinas son casi inexistentes.⁸²

El ladino, como vimos, cuando se convierte en autoridad empieza a manejar esa *sola alma* tan pregonada. “Si el indígena adquiere un conocimiento fluido del español, si viste ropa ladina y sigue las costumbres ladinas, puede cruzar la barrera étnica”⁸³.

⁸⁰ Collier, op. cit., p. 191.

⁸¹ Holland, op. cit., p. 9.

⁸² *Ibid.*, p. 13.

⁸³ *Ibid.*, p. 14.

Por eso los caciques han cuidado mucho las apariencias para comprobar que son “auténticos chamulas”, como nos lo hace notar el cura Gustavo López Mariscal, quien los atiende desde 1994: “Uno de la clase alta de San Juan Chamula usted lo ve vestido igual, o sea en la vestimenta no hay distinción. Son de la clase alta pero en vestimenta son iguales: de huarache, sombrero y todo (...) le digo: ¡Vamos a Tierra Santa!, mira que es bonito, mira que el avión y le empiezo a platicar y todo. Y me contesta: ‘Sí, pues, yo cuando fui en el Suiza y cuando fui a no se dónde sí me gustó’. Me dejó apantallado porque ha viajado más que yo.”

Henri Favre refiere: “El grupo indio y el grupo ladino son tanto más incompatibles cuanto que el orden de sus relaciones sociales se define a partir de una base sociocultural y no racial (...) No puede haber indios aculturados, ya que en la medida en que está aculturado ya no es indio.”⁸⁴

La paradoja es que su historia muestra que los escribanos, maestros y promotores que utilizarían las distintas instancias gubernamentales y benefactoras eran indígenas aculturizados y ladinizados que, gracias a su manejo del español, obtuvieron el poder total sobre la tradición y sobre su comunidad. Eso sí, siguieron vistiendo como chamulas y se anclaron a la costumbre que ellos mismos moldearon, por eso es muy variable su apoyo al ladino: “¡Obedece al ladino, que es el que manda! Porque es el hijo de Dios, el hijo del cielo, el de la cara blanca, el de camisa y pantalón.”⁸⁵

William Holland parece estar más cercano a la realidad: “Los ladinos están seguros de la superioridad de su grupo sobre los indígenas; casi siempre, esta superioridad se explica más como cultural que como racial. Incluso los indígenas parecen haber aceptado en gran parte la escala ladina de valores.”⁸⁶

“Los *mayores* debíamos servir al secretario; unos tenían que ir a San Cristóbal a traer el trago, otros traían leña para su casa, otros agua para su cocina; otros bañaban sus

⁸⁴ Favre, op. cit., pp. 353-355.

⁸⁵ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, p. 84.

⁸⁶ Holland, op. cit., p. 15.

caballos, otros les daban maíz a sus *coches*⁸⁷ y gallinas. Yo era intérprete, porque el secretario no sabía la lengua.”⁸⁸

De Ricardo Pozas a Gary Gossen hay diferencias entre lo que ha sido y será. De secretarios indígenas no ladinos se pasa a ladinos; del Consejo de Ancianos, a los jóvenes escribanos. De cargos religiosos, como el de *mayor*, realizados por indígenas ladinizados (Juan Pérez Jolote está ladinizado), a cargos de asignados solamente indígenas. Así la historia chamula va variando su *una sola alma* según la ocasión.

Los escribanos pusieron gran empeño “en justificar sus decisiones, por interesadas que éstas fueran, en nombre de la tradición (*como lo hacían los antepasados*) y de la necesidad de unificar a la comunidad (*ser una sola alma*) (...) El hecho de que los escribanos *principales* hubieran modificado el significado de liderazgo y de la tradición indígenas tuvo un impacto mucho más significativo en sus comunidades que los papeles políticos y económicos que desempeñaron a nivel individual (...) se había invertido el significado mismo de la tradición”⁸⁹.

Los que parecían ser *una sola alma* eran los escribanos “principales”, quienes tuvieron una acumulación sin precedente de poder y riqueza. La unidad que tanto mentaban les era necesaria porque de ella dependía su propio poder.

Marcos ha dicho en sus discursos: “Hemos tenido que cambiar”. Nosotros decimos que lo han hecho siempre, a veces para permanecer y, en otros casos, como el de las élites, para dominar

2.1.1. El tiempo

Separamos el concepto de tiempo de la cosmogonía chamula porque es justamente el elemento a considerar dentro de lo tradicional, de los “usos y costumbres” y del debate de

⁸⁷ Marranos.

⁸⁸ Pozas, Ricardo, *Juan Pérez...*, p. 86.

⁸⁹ Rus, op. cit., p. 273.

los derechos del “tiempo largo”, entendido como legítimo, y el “tiempo corto”, como imposición.

El investigador Gary Gossen señala que “pese a la estima en que se tiene a las generaciones anteriores, el recuerdo genealógico es relativamente superficial, ya que alcanza un máximo de cinco generaciones en las líneas de descendencia fuertes y de dos generaciones en las líneas comunes de descendencia. Un anciano puede recordar sucesos y parientes que cubren 60 a 80 años de su propio periodo de vida y, de oídas, acaso 60 a 80 años de la vida de su padre, abuelos y bisabuelos. El total, 120-150 años, es el límite máximo del recuerdo generacional e histórico de los chamulas”⁹⁰.

Las unidades de tiempo cronológico usadas en la Cuarta Creación no son unidades, sino puntos de referencia naturales e históricos; no abarcan más allá de 200 años y los chamulas parecen no tener motivación (ni los caciques quieren que la tengan) para encontrar una cronología del pasado más lejano.

Las fechas individuales no tienen ningún significado y simplemente se guían por el orden de los sucesos. De esta forma podemos encontrar las siguientes referencias, de acuerdo con Gossen:

- La época del padre Hidalgo, *yora pale mikel*.
- La época de la guerra de Pedro Díaz Cuzcat, *yora leto yu un kuscat* (1865-1869)
- La época de la ceniza, *yora tan* (en referencia a la erupción a un volcán cercano a Tapachula en 1903)
- La época de la guerra de Pajarito, *yora leto yu un paharito*.
- La época de la guerra de Carranza, *yora leto yu un karansa* (que corresponde a la Revolución Mexicana)
- La época de la fiebre, *yora k' ak' al camel* (referente a la epidemia de influenza de 1918).

⁹⁰ Gossen, op. cit., p. 46.

- La época de la iglesia cerrada, *yora makbil c'ulna* (1934-1936, donde se identifica la política anticlerical de Lázaro Cárdenas).
- La época cuando los ancianos ya no ocuparon puestos elevados en el gobierno municipal, *yora c'abal sa moletik ta kavilto* (1937-1941). Ésta marca un hito en el cambio de sus “usos y costumbres”, ya que habrá un cambio absoluto en cuanto a sus clases gobernantes; sin embargo, los chamulas actuales no muestran ningún interés en regresar a esa forma tradicional de gobierno, porque quedarían desbancados los caciques que hoy dominan la región.
- La época cuando se construyó la carretera a Tuxtla, *yora melcah be ta tusta* (1946-1950).

Los conceptos de “lejano” y “reciente” son bastante ambiguos. “Reciente” puede ser algo sucedido en la vida del individuo o durante la Cuarta Creación; es decir, que los acontecimientos han tenido lugar en algún momento desde que la gente se convirtió en lo que es ahora.

Gary Gossen, quien estudió a los chamulas de acuerdo con su tradición oral, encuentra que hay dos tipos de narrativas: la auténtica narrativa antigua y la reciente. En cuanto a la antigua reconoce que si bien son verdaderos o auténticos, no puede determinarse un tiempo real y solamente se deduce que suceden en un tiempo radicalmente distinto del presente.

Insistimos en que esto le da ambigüedad al único sustento de una auténtica tradición, lo que también se infiere de la apreciación de antropólogos:

Ningún caserío posee narraciones que sean exactamente iguales a las que existen en otro cualquiera. En este sentido, ninguno de ellos podría presentar un muestrario de narraciones que fuese realmente típico de todo el municipio. Así como tampoco la tradición es estática respecto del tiempo. Cada día potencialmente excluye o añade relatos al corpus de acontecimientos que actualmente se transmiten como auténticas narraciones recientes...

...Por el contrario, llevar los tiempos de cada año, les es tan importante a los chamulas, como le fue a los mayas. El ciclo maya antiguo más importante que

sobrevive en Chamula es el calendario solar de 365 días. El calendario Chamula se acerca más a los solsticios que el calendario gregoriano. En su calendario a los días festivos se les hace coincidir con el calendario de festividades católicas que es empleado por los funcionarios religiosos... La única actividad ritual que todavía está regida por unidades del calendario aborigen es la ceremonia del cambio de las flores ...que debería ser celebrada por todos los que ocupan cargos religiosos a intervalos de 20 días, correspondiendo al comienzo de cada uno de los 18 meses tradicionales.⁹¹

Los días, dice Gossen, se cuentan en unas tablillas de madera en que trazan señales verticales de carbón, en las que los días 20 y últimos del mes se indican con una marca de carbón más gruesa por aquel concepto de acumulación que hace pensar que los días se han acumulado al avanzar el mes, como una metáfora de que el tiempo se acumula como “carga”, aunque en nuestra observación de campo vimos innumerables calendarios de los que se usan para promoción en casi todas las tiendas y casas.

El sentido acumulativo se descubre también en las fiestas, que alcanzan su climax en el último día con una procesión con las imágenes de los santos.

2.1.2. Los mitos de la tradición oral

Abrimos este apartado para insistir en que casi todo lo que se refiere a cosmogonía, a “usos y costumbres”, lo conocemos por tradición oral; lo que no nos permite cotejar las referencias con ningún documento ni calcular cuándo se adhieren elementos en los distintos impactos de la sociedad analizada.

“La religión tradicional en el municipio de San Juan Chamula, según la tradición oral de los ancianos, se remonta al siglo VII después de Cristo, cuando los primeros pobladores de ese municipio, según su leyenda, fueron visitados por Juan el Bautista.”⁹²

⁹¹ *Ibid.*, pp. 49-114.

⁹² Esdras, Alonso. *Intolerancia religiosa y retornados chamulas*, p. 43.

Como dice Giddens, descalificando los presuntos “tiempos largos”: “La persistencia en el tiempo no es el rasgo clave para definir la tradición o su pariente más difusa, la costumbre. Las características definitorias de la tradición son el ritual y la repetición. Las tradiciones son siempre propiedades de grupos, comunidades o colectividades. Los individuos pueden seguir tradiciones o costumbres, pero las tradiciones no son una cualidad del comportamiento individual en el sentido en el que son los hábitos.”⁹³

Estamos hablando de estilos de vida que no pueden tener más validez que los derechos humanos o individuales. En el caso Chamula el problema es que el estilo es ley y, hasta donde entendemos, el estilo no es fuente de legitimidad.

La oralidad permite el manejo discrecional de la norma, por mucho que queramos verla como libre de todo mal: “A diferencia de la tradición romana del derecho positivo mexicano (por cuanto derecho escrito), el derecho consuetudinario se ha conformado a través de la oralidad, cuya fuente más bien es la praxis cotidiana de la vida comunitaria, en procura de la mejor regulación (?)⁹⁴ y desenvolvimiento de las poblaciones indígenas”⁹⁵

Lo endeble que reviste a la tradición no es solamente por una percepción de autores como Giddens o Hobsbawm, sino que se convierte en verdadera mitología sin sentido que poco podría legitimar convertirla en acciones aceptables, mucho menos en el caso en que se tome en cuenta por encima de los derechos humanos o de la justicia. Como ejemplo tenemos una descripción sobre las bebidas como elementos rituales: “Son pocas las transacciones comerciales, personales o sobrenaturales de cierta importancia, que se llevan a cabo sin alguna clase de intercambio formal que, normalmente, incluya alguna bebida alcohólica o alguno de sus sustitutos aceptado, por ejemplo, Pepsi Cola, Fanta (refresco de naranja) o Coca Cola”⁹⁶. ¿Quién aceptó al sustituto y cuándo se le incluyó? Eso sin contar con que el introducir determinadas bebidas a la ritualística favorece los monopolios de los

⁹³ Giddens, op. cit., p. 54.

⁹⁴ Dudamos que la praxis o la oralidad permita una mejor regulación social.

⁹⁵ Durand, op. cit., p. 289.

⁹⁶ Gossen, op. cit., p. 225.

caciques chamulas, ya que venderlas es privilegio exclusivo de las élites, como veremos más adelante en el tema de monopolios.

En cuanto a la fácil alteración de las tradiciones a través de la introducción de elementos difícilmente identificables, siempre vamos guiados por la tradición oral, queremos mostrar un ejemplo que encontramos en nuestra investigación. Gary Gossen muestra en su libro sobre San Juan Chamula un enorme entusiasmo por haber encontrado, por fin, un texto que está escrito y que se usa en la Fiesta de los Juegos. No le tiembla la pluma para asegurar que ese relato es verdadero, por lo que lo incluye en el capítulo que titula: *La auténtica narrativa antigua*. Lo transcribimos a continuación en el contexto que le da el antropólogo en su trabajo, que fue patrocinado por la Junta de Investigación de la Universidad de California en Santa Cruz, la Fundación Científica Nacional y por los Institutos Nacionales de Salud Mental Norteamericanos; además de que fue publicado en una coedición del Instituto Nacional Indigenista y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes:

“Existe un único escenario ritual para un relato que los chamulas clasifican como auténtica narración antigua. Con esta sola excepción, no existen otros escenarios físicos para la presentación de este género. La excepción al contexto usual de dicho género ocurre precisamente en la Fiesta de los Juegos, de la cual ya hemos señalado el lugar peculiar y ambiguo que ocupa en el ciclo festivo anual. Dos semanas antes de esta fiesta, y durante los cinco días de su duración, un funcionario que ocupa un cargo vitalicio, llamado el *abito* (también conocido como *piskal*), que significa ‘pregonero’, lee un escrito en castellano, que anuncia la llegada de los españoles. También dice en qué fechas del año se celebrará la fiesta. Aunque ‘oficialmente’ este anuncio es ‘leído’, en realidad se lo recita de memoria en varios sitios establecidos del Centro Ceremonial de Chamula. La ‘lectura del papel o escrito’ tiene gran significación simbólica, si bien muy pocos oyentes entienden lo que el pregonero está diciendo, porque no pronuncia bien el castellano y, además, no es un idioma muy entendido en Chamula. Simbólicamente, el castellano es precultural, es decir, que precedió al tzotzil. Aun así, el mensaje es importante. En sentido propiamente dicho, sirve como guía para la Fiesta de los Juegos. Dicen los informantes que sin él, la fiesta no sería

correcta y no podría celebrarse. Los grupos que escuchan la lectura, habitualmente incluyen a los otros participantes de la Fiesta de los Juegos, que gritan '¡Viva!' al final de cada frase pronunciada por el pregonero. En esta ocasión, la auténtica narrativa antigua funciona como una parte activa de toda la representación ritual. Cada vez que se presenta dicho discurso, es obligatoria la recitación al pie de la letra del texto. He aquí una parte del discurso del pregonero:

Pregonero:

Viva el mehiko.
 Vino de México
 Viva el vatemala.
 Vino de Guatemala.
 Viva el tusta.
 Vino de Tuxtla (Gutiérrez).
 viva li capa.
 Vino de Chiapas (de Corzo).
 Viva li san kisto.
 Vino de San Cristóbal.

El público (gritando):

Viva.
 ¡Viva!

Pregonero:

Viva kon su vantera.
 Vino con su bandera.
 Viva kon su tampora.
 Vino con su tambor.

Viva kon su korneto.
 Vino con su corneta.

Público:

Viva.
 ¡Viva!

Pregonero:

Se hve la monte,
 Se fue al monte,
 Aser su korkovya
 A hacer su corcovia
 (A hacer el amor)
 kon su nana mariya.
 Con su nana María.
 (Con su concubina Nana María).

Público:

Viva.
 ¡Viva!

Pregonero:

Lekreso se kome pamasakil,
 Regresó a comer dulce de calabaza,
 Kon su merkuca,
 Con su mercocha,
 (con su dulce),

 kon su morsia,
 Con su morcilla

Público:

Viva.
 ¡Viva!⁹⁷

Verificamos la bibliografía de Gossen y si bien había leído el libro *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, de Ricardo Pozas, no había revisado su novela clásica *chamula: Juan Pérez Jolote*, en donde volcó de manera literaria lo mucho que había conocido de los chamulas. El maestro Pozas es muy cuidadoso en señalar lo que considera tradicional como algo de lo que se informa Juan Pérez Jolote por su comunidad y juega, como cualquier otro autor, con las andanzas de su personaje y así escribe lo siguiente:

⁹⁷ Ibid., p. 190.

“Para la fiesta de San Sebastián me nombraron *hábito*, porque se había muerto Domingo López Sotot, que era el que tenía este cargo. El *hábito* tiene que gritar en el carnaval junto con los *pasiones*.

“Se acercaba la fiesta del carnaval, y me entregaron los ‘papeles’ del *pasado hábito*, los que él había dejado; pero que yo no puede entenderlos. Llamaron a los escribanos para ver si ellos podían entenderlos, pero nadie pudo. Todos decían que no sabían lo que había puesto aquel cristiano difunto en aquellos papeles.

“En buen lío me vi cuando no sabía qué decir. Yo me sentí muy afligido porque no encontraba qué iba a decir en la fiesta.

“Por la noche me acosté y tuve un sueño; vi que venía un hombre, no sé quién sería, tal vez sería el Dios; pero se parecía mucho a Domingo de la Cruz Chato. Lo vi que se me acercaba y me decía al oído todo lo que ahora digo en la fiesta de carnaval. Esa noche, lo que soñé lo tenía metido en las orejas. Me levanté antes de que amaneciera, encendi mi candela, y apunté todo lo que aquel hombre me había dicho. Ya tenía yo qué decir para el día de carnaval.

“Ya empezaba la fiesta. Los parajes se iban quedando sin gente. Todos venían al pueblo a la gran fiesta. (...) Llegó el día en que yo debía hablar a toda la gente de mi pueblo; ya estaban ahí todos los grandes señores para la fiesta; la señora *Nana María Cocorina*; acompañada de su *dash*, iba al cuarto del juramento; los *pasiones*, con sus músicos y sus *dash*; los *primeros alcaldes* de cada barrio que iban a dar los nuevos cargos y a tomar el juramento a los nuevos funcionarios; todos corrían a la plaza y no se podía andar en el portal del cabildo. Dentro del cuarto del juramento recibían su cargo los *pasiones*. Llegó el momento en que yo debía hablar. Sobre una banca donde estaban sentados los *pasiones* me subí, y sacando mi papel, dije a la gente:

¡Chamulas!, ¡loco febrero!; hoy, 20 de febrero de 1932, el primer soldado vino a México, vino a Guatemala, vino a Tuxtla, vino a Chiapa, vino a San Cristóbal; vino con banderas, vino con tambores, vino con cornetas: ¡viva!

¡¡Viva!! contestaron todos. Yo veía que la gente se alegraba, y seguí diciendo:

¡Compañero!, el segundo caballero vino a México; vino a Guatemala, vino a Tuxtla, vino a Chiapa, vino a San Cristóbal; vino con cohetes, vino con cañones, vino con pitos, vino con clarines, vino con banderas, vino con cornetas; vino Mariano Ortega y Juan Gutiérrez; entre los tres, con su señorita Nana María Cocorina, juntos fueron al monte a echar *corcobia*. Después de echar corcobia regresaron comiendo mercocha, pamasquiles y morcilla: ¡Viva!

¡¡Vivaa!!

“Con esto que dije, la fiesta se puso alegre; los compañeros también se alegraron. Pero yo no estaba contento porque era muy poco lo que decía, pero me lo hacían repetir muchas veces.”⁹⁸

Dada la seriedad de Ricardo Pozas y por tratarse de un investigador, no de un simple novelista, inferimos que no le hubiera adjudicado un texto realmente ritual a un sueño de su personaje. Podríamos imaginarnos lo ofendidos que hubieran estado los chamulas de que se dijera que una antigua y real narrativa era un invento de la mente de Juan Pérez Jolote, por lo que nos atrevemos a suponer que este texto lo tomaron los chamulas de Pozas y se lo vendieron a Gossen como auténtica narrativa antigua... y así se escribe la historia.

2.1.3. La revelación

El valor que le dan los chamulas a la revelación tampoco permite tener muy en claro el por qué de sus tradiciones y sus costumbres. El peso de la revelación y de quién la vive es más importante que los tiempos en los que se va dando. En ello, los brujos cuentan de manera importante. “La posición de los shamanes es algo diferente, en el sentido de que supuestamente han adquirido su conocimiento por revelación. Puesto que se considera que

⁹⁸ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, pp.102-105.

este conocimiento de las fórmulas y oraciones rituales es una cuestión personal, no existe una instrucción oficial en su caso.”⁹⁹

Por cierto, la maestra Aramoni considera un error llamar shamanes a los *itoles* (rezadores) por tener características diferentes. Recordemos que Favre advierte que en Chamula, inclusive, el identificar a alguien como brujo le puede costar la vida.

Pozas también señala que ser brujo tiene severos problemas y es increíble que el régimen hasta le haya hecho el juego a algo tan esotérico alegado por caciques: “Los presos recluidos en la cárcel de Santo Domingo, en Ciudad las Casas, por el delito de homicidio por causas de brujería, son en su mayoría chamulas; esto no quiere decir que no exista brujería en los otros pueblos indígenas, sino que es este el pueblo con más agresividad, influyendo también el mayor control que se tiene sobre él por estar más próximo a Ciudad las Casas.”¹⁰⁰

Se comprenderá lo fácil que es manipular la ritualística donde no hay nada pactado al respecto y puede variar tanto como las revelaciones de los chamulas indiquen y crean:

Como todos los mayas en general, los tzotzil-tzeltales poseen una rica tradición oracular a la que se remiten en forma directa las piedras y santas parlantes de 1712 y 1869.

En efecto, entre los nativos es corriente la existencia de oráculos con imágenes de madera o *sanmiguelitos* que son consultados para todo tipo de asuntos: esperanza de vida, localización de objetos perdidos, enfermedades, envidias, etc. En ambos casos, los intérpretes asumieron desde el principio el liderazgo del nuevo culto y lo convirtieron después en una iglesia autónoma con toda la cohesión jerárquica y todo el entusiasmo místico que caracterizan a los movimientos nativistas (...) La nueva jerarquía religiosa formada por obispos, sacerdotes y delegados investidos por el oráculo, sustituyen a los miembros de las jerarquías tradicionales.

⁹⁹ Gossen, op. cit., p. 213.

¹⁰⁰ Pozas, Ricardo. *Chamula...* Vol. II, p. 69.

Dependen en forma directa del oráculo y del consejo que lo rodea, formado por indios que saben hablar, leer y escribir en español.¹⁰¹

2.2. La estructura de dominación

Especialmente los tres barrios (San Juan, San Pedro y San Sebastián) son los principales componentes de la organización religiosa y política del municipio. Los funcionarios religiosos y políticos, o sea los que ocupan cargos, representan a sus barrios. La función más importante del barrio se divide en niveles rituales y administrativos.

Los cargos, o cualquier encomienda, tienen fuerte peso sobre la comunidad, partiendo del patrilineaje que es característico de su unidad social. El grupo doméstico patrilocal *sna* es la célula más pequeña a la que pertenecen los chamulas y está constituida por parientes que viven juntos en una sola casa o en un conjunto habitacional y que comparten una misma provisión de alimentos y un solo altar ritual.

Cuatro grupos de funcionarios dirigen la vida política y religiosa de San Juan Chamula. El primero es un cuerpo municipal "electivo", el ayuntamiento constitucional que gobierna oficialmente a Chamula, sin embargo, esto de la elección por años fue de índole simulativa, ya que, según describe Juan Pedro Viqueira, el hombre fuerte de San Juan Chamula recibía las boletas electorales y las llenaba favoreciendo al Partido Revolucionario Institucional, en nombre de la "costumbre". Hecho que evidentemente no podía ser de "tiempo largo" y que una vez más nos demuestra que no hay una clara delimitación en lo que son "usos y costumbres".

"Aunque se celebran elecciones fingidas para elegir a los miembros del ayuntamiento, sus seis puestos son ocupados por candidatos escogidos por la oligarquía

¹⁰¹ Robledo, op. cit., p. 16.

dominante representada por las familias poderosas, y por los anteriores ocupantes de los cargos.”¹⁰²

El presidente municipal también encabeza una tradicional jerarquía civil llamada Ayuntamiento Regional, que constituye un cuerpo gubernamental que se ocupa efectivamente de los asuntos chamulas y comprende a 73 funcionarios que se trasladan desde sus respectivos caseríos para vivir en el centro ceremonial durante un año y se apoyan en hombres bilingües que se llaman “escribanos”. Los funcionarios son clasificados de acuerdo con el prestigio y la obligación financiera a su cargo. Gobiernan por autoridad sagrada, simbolizada por una vara de punta de plata. En este segundo grupo recaen las cuestiones legales, financieras, de obra pública y disciplinaria.

Como señalamos, es muy común que los del primero y segundo grupo sean los mismos personajes. Sin embargo, la legitimidad ante la comunidad proviene del bastón de mando y del “temor ante el carácter sagrado de la tradición”¹⁰³.

San Juan Chamula es un típico caso en que la acción comunitaria deriva del patriarcalismo de donde desciende una autoridad de tipo tradicional, por lo que entraría en la definición weberiana de “dominación tradicional”, en el que hasta la asociación doméstica reproduce las relaciones tradicionales de dominio. En este tipo de dominación hay una obediencia por “deber” que los dominados adoptan por sí mismos y otra de sus características es que no se permite una heterocefalia del poder de mando.

Esta dominación tiene que ver con una “ética social orgánica”, la cual tiende a ser profundamente conservadora e impermeable a los cambios y, por lo mismo, sumamente hostil al pensamiento diferente.

El tercer grupo lo constituye la jerarquía religiosa que patrocinan las actividades ceremoniales privadas y públicas en honor de los santos. Estos cargos consumen mucho tiempo y dinero que solamente tiene por retribución el prestigio, por lo que los cargos se

¹⁰² Gossen, op. cit., p. 33.

¹⁰³ Weber, Max. *Economía...*, p. 702.

clasifican en términos de los costos. “Los superiores, como el de *pasión y nichim* (tzotziti, flor) –encargados de mantener los cultos de las deidades sol y luna– cuestan hasta 20 mil pesos y deben ser solicitados con una anticipación de hasta 15 años. Se atribuye una posición un poco inferior a los cargos de mayordomo y alferez, encargados de, respectivamente, los cultos de los santos y del cuidado de sus objetos sagrados”¹⁰⁴.

Un cuarto grupo, según Gossen, comprende a funcionarios que no tienen ningún tipo de organización corporativa y que no requieren de vivir en el centro ceremonial.

2.2.1. Los caciques

No podemos cerrar los ojos ante la estructura del poder en Chiapas. “Este ha sido tradicionalmente, como es bien sabido, un poder autocrático, caciquil y antidemocrático, aunque a veces parezca formalmente ser legal e institucional”¹⁰⁵, a lo que se agrega más tradición, “medidas de cooptación, clientelismo y corrupción”¹⁰⁶.

Como señalaba Max Weber: “Todas las esferas de la acción comunitaria están sin excepción profundamente influidas por las formas de dominación (...) como ocurre en otras formas del poder, en la dominación no existe de ningún modo una tendencia exclusiva o siquiera constante, por parte de sus beneficiarios, a perseguir intereses puramente económicos o a ocuparse preferentemente de bienes económicos (...) mas en la mayoría de sus formas, y justamente en las más importantes, ocurre hasta cierto punto que la manera de utilizar los medios económicos para conservar la dominación influye de un modo decisivo sobre la estructura de ésta.”¹⁰⁷

A pesar de la descripción, Alan Knight en el artículo “Cultura política y caciquismo”, de la revista *Letras Libres* de diciembre de 2000, asegura que el caciquismo no encaja en la triada weberiana de sistemas de autoridad: “El caciquismo (...) es un

¹⁰⁴ Gossen, op. cit., p. 34.

¹⁰⁵ Stavenhagen, Rodolfo. En *Chiapas los desafíos de la paz*, p. 234.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 241.

¹⁰⁷ Weber, op. cit., pp. 695-752.

subgrupo de los sistemas clientelistas que se conciben típicamente como jerarquías que encarnan autoridad, pobladas por actores de poder y status desiguales que están vinculados por nexos de reciprocidad, también desiguales (...) aunque arbitrarios, los caciques pueden seguir caminos predecibles determinados por prácticas desordenadas (...) el caciquismo es más consensual –quizá hasta hegemónico en el sentido gramsciano– que el autoritarismo burocrático.”

El cacique tiene su referencia en la Colonia con aquellos naturales que servían de instancia mediadora entre el poder español y los indígenas. Se trataba del “conjunto de autoridades civiles de las repúblicas de indios. El cargo principal en ellas era el de gobernador, mismo que era nombrado por el alcalde mayor y ratificado por el presidente de la Audiencia de Guatemala. Sin duda para alcanzar este puesto, los indios debían poseer en sus comunidades prestigio, autoridad y riqueza, pero una vez nombrados por el alcalde mayor su poder radicaba fundamentalmente en el apoyo que recibían de las autoridades españolas (...) Fieles servidores de las autoridades españolas a quienes debían sus cargos y sus privilegios, los gobernadores indios eran, por lo tanto, uno de los medios más eficaces sobre la población nativa (...) el cabildo indio era el intermediario por excelencia (...) Para colmo muchos de los integrantes de los cabildos indios perdieron en buena medida su legitimidad al buscar enriquecerse a costa del común de sus pueblos. Entre los abusos más frecuentes que cometían se contaba el aprovecharse de la confusión causada por las fluctuaciones anuales de los tributos pagados en dinero, para exigir a los indios más de lo necesario y embolsarse la diferencia”¹⁰⁸.

Los indígenas históricamente han visto desfilar protectores que desembocan en caciques. “Creo que es llegada la hora de dar a los chamulas un inmediato protector que garantice sus derechos y promueva sus adelantos”¹⁰⁹, decía el gobernador de Chiapas, Francisco León, al presidente Díaz en una carta para justificar la creación de un partido chamula supervisado desde Tuxtla.

¹⁰⁸ Viqueira, Juan Pedro. “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en *Chiapas, los rumbos de otra historia*, pp. 115-116.

¹⁰⁹ Benjamín, op. cit., p. 179.

Ahondando en la referencia histórica, los agentes cardenistas fueron tomando presencia en la comunidad, en la que posteriormente se legitimaron al aceptar y asumir el esquema de cargos: "Durante los años 40 estos políticos bilingües logran reconciliarse con el poder tradicional al integrarse también al sistema de cargos religiosos, con lo que consolidan su poder al interior del grupo. Para la década de los 50, ya convertidos en caciques, tienen un control casi absoluto sobre la comunidad: poseen negocios comerciales de licor, de transporte, refrescos, dan créditos usureros, nombran promotores, maestros y, tienen el control sobre la jerarquía tradicional y el ayuntamiento constitucional, lo que les permite frenar a sus rivales. Hacia fines de la década de los 60 empiezan a manifestarse sectores de la población que cuestionan la omnipresencia caciquil. Es así que a principio de la década de los años 70, se inicia un movimiento contra Salvador López Tuxum, el más poderoso cacique chamula"¹¹⁰

Los mediadores casi siempre son bilingües y en esto hay que poner atención. "El manejo que tiene el promotor del idioma español y del aparato burocrático ladino le proporciona prestigio y ascendencia entre sus coterráneos."¹¹¹

Muchos autores coinciden en la importancia que adquiere el cacique como intermediario entre el mundo ladino y el indígena: "Los líderes agrarios utilizan su conocimiento del mundo exterior para estructurar las relaciones de la comunidad local de una manera que enfatiza la etnicidad. En este caso, ese conocimiento no destruye, sino más bien refuerza las fronteras étnicas (...) el astuto liderazgo nativo a nivel local utiliza un conocimiento sorprendentemente amplio del mundo no indio para fortificar y atrincherar la diferenciación étnica tzotzil."¹¹²

El esquema caciquil está entrelazado al sistema de cargos: "Este es el caso muy directo de San Juan Chamula, en donde los caciques, comerciantes, monopolizadores de la venta de alcohol, velas, refrescos, explotan a campesinos indígenas pobres, los explotan mediante la usura, la burocracia y el intercambio desigual, obligándolos a su vez a

¹¹⁰ Robledo, op. cit., p. 11.

¹¹¹ Ibid., p. 41.

¹¹² Collier, op. cit., pp. 173 y 191.

reproducir el sistema de cargos que mantiene una jerarquía muy rígida, producto del cobro de fuertes cooperaciones para la realización de las fiestas tradicionales (...) a veces la negación a participar en el sistema de cargos, va acompañada de la negación a la curación por medio de los *iloles*, el abandono del consumo del alcohol y de velas que contribuyen a reproducir el poder de los caciques.”¹¹³

El párrafo anterior nos muestra con claridad el por qué convertirse en evangélico: es una forma de salir de las garras de los caciques y de ese sistema de opresión que se produce entre las autoridades religiosas, económicas y políticas, tanto tradicionales como gubernamentales: “El gobierno del ayuntamiento constitucional ha aprendido ya el mecanismo del caciquismo ladino que para gobernar controla, somete e impone a subalternos incondicionales que obedecen ciegamente y hacen del gobernar su ocupación permanente dando origen a una clase dentro del grupo.”¹¹⁴

No solamente en el comercio está la figura del cacique, sino en la posesión de tierras: “Se encontró también un sector de campesinos ricos que poseen o arriendan terrenos en pequeña extensión. Participan de manera directa en la organización y realización del proceso de producción aunque también contratan trabajo asalariado. Existe también un número considerable de campesinos medios que son propietarios y/o arrendatarios y dependen básicamente de su fuerza de trabajo y la de su familia.”¹¹⁵

Nosotros vimos y hasta pudimos fotografiar discretamente la casa de un cacique en la cabecera municipal, de tamaño residencial y rematada por una parabólica. A un lado de la casa se encontraba un enorme galerón donde se estacionaban camiones repartidores de refrescos.

Constatamos que la división social es abismal y no precisamente por el neoliberalismo. El indígena cacique abusa de forma escandalosa de su hermano indígena, lo cual es reconocido por muchos ojos:

¹¹³ Pérez-Enriquez, Isabel. *Expulsiones indígenas*, p. 242.

¹¹⁴ Pozas, Ricardo. *Chamula...*, Vol. II, p. 14.

¹¹⁵ Robledo, op. cit., p. 46.

Como bien dice Antonio García de León, este arribo de la opresión en el seno de la comunidad proverbialmente igualitaria y democrática, destruye inclusive la posibilidad de que nos sigamos refiriendo a comunidades (homogéneas en intereses), pues ya no existe en estos casos la comunidad de intereses, lo que complica la búsqueda de soluciones comunes (García de León: 1981,16). Es precisamente esta situación la que nos permite hablar de profundos procesos de diferenciación social al interior de las comunidades, polarizando en ocasiones los intereses de los caciques que gobiernan y de los pueblos indígenas, en lo que se ponen de manifiesto diversas condiciones:

- Un interés de acumulación individual y de prestigio...
- El status de prestigio es suplantado por el status de mayor poder económico (Robledo Hernández).
- Las relaciones de parentesco tradicionales empiezan a sustituirse por las relaciones de clase: plcitos entre familias por la posesión de la tierra, indígenas acaparadores y caciques.

Existen tres aparatos de organización del Sistema de Cargos Político-religioso, paralelos al interior de las comunidades indígenas. Entre comunidad y comunidad, se presentan ligeras variantes, en cuanto a la duración, número de los miembros, formas de elección e incluso nivel dentro de la jerarquía, pero en lo general, podríamos decir que la estructura de poder en las comunidades tzotziles está constituida por: las autoridades constitucionales, las autoridades políticas tradicionales y las autoridades religiosas tradicionales.¹¹⁶

El mismo padre López Mariscal, quien ministra a Chamula desde 1994, nos cuenta: "El otro día me dice uno de San Juan Chamula: 'Padre, lo quería ir a bendecir mi carro, lo acabo de comprar'. ¡Ah!, bueno, voy a bendecirlo. Era una suburban elegantísima, le costó como 500 mil pesos, porque así lo traía no sé que diputado y también él quería una igual. Y luego me dice: '¿Cuánto cuesta tu carrito ese que traes?'. Es un Jetta, pues está en 97 casi 100 mil pesos. '¿No me lo vendes?'. Y le dije, ¿a poco si tienes 100 mil pesos? 'Sí, iba yo a

¹¹⁶ Pérez, op. cit., pp. 152-153.

comprarlo en Tuxtla, pero lo están dando caro, en 120 y sólo tengo 110'... así como comprar naranjas...

"...Fui a San Juan Chamula a bendecir una casa allá en el cerro, y caminé y caminé en el cerrito y ahí va con su criatura cargando la señora indígena, con su traje de chamula. Y ya llega y llega hasta arriba a una casa humilde, sencillita, piso de tierra todavía, pero ya de loza. Y dice: 'Lo vas a esperar un ratito, va a venir mi marido, lo voy a llamar'. ¿Y dónde está tu marido? 'Allá, en la presidencia'. ¿Vas a bajar otra vez? 'No, ahorita le voy a hablar', y saca el celular para decirle: '¡Ya está aquí el padre!' y aquí, de entre su faja, saca el celular y está hablando."

¿Qué pasaría en Chamula de aprobarse los Acuerdos de San Andrés? Imaginémoslo: "En el marco de las modificaciones a la Constitución General de la República, en materia de autonomía a las comunidades indígenas, se propone otorgar competencia específica y espacios jurisdiccionales a las autoridades indígenas."¹¹⁷

2.2.2. Cargos y economía de prestigio

En el caso Chamula es muy clara la dominación que se logra a través del sistema de cargos que redundará en la economía de prestigio. Efectivamente, quien anhela un cargo sabe que invertirá dinero en ello, a lo que posteriormente le sacará beneficio al entrar al círculo de la oligarquía que en su mayoría detenta los monopolios, de los que después nos ocuparemos.

El esquema de cargos no es consensuado, es impuesto, como vemos en el diario etnográfico de Alfonso Villa Rojas, dado que: "1) a nadie le gustaba la idea de que un ladino fuera a hacerse cargo de la agencia (M.P.), y, 2) ninguno de los nativos de la región sentía deseos de aceptar el cargo, debido, entre otras cosas, al temor de entrar en conflicto con los brujos."¹¹⁸

¹¹⁷ Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN, correspondientes al punto 1.3. de las reglas de procedimiento. I. Propuesta de reformas constitucionales en el estado de Chiapas, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 35.

¹¹⁸ Villa Rojas, Alfonso. *Etnografía tzeltal de Chiapas*, p. 462.

Al describir los cargos en San Juan Chamula, es fácil notar que los cargos de rango superior solamente pueden ser detentados por familias influyentes y con dinero para comprar el prestigio que de ellos emanan. Al asumirse por la comunidad que merecen ser dirigentes porque han derrochado su dinero para la “costumbre”, aceptan con facilidad las disposiciones de su clase dominante, así como los dominantes ejercen lo que creen un poder legítimo emanado de usos y costumbres, como lo señala, hasta ingenuamente, el padre López Mariscal: “Los sacerdotes son, como desconozco un poquito las funciones de ellos, son mayordomos y luego les llaman *pashion*; a otros les dicen *pashados*, que quieren decir que ya tuvieron un cargo. Todos los que tienen un cargo son respetados, pero tienen que soltar mucho dinero porque tienen que hacer tres años seguidos la fiesta, pero luego les queda la satisfacción que él ya tiene dominio sobre el pueblo.”

Si la tradición era su fuente de legitimación, es evidente que se hizo necesario desempeñar una serie de cargos religiosos cada vez más costosos para justificar la fundación de negocios cada vez más lucrativos “Yo he servido mucho a mi pueblo, y me siguen dando cargos. Después fui *alférez* de la Virgen del Rosario; pero ese cargo lo tomé por gusto. Los *mayordomos* y *alférez* pueden vender trago, y así sacan lo que se gasta en la fiesta”¹¹⁹.

Lo curioso es que los escribanos originales no habían desempeñado más que un solo cargo al principio de su carrera y nunca más lo volvieron a hacer.

Originalmente, los servidores han soportado, a manera de carga *kuc*, su encomienda. Después de los intermediarios cardenistas, el sistema de cargos fue una forma planificada de dominación de los caciques.

La costumbre y la comunidad chamula tenían un control absoluto y con muchos matices para lograr lo que Favre llama “la igualdad en la penuria”. “Es evidente que cada vez es menos suficiente la producción, si consideramos el desgaste y erosión de los suelos que dan sustento a una población creciente a ritmo acelerado; de donde el igualitarismo

¹¹⁹ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, p. 111.

ayuda a mantener integrada a la familia y al pueblo dentro de un bajo rendimiento económico”¹²⁰.

Pero es un igualitarismo que, desde el tiempo de los estudios de Pozas, llega al delirio: “La comunidad no pudo convivir con uno de sus miembros que había acumulado riquezas para su beneficio personal”¹²¹, señala al narrar el asesinato de un chamula que había obtenido un poco de ganancia.

Si no se les mata, se les adjudican cargos para que repartan sus bienes o para que, a través de no trabajar el campo por un año que dura el cargo, quede en estado de pobreza: “Muchos individuos, después de servir con el servicio de su cargo, quedan en la miseria y endrogados a tal grado que se alejan del grupo y mueren aislados de su familia por no poder pagar los gastos hechos en el desempeño del cargo político o religioso.”¹²²

Esa igualdad en la pobreza que se rompe con la llegada de los caciques es detallada por muchos investigadores: “La sociedad indígena no tiene gran diferenciación de clases por posición social o por bienes. Se concede gran mérito al gasto del exceso de bienes en provecho de las actividades sociales o ceremoniales; en esta forma, no puede existir la acumulación.”¹²³

La igualdad en la pobreza que describiera Favre idílicamente como “la organización comunitaria que excluye toda posibilidad social individual”, según la cual una de las funciones del sistema sería la de conservar la homogeneidad económica y social al volcar los excedentes en las funciones políticas y religiosas, se ve erosionada convirtiendo lo político y lo religioso en formas de dominación: “Para la mayoría empobrecida la ocupación de un cargo costoso se traduce en una verdadera ruina y los cargos de alta jerarquía (los más costosos) sólo pueden ser ocupados por los nuevos ricos de la comunidad que, lejos de destruir sus excedentes, utilizan el prestigio para afirmar el poder.”¹²⁴

¹²⁰ Pozas, Ricardo. *Chamula...*, Vol. I, p. 190.

¹²¹ *Ibid.*, p. 201.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Holland, *op. cit.*, p. 13.

¹²⁴ Betancourt, *op. cit.*, p. 57.

Escuchemos la voz de Juan Pérez Jolote cuando narra el significado de los cargos: “Cuando llegué, me encontré con que mi padre vivía en el pueblo de Chamula; se había mudado del paraje. Ya era *primer gobernador*. Había gastado los 49 pesos para recibir su cargo. Compró maíz, ocote y un garrafón de trago (...) Yo quedé contento con lo que me contestó, porque quería tener un cargo, porque los que sirven al pueblo son respetados. Yo oía cómo saludaban a los que habían sido autoridades: *Adiós, pasado alcalde, adiós, pasado alférez, adiós, pasado martomo*, que son nombres de respeto.”¹²⁵

El prestigio también traía consigo obtener ganancias materiales y la explotación de los hermanos. “Toda la gente se amontonaba para entregar dinero al nuevo presidente y ganarse su favor para cuando fuera necesario”¹²⁶.

A poco prestigio, menos gasto, pero más trabajo y menos ganancias: “Aunque se gasta poco en el cargo de *mayor*, son los *mayores* los que más trabajan; ellos no descansan, van y viene a los parajes a llamar a la gente, a traer los presos, a servir al secretario.”¹²⁷

“Quien quiera que goce de un relativo bienestar es considerado por el medio ambiente como un individuo peligroso y antisocial. A fin de neutralizar su sobreproducción que amenaza la cohesión del grupo, se dará al rico un cargo en la jerarquía comunitaria: gastará su excedente en provecho de la comunidad entera y reingresará así a lo normal. Pero también puede acusársele de robo o de hechicería, en tal medida es verdad para los tzotzil-tzeltales que la acumulación individual sólo puede lograrse a expensas de otro o por medio de un pacto con las fuerzas ocultas y los poderes sobrenaturales. La acusación de hechicería es particularmente grave, ya que puede llevar hasta la muerte del acusado.”¹²⁸

Los cargos son sumamente absorbentes, porque si bien cada fiesta va asociada a un santo o santos específicos y es responsabilidad especial de determinados designados, se espera que en todas ellas participen todos los *alféreces* y *mayordomos*.

¹²⁵ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, p. 78.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹²⁸ Pozas, Ricardo. *Chamula...*, Vol. I, p. 109.

El prestigio les es tan importante que a pesar de que para muchos se convierte en poco práctico, todos lo desean, así se empobrezcan. La contraparte del prestigio es la humillación, por lo que entre los castigos más severos que puedan imponer los funcionarios está la humillación pública.

Con todo lo que tiene de jerárquico, manipulable y abusivo el sistema de cargos en lo político y lo económico, los Acuerdos de San Andrés especifican en su redacción: “Reconocer las figuras del sistema de cargos y otras formas de organización, métodos de designación de representantes, y toma de decisiones en asamblea y de consulta popular”¹²⁹. El texto habla de las figuras de plebiscito y referéndum. También expresan: “En los municipios con población mayoritariamente indígena, se reconocerá el derecho de los pueblos y comunidades indígenas para elegir a sus autoridades tradicionales y municipales, de acuerdo con sus usos y costumbres, y otorgar validez jurídica a sus instituciones y prácticas. En particular, se reconocerán las figuras del sistema de cargos, asamblea, consulta popular y cabildo abierto”¹³⁰

2.2.3. Monopolios

El monopolio fue una figura ladina que permitía a ciertas élites blancas o al Gobierno sacar mayor excedente de las comunidades indígenas para beneficio propio. Los chamulas también la aprenderían.

“Lo que empezó a surgir en la década de 1680 y especialmente en la de 1690 fue un sistema de monopolio, con el cual (a excepción de los diezmos, las obvenciones episcopales y parroquiales, y los aranceles de las obligaciones sacramentales y de los servicios que realizaban los doctrineros) los alcaldes mayores y sus seguidores empezaron a controlar la economía de las repúblicas indias y, de hecho, la de la totalidad de la provincia (...) la primera piedra de este sistema, que se apoyaba fuertemente en los representantes del

¹²⁹ Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 24. (El subrayado es nuestro).

¹³⁰ Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN, correspondientes al punto 1.3. de las reglas de procedimiento. 1. Propuesta de reformas constitucionales en el estado de Chiapas, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 33.

campo, fue constituida por los infames repartos o repartimientos de efectos o mercancías. Estos consistían en una serie de dispositivos que incluían la venta forzada a los indios de productos que no necesitaban, al igual que la compra forzada de artículos que los indios no deseaban vender (...) Otra variante de estos repartos era despachar materiales en bruto o semiacabados para que los indios le dieran el último toque.”¹³¹

El sistema del monopolio se consolidó durante la década de 1690 en el mandato de Manuel Maisterra y Atocha, quien entró en el negocio de tasar, recaudar y subastar artículos tributados, muchos de los cuales eran la materia prima básica de la provincia. Maisterra se apropió del cuello de botella del monopolio o estanco ilegal, tanto para la sal, maíz, frijol o chile como para los artículos de exportación como la cochinilla o el cacao. Con este sistema de extracción del alcalde mayor, se elevó la presión sobre los pueblos indígenas debido al sistema esencialmente tributario de tipo monopólico.

Un sistema como el antes descrito solamente se podía sostener a través de ahogar toda oposición. Este tipo de explotación continuó hasta la guerra de Independencia. A este antecedente lo llamaremos monopolio provincial de los alcaldes mayores.

El monopolio del *posh* que intentó el Gobierno en 1949 para que nadie bebiera ninguna botella que no trajera el sello de Hacienda, a pesar de no tener gran éxito en Chamula, si demostró que había derechos apropiables.

En 1953 el INI, que había tenido una política comunitaria, decidió que con ciertos cambios se podría acelerar la acumulación de capital en las comunidades indígenas y promover su incorporación a la economía nacional y así: “Las tiendas cooperativas que habían sido administradas por ex escribanos bajo la tutela del INI, fueron entregadas a sus administradores y se convirtieron en negocios privados; los camiones, antes puestos a disposición de las cooperativas comunitarias, pasaron progresivamente a ser propiedad de ex escribanos y sus familias; y los proyectos agrícolas y de demostración originalmente llevados a cabo en tierras comunales fueron reubicados en fideicomisos privados, sobre

¹³¹ MacLeod, op. cit., pp. 99-100.

todo en aquellos ahora administrados, también en este caso, por ex escribanos (...) lo que hicieron fue favorecer la asociación de ladinos pudientes con una élite indígena privilegiada.”¹³²

Como si algo faltara, se fundó una oficina de enlace entre el INI y la oficina estatal de Asuntos Indígenas que a partir de ese momento llevaría el nombre de Departamento General de Asuntos Indígenas (DGAI). Muchos de los antiguos fiscales se volvieron secretarios municipales del DGAI, quienes junto al oficial de enlace (delegado del PRI en los municipios indígenas) se encargaban de las elecciones y de garantizar que los proyectos del INI se canalizaran hacia priistas. Los proyectos del INI se transformaron en una prebenda para las élites indígenas, las que pronto se convertirían en caciques y detentadores de monopolios de productos indispensables para la ritualística “tradicional”.

No puede negarse que la intencionalidad no estaba inscrita en el siguiente espíritu: “Puesto que las políticas en las áreas indígenas no sólo deben ser concebidas con los propios pueblos, sino implementadas con ellos, las actuales instituciones indigenistas y de desarrollo social que operan en ellas deben ser transformadas en otras que conciban y operen conjunta y concertadamente con el Estado y los propios pueblos indígenas.”¹³³

Durante la década de 1959 a 1969 otros acaudalados ladinos ayudaron a los escribanos “principales” más prominentes de las comunidades de Los Altos a adquirir tierras y vehículos de carga, así como a convertirse en distribuidores exclusivos de refrescos y cerveza. “A cambio de ello, los beneficiarios de estas concesiones entorpecían discretamente las solicitudes de reforma agraria o garantizaban a los mayoristas el acceso exclusivo a las tiendas de sus comunidades.”¹³⁴

Los cargos fueron premiando a quien resistió el peso, o a quien pudo pagarlo, hasta llegar a hacerse un cacique monopolístico: “El hombre que me entregó el cargo me dio 15

¹³² Rus. op. cit., p. 269.

¹³³ Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 15.

¹³⁴ Rus. op. cit., p. 272.

pesos para que empezara a vender trago; así compré un garrafón y todos los domingos iba a vender aguardiente en la plaza de mi pueblo (...) ya me dieron otro cargo y ahora soy *alférez* de San Juan. He vuelto a vender trago en mi casa, y todos los días vendo dos garrafones. Cuando yo no puedo ir por ellos, mi hijo Lorenzo va. Una vez, los vigilantes le quitaron un garrafón porque no lo compró donde debía de comprarse; yo ya se lo había explicado desde antes. Hay dos fábricas de trago en San Cristóbal y los dueños se han repartido los pueblos para vender el aguardiente; uno vende a los chamulas y zinacantecos; el otro vende a todos los demás pueblos, que son muchos, tantos, que el dueño es el hombre más rico de San Cristóbal y paga vigilantes que andan por los pueblos. Con máuser y pistolas, entran a las casas, las esculcan y se llevan a la cárcel, o matan, a los que hacen aguardiente de contrabando o venden trago de otras fábricas. Sólo ellos pueden hacerlo, y sólo ellos pueden venderlo, porque el Gobierno ha rematado con ellos la venta.”¹³⁵

Los hombres jóvenes escapaban del control abandonando la comunidad y esta mudanza se hizo más grande según avanzaba la década de 1950. Los cambios religiosos y políticos de los años 60 tendrán que ver con la necesidad de huir de la estructura de dominación

Seguimos sosteniendo que los usos y costumbres favorecen todo tipo de monopolio económico, religioso, social e ideológico. Los monopolios económicos, porque aliados y asociados de los chamulas son los únicos que pueden hacer venta en esos lugares y, como forma de disidencia, hay hasta guerra de las colas: los caciques del PRI venden Coca Cola y los panistas por eso introducen la Pepsi Cola; hay guerra de Corona contra Superior

Ahora bien, ¿es lógico reproducir el esquema y relegitimarlo?, ¿no han sufrido bastante ya los indígenas?

¹³⁵ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, p. 112.

2.3. Una sociedad alcohólica

En la costumbre casi toda la ritualística, tanto médica, social como religiosa, tiene que ver con el alcohol. No son anormales las fotos que se muestran, para justificar la dureza en contra del bruto chamula, en que está el hombre tirado y embrutecido por el *posh* junto a una mujer, su esposa, igualmente desparrramada en la calle a causa de la ingesta alcohólica, mientras un bebé llora desesperado, si no es que también le han dado *posh*.

¿La afición por el alcohol es de “tiempo largo”? Hay distintas opiniones al respecto: “...Juan de Palafox, el célebre obispo de Puebla que a mediados del siglo XVII reputaba al indio como un ser libre de los siete pecados capitales salvo el de la gula *en la media parte de ese vicio, que es el beber*. Algunos antiguos –explica Samuel Ruiz– nos indican que antes no había la degeneración por el alcohol (...) por lo demás, Ruiz asegura que la responsabilidad última no es de los indios: *la embriaguez es un manejo de dominación por parte de los mestizos*.”¹³⁶

Es cierto que el enganche se hizo a través del alcohol y el ladino manipuló al indígena dándole aguardiente. ¿Conviene, pues, una costumbre así? ¿Cómo salir de un círculo que cada vez degenera más al indígena? Hay oficios, inclusive, que por costumbre, son una invitación al alcoholismo como el de los *iloles* (brujos-médicos), quienes para “pulsar” necesitan estar bebidos y en distintos pasajes de los libros consultados se consignan muertes de *iloles* en casos de epidemias al no poder sanar a los enfermos, sobre todo si tomamos en cuenta de que la sanidad depende no solamente de una cuestión anatómica, sino de la otra mitad del enfermo, a la que no se tiene acceso y que es su *chulel* (véase el inciso sobre salud).

Otro caso es el del casamentero o *jokol*: “Para pedir mujer en matrimonio, el *jokol* tiene que llevar uno o dos litros de trago, el primer día; y si al iniciar la conversación no toma aguardiente el padre de la muchacha, se vuelve otro día; tres, cuatro, y hasta diez veces; mientras no tome el aguardiente el padre de la pretendida, se insiste; si toma el

¹³⁶ Krauze, Enrique. “El profeta de los indios”, en *Letras Libres* de enero de 1999.

aguardiente es que está de acuerdo en el matrimonio de su hija (cada vez que el *jokol* va a la casa de los futuros suegros, el pretendiente tiene que darle a tomar una botella de aguardiente para que vaya caliente y pueda hablar bien).¹³⁷

Y todo se convirtió en alcohol, nos cuenta Juan Pérez Jolote: “Para gobernar al pueblo, para arreglar a la gente, para hacer justicia, cada vez hay que tomar aguardiente. En el cabildo se reunían las autoridades y todos tomaban cada vez que tomaba el presidente. Todos los que pedían justicia, todos los que tenían delito, llevan a las autoridades uno o dos litros de aguardiente. El presidente tomaba y tomaban también las autoridades. Cuando conforman a los hombres que se pegan, cuando apartan a los hombres de las mujeres con quienes han vivido, cuando hay que repartir la tierra entre los hijos de los que se han muerto, cuando hay que devolver las tierras que se han vendido, todo se arregla con trago, todo es una borrachera...”

“En el mes de septiembre del año que estuve en servicio, murió mi papá, porque bebía mucho trago; se acostumbró a beberlo cuando vivió en el pueblo dando su servicio...”

“Yo no podía dejar de tomar, porque mi cargo soy una señora, pues la Virgen del Rosario de quien son *alférez* es una señora, y a mí me vienen a convidar todos los que tienen cargo de santos que son hombres.”¹³⁸

La venta de alcohol está monopolizada por los caciques, por lo que están amarrados a ellos los chamulas y bajo su control. A eso sumemos que el alcohol los arroja a la cárcel: “Los delitos originados por el alcoholismo son los más generalizados, hasta el extremo de que, incluso algunos homicidios, sólo tienen como fundamento causal aparente la agresividad producida por un estado de embriaguez.”¹³⁹

Así, tiene lógica que el primer beneficio que encuentra el chamula al cambiar de religión es romper su lazo ritual con el alcohol. Las esposas mucho influyeron en que sus

¹³⁷ Pozas, Ricardo. *Chamula...*, Vol. I, p. 131.

¹³⁸ Ídem, *Juan Pérez...*, pp. 59-111.

¹³⁹ Ídem, Ricardo. *Chamula...*, Vol. II, p. 59.

maridos se convirtieran, ya que el protestante no bebe. Es tan importante este punto, que un habitante de un paraje de Chamula, al narrar su expulsión, cifra casi toda la molestia de su comunidad en su contra, en función de que no bebe: “Es el único pecado que teníamos, que no quieren gente de Romerillo, que no tome trago. Cooperación, trabajo de escuela, cargo religioso (costumbres), todo lo cumplimos porque así nos dijo el gobernador –crean y acepten los cargos religiosos para ver si es cierto que no aceptan los cargos que hacen en Chamula. Lo voy a ver si van a aceptar todo–, nos dijo el licenciado Robelo.”¹⁴⁰

El uso del alcohol también deteriora de manera acelerada la salud del chamula, pues el *posh* que se fabrica en alambiques caseros se elabora con fórmulas altamente nocivas: “Se usa jabón Ariel, se usa urea para acelerar la fermentación y el costo es el hígado de ellos (...) creo que es algo muy dramático y un problema que no se ha estudiado y que merece atención. Está por salir una tesis sobre cómo se organizó el sistema de producción y remate de aguardiente aquí en San Cristóbal en la segunda mitad del Siglo XIX. En esa tesis se ve cómo se van formando las redes de complicidades con respecto al aguardiente (...) yo he estado en zonas y en comunidades en que la gente va cayendo en unos estados horribles, pues se quedan tirados...”¹⁴¹

“...el tradicional regalo de licor es localmente destilado de caña de azúcar. En su forma más pura, el *aguardiente* es incoloro y tiene alrededor de 80 grados. Excepto en las circunstancias más formales, se lo diluye aproximadamente a la mitad de su potencia y se lo embotella en recipientes de litro (quinto de galón), de media, o de cuarta.”¹⁴²

Para ver la actualidad que aún tiene el uso y abuso del alcohol, transcribimos lo que al respecto nos dijera el diputado perredista chamula, Agustín Gómez Patistán: “Pues son bebedores fuertes porque ahí realmente empiezan a tomar, algunos que por eso en cada fiesta carnaval y ahí eso lo ves tirado, aquí pobre gente hasta mujeres, allá se golpean, se va a llevar la cárcel de que existe municipio, entonces ahí con multa se sale, ¿dónde van a conseguir?, y como ya le dije lo van a ir a emprestar con los que tienen. Los ricos les

¹⁴⁰ Pérez-Enriquez. *Expulsiones indígenas*, p. 91.

¹⁴¹ Entrevista con la antropóloga Dolores Aramoni.

¹⁴² Collier, op. cit., p. 207.

alquilan terreno en Tierra Caliente, empiezan a sembrar su milpa de 30, de 20, de 10 hectáreas, entonces los que ya deben es a los que van a mandar a trabajar a limpiar la milpa y todo para que pague su deuda o la multa los que salieron de la cárcel (...) es parte de la religión, como ser cultura. Pero supóngale esa cultura, yo digo que no es una cultura buena, porque supóngale nuestra tradición es hacer fiesta, pero hacer fiesta con alegría, no con alegría de tomar trago. Hay cultura verdadera que puede curar a los enfermos con hierbas naturales, con medicinas naturales, con plantas medicinales, y yo estoy de acuerdo, pero no con trago, porque el trago aunque crees que vamos a sanar un enfermo, pues se enferma más uno. Entonces porque hay unos que ya se acostumbro de tomar, pues no solamente toman un día, sino hasta toman de un mes, toman de 15 días, por eso su familia se está muriendo de hambre, por eso ahí ves los niños descalzos y las pobres mujeres, entonces no hay limpieza (...) ¿por qué?, porque no ha participado el gobierno. Un gobierno le corresponde dar un buen ejemplo, dar un curso de capacitación, un mejor educación es lo que debe ser.”¹⁴³

Del lado católico, se presenta una justificación: “En muchos cultos aparece el vino y en ellos también pudo haber aparecido porque no solamente los chamulas, sino casi la mayoría de las etnias y no sólo aquí en Chiapas, sino en otros lados tienen el licor como parte de su cultura. Nosotros los católicos también lo tenemos. El vino juega un papel importante en la misa, pero ellos al sentir el licor y sobre todo al sentir ese mareo, pérdida del conocimiento y todo, sienten lo placentero (...) a los niños, están llorando así, les meten el *posh* y ahí está el bebé saboreando el *posh* desde chiquititos.”¹⁴⁴

Al escuchar esta explicación del alcohol como presente en la cultura, tendríamos que repensar si acaso el zapatismo que no permite el alcohol en las comunidades donde tiene presencia no está alterando los usos y costumbres. Por lo visto, no existe nada que pueda compaginar de manera literal con los usos y costumbres.

¹⁴³ Entrevista realizada en julio del 2000 por los autores.

¹⁴⁴ Declaración del padre Gustavo López Mariscal, quien atiende San Juan Chamula.

2.4. Una religión autónoma al estilo de “la costumbre”

“La Religión Tradicional constituye un sincretismo ideológico entre lo que era la antigua religión prehispánica de los mayas y la religión cristiana impuesta por los conquistadores.”¹⁴⁵

Los símbolos adoptados del catolicismo toman formas diferentes en el mundo chamula. Por ejemplo, se persignan con la mano derecha. “El gesto se hace con el pulgar hacia arriba y el índice cruzado atrás del pulgar; los demás dedos se mantienen en posición vertical. A cada posición ocupada por la mano corresponde una invocación en voz alta. Con mucho, la más común (la forma *bankilal* o mayor o principal) de las tres formas posibles de invocación es la siguiente: 1) *rios* (dios), 2) *totil* (el padre), 3) *rios* (dios), 4) *nic' omil* (el hijo), 5) *rios* (dios), 6) *spiritu santo* (espíritu santo), 7) *kahval, amen* (Mi Señor, amén). La mano se mueve de la siguiente manera: primero se la lleva a la frente, tocando 1) el entrecejo; de ahí pasa a 2) la cien derecha, a 3) la cien izquierda, a 4) el lado derecho del pecho, justo debajo del hombro, a 5) el lado izquierdo del tórax, a 6) el centro del pecho, pero algo más abajo del lugar exacto en el cuerpo y, por último a 7) el mentón (...) Para invocar a los santos menores se emplea otra forma de *medirse* el rostro.”¹⁴⁶

Evans-Pritchard, en su conferencia *Los antropólogos y la religión*, expone la frialdad hostil que muestran muchos sociólogos y antropólogos sociales en lo que se refiere a la fe y a las prácticas religiosas. Hace una revisión histórica sobre la forma en que la religión fue vista para el estudio de las sociedades, desde Montesquieu, quien desde un enfoque naturalista, examina las creencias de los pueblos como fenómenos sociales bajo la lupa de su función social, pasando por el evolucionismo positivista que veía la era de las religiones como una etapa, hasta Durkheim quien señalaba que “el hombre adora en los dioses los símbolos de sus propias colectividades”¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Pérez, op. cit., p.228.

¹⁴⁶ Gossen, op. cit., p. 215.

¹⁴⁷ Evans-Pritchard, op. cit., p. 28.

El espacio no nos permitiría un estudio exhaustivo, pero permítasenos plantear algunos párrafos del alumno de Sol Tax, Ricardo Pozas (no olvidar que lo hace en los años 40, antes de la llegada del protestantismo), quien estudió a San Juan Chamula ampliamente y de donde podemos tomar elementos importantes, por ejemplo, su necesidad de identidad específica: "Cada pueblo de indios en esta zona tiene como rasgos distintivos: el nombre del pueblo, una indumentaria característica sobre todo en los hombres; un santo tutelar y un pueblo (...) San Juan Bautista, patrón de los Chamulas, tiene atado a la cabeza un pañuelo blanco, mismo que llevan los chamulas como rasgo distintivo de su indumentaria; el algodón que tiene San Juan es semejante al chamarro que llevan los chamulas en su atavío personal (...) La unidad religiosa no se materializa tan solo por el santo patrón, también por el templo. En los pueblos de la zona, donde los religiosos construyeron dos templos, ha sido abandonado uno de ellos; sólo un templo debe haber en cada pueblo."¹⁴⁸

Retomemos el planteamiento de Durkheim y Weber en cuanto a la religión como inculcadora de valores y como un sistema de identidad. El tipo de religiosidad es también un concepto totalizador. "Los indígenas llamaron a su religiosidad *la Costumbre*. Esta Costumbre indígena se desarrolló en el periodo intermedio. La Costumbre indígena, llegó a ser un sistema holístico donde todo se integraba junto con una gran disciplina y cohesión social. La Costumbre lo era todo"¹⁴⁹.

En Chamula la costumbre es una mezcla y una síntesis de distintas concepciones, siempre y cuando una no desplace a la anterior: "Dar un nombre a las personas es algo que está ligado a la mentalidad del indio, por eso, el bautizo es el único sacramento del culto católico que han aceptado los chamulas"¹⁵⁰. El padre López Mariscal añade respecto a la selectividad chamula en cuanto a sacramentos: "Vino el señor presidente municipal aquí con su esposa, el anterior, no el que está ahorita, y me dijo: 'Padre, queremos ver si nos puedes hacer un matrimonio en San Juan Chamula, por la iglesia', y le dije que sí. 'Pero queremos ver si puedes llevar la muchacha esta que toca en la misa el órgano, para que se oiga bonito el matrimonio y queremos arreglar la iglesia si puedes llevar reclinatorios y la

¹⁴⁸ Pozas, Ricardo. *Chamula...*, Vol. I, p. 25.

¹⁴⁹ De Vos, en *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 32.

¹⁵⁰ Pozas, Ricardo. *Chamula...*, Vol. I, p. 121.

alfombra'. Todo lo que me pidieron se los di prestado. Ellos pusieron su campana de arroz, y es que la esposa del presidente municipal es de otra comunidad, de otro municipio y entonces ella lo hizo al estilo de su municipio (...) pero los demás lo sintieron raro (...) vinieron como 10 o 20 a visitarme y me dijeron: 'Padre, mira, venimos a pedirte un favor, que no vayas a hacer otro casamiento como el que hiciste ahora, pero lo sabes que tú no tienes la culpa'.

"En confesión, no conocen lo que es confesión, se confiesan muy poquitos, serán 10 o 20, pero de los que ya han salido fuera y están catequizados. Hay muchos chamulas que salen por trabajo y ya cuando llegan a San Juan Chamula tienen miedo de practicar su religión, porque saben que se tienen que comportar como los de ahí, entonces hasta se confiesan de escondido."

Hay costumbres más terrenales que cosmogónicas. Para entrar al templo de Chamula se tiene que pagar una cuota. Quien desea bautizar a su hijo debe pagar la erogación en el cabildo y adentro de la iglesia a todos los turistas (que a veces superan con mucho a los fieles) deben dar una cooperación a quien le pase la cajita de las limosnas.

Sus santos se toman de los cristianos, pero sus significados son diferentes, ya que buscan emparentarlos con dioses tutelares antiguos o con costumbres previas. Y así, todo se va tejiendo a través de las dos cosmovisiones y su síntesis. Ni siquiera el calendario de fiestas comprende el católico, sino que es netamente agroindustrial.

Los santos son buen pretexto para los festejos tradicionales, que no son pocos, a pesar de la merma económica para muchos y de ellas nos habla el buen cura: "Las fiestas son importantísimas, son bastantes, pero las más importantes empiezan en enero; San Sebastián en febrero y empieza la ceniza. La Semana Santa. En abril está San Pedro. En mayo, la Santa Cruz. En junio, San Juan Bautista. En julio creo que no tienen nada. En agosto, Santa Rosa. En septiembre, San Mateo. En octubre, Nuestra Señora del Rosario. En noviembre, los Muertos, y en diciembre, la Virgen de Guadalupe y el Niño Dios (...) y

duran nueve días. Hay unas que les llaman Fiestas Grandes y Fiestas Chicas; así les llaman: lo grande y lo pequeño.”

En nuestras observaciones de campo, vimos cómo el indígena chamula puede estar hincado, imperturbable ante los múltiples grupos de turistas, mientras ellos y ellas ingieren *posh* en tres tipos diferentes de “medidas católicas”, que son tres tamaños diferentes de vasos con una cruz que sobresale al fondo.

Vimos al *itol* matar una gallina sobre sus muslos para proceder, acto seguido, a pasarla por el cuerpo de su enfermo a manera de limpia. La iglesia chamula no tiene bancas y el suelo está lleno de ramas de pino, sobre las que se arrodillan. Según explicaron, las ramas estaban para mantener el contacto con la naturaleza y nunca perderlo.

Alrededor y en todas las paredes de la iglesia se encuentran los santos en su respectiva vitrina. Todos ellos estaban sobrevestidos con manteles multicolores y cintas. De cada uno de los santos existe una figura grande y otra chica, mostrando la jerarquía de los santos (lo que es natural en una sociedad profundamente estratificada). Un espejo se encuentra sobre el pecho de algunos santos, algunos dicen que es para confesarse y otros dicen que es por mero adorno.

Hay figuras que no tienen espejo y corre una versión que asegura que están castigados por permitir que se quemara la iglesia original, lo que resultaría lógico por la cantidad de velas que ponen en todas partes, al interior del recinto. Además, al llegar a la cabecera, efectivamente se ve una iglesia que en algún momento fue consumida por las llamas.

El padre López Mariscal parece tener una versión más docta del porqué la división jerárquica de los santos: “Hay algunas historias que han inventado los guías; lo que pasa es que son santos que se han roto y ya han repuesto la imagen. Tienen el santo y el vicario, que es otro santo igual, pero uno sale a pasear y el otro no. A los que no tienen espejo ya no

les nombran mayordomo, ya no les nombran prioste, porque ya es un santo que está ahí". De alguna manera, nos pareció que al no tener canonjías, algunos sí estaban castigados.

Pero también debemos preguntarnos si la costumbre seguía siendo operativa para todos los chamulas y si existe la idílica conservación de ciertas costumbres.

2.4.1. La salud y la costumbre

Otro personaje muy prestigioso en Chamula que no pertenece a la jerarquía religiosa ni a la organización política es el curandero o *itol*. Para el chamula, la enfermedad no es una amenaza contra el cuerpo sino contra el alma y se presenta cuando el individuo ha transgredido las leyes. Por ello, son necesarias aptitudes y medios especiales para combatir la enfermedad, que sólo conoce el *itol*. En ese conocimiento radica su fama y prestigio dentro de la población.

El *itol* ejerce porque ha sido escogido por Chultotik (Dios, Cristo) mediante un sueño. Es precisamente mediante sueños como se adquieren los conocimientos y habilidades para la cura de enfermedades. Tomando el pulso del enfermo, el *itol* determina la naturaleza de la enfermedad: *komel* (espanto), *akchamel* (daño por brujería) o *casemal* (quebradura del *chulel* o alma). La curación de una enfermedad impone fuertes gastos a la familia del enfermo, ya que se utiliza candela, flores, aguardiente, copal y un gallo, además del pago al curandero.¹⁵¹

"Al nacer un niño, nace al mismo tiempo en la montaña un animal que es su doble y cuyo destino se confundirá con el suyo. Mientras el *Chulel* conserve su salud, el hombre conservará la suya."¹⁵²

"Todos nosotros tenemos *chulel*, que es un animal que está en el monte y que nos representa en todo. Busca diariamente qué comer. Cuando el *chulel* está gordo y satisfecho, porque encuentra su comida, entonces el dueño del *chulel* también está gordo y sano; pero

¹⁵¹ Robledo, op. cit., pp. 52-54.

¹⁵² Favre, op. cit., p. 243.

cuando no encuentra que comer en el bosque, cuando se espanta o se cae en una sima o barranco, entonces el dueño del *chulel* se pone enfermo.

“El *chulel* de un *ilol* es más listo, más competente, y por eso cuida los *chuleles* nuestros. El *chulel* de un *ilol* se llama *petome*, o *sacrome*. Los *petomes* y los *sacromes* tienen el cargo, que les dio *Chultotic*, de cuidar los *chuleles* de los hombres.

“Para que los *petomes* y los *sacromes* nos protejan hay que halagarlos con trago; por eso el *ilol* toma aguardiente cuando va a curar, porque a los *petomes* y a los *sacromes* les gusta.

“Hay otros *chuleles* en el monte, que son más fuertes, que dominan y se comen a los otros *chuleles*; son los *pukujes* y los *kibales*, *chuleles* de los brujos. Cuando cogen a un *chulel* débil, se enferma el dueño del *chulel*, y si se lo comen, el dueño se muere.

“El *chulel* de un brujo es un *kibal*. Cuando un *kibal* se come cualquier otro *chulel*, muere la gente dueña del *chulel*.

“(…) Cuando uno está enfermo es porque un *pukuj* tiene amarrado su *chulel* para comérselo, y para que lo suelte, el *ilol* necesita dar, en cambio, el *chulel* de un gallo o de una gallina, que mata, para que se lo coma el *pukuj* y desate y deje en libertad al *chulel* del enfermo. Cuando el *chulel* es desatado, el enfermo sana.

“Como había dicho, al día siguiente vino el *ilol* y me dijo: yo pulso que es un *recor* (rencor) que tienes. Ahora me vas a decir que es. Yo le dije que no me había peleado con nadie, que tal vez en mi borrachera ofendi a alguno.

“Pusieron en el altar las flores y colgaron al gallo de las patas. El *ilol* prendió las velas y puso copal a las brasas del incensario.

“Empezó el rezo pidiendo a los *petomes* que me perdonaran. Sirvió una copa de trago, y regó parte en el suelo, en donde estaba de rodillas, y dijo: (…).

“Cuando estaba rezando, mató el gallo estirándole el pescuezo, y yo me sentí libre. El *ilol* me dijo que había quedado un poco maltratado mi *chulel* y que no quedaría bien luego.”¹⁵³

Los párrafos anteriores ya nos muestran lo aterrador que puede ser el que dependa la salud propia de cómo ande nuestro *chulel* en las montañas. Es obvio que una opción más adelantada, con posibilidad de sanidad menos mágica, le viene bien a cualquier ser humano. El protestante o un católico progresista, si bien ora por su salud, también va al médico y cuida de sus enfermos. De no hacer la conversión, su gente muere en manos de *iloles* que pulsa y pulsa, mientras bebe y bebe.

De cualquier manera, actualmente suelen combinar la visita a la clínica del Seguro Social, con la recurrencia al *ilol*, el que, según nos dice la maestra Dolores Aramoni, suele tener funciones catárticas: “Se van con el *ilol*, que es un curandero que va a llevar a cabo una serie de rezos para recuperar a los *chuleles*, que le va a hacer una serie de limpias, que le va a ayudar a reintegrarse después de un estado anímico cualquiera, a su comunidad, igual que nosotros podemos ir al psiquiatra y al psicoanalista.”¹⁵⁴

Los Acuerdos de San Andrés señalan: “Deberá también asegurarse el derecho de los pueblos indígenas a la protección de sus sitios sagrados y centros ceremoniales, y al uso de plantas y animales considerados sagrados de uso estrictamente ritual... Legislar para que no se ejerza ninguna forma de coacción en contra de las garantías individuales y los derechos y libertades específicas de los pueblos indígenas”¹⁵⁵. Sin embargo, hay una coacción directa contra aquellos que no aceptan la medicina en función del *ilol*, o que cuestionan lo sagrado del gallo que se mata o la cantidad de veladoras que se usan en las curaciones. Los caciques dirán que el pueblo así tiene la costumbre y no se podrán violentar sus “libertades específicas”, pero quedan violadas las garantías individuales.

¹⁵³ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, pp. 94-97.

¹⁵⁴ Entrevista con la investigadora Dolores Aramoni.

¹⁵⁵ Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 30.

Habría que considerar al alcohol como un factor decisivo en la medicina tradicional, al punto que nos narra Abdías Tovillas, pastor protestante de la zona de Los Altos: “Inclusive algunos médicos tradicionalistas que ya no usaban para curar el trago que fabrican los caciques, también fueron expulsados.”

Además, esto de preservar y de hacer cohabitar la medicina indígena con la moderna, es experiencia ya vivida: “Si han de realizarse los objetivos del INI, el médico moderno debe completar al curandero tradicional más que intentar excluirlo (Leighton y Leighton, 1944: cap. 5).”¹⁵⁶

El cuidado de la salud también es motivo de control político y social sobre el chamula. “Servir al pueblo es servir al Santo Patrón y dejar de hacerlo equivale a no tener ya una vida tranquila: sobrevienen las peores calamidades, la miseria y las enfermedades”¹⁵⁷. Entonces, si no se aceptan los cargos opresivos religiosos, la salud está en riesgo. Esta superstición explotadora también explica la conversión de los chamulas.

2.5. Problemas de género

“En la mitológica explicación del advenimiento del orden, primero hubo frialdad, feminidad y bajeza, y después vinieron el calor, la masculinidad y la altura. El masculino sol nació del vientre de la femenina luna y luego fue muerto por las fuerzas del mal y la oscuridad (los demonios y los judíos)”¹⁵⁸

La masculinidad recibe entre los chamulas primacía ritual y el principio femenino lo complementan. En el recorrido por el cielo, la Luna sigue al Sol y tiene la obligación de dejar su desayuno de atole de maíz al sol todas las mañanas en el horizonte del este. En general, las relaciones madre e hijo, mujer y hombre son de sumisión dentro de una esfera de interdependencia económica.

¹⁵⁶ Holland R., op. cit., p. 25.

¹⁵⁷ Pozas, Ricardo. *Chamula...*, Vol. II, p. 27.

¹⁵⁸ Gossen, op. cit., p. 60.

En el caso de la herencia las mujeres si son sujetos de derecho tradicional, aunque su herencia pronto se encuentre en manos del marido. En este sentido, las mujeres chamulas son más afortunadas que las de otras comunidades que “proponen reformar el adendo del Artículo Cuarto Constitucional porque reafirma una costumbre que va en contra de sus derechos sobre la tierra, ya que la tradición patriarcal comunitaria impide a las mujeres heredar o comprar tierra”¹⁵⁹.

En las diferencias de género no se manifiesta el temor occidental a la infidelidad, dado que las normas del comportamiento sexual tanto para hombres como para mujeres de San Juan Chamula son bastante igualitarias y puritanas para ambos sexos. Se espera de hombres y mujeres, por igual, la castidad premarital y la fidelidad dentro del matrimonio.

No obstante, para efectos del matrimonio se tiene un gran cuidado respecto a que los cónyuges no desciendan de la misma familia y en ello tratan de evitar la endogamia. El incesto está altamente penado, así como relaciones con otros parientes de la pareja, como puede ser la relación sexual entre yerno y suegra.

Las relaciones con los parientes de la esposa suelen ser muy frágiles, por lo que son reforzadas a través del compadrazgo, que es un lazo más estable para los chamulas.

Las mujeres chamulas trabajan desde que sale el sol hasta que se pone la noche, aún así no son sujetas de prestigio: no ocupan cargos oficiales ni hay santas que las representen. “Pues yo –dijo el padre– ya recibí el litro de trago, así que te vas a casar con él”¹⁶⁰. De la época de Pozas a la fecha, no han cambiado mucho las cosas. En reportajes periodísticos recientes, especialmente en uno realizado para Televisa en época de las elecciones del 2 de julio de 2000, se manifestó que a las mujeres en San Juan Chamula se les vendía. Posteriormente, en uno de los viajes de investigación que realizamos, los guías de turistas se

¹⁵⁹ Millán, Márgara. “Mujeres indígenas y zapatismo. Nuevos horizontes de visibilidad”, en *Las Alzadas*, p. 98.

¹⁶⁰ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, p. 63.

molestaron mucho por esa idea y trataron de convencernos que no se trataba de una venta, sino que se había malentendido el concepto de la dote que se da a cambio de la novia.

Recurriremos también al citado Gossen, quien convivió con ellos 15 meses y quien demuestra desde los agradecimientos una simpatía por la clase dominante, pero a pesar de eso reconoce que “para concertar una boda, los amigos y parientes del futuro novio emprenden hasta ocho expediciones nocturnas a la casa de la joven que el muchacho desea **comprar** y tomar por novia (...) se inician las tentativas respecto del **precio** de la novia y otros regalos que deben intercambiarse”¹⁶¹.

El abuso hacia las mujeres de parte de las mismas autoridades comunitarias no es extraño en San Juan Chamula. “Solo el ladino llegó y me dijo: mira María, si te dejas conmigo, te echo fuera. Si, señor, le dije. Abrí la puerta y lo dejé entrar. Cuando entró, cerró y me agarró. Horita te voy a echar fuera, me dijo, cuando ya estaba encima de mí Después que hizo lo que quería, se salió y me dejó encerrada.”¹⁶²

En el caso del género, en los mismos Acuerdos de San Andrés se reconoce la poca ayuda que han tenido de sus usos y costumbres, como leemos en el Documento 3.2, *Acciones y medidas para Chiapas. Compromisos y propuestas conjuntas de los gobiernos del Estado y Federal y el EZLN*: “3. En lo referente al tema Situación, Derechos y Cultura de la Mujer Indígena, la delegación del EZLN considera insuficientes los actuales puntos de acuerdo. Por la triple opresión que padecen las mujeres indígenas, como mujeres, como indígenas y como pobres, exigen la construcción de una nueva sociedad nacional, con otro modelo económico, político, social y cultural que incluya a todas y a todos los mexicanos.”¹⁶³

Ellas mismas declaran: “En Los Altos, zona más tradicional que la de la Selva (...) la incorporación de la mujer indígena al trabajo social estaba ya en marcha (...) la construcción de relaciones democráticas al interior de la familia, de la comunidad y de las organizaciones (...) Esto plantea la necesidad de cambiar la costumbre y modificar la

¹⁶¹ Gossen, op. cit., p. 216.

¹⁶² Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, p. 88.

¹⁶³ Acuerdos de San Andrés, febrero 16, 1996, p. 6.

tradición, ahí donde tradición¹⁶⁴ y costumbre significan también dominación y segregación de género, desigualdad y maltrato.”¹⁶⁵

También rescatamos el siguiente concepto de los Acuerdos: “El problema de los derechos, analizado desde la óptica de las mujeres indígenas chiapanecas, exige desterrar silencios y olvidos seculares. Para erradicarlos es necesario incidir en la legislación nacional y estatal, para garantizar sus derechos fundamentales como seres humanos y como indígenas.

“Incorporar a la legislación los derechos políticos, así como el respeto a los usos y costumbres indígenas, respetando la dignidad y los derechos humanos de las mujeres indígenas.”¹⁶⁶

¿No sería preferible aceptar marcos legales de igualdad sin tanto énfasis en usos y costumbres? Desenmascaremos que la opresión que sufren como indígenas tiene mucho que ver con sus usos y costumbres.

Los hijos tampoco tienen muchos derechos y esto debe ser doloroso para las mujeres: “Tenía un mi tío que me defendía diciéndole a mi papá: no le pegues mucho a tu hijo. Mi padre le contestaba: ¡a usted que le importa! ¡es mi hijo y puedo matarlo si quiero!”¹⁶⁷

Otros usos pueden resultar nocivos y, sin querer ser moralistas, plantear la preocupación por el hecho de que hasta los seis o siete años de edad los niños comparten un mismo lecho con sus padres, por lo que la actividad sexual de los mayores transcurre en presencia de los hijos. De la misma manera, es común que los recién casados tengan su actividad sexual delante y en casa de los suegros.

¹⁶⁴ El subrayado es de los autores.

¹⁶⁵ Millán, *op. cit.*, pp. 95-96.

¹⁶⁶ Acciones y medidas para Chiapas, Compromisos y Propuestas Conjuntas de los Gobiernos del Estado y Federal y el EZLN, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 39.

¹⁶⁷ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez...*, p. 24.

En ese sentido habrá de preocuparse el Legislativo más en: "Garantizar para las mujeres y los niños indígenas de Chiapas, el derecho a la salud, a la educación y cultura, a la alimentación, a una vivienda digna, a los servicios básicos, así como su participación en proyectos productivos, para desarrollo integral digno con la participación de las mujeres indígenas y diseñados con sus particularidades"¹⁶⁸, en vez de insistir tanto en usos y costumbres que, según vemos, tienen muy poca defensa.

2.6. La costumbre de las expulsiones

La expulsión en Chamula es una costumbre aceptada por autoridades que han regañado a los expulsados por haber cometido el pecado de no seguir las tradiciones. Sí, la expulsión es una práctica bastante antigua; es el precio por no ser parte de *una sola alma* y por subvertir el orden.

La expulsión en Chamula es histórica, empezando por la Colonia, cuando los chamulas fueron obligados a proveer de lana a la ciudad por medio de la crianza de borregos, lo que provocó un rápido agotamiento de suelo.

La rebelión de Cuzcat, en el siglo XIX y el levantamiento de Jacinto Pérez, *Pajarito*, a principios del siglo XX, han tenido en su desarrollo y desenlace formas similares:

- a) Ante el levantamiento de un sector de la comunidad, una fracción rival al interior de ésta, se alía a las autoridades ladinas para destruir a los levantados.
- b) La fracción triunfante persigue a los seguidores del levantamiento y termina por expulsarlos de la comunidad.
- c) Los expulsados emigran masivamente y fundan un nuevo asentamiento chamula en un lugar más o menos cercano a su municipio de origen. (El Bosque en el siglo XIX y Rincón Chamula a principios del XX).¹⁶⁹

¹⁶⁸ Acciones y medidas para Chiapas, Compromisos y Propuestas Conjuntas de los Gobiernos del Estado y Federal y el EZLN, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 39.

¹⁶⁹ Robledo, op. cit., p. 30.

En los años 70 la asfixia ocasionada por los caciques va provocando mayor inconformidad y, por ende, mayores expulsiones. La primera agresión franca sucede en Yaalvacash, en donde son agredidos a balazos tres evangélicos. En 1976 se presenta una expulsión masiva y desde ahí habrá distintos desplazamientos por las hostilidades, no importando si se trata de testigos de Jehová, católicos samuelistas, evangélicos o meros enemigos políticos.

“Con un velo religioso, la lucha interna por el poder político y económico en Los Altos de Chiapas ha dejado en los últimos 25 años un total de 33,531 indígenas expulsados, entre evangélicos y católicos, de los cuales el 90% es originario de San Juan Chamula. Tras una ligera calma entre 1990 y 1992, la última oleada de expulsiones presuntamente por motivos religiosos inició en junio de 1993. De esta última fecha a abril de 1994 sumaban casi 800 indígenas los expulsados de 18 comunidades del municipio de San Juan Chamula.”¹⁷⁰

Según otros cálculos, los expulsados son muchos más. “Vemos entonces cómo los conflictos religiosos están atravesados además por problemas de tierra, problemas políticos y problemas interétnicos que están en la raíz de todos los procesos migratorios, no sólo laborales sino también de las expulsiones de poblaciones indígenas que para 1991, ya cuentan con un aproximado de 17 mil indígenas fuera de sus lugares de origen, tanto en estos dos municipios como en toda la región destacando la relevancia de las expulsiones chamulas”¹⁷¹.

Las expulsiones toman como pretexto justamente los usos y costumbres, pero en el problema subyace un factor económico, tal como expone el pastor Abdías Tovillas: “Cuando expulsan a un hermano se quedan con las tierras, con los terrenos y las casas y esas se las heredan a sus hijos, porque la familia que es expulsada sale con los brazos cruzados, golpeado, herido y sin sacar absolutamente nada. Estamos hablando de 32 mil personas.”

¹⁷⁰ Monroy, Mario. *Pensar Chiapas, repensar México*, p. 50.

¹⁷¹ Pérez, op. cit., p. 35.

El fenómeno chamula de expulsión se fue extendiendo a municipios como Mitontic, Zinacantán, Margaritas, Venustiano Carranza, Teopisca, Chenalhó y Chanal. O sea que, por más que Chamula sea nuestra delimitación, no es un caso aislado: “De la cabecera municipal de San Andrés (...) Expulsión de 80 familias de la misma localidad, por profesar la religión adventista del 7º Día, en 1980 (...) Migración de 21 familias del paraje *Santa Martha*, también conocido como *Manuel Utrilla*, Chenalhó, por motivos religiosos, en el año de 1981 (...) Migración de 13 familias presbiterianas de Belisario Domínguez, Chenalhó, también por motivos religiosos (...) Esta expulsión de presbiterianos presenta otras características. Se trata de una expulsión religiosa, pero no es semejante a la sociedad en San Andrés en contra de los adventistas. Aquí se trata de una expulsión más violenta que la anterior, ya que en San Andrés se les facilita un camión a los adventistas para que se trasladen a la ciudad de San Cristóbal. En la segunda se les queman sus casas, se les persigue, se les encarcela y los expulsados que se escapan de la cárcel, tienen que huir para cuidarse del maltrato de todo el pueblo enardecido (...) La situación de Belisario Domínguez es quizá la más cercana a los movimientos expulsores de San Juan Chamula, en donde el papel de los caciques ha sido determinante, sin embargo hay que considerar también el papel de los pasados, cuya experiencia guía a la población en su toma de decisiones en las asambleas, así como el de las religiones católicas o no católicas que no comparten la responsabilidad de la mayoría del pueblo en el ejercicio de las prácticas tradicionales.”¹⁷²

La intolerancia es parte del devenir histórico de nuestras comunidades indígenas y no sólo en el caso Chamula, sino en toda la historia de estos pueblos.

“El problema de los desplazados es inherente y consustancial a toda persecución de seres humanos por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social determinado u opinión política y cultural, que lleva al abandono forzoso del lugar, digamos, natural de residencia, pero manteniéndose dentro del propio territorio nacional, sin que se

¹⁷² Ibid., pp. 8-65.

pueda o, a causa de temores, inseguridades, incertidumbres, desconfianzas, recelos, intimidación y hasta vergüenza, se quiera ocupar de nuevo dicho lugar original de residencia.”¹⁷³

¿Qué hacer cuando una misma comunidad persigue a sus miembros por motivos de religión u opinión política? ¿Tendríamos que caer en la circunstancia de aceptar con muchos peros? ¿Cómo acomodar el discurso haciendo a un lado casos como los de San Juan Chamula? Por cierto que, al igual que pasara con los Diálogos de San Andrés, los libros de la más extrema reivindicación indigenista casi nunca hablan del caso que a nosotros nos ocupa. Carlos Durand hace una propuesta para el reconocimiento de las 56 etnias indígenas que identifica: que se tomen en cuenta como un todo y así tendríamos a todos los choles, los zoques y todos los tzotziles.

No nos podemos imaginar a los tzotziles chamulas bajo el mismo paraguas jurídico, territorial y de usos y costumbres del mundo tzotzil zapatista. Aquí ya nos resultaron distintos tzotziles que, por supuesto, no aceptarían ser un mismo pueblo indígena ni *una sola alma*.

El zapatismo también provocó este fenómeno debido a que no es incluyente de todos los pensamientos y todas las etnias. “Inicia un fenómeno de desplazados y refugiados indígenas que deambulan por las montañas y la selva (se estiman en más de diez mil)”¹⁷⁴.

Carlos Durand, aliado indiscutible de la causa indígena, reconoce que “la tierra representa para los indígenas el espacio físico en el que reproducen sus relaciones materiales de existencia y satisfacen algunas de sus necesidades vitales; es, además, el lugar en el que recrean su cultura, sus tradiciones, sus mitos, su cosmovisión”¹⁷⁵. ¿Los desplazados a causa de su disidencia han perdido esos derechos a la tierra de los que mucho hablamos?

¹⁷³ Martínez Verdugo, Armando, op. cit., p. 25.

¹⁷⁴ Benítez Manaut, Raúl. *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 24.

¹⁷⁵ Durand, op. cit., p. 139.

Los desplazados tienen que estar en la discusión del derecho que tienen a sus tierras los indígenas. Cualquier acción en pro del lugar que merecen en sus territorios originales tiene que repudiar cualquier expulsión que hayan sufrido los disidentes indígenas, que no requieren ni siquiera demostrar ese derecho a través de lo inmemorial, porque es evidente que se les ha arrancado su espacio vital en tiempos bastante inmediatos.

¿Cuál fue el pecado para perderlo todo? La ruptura de la hegemonía dominante. “Dentro de este contexto las sociedades religiosas no católicas llegan en una circunstancia de desgaste del poder caciquil, razón por la que logran mayor eficacia, dando como resultado: la conversión masiva del pueblo, la migración y las expulsiones”¹⁷⁶. El hecho de que se presenten por causas religiosas no hace menos grave el fenómeno ni debe hacersele a un lado.

El mismo Ejército Zapatista hizo a un lado el problema Chamula en los diálogos de paz y en las mesas de negociación. Para Marcos sólo existen los indios que siguen a Marcos. De San Juan Chamula poco se ocupan los neoindigenistas.

“Por más de 20 años los indios de Los Altos habían luchado pacíficamente en contra de las expulsiones; fueron escasas las respuestas defensivas de los expulsados. A lo largo de este tiempo unas 30 mil personas tuvieron que abandonar parte de su familia, a su comunidad, su vivienda y sus escasas pertenencias. En estos 20 años los expulsados han clamado justicia a 12 gobernadores chiapanecos y a 5 presidentes de la República; han acudido a todas las instancias de gobierno estatal, nacionales, buscando la paz en sus pueblos, sin encontrar voluntad política para frenar a los caciques (...) A los funcionarios que hoy pregonan el restablecimiento del Estado de Derecho, no les importó el desplazamiento obligado de más de 30 mil personas, asesinatos, destrucción de viviendas, encarcelamientos injustos, violaciones tumultuarias, desapariciones, tortura.”¹⁷⁷

¹⁷⁶ Pérez, op. cit., p. 243.

¹⁷⁷ Aramoni, Dolores y Morquecho, Gaspar. “El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula”, en *Chiapas: El factor religioso*, p. 253.

Para los chamulas son preferibles hasta las expulsiones y los sufrimientos con tal de liberarse de la miseria, el control político, la superstición y el daño personal y familiar por alcoholismo ¿Por qué no huir?, si a fin de cuentas durante su historia ya lo hicieron. Cuando no podían más dejaron los conglomerados en que estaban concentrados para desparramarse en pequeños grupos familiares, con el fin de escapar a los tributos, diezmos, alcabalas y otras exacciones del colonizador en el pasado. En el presente, la situación toma matices de dramatismo, pues 90 por ciento de los migrantes asentados en San Cristóbal y Teopisca son chamulas.

El Gobierno argumenta que en el problema Chamula se contraponen la Constitución y que no saben si aplicar el artículo en que se consagra el respeto a las costumbres indígenas o en el que se consagra la libertad de cultos. No cabe duda que tantos años de fingidas instituciones republicanas no han servido para esclarecer el punto ni para reglamentarlo. En realidad se ha hecho de la vista gorda y hasta asesora para darle legalidad a los actos caciquiles: "En muchas ocasiones, las autoridades los obligan a firmar un documento en donde supuestamente deciden abandonar voluntariamente el paraje, y esto avalado por autoridades de Educación Pública, pues de entre los maestros existentes, hay expulsadores. Si los evangélicos se niegan a firmar esta clase de documentos, entonces son desterrados violentamente."¹⁷⁸

Desgraciadamente el zapatismo ha tomado esta triste costumbre indígena: "Después con el alzamiento, los zapatistas endurecieron sus posiciones y obligaron a muchas personas a abandonar sus comunidades, sus casas, su ganado y todo. Esta realidad quedó totalmente en el silencio."¹⁷⁹

Los Acuerdos de San Andrés parecen preocuparse por el derecho a la tierra de los indígenas: "Legislar para que se *garantice la protección a la integridad de las tierras de los grupos indígenas*, tomando en consideración las especificidades de los pueblos indígenas y las comunidades, en el concepto de integridad territorial contenido en el Convenio 169 de

¹⁷⁸ Alonso González, *Esdras. Persecución de indígenas y evangélicos*, p. 82.

¹⁷⁹ "De la Grange y Rico, "El evangelio de Marcos según sus críticos", en revista *Expansión* de abril de 1998.

la OIT, así como el establecimiento de procedimientos y mecanismos para la regularización de las formas de la propiedad indígena y de fomento a la cohesión cultural.”¹⁸⁰

¿No debería existir algún punto en que se garantice el mismo derecho para los desplazados?

¹⁸⁰ Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 29.

ANEXO 2

EXPULSIONES EN CHAMULA POR INTOLERANCIA¹⁸¹	
FECHA	ACONTECIMIENTO
21/01/66	Agreden a balazos a tres evangélicos en el Paraje Yaalvacash.
05/03/66	Encarcelan a los primeros evangélicos.
02/08/67	Queman una casa en el Paraje Zactzú, asesinan a tres niños a machetazos, los queman y no se castiga a los culpables.
01/04/68	Agreden a balazos a tres evangélicos.
20/10/74	Detienen a 29 campesinos acusados de ser evangélicos.
15/08/76	Expulsan a 600 evangélicos de varios parajes.
22/08/76	Encarcelan, golpean y expulsan a 26 familias del Paraje Joltzemen.
23/08/76	Más expulsiones, ahora en el Paraje Zactzú.
30/11/76	Asesinan a Nicolás Pérez Coltosh, del Paraje Chiotic. Detienen a siete responsables, que más tarde son liberados por las autoridades.
09/11/77	Expulsan a 19 familias de Hinchén y a 10 familias del Paraje Milpoleta.
25/10/78	Expulsan a 80 evangélicos del municipio y un mes más tarde expulsan a otros 75 de cinco parajes.
04/03/80	Asesinan a machetazos a Miguel "Cashlan" Gómez Hernández, primer predicador en Chamula.
09-23/09/82	Expulsan a ocho familias del Paraje Chilimjoveltic; a cinco familias del Paraje el Romerillo, y a siete familias de otros cinco municipios.
26/05/83	Expulsan a tres familias del Paraje el Romerillo.
16/02/84	Expulsan y encarcelan a 25 personas del Paraje Chicomtantic.

¹⁸¹ Cuadro basado en la información de Esdras Alonso González, en *San Juan Chamula, persecución de indígenas y evangélicos*.

04/11/85	Expulsan a cinco familias del Paraje Cruztón.
12/11/86	Expulsan a cuatro familias del Paraje Zetelton.
07-21/04/88	Expulsan a 40 familias de los parajes El Pinar y Yaalbo; a ocho familias de Yaalichin, el Rancho y Jomalhó; una familia y otras personas de Tentic.
08-10/05/88	70 expulsados de Yaalichin y cuatro familias del Paraje Majomut. En los meses siguientes de ese año saldrán familias de Bapot y el Romerillo.
15/03/89	Tres familias son expulsadas de Las Ollas y dos de Bachén y Bautista Chico.
10-28/04/89	Expulsan cuatro familias del Paraje Chilimjoveltic; cinco de Bachén y una de Chilhó. Cuatro meses más tarde se expulsan familias del Rancho Narváez y Santa Ana; a fin de año se expulsan familias de Zeteltón y Majomut.
23/10/90	Antes de expulsar a 50 evangélicos de Yaaltem, violan a las mujeres. Al día siguiente se expulsan 11 familias del Paraje Callejón.
31/03/92	Encarcelan a 62 evangélicos del Paraje Pozo. Al día siguiente dos mil indígenas chamulas bajan a San Cristóbal para agredir a los evangélicos en las colonias de La Hormiga, Paraíso, Nueva Palestina y en el mismo San Cristóbal. Las autoridades culpan al líder expulsado Domingo López Ángel y el Gobierno lo envía a Cerro Hueco, en donde estará por 28 días. El saldo del enfrentamiento fue de 100 heridos.
06-30/08/93	Expulsiones en Cuchulumtic, en Arbenza 1, Bapot, Pilalchen, Cruzchot y Arbenza 2. El niño Juan Heredia es brutalmente golpeado. Al día siguiente expulsan a 18 personas de Icalumtic y una persona es salvajemente golpeada frente al Ministerio Público sin que éste reaccione.
08-26/09/93	Expulsan a 170 personas del Paraje Pozo y 20 son encarceladas. Expulsiones en Ucuntic, Tentic y Yolonjolchumtic. 50 familias salieron de Chamula. Los expulsados escribieron una carta a Carlos Salinas y no hubo respuesta. Empiezan las protestas y los plantones de los expulsados.
17-26/10/93	Se expulsa a mujeres del Paraje Michen, 24 personas de Tzotehuiz, ocho de Milpoleta, siete de Yalbanté. Encarcelan y expulsan a ocho personas de Yoltzemen, tras haber pagado mil pesos de multas en

	dos ocasiones. Muere un niño de los expulsados en las instalaciones de la Dirección de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado, mientras sus padres pedían ayuda.
14-25/11/93	En Botamesté, los caciques destruyen nueve casas y queman cuatro, así como expulsan 116 personas. Muere la niña Lucía Méndez por falta de atención en el plantón de San Cristóbal.
03-30/12/93	Todo el mes hubo mujeres violadas y golpeadas, quemadas de casas. Ya se manejaba la cifra de 54 averiguaciones previas contra el presidente municipal de Chamula, Domingo López Ruiz, sin que prosperaran las denuncias.
17/02/94	El subcomandante Marcos acusa haber recibido carta de los expulsados y desde San Cristóbal promete ser su voz. Un evangélico se disfraza de miembro de la Cruz Roja para poder hablar con Marcos y quedan en tener pláticas posteriores.
31/03/94	228 indígenas de la comunidad Pughén Mumuntic fueron expulsados por la autoridad chamula, eran testigos de Jehová.
04/11/95	En el Paraje de Pilalchén le incendian la casa a Salvador González Heredia y lo asesinan. En el Paraje de Chuzchot es emboscado el líder Salvador Collazo Gómez. En Chamula secuestran al evangélico Agustín Pérez López II, y su cadáver se encuentra tres meses después. Es asesinado el evangélico Domingo Méndez López, queman casas en Arbenza I.
96/97/98/99/2000	Los desplazados organizan un movimiento de resistencia: "Guardián de tu Hermano", con el líder indígena Manuel Collazo Gómez al frente, quien sufre múltiples encarcelamientos y asesinan a su hermano. Marcos los olvidó y no estuvieron en los Acuerdos de San Andrés. Las ONG prozapatas ni se ocupan de ellos.
02/03/2001	Mantienen bajo amenazas de muerte y expulsión a centenares de familias evangélicas en cinco municipios: Las Margaritas, Ocosingo, Tecpatán, Huixtán y Cintalapa. Integrantes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día denuncian que hay intolerancia en comunidades tojolabales de esos municipios. ¹⁸²

¹⁸² Nota periodística de *El Universal*.

CAPÍTULO 3

LOS DISIDENTES

*La lucha por todos los derechos para todos,
incluido el derecho a la diferencia.*¹⁸³

Además de descriptivo, este capítulo tiene una intencionalidad de defensa al derecho a disentir en el marco del muy actual debate sobre la pluralidad, con una postura de acuerdo con el sociólogo francés Alain Touraine, quien expone que hay una frontera que no se debe franquear: la que separa el reconocimiento del otro de la obsesión de la identidad.

Igualmente, los conceptos de tradición y de costumbre no tienen por qué verse como algo *per se* digno de todo encomio. Históricamente han existido chiapanecos que los vieron de manera negativa, como el cacique ilustrado Francisco León, gobernador de 1895 a 1899. “No hay duda de que León quería liberar Chiapas de lo que llamaban *la viciosa e inveterada costumbre*”¹⁸⁴.

El trabajo de la periodista Sara Lovera está lleno de testimonios de mujeres victimadas por la costumbre, por lo que no es casual que existan disidentes.

El antropólogo Elio Mansferrer, de quien mucho abreva esta tesis, asevera con irrefutable lógica que una cosmovisión se abandona cuando deja de ser funcional. Muchos investigadores comparten tal visión: “La historia de Chiapas enseña que hoy día surge una nueva crisis de recomposición, por lo cual muchas cosas ya no están funcionando”¹⁸⁵. En esta crisis de recomposición se inscriben los disidentes chamulas.

El hecho de romper con la costumbre no es, como simplistamente se maneja, la perversa influencia del exterior sobre el mundo indígena. “La disidencia en contra del autoritarismo de los gobiernos municipales, la cual encontró expresión en diversas formas (nuevas agrupaciones religiosas, organizaciones de productores y afiliación a partidos políticos)... ¿Por qué está en crisis Chiapas? Por la falta de una visión realista por parte del

¹⁸³ Hernández Navarro, Luis. *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 55.

¹⁸⁴ Benjamín, op. cit., p. 181.

¹⁸⁵ De Vos, Jan, en Hernández, Luis. *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 31.

gobierno federal y estatal en cuanto al grado de deslegitimización de las autoridades municipales”¹⁸⁶, a lo que nosotros agregaríamos muchos elementos más.

En el caso Chamula es interesante observar que son justamente los manipuladores de la costumbre quienes la defienden hasta la represión, con el pretexto de que se altera el sentido de *una sola alma*. Se puede asumir que es hasta el Siglo XX que la nueva oligarquía chamula, emanada de los escribanos y de los privilegios que les concedió el INI y el DGAI, ejerce una verdadera presión contra los disidentes, ya que como dice Jan Rus, estos escribanos alteraron el sentido de coherencia interna de las comunidades: “...los escribanos *principales* ejercieron mayor represión. Habiéndose ganado la adhesión de los *auténticos chamulas* al señalar la falta de respeto de los disidentes hacia la religión indígena, la solidaridad comunitaria y la norma de no entrometer a ladinos en asuntos de las comunidades, procedieron, desde principios de la década de 1970, a expulsar a centenares de ellos de sus comunidades, tildándolos de *enemigos de la tradición*”¹⁸⁷. Esta referencia abarca a aquellos que buscaron el apoyo de la misma Iglesia católica, de los partidos políticos de oposición y, finalmente, de los misioneros protestantes.

La historia de los hombres y mujeres que trataron de liberarse de la opresión de la “costumbre” podría llenar lamentables páginas que, hasta la fecha, encuentran poco eco en los medios de comunicación y entre algunos investigadores que pasan por alto los dramas que ocasionaron en San Juan Chamula los llamados usos y costumbres, mismos que, según hemos visto, no son tradicionales (entendidos como de “tiempo largo”), y sí han servido para justificar acciones en contra de los mismos indígenas.

Ricardo Pozas escribe páginas realistas sobre los cargos y la economía de prestigio:

Yo veía cómo las autoridades se llevaban por la fuerza a los que les daban cargo. Estos se defendían y muchas veces se escapaban de las manos de los alcaldes y mayores, echándose a correr antes de entrar al cuarto del juramento. Luego eran cogidos de nuevo y forzados a entrar, para jurarlos al pie de la cruz del barrio. Después que

¹⁸⁶ Harvey, Neil, en *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 46.

¹⁸⁷ Rus, op. cit., p. 277.

juraban salían contentos ya, porque los habían nombrado autoridad. Y eso vale más. Yo quería que me defendieran mis compañeros y parientes, cuando me llevaran a jurar, para que todos supieran que yo iba a ser autoridad.

Yo sé que hay compañeros que no pueden tener un cargo porque no tienen maíz para vivir en el pueblo. Una vez pasaron los alcaldes y mayores con uno de mis compañeros; lo llevaban a tirones para que jurara, le iban a dar cargo...

...-Hemos venido a entregar la credencial de tu hermano para que tengas la bondad de recibirla, porque él se huyó.

Al oír esto, el hermano se puso retobado. Los mayores le dijeron que era orden de las autoridades del pueblo: lo amarraron como a un matador -asesino-, lo llevaron al pueblo y lo metieron a la cárcel. Al saber el huido que le iban a dar el cargo a su hermano, vino inmediatamente al pueblo, fue a la casa del *primer alcalde*, y le dijo:

-Deja libre a mi hermano, sácalo de la cárcel. Yo voy a aceptar el cargo.¹⁸⁸

Aclaremos que no solamente los chamulas han vivido este movimiento de oposición, las expulsiones han llevado a millares de exiliados a las colonias periféricas de San Cristóbal y a la Selva Lacandona.

La disidencia, que sería algo natural en una sociedad que hoy se declara plural y consciente de lo diverso, en las comunidades chiapanecas se topa con la imposibilidad de florecer debido al esquema de usos y costumbres y esta contraposición tiene graves consecuencias: "La camiseta con la que compiten estos jugadores, es lo de menos. El hecho concreto es que hay violencia (...) por usos y costumbres, que es una tomadura de pelo, se violan implacablemente: la libertad de tránsito, la libertad de asociación, la libertad de expresión y las libertades políticas más esenciales."¹⁸⁹

¹⁸⁸ Pozas, *Juan Pérez ...*, pp. 80-91.

¹⁸⁹ Entrevista con el diputado local chiapaneco, Juan Carlos Cal y Mayor.

3.1. Partidos políticos

En lo que se refiere a participación y representación política, los Acuerdos de San Andrés señalan: “Es conveniente prever mecanismos que permitan la participación de las comunidades y los pueblos indígenas en los procesos electorales, sin la necesaria participación de los partidos políticos, y que garanticen la efectiva participación proporcional de los indígenas en los consejos ciudadanos electorales, y en la difusión y vigilancia de dichos procesos.”¹⁹⁰

Estamos hablando de elecciones por usos y costumbres, al respecto entrevistamos en San Cristóbal de las Casas, en septiembre de 2000, al investigador Juan Pedro Viqueira, de El Colegio de México. El especialista en procesos electorales en zonas indígenas comentó: “Me preocupa la idea de que en los municipios indígenas se elijan a las autoridades políticas mediante usos y costumbres, que es el sistema que se sigue en Oaxaca. Pero en realidad nadie sabe de qué está hablando cuando se refiere a usos y costumbres. En realidad todos estos municipios indígenas de Chiapas han elegido a sus autoridades dentro del sistema nacional, a través de elecciones en una época fraudulenta y, últimamente, en elecciones más confiables. No existe un sistema de usos y costumbres. Entonces, de pronto, decir de un día para otro, ustedes elijan a sus autoridades por usos y costumbres, es dejar esos municipios sin una regla del juego electoral clara (...) En Oaxaca, los municipios que han optado por el sistema de usos y costumbres tienen en promedio mil 500 electores; son municipios muy chiquitos, en los cuales es muy fácil que la gente pueda ponerse de acuerdo en una asamblea en donde discuten y sí, a menudo llegan a ponerse de acuerdo, pero no siempre, porque incluso en Oaxaca, en esos municipios de usos y costumbres, hay bastantes problemas poselectorales. En Chiapas los municipios tienen un tamaño mucho más grande. Por ejemplo, el municipio de Chamula tiene más de 40 mil electores.”

¹⁹⁰ Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN, correspondientes al punto 1.3. de las reglas de procedimiento. I. Propuesta de reformas constitucionales en el estado de Chiapas, en *Acuerdos de San Andrés*, pp. 33-34.

Abrimos un paréntesis para hacer una reflexión respecto al esquema de asambleas, mismo que permite ubicar perfectamente al disidente para cobrarle posteriormente las facturas, dejándolo expuesto a represalias.

La asamblea, como instrumento de elección, inhibe al votante o lo mediatiza con el abucheo de las mayorías, anulando o paralizando su participación.

El ser disidente señalado puede costarle al ciudadano indígena el salir de sus tierras o quedar en el interior, pero sin posibilidades de vincularse con el exterior. “En los municipios mayoritariamente indígenas el PRI ha mantenido desde los años cuarenta el control político, monopolizando así los espacios de la representación. Ese control se basaba en la posición de los caciques indígenas quienes funcionaban como intermediarios políticos entre las agencias gubernamentales, comerciantes ladinos, etcétera, y las comunidades indígenas”¹⁹¹.

En el caso Chamula, el cacique está íntimamente relacionado al poder político y control del partido que los consintió y los prohijó: el PRI. Basta transcribir las palabras de un cacique en una de las reuniones de evaluación de 1987: “Nunca dejaremos que se pierda la costumbre, porque los chamulas nunca dejarían entrar otra religión, y problemas políticos no hay, porque aquí siempre el PRI y la costumbre”¹⁹² ...¿Quién asegura que el Erasto Urina moderno no imponga “aquí siempre zapatismo y la costumbre”?

“Chamula tiene, hoy por hoy, 35 mil electores que votan en su 95 o 98 por ciento, bajo el pretexto de los usos y costumbres, por el PRI. El PRI, por eso, mañosamente ha dejado que hagan lo que se les dé la gana (...) pero ahora están chantajeando al Consejo Estatal Electoral pidiéndole mil pesos por ir a cuidar casillas y por el voto de las 113 comunidades, aunque ellas se reúnen un día antes y por usos y costumbres dicen: vamos a votar por el PRI.”¹⁹³

¹⁹¹ Harvey, op. cit., p. 46.

¹⁹² Pérez, op. cit., p. 94.

¹⁹³ Entrevista con el diputado local panista Juan Carlos Cal y Mayor.

Para cualquier chamula cansado de este control que tiene como pretexto la costumbre, el ser evangélico lo pasa automáticamente a la oposición y lo deja libre para luchar por otras opciones. No es casual que el fenómeno de la conversión inicie en los 70: “Los años 70 en que se agudiza la crisis de confianza social, la pérdida de credibilidad con respecto a las políticas y actuaciones del gobierno, y que se acrecienta la emergencia de los movimientos político-populares que reivindican poderes autónomos y demandan democracia para una cultura de las mayorías han servido para mostrar una vez más las contradicciones del sistema actual, pero, también han sido el detonante que propició la recurrencia de los grupos desprotegidos socialmente hacia las conversiones religiosas protestantes.”¹⁹⁴

Nos permitimos transcribir parte de la entrevista que hicieramos en el Palacio Legislativo de Chiapas, en Tuxtla Gutiérrez, en julio del año 2000, al diputado perredista de la LX Legislatura del estado, oriundo de San Juan Chamula, Agustín Gómez Patishtán. El legislador es un caso típico de disidencia, ya que no solamente es del PRD, sino protestante.

“Pues el problema principal que se ha venido, ora sí, dado la vida de nuestros compañeros indígenas durante de 1967, es en cuestiones religiosas. También soy hijo de expulsado porque mis padres aceptaron unas sectas religiosas¹⁹⁵ y entonces yo llegué en San Cristóbal, era yo pequeño, me trajeron cargando, entonces mis padres con sus familiares, mis tios, los que aceptaron esas religiosas, entraron a pedir más que nada el apoyo del Gobierno. Era el tiempo de Juan Sabines, el gobernador Juan Sabines que en paz descansa, entonces era ese gobernador y después no hubo la posibilidad para que el Gobierno pueda resolver el problema. Buscaron manera cómo regresar, entonces llegó mi tiempo también.

“Dio un compromiso el Gobierno que pueden regresar a sus comunidades, entonces volvieron a regresar y las comunidades volvieron otra vez a desalojarlos, volvieron a expulsar otra vez.

¹⁹⁴ Guzmán, op. cit., p. 71.

¹⁹⁵ Nótese que el legislador no utiliza el término secta como peyorativo.

“Siempre hubo la amenaza de muertes porque en primera expulsión de San Juan Chamula hubo mucha violación de mujeres y también hubo muchos golpes, muertes, entonces algunas casas lo quemaron con todas personalidades, niños, entonces es lo que fue y las autoridades de San Juan Chamula, el presidente municipal no actuó conforme a lo que marcaba la ley: que es libre la creencia a la que queremos creer, entonces y no realmente no se sujetó, no se pegó conforme a lo que marca la ley...

“...¿por qué religioso lo atacan?, ¿qué trae? y ¿por qué San Juan Chamula no permite las creencias religiosas? Porque lo religioso trae, porque supóngale el pueblo de Chamula, siempre tenemos *usos y costumbre*, entonces siempre los que enferman, siempre los que se caen en enfermedad, entonces los compañeros tenemos así el tradición y el costumbre. Siempre alguien que se enferme, entonces empiezan a buscar persona realmente a los que son médico tradicional y ellos, en los médicos, también empiezan a pedir velas, veladoras, tragos, pollos y empiezan así a rezar como uso y costumbre.

“Entonces siempre cuando a los médicos tradicionales siempre mandan a comprar trago, entonces al término ya empiezan a tomar trago, empiezan a repartir trago, entonces parejo empiezan, entonces a los niños también. Si hay niños siempre le dicen toma ese trago, entonces ya también lo saben la mamá o el papá de ese muchacho. Si es pequeño pues realmente no es obligado de que lo tome, pero siempre la mamá lo moja su dedo, lo echan a sus labios para que realmente se dice que es de costumbre, para que no le pique la culebra, porque no tenga miedo y siempre es así de costumbre.

“Entonces los que ya son grandes tienen su medida donde toman, siempre es así, pero como la enfermedad es mucho. Los que venden trago no es de un pobre, sino de un rico, y por eso estamos diciendo nosotros de los grandes caciquismo que hay veces en San Juan Chamula, por eso es el pensamiento para que lo expulsen cualquier religioso.

“¿Por qué? Porque ya también a los religiosos, a los que ya creen en una secta religiosa, pues ya después ya no empiezan a comprar trago, ya no empiezan a comprar pollo, a comprar vela ni veladora, ya solamente lo empiezan a adorar Dios verdadero, los

que lo vemos en el Sol, estrellas. Entonces ya no compran ni velas ni veladoras, sino que empiezan a inclinarse, empiezan a arrodillarse a orar a su Dios, no es porque le ponen vela, ya sino que directamente así.

“Por eso también a los grandes caciques y a los que todavía no han creído de esa religiosa entonces le empiezan a meter ideas que hay que expulsar porque es mala gente, no sé que...

“...El grupo caciques yo creo que están desde tiempo, supóngale cuando entró venta de trago, venta del refresco y todo pues, de por sí tenían dinero los antepasados viejos, algunos y ya los hijos también ya los dejaron de herencia. Entonces en donde ni eso los que tienen grandes tiendas, depósitos de refresco, bueno todo y cuando hay cambio de autoridad, cuando hay nombramiento de presidente municipal, para nombrar candidatos, ellos, unos cuantos nomás, él va a decir: tú vas a ser presidente, lo vamos a nombrar él. Entonces ellos tienen que dar de conocer ante el nivel municipal, entonces la gente pues lo obedece, ¿por qué?, porque hago lo que tiene dinero. De por sí ya tiene dinero, entonces la pobre gente va a ir a pedir fiado trago, va a ir a pedir fiado velas, va a ir a pedir fiado veladora. ¿Y qué es lo que dice el dueño de esa tienda grande o los ricos?, pues va a decir: bueno, si no tienes dinero vienes mañana a trabajar. Entonces se van a ir a pagar su deuda o si no, ese dinero entonces tiene que va a ganar un interés

“...pues aproximadamente hay como 10 a 15 familias de caciques que controlan todo en San Juan Chamula, ya hay más, ¿por qué?, porque los que llegan a ser presidentes, los que llegan a ser autoridades es lo que llevan la riqueza del pueblo, ¿por qué?, porque nadie reclama cuántos recursos llegó y los que reclaman pues lo persiguen, lo amenazan, ¿por qué lo anda investigando?, porque había uno, se llama Salvador Manuel Cejtum, entonces era escribano, así le decimos nosotros, es el secretario escribano y él lo trató de investigar y también empezó a caminar para encontrar apoyo para su pueblo, se fue hasta México, caminó. Entonces, ¿qué es lo que pasó?, lo sacaron en su casa la noche, lo mandaron matar, entonces ahí se acabó. Entonces quiere decir, los que reclaman, los que

realmente quieren decir la verdad y los que quieren investigar los mandar a matar como existe hasta la fecha...

"...según cuando se entró esa religiosa (Adventistas del Séptimo Día), pues realmente que salieron a trabajar en la finca, escucharon algunos cassetes grabados, entonces lo empezaron a escuchar, le gustó a la gente y así lo creyeron todo. Entonces hicieron así nomás en su fe de ellos que lo adoraban a Dios realmente con lágrimas y así lo hacían y así se sanaban a los enfermos. Entonces ya ahí, donde lo vieron que se sanó ese enfermo, entonces ya ni llevan ni gasto, ni compran el trago, ni compran de vela, ni compra de pollo, ya no hay nada.

"En primera expulsión se repartieron la tierra, le tocaron pedacitos, pero los que pueden comprar todo el pedacito de cada quien lo compran. Y el dinero se lo reparten, entonces es lo que se quede los bienes. Pero ya después ya no, porque ya exigían que lo paguen y también hay veces que el Gobierno no lo quiere resolver el problema y hay veces el Gobierno también lo hace una indemnización.

"Si hubiera hoy Gobierno ¿qué es lo que debe de hacer?, pues tiene que ir a los municipios, tiene que mandar una comisión a supervisar las obras de todo lo que tiene que llevar a cabo."¹⁹⁶

Mientras un chamula pide supervisión de las obras porque la experiencia lo hace desconfiado sobre el manejo que sus autoridades hacen de los dineros públicos, los Acuerdos de San Andrés señalan: "Asimismo, deberá llevarse a cabo la transferencia paulatina y ordenada de facultades, funciones y recursos a los municipios y comunidades, para que, con la participación de estas últimas, se distribuyan los fondos públicos que se les asignen."¹⁹⁷

¹⁹⁶ Entrevista con Agustín Gómez Patishtán, en julio de 2000.

¹⁹⁷ Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 28.

“...porque supóngale ahí, hay muchas personas que hacen fiestas le estamos diciendo nosotros: hay mayordomos, hay pasiones, hay alférez. Entonces de distintos nombres, de distintos cargos, entonces es lo que hacen fiesta tradicional de costumbre. Entonces pero el Gobierno llega a observar en tiempos de carnaval y todo mundo, hombres, niños y mujeres, lo esperan al Gobierno que lleguen a su municipio, porque llega una autoridad más grande, pero solamente el Gobierno llega a observar, llega a ver y le cambian su ropa, le pone su traje típico a ver cómo usamos. Entonces después ahí empieza a hablar el Gobierno su discurso de respeto a los indígenas, donde ya me voy a contagiarse también de ser indígena. Entonces quiere decir, es mi sentir mío, solamente nos llega a observar o a burlar, o nos vamos a decir que nos llega a ver como ser payaso, porque nadie nos propone...

“...entonces los mayordomos, los que juntan de cinco mil, de 10 mil, de mil, ahí todo el gasto, lo que gasta un mayordomo de su bolsa lo saca. Si no sale ese recurso, tiene que vender sus bienes, tiene que vender sus tierras, que se van a salir en la finca a trabajar para recuperar su deuda a los que están emprestando dinero. Entonces quiere decir se van a sumir en una más pobreza, en una pobreza entonces, pero te dice el Gobierno ¿sabes qué?, sus cultura me gusta, su cultura mantenga, sus cultura, sus tradiciones echen a andar, no la olviden, pero también aquí vamos a proyectar un curso para su fiesta, un curso para sus cultura.

“...siempre se ha pedido al Gobierno que se haga justicia, los que van en contra de esas religiosas, pues que se aplique todo el peso de la ley, que lo sancione y no solamente de sancionar, sino que una autoridad, un procurador o un ministerio público debe de llamar atención: sabes qué compañero, no corran a sus compañeros, no molesten a sus compañeros, respétense, porque si no lo aplico la ley, se lo voy a sancionar y te voy a meter a la cárcel...

“...sí, puro PRI, ¿por qué lo ampara?, porque ahí toda la vida los saca el partido oficial; porque si lo aplican lo que marca la ley, puede decir la gente: este es el mal Gobierno, ya no queremos, entonces vamos con otro partido (...) entonces no hacen nada y

también hay cuatro regidores del Partido Acción Nacional no le permitieron entrar, entonces pidiendo la justicia y tampoco. Porque siempre el pueblo de Chamula no ha permitido que otro partido quede, por eso la gente no sabe qué es partido político, ni a su propio partido que es PRI. No lo sabe qué es partido, que dice el Partido de la Revolución Institucional. Solamente PRI es lo que saben decir, pero el tema, el proyecto y la estructura del Partido Revolucionario Institucional no lo saben, y así también el PRD. Supóngale el PRD, si no explicamos qué es PRD y no va a saber también que es la democracia, ni va a saber también la igualdad.

“Sí, dicen, voten por el PRI, porque el PRI nos ha venido gobernando y ahorita estamos bien, porque si se cambia de partido puede empezar guerra, ya no van a dar un poco apoyo el Gobierno, se van los maestros, o si no el PRD es partido socialista, entonces los que tienen dos casas lo van a partir, los que tienen terreno lo van a partir, y los que tienen sus bienes, sus animales, los van a partir. Por eso a Chamula tienes que entrar, pero con miedo a explicar, por eso durante ya cuatro o cinco años hicimos el esfuerzo organizadamente de informar a la gente.”

Agustín Gómez Patishtán nos explicó cada uno de los temas que provocan la disidencia y cómo la costumbre debe ser algo comunitario que no permite las diferencias. También dejó muy en claro que el Gobierno fue muy laxo en la aplicación del Estado de Derecho pretendiendo la defensa de usos y costumbres.

No creemos que los problemas actuales indígenas tengan que ver con la falta de respeto a usos y costumbres, sino con la presencia de dos normas que se aplican criterialmente. Usos y costumbres no significan necesariamente un beneficio a los pobladores.

Tampoco defenderemos la actuación de los partidos políticos en Chiapas ni siquiera en cuanto a su representatividad de la pluralidad mexicana, pues como dijo el pastor Tovillas Jaime: “Tenemos que caer en los partidos gastados que no tienen más que proponernos”, y también se queja de que los partidos no atacan a fondo los problemas: “No se vale que por intereses partidarios se violen las garantías, como lo que pasó en la zona

tojolabal, la que colinda con Guatemala. Evangélicos, básicamente ejidatarios, ven violados sus derechos porque el Gobierno ha pugnado y ha propuesto que se vayan a otras tierras para formar una nueva comunidad puramente evangélica, dejando sus casas, dejando sus terrenos. Y eso lo han hecho en dos ocasiones, por lo que los caciques dan por hecho que es una norma. Pero en Plan de Ayala ya no se dejaron y se quejaron en la Comisión Nacional de Derechos Humanos, de donde vino una recomendación a Albores, por lo que tuvo que mandar a la policía.”

3.1.1. Elecciones

Democracia en tierras indígenas o las elecciones en Los Altos de Chiapas es uno de los estudios más actuales de cara al nuevo México, en el que Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner reúnen artículos de investigadores que conocen bien Chiapas. Este estudio se inscribe entre los años 1991 y 1998 y señala como objetivos el desmitificar la idea de que los partidos políticos provoquen divisiones en el seno de los municipios indígenas y apuntan que ese argumento es propio de caciques.

Otro de los objetivos de este libro, que concuerda con los nuestros, es relativizar la oposición brutal que algunos intelectuales y analistas políticos han querido establecer entre la vida política de los municipios indígenas y la del resto del país, entre una *democracia comunitaria indígena* y una *democracia electoral occidental*.

En los distintos mapas que presentamos en este trabajo (Anexo 3) se podrá notar que no existe una idea concreta sobre qué son Los Altos de Chiapas y cuántos municipios los conforman. En todos los casos está San Juan Chamula y, evidentemente, es parte del 05 Distrito Electoral Federal del estado de Chiapas, en el que están incluidos los municipios en que predomina la lengua tzotzil y tiene 78 por ciento de indígenas.

El libro nos cuenta del uso y la costumbre en las votaciones antes de 1991, en donde “los resultados de las votaciones no parecen la suma de votos emitidos en forma individual (...) un pequeño grupo de hombres fuertes de la cabecera municipal llenaba todas las

boletas y las depositaban en las urnas, sin intervención ni presencia del resto de los ciudadanos indígenas”¹⁹⁸.

Las elecciones no eran más que un ritual y los investigadores nos dicen que en casi todos los municipios eran de la misma manera. Curiosamente una de las grandes excepciones fue San Juan Chamula en 1974.

A partir de 1960 el control de los ayuntamientos pasó a manos de una nueva élite indígena y a su manejo quedaron supeditados los ayuntamientos tradicionales. La estructura religiosa se separó de los cargos políticos. El único municipio en el que no se produjo esta separación entre cargos políticos y religiosos fue San Juan Chamula, lo que hizo más crítica la cuestión de los disidentes que han caminado un largo *via crucis*.

En 1968 dos maestros bilingües manifestaron su descontento en contra de una cuota para la edificación del Palacio Municipal, pues corría el rumor de que los caciques se habían quedado con el dinero destinado a la construcción. Para 1971, un grupo de personas apoyó como candidato independiente al profesor Mariano Gómez, quien resultó ganador y en 1972 consignó a tres de los principales caciques inculpados de despojos, violaciones e incendios. Mucho tuvo que ver la intervención de la *Misión Chamula* con la posibilidad de que se pudiera presentar esta disidencia.

Para el proceso electoral de 1973 se realizaron alianzas entre distintos sectores descontentos que postularon al candidato independiente Domingo Díaz Gómez Yolbón, quien había sido catequista, mientras que los caciques postularon a Agustín Hernández, quien desde un primer momento amenazó con expulsar a todas aquellas personas que no se mantuvieran en la religión tradicional.

La historia del proceso de selección del candidato es un ejemplo de lo que sucede cuando se utilizan formas tradicionales de elección distintas al voto secreto: “Los partidarios de cada uno de los candidatos se formaron en el centro de la cabecera municipal.

¹⁹⁸ Viqueira y Sonnleitner, op. cit., p. 23.

Pronto se vio que el candidato independiente contaba con un mayor número de seguidores. Sin embargo, varios caciques se acercaron a las filas y por diferentes razones fueron obligando a los simpatizantes de Domingo a abandonar la concentración, hasta que quedó menos gente en su fila que en la de su adversario¹⁹⁹ (...) la elección tuvo que ser anulada."²⁰⁰

El 18 de noviembre de ese año se hizo otra selección en presencia de un representante del Gobierno. El usar boletas y voto secreto tampoco auxilió mucho a los disidentes por la complicidad de los caciques con el Gobierno. El representante dijo que el conteo tenía que hacerse en Tuxtla, por lo que se llevó las boletas y a los pocos días anunció el triunfo del candidato de los caciques. No cabe duda que el PRI también ha sido fiel a sus usos y costumbres.

Los sectores descontentos decidieron, por fin, apoyar a un partido de oposición, por lo que un grupo viajó a la Ciudad de México para entrevistarse con el PAN. En 1974, tres diputados de Acción Nacional constituyeron un comité local en San Juan Chamula. El gobernador Manuel Velasco Suárez les advirtió que si continuaban apoyándose en el PAN ya no se realizarían obras en el municipio

Molestos, los disidentes ayudados por los estudiantes de la Normal de Tuxtla, tomaron el Palacio Municipal, pero fueron desalojados por un grupo de soldados. Los caciques anunciaron que existía un complot por parte de protestantes, catequistas y panistas para destruir el municipio. El 1 de noviembre se organizaron asambleas en todas las comunidades y se detuvo a todos los miembros de la fracción opositora, a quienes posteriormente soltaron con la condición de que no regresaran al municipio.

“Después de estos acontecimientos, el protestantismo comenzó a ganar más adeptos. Al cerrarse las vías institucionales para dar solución a los conflictos, los pobladores disidentes siguieron el único camino a su alcance: la conversión religiosa (...) en los años

¹⁹⁹ Nótese lo fácil que es disuadir al disidente cuando se muestra en público.

²⁰⁰ Viqueira y Sonnleitner, op. cit., p. 43.

siguientes se produjeron expulsiones en lugares como Mitontic, San Andrés Larráinzar y Chenalhó.”²⁰¹

En las elecciones de 1994 había en Chamula un modesto 7.8 por ciento de perredistas, lo que “revela la presencia de una minoría activa bien organizada de mil 286 protestantes, que votan contra el grupo en el poder a pesar del peligro que implica la manifestación pública de su disidencia. De hecho, los caciques procederán posteriormente a cortar las ayudas gubernamentales a estas comunidades, claramente identificadas a partir de los resultados por casillas”²⁰².

Para 1997, las autoridades de Chamula, igual que las de Mitontic, se negaron a consentir la presencia y la propaganda de los partidos políticos distintos al PRI, “escudándose en el argumento de que los usos y costumbres de la población no lo permitían. Según ellas, la existencia de otros partidos políticos pone en riesgo la unidad del municipio”²⁰³.

En 1998 se produjo una crisis en los mecanismos tradicionales usados para designar a las autoridades municipales. Se impugnó al candidato del PRI, a pesar de haber sido designado en una asamblea, acusándolo de haber violado prácticas tradicionales, por haber realizado grandes gastos de campaña y lo señalaron porque su mujer profesaba la religión evangélica. No se podía cambiar de candidato por los tiempos de la legislación electoral, pero la tensión fue tanta que las elecciones se cancelaron.

En la tensión y la cancelación de las elecciones también tuvo que ver que no se permitiera la excarcelación de algunos presos por el homicidio de un líder evangélico. Posteriormente, las autoridades municipales solicitaron una elección extraordinaria y, de cualquier manera, fue el candidato del PRI al que no querían los tradicionalistas.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰² *Ibid.*, p. 138.

²⁰³ *Ibid.*, p. 48.

Por lo menos el presidente municipal, aunque no le gustara a los caciques, era priista. Pero “los regidores plurinominales que le correspondían al PAN a raíz de las elecciones de 1998 han sido obligados, mediante amenazas, a renunciar a sus cargos”²⁰⁴.

Para Viqueira, la respuesta no está en atenerse a unos borrosos y acomodaticios usos y costumbres, sino ciertos requisitos: “1) la posibilidad de que los promotores de cada opción puedan organizarse y puedan difundir y argumentar sus posiciones antes del día de la votación (pluralidad de partidos políticos u organizaciones sociales independientes); 2) la ampliación del universo de los votantes (universalidad del voto), ya que en ocasiones las mujeres son excluidas de las asambleas comunitarias, y 3) la creación de las condiciones idóneas para que el voto de cada persona pueda ser emitido libremente, sin coerción alguna y sin temor a represalias futuras (voto individual y secreto).”²⁰⁵

Es muy importante precisar que los partidos políticos llegaron a Chamula y a otros municipios no como resultado de campañas proselitistas, sino porque ciertas facciones indígenas fueron a ellos. Si se cae de nuevo en otro tipo de absolutismo en estas comunidades, no se asombren los aliados de los indígenas, que ellos mismos busquen regresar a los partidos políticos por un principio simple de pluralidad.

“La existencia de diversos partidos en la región tiene también otros efectos positivos. Por una parte, su simple presencia viene a cuestionar el mito de la comunidad indígena que sólo puede sobrevivir si mantiene una férrea unidad en torno a sus *valores ancestrales*. Los partidos políticos contribuyen a abrir espacios de libertad más allá del ámbito exclusivamente político y permiten que la idea de la tolerancia religiosa empiece a arraigar en la región. No es una simple casualidad que en Chamula se persiga ferozmente tanto a los simpatizantes de los partidos políticos como a todos aquellos que profesan una fe distinta de la religión *tradicionalista*. El multipartidismo parece ser un remedio eficaz contra la costumbre de las expulsiones de los disidentes, costumbre que practican grupos tan diversos como los caciques de Chamula y los zapatistas de la Selva Lacandona.”²⁰⁶

²⁰⁴ Ibid., p. 57.

²⁰⁵ Ibid., p. 228.

²⁰⁶ Ibid., p. 230.

Sin embargo, los problemas poselectorales pueden tener finales felices con base en los usos y costumbres: “En Zinacantán llegamos a un arreglo armonioso, gracias a que los panistas indígenas tenían una banda de música y los caciques estaban interesados en que tocaran gratuitamente en los festejos tradicionales. Estuvimos ocho horas discutiendo y los dejaron tomar posesión (a candidatos plurinominales) siempre y cuando se obligaran a participar con dinero en las fiestas y cooperando con su banda en los festejos tradicionales.”²⁰⁷

3.2. Religiones

“En esta ocasión no se trata del nacimiento de cultos oraculares de carácter nativista, sino de la adopción de religiones proveniente del exterior que día a día ganan más adeptos entre la población: los grupos protestantes o evangélicos. Oxchuc, Chenalhó, Chamula, por mencionar algunas comunidades indígenas tradicionales, son semilleros de conversión.”²⁰⁸

Por años escuchamos la discusión respecto al cambio de religión en las comunidades indígenas y la conclusión más simplista que se aprecia es que la culpa era del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), el cual, a través de su labor iniciada a petición de Lázaro Cárdenas, había dividido a las comunidades. La Iglesia católica apoyó la versión por propia conveniencia. Posteriormente, el ILV fue expulsado de la región en la época del gobernador Manuel Velasco Suárez, quien por cierto era muy amigo del ya obispo de la diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz. Tampoco queremos dejar de hacer notar que uno de los promotores del rechazo al ILV fue Gilberto López y Rivas, quien acusó al Instituto de ser un brazo ideológico de la CIA, mientras él lo era de la KGB.

En el aspecto religioso también juegan las ideologías y los paradigmas. Sin embargo, no se puede soslayar que a cualquier influencia de tradición marxista se enfrenta la sombra de la “Ética protestante y el espíritu del capitalismo”, que Weber expusiera de manera tan puntual.

²⁰⁷ Entrevista con el diputado local chiapaneco Juan Carlos Cal y Mayor.

²⁰⁸ Robledo, op. cit., p. 9.

Para los pensadores urbanos, más para quienes viven y conocen el conflicto, el protestantismo guarda una especie de cordón umbilical con el imperialismo, lo que más adelante refutaremos en función de una investigación de Jean Pierre Bastian.

En la guerra ideológica desatada es común oír a sesudos políticos y periodistas culpando al ILV del conflicto religioso en Chiapas. Nosotros lo hemos escuchado de personajes tan diversos como Demetrio Sodi de la Tijera o Raúl Sánchez Carrillo.

Pero resulta que el ILV salió de Chiapas hace más de 20 años y las conversiones religiosas continuaron, creando en algunas comunidades verdaderos cismas. Sin duda, uno de los sitios en donde el problema es más acentuado es San Juan Chamula.

Chamula es más que un municipio. Es una zona de influencia que abarca distintos parajes habitados por tzotziles y tzeltales que en su mayoría practican una religión sincrética que, inclusive, se separó de la diócesis por las reconvenciones que de ella recibieron respecto a sus prácticas y ritos que ellos llaman "la costumbre". Estas creencias llevan 30 años enfrentadas al protestantismo de manera feroz, al punto de expulsar, asesinar y quemar las casas de quienes se convierten a las denominaciones evangélicas.

Pero, ¿por qué cambian de religión los chamulas al punto de arriesgar sus vidas y sus tierras?

Entendemos que una religión tiene que serle operativa a quien la practica y debe tener un sentido, por lo que es evidente que "la costumbre" dejó de ser operativa y muchos chamulas requirieron de algo que les diera un nuevo sentido de vida.

"Este protestantismo indígena (...) presenta las características de un *culto de crisis*, es decir, de un movimiento religioso que responde a una situación de profunda crisis y fisura que afecta a la sociedad indígena contemporánea."²⁰⁹

²⁰⁹ Ibid.

Es obvio que en la comunidad chamula se sufre una crisis en su cosmogonía y que el modo tradicional de ver la vida dejó de ser la respuesta para muchos miembros de una comunidad supuestamente integrada. Sostenemos la hipótesis de que los motivos son más materiales y sociológicos que espirituales y nos empatamos a la siguiente afirmación: "Estas conversiones responden más a motivaciones de carácter sociológico que teológico."²¹⁰

La crisis de la costumbre no solamente toma el derrotero protestante. Por ejemplo, la teología pastoral de la diócesis de San Cristóbal ha acompañado el desarrollo de municipios como Ocosingo y Chenalhó, mientras que el problema Chamula, así como el de Mitontic, Zinacantán y Amatenango del Valle salen de este esquema por el hecho de que los practicantes de la costumbre también se han negado a aceptar la pastoral de Samuel Ruiz.

Para clarificar las categorías debemos hacer un breve esquema de las religiones que confluyen en Chiapas, delimitación nada ociosa porque Chiapas ha sido el lugar idóneo para la llegada de cualquier teoría, de cualquier propuesta y credo y sin hacer las precisiones conducentes corremos el riesgo de caer en simplismos que solamente complican las cosas, como es el caso de versiones que han dado las autoridades respecto al conflicto Chamula: "Para la manipulación del conflicto, los gobiernos y grupos de poder local optaron por definirlo como: un problema religioso e interno de las comunidades. De esa forma se dejaba como responsables visibles a las sectas protestantes y a los agentes católicos renovadores; se justificó la expulsión con el argumento del respeto a la tradición y la costumbre; las autoridades evitaron intervenir por respeto a la vida interna de las comunidades."²¹¹

Elio Mansferrer logra hacer una división que establece un mapa de los componentes del pluralismo religioso en México y con mayor incidencia en Chiapas, que exponemos a continuación con algunos agregados nuestros:

²¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

²¹¹ Aramoni Dolores y Morquecho Gaspar, *op. cit.*, p. 253.

CUADRO 1

MAPA DE LA PLURALIDAD RELIGIOSA EN CHIAPAS ²¹²			
TIPOS	CATÓLICOS	PROTESTANTES	OTROS
Indígenas	Han desarrollado lecturas singulares del catolicismo a partir de la visión del mundo indio. Les llamamos habitualmente catolicismos étnicos.		
Tradicionalistas indios	Similares a los anteriores, pero con la peculiaridad de que el peso de las religiones étnicas es dominante sobre la parte católica. Suelen ser sumamente intolerantes, y en el caso chiapaneco han protagonizado expulsiones y graves violaciones a los derechos humanos de protestantes e incluso de católicos de teología de la liberación. Son a los que nosotros llamaremos los creyentes de la costumbre.		
Mestizos (coletos)	Desarrollaron una visión del mundo a partir de reelaborar ideologías de dominación y supremacía racial en el periodo colonial e independentista.		

²¹² Cuadro basado en la división realizada por Elio Mansferrer, en *Chiapas: El factor religioso*.

Mexicanos	La inmensa mayoría de estos católicos tienen un perfil mariano, un gran énfasis en cuestiones devocionales y tienden a separar preferencias religiosas de comportamientos políticos.		
De la teología de la liberación	Organizados en comunidades eclesiales de base, están organizados en la mayoría de las diócesis de México y en particular en aquellas donde el obispo sigue las propuestas de la teología de la liberación. Parten de la noción de pecado social.		
De la teología india	Están vinculados a los anteriores pero se caracterizan por configurar una síntesis de los catolicismos étnicos con la teología de la liberación latinoamericana.		
Integristas (no dominantes en Chiapas)	Descendientes de la Revolución Cristera: integristas de clase alta y carismáticos que tiene puntos muy semejantes a la de los protestante pentecostales.		
Históricos		Incluye las denominaciones históricas llegadas a México durante el Siglo XIX (presbiterianos, re-	

		formados, adventistas, luteranos, bautistas, metodistas, nazarenos, etc.). Actualmente tiene procesos de pentecostalización al interior de sus organizaciones.	
Pentecostales o Pentecosteses (evangélicos)		Incluye a todos los grupos cristianos, que poseen renacimiento del espíritu santo, dones de lengua, profecía y sanidad. Tienen un desarrollo muy importante y junto con los neopentecostales se estima que aglutinan más del 7% de todos los no católicos.	
Neopentecostales o Carismático- pentecostales (evangélicos)		Son muy semejantes a los anteriores, pero representan una porción de teologías pentecostales, reformadas y de teología de la prosperidad. Se plantean un involucramiento creciente en cuestiones políticas y sociales. Por su dinamismo lideran a los pentecostales.	
Paracristianos (no evangélicos)			Incluimos en esta categoría denominaciones que tienen elementos cristianos, pero poseen estructuras sectarias y libros sagrados distintos a los de los

			protestantes y católicos, como los mormones y testigos de Jehová.
Mahometanos			Con mucha presencia en algunas comunidades de Los Altos.
Nuevos movimientos religiosos			Esta categoría es sumamente amplia e incluimos a diferentes grupos. Destacan la Iglesia de la Cien-ciología y la Iglesia de la Unificación (Moon), por su habilidad para operar en el campo político.

El fenómeno que nosotros señalamos es específicamente el de la costumbre (tradicionalistas indios) que se enfrentará, básicamente, a evangélicos de distintas denominaciones, como presbiterianos, pentecostales y hasta a católicos. El conflicto ha sido político, social, económico y de sobrevivencia; actualmente ya es un conflicto armado.

3.2.1. El protestantismo

El protestantismo no es una religión que surge de repente, sino un proceso europeo, con distintas etapas que se irán reflejando en múltiples denominaciones.

Inicia con el movimiento antipapal de Martín Lutero, que estará identificado con la tesis "la salvación es por fe y no por obras". El movimiento de Lutero muestra un camino libertario basado en una relación personal con Dios, conocido a través de la *Biblia* y sin intermediarios. Un buen ejemplo de ello es la respuesta que Lutero dio a un seguidor

cuando le pregunta sobre lo que es pecado y lo que no lo es: “Si para ti es pecado, lo es. Si no te lo parece, no lo es”.

Posteriormente, Calvino profundiza en la Reforma hasta convertir al movimiento en instituciones y leyes aún más asfixiantes que el catolicismo.

Hasta la fecha, perviven dos corrientes claras entre los grupos evangélicos que los dividen entre legalistas y no legalistas. El espectro ha tenido un devenir histórico que abarca a pietistas, puritanos hasta los actuales carismáticos y neopentecostales. Por lo anterior, sería un error pensar que todo el protestantismo puede ser englobado en una misma descripción o en una misma acción coordinada.

Sin embargo, revisemos los distintos puntos de vista que encontramos sobre la llegada del protestantismo a Chiapas: “El asalto, a veces vocinglero, de los nuevos misioneros ocurrió para las más de las poblaciones estudiadas, en momentos en que crisis de toda índole (económicas, políticas, morales, sociales, existenciales, religiosas, culturales, axiológicas, etc.) sacuden al mundo entero y desgarran, en particular, a la América Latina, que ve enfrentarse en el seno de cada una de las sociedades globales que la componen, en luchas sin cuartel, a los segmentos antagónicos internos, a fin de perpetuar o erradicar para siempre los profundos abismos de desigualdad e injusticia que atenazan a las mayorías desposeídas y enriquecen a las minorías privilegiadas.”²¹³

El cambio de religión dio la posibilidad de lograr nuevos liderazgos, hay tesis más aceptables: “Del protestantismo que viene a jugar un papel de agente *modernizador* de la comunidad tradicional al provocar la ruptura definitiva de las viejas estructuras comunitarias, al mismo tiempo que abre un espacio para un nuevo liderazgo indígena.”²¹⁴

Era mucho por ganar y poco por perder: “En tanto, como ya eran siete familias grandes que habían decidido seguir definitivamente la religión evangelista, oponiéndose a aceptar los reglamentos de la comunidad (es decir, dar cooperaciones, cubrir cargos,

²¹³ Guzmán, *op. cit.*, p. 33.

²¹⁴ Robledo, *op. cit.*, p. 10.

participar en trabajos comunitarios de construcción de una brecha hasta el poblado, participar en las fiestas, y como se llegó a saber que Lucas Velasco se había negado a tocar guitarra y arpa en la fiesta de carnaval).”²¹⁵

Hoy “el protestantismo evangélico representa casi la mitad de la población en las regiones de Los Altos y la Selva, mientras la iglesia católica está fracturada entre un sector progresista y otra tradicional”²¹⁶. Debe existir un motivo más allá de la idea de que los indígenas han sido engañados como niños.

¿Y cómo llegaron los protestantes a Los Altos? “A partir de 1950 vamos a ver una explosión demográfica en toda la población indígena. (...) Está en primer lugar el grupo de los educadores de milito, fundado en 1948, y después a través del centro de milito en San Cristóbal, fundado en 1952, ingresan las iglesias protestantes”²¹⁷.

En la zona que nos ocupa, los evangélicos llegaron por algunos parajes de San Juan Chamula, pero básicamente fueron los chamulas quienes fueron a buscar las prédicas y si tomamos en cuenta que dentro de las corrientes evangélicas puede ser cualquier seglar quien tome en sus manos la conversión y predicación e inclusive se nombre ministro de culto, encontraremos que la capacidad de penetración fue mayor que las posibilidades de un sacerdote que no podía convivir con ellos.

En este marco tocaremos el tema del controvertido Instituto Lingüístico de Verano (ILV), sobre el que existen innumerables estigmas y que provocó en los antropólogos tanto temor como el que hoy les inspira el zapatismo a muchos sectores.

Al ILV se le señala como agente de una aculturización del imperialismo norteamericano en las sociedades indígenas. En la declaración “Carlos Mariátegui” del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de 1979 se lee: “Los orígenes del ILV en México se remontan a 1934, cuando el Estado mexicano establece una alianza, vía

²¹⁵ Pérez, op. cit., p. 60.

²¹⁶ Valenzuela, Arturo, en *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 251.

²¹⁷ De Vos, en *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 34.

Secretaría de Educación Pública, con el señor William Cameron Townsend. Este fenómeno puede ser considerado como una nueva sesión de soberanía del gobierno de México al de los Estados Unidos de Norteamérica. En 1942 el Estado firmó un convenio en el que la Dirección de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública delega la educación y elaboración de materiales en lenguas indígenas al ILV, aspecto que se complementa con un convenio adicional que fue firmado en 1951 entre el titular de la Secretaría de Educación Pública y William Cameron Townsend, con el que se dio al ILV el monopolio de la investigación y la realización de un amplio programa de servicio que incluye intérpretes, cartillas, traducciones, capacitación lingüística, civismo, etcétera.

“La elaboración del material didáctico en tzeltal y tzotzil, así como el entrenamiento de los promotores en los métodos de enseñanza de lenguas estuvo a cargo del Instituto Lingüístico de Verano.”²¹⁸

Carlos Durand agrega: “El ILV proviene de los sectores protestantes más reaccionarios de los Estados Unidos de Norteamérica, tiene su sede en la iglesia bautista del sur de California, sus objetivos no son los de acrecentar el acervo lingüístico de las poblaciones étnicas de México, en la práctica se ha comprobado que sus verdaderas pretensiones van desde el desarrollo de investigaciones estratégicas hasta el saqueo de los recursos naturales del país (...) Esta política de lenguaje hace sumiso al indígena, además que destruye sus símbolos, costumbres y cultura”²¹⁹. Después viene la acusación por “valerse” de la Wicliffe Bible Translaters (WBT) y por formar cuadros misioneros; lo que nos parece que es tanto como acusar a las publicaciones paulinas y a los misioneros franciscanos por la misma intencionalidad, con la única diferencia de que éstos llegaron primero.

En cuanto a que los hagan sumisos, más adelante hablaremos de los líderes rebeldes chamulas, y como muestra, tomemos unas palabras del pastor Tovillas, quien explica cómo el protestantismo fue una bandera de rebelión contra el caciquismo y la explotación: “Nuestra posición cristiana evangélica es que la violencia no es la única vía, no es el camino correcto, pero también nuestros principios dicen que si bien estamos obligados

²¹⁸ Robledo, *op. cit.*, p. 39.

²¹⁹ Durand, *op. cit.*, p. 133.

moralmente a respetar a nuestras autoridades, en el momento en que gobernantes temporales están contra la dignidad, la persona y contra los principios, la Iglesia no está obligada a tolerarlos y respetarlos, sino a denunciarlos. Te tenemos un mensaje de anuncio de las buenas nuevas, pero denuncia los pecados sociales que atentan contra el ser humano y de donde vengan (...) imagínese 30 años de oprobio, donde nadie te defiende, donde tocaste puertas por todos lados y por eso los chamulas cuando regresaron le dijeron al gobernador: Hasta aquí los aguantamos, vamos a regresar a Chamula sin ofender a nadie.”

Hay mil testimonios que nos indican que el protestantismo no provoca una actitud de sumisión: “La Asociación Social Ecuménica Latinoamericana ha hablado de los evangelistas en función de su actividad desarrollada en la ciudad o en el campo, y define a los grupos pentecosteses como aquellos que, asimilando algunos estamentos de la realidad tradicional, remueven los valores comunitarios, induciendo a los adeptos a negar por un lado los intereses de los caciques locales, colaborando por el otro con la inserción de los campesinos marginados en el desarrollo de la economía nacional.”²²⁰

Pero continuemos con Carlos Durand, quien acusa al ILV de tener relación con universidades norteamericanas, europeas (Gran Bretaña y República Federal Alemana) y estar financiado por fundaciones como la Rockefeller, así como por la Ford Motor Company. Sería bueno aclarar que todo lo antes mencionado es parte del mundo protestante sajón, por lo que no tienen nada de extraordinario dichos apoyos.

Llama la atención el chauvinismo que demuestran ciertos autores respecto al mundo protestante mientras legitiman la participación de cualesquiera ONG (Organizaciones No Gubernamentales) foránea en los casos zapatistas.

Recurramos a otro autor de reconocido prestigio para mirar la participación protestante, en América Latina, así como su apreciación del ILV. Jean-Pierre Bastian, doctor en historia por El Colegio de México, a través de su obra *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, nos va llevando en el devenir de la historia de estas minorías religiosas en el país. “La amistad con las iglesias norteamericanas no era, por consiguiente,

²²⁰ Pérez, op. cit., p. 11.

sinónimo de colaboración con el invasor”²²¹, dice al narrar cómo los estudiantes de los colegios protestantes fueron los primeros en defender contra los norteamericanos el puerto de Veracruz, en 1914.

El protestantismo tuvo representantes que se omiten como tales en la historia: “Antes de estudiar la acción de los actores protestantes latinoamericanos, y con el fin de superar la leyenda negra que asimila al protestantismo latinoamericano al imperialismo estadounidense, es sin duda preciso estudiar antes la actitud política asumida por los misioneros norteamericanos.”²²²

En la matanza de indígenas de 1932, en El Salvador, el núcleo insurgente estaba encabezado por un pastor de la congregación protestante de Nahuizalco, convertido por la Misión Centroamericana. En Izalco, otra aldea de ese país, el movimiento rebelde estuvo liderado por evangélicos mestizos. Todo eso provocó que los propietarios dijeran que los ejemplares del *Nuevo Testamento* distribuido entre los indígenas eran propaganda comunista que repartían los evangélicos que encabezaban el movimiento.

Los misioneros del Comité de Cooperación para Latinoamérica (CCLA) apoyaron decididamente a Víctor Raúl Haya de la Torre y a su movimiento revolucionario (APRA), en Perú. “La agitación contra los latifundistas (gamonales), iba de la mano con la adopción de nuevas prácticas religiosas protestantes por minorías indígenas que encontraron en ellas un modo de liberarse de la alianza de los sacerdotes con los gamonales”²²³.

En Brasil, el movimiento conocido como tenentismo tuvo al frente metodistas activos como Rufino Alves Sobrino y finalmente, en México, en el Congreso Liberal de 1901 fueron pastores y maestros de escuelas protestantes quienes defendieron los principios de la no reelección.

²²¹ Bastian, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, p. 151.

²²² *Ibid.*, p. 167.

²²³ *Ibid.*, p. 173.

El movimiento de Río Blanco contó con el liderazgo del pastor José Rumbia Guzmán, quien fundó en 1906, junto con otros miembros de la congregación metodista y simpatizantes anarco-sindicalistas, el Gran Círculo de Obreros Libres. Eran protestantes Pascual Orozco, José Trinidad Ruiz (redactor del Plan de Ayala), el pedagogo presbiteriano Moisés Sáenz (por cierto el promotor del Primer Congreso Indigenista, en Pátzcuaro) y el predicador metodista Rubén Jaramillo. Y si de influencia protestante se habla, no se debe despreciar que tanto la derecha como la izquierda apoyaron la candidatura de Pablo Salazar Mendiguchía, quien nunca ha negado su militancia evangélica.

Respecto al ILV y su cuestionado fundador, Bastian dice lo siguiente: "Sin duda, no fue unívoca la actitud de los misioneros. Algunos, miembros de la independiente Misión Centroamericana, fundada en 1917, demostraron menos clarividencia, e incluso rechazaron las opciones más radicales de sus simpatizantes, que en aquella época estremecían a Guatemala y El Salvador. En Guatemala adoptaron una actitud favorable al orden establecido por los regímenes liberales oligárquicos de Carlos Herrera y de José Orellana (1920-1931), y, posteriormente por el general Jorge Ubico (1931-1944). Entre estos misioneros se encontraba, desde 1919, William Cameron Townsend (1897-1982), fundador (1930) del Instituto Lingüístico de Verano. Townsend se pronunció a favor de las reformas sociales y agrarias basadas en la pequeña propiedad rural y en la moralización de la vida pública. En la región de Cakchiquel fundó escuelas, un hospital y una cooperativa para el descascarillado del café. En un medio donde dominaban los latifundios, a menudo se consideraban subversivas las iniciativas de este tipo. Por otra parte, su anticomunismo radical y su temor a la violencia revolucionaria hicieron que Townsend y su colega Roy Mcnaught abandonaran a su suerte a los fieles recién convertidos al protestantismo, los cuales, en El Salvador (1932) luchaban tenazmente por la reforma agraria."²²⁴

Resulta, pues, que el ILV sí nace en América Latina, no es una dependencia que la CIA nos envió para ceder soberanía y, según explica posteriormente Bastian, los fondos salieron del condado de Orange en California. Tampoco debe asombrar mucho que haya sido Lázaro Cárdenas quien favoreciera la instalación del ILV en México, ya que el

²²⁴ Ibid., p. 170.

protestantismo había estado muy cerca de la Revolución Mexicana. “Townsend fue amigo de Cárdenas, de quien escribió una halagadora biografía, la cual ayudó a mejorar la imagen del cardenismo ante la opinión pública estadounidense, sobre todo después de la expropiación petrolera, decretada en 1938”²²⁵.

El hecho de que el ILV contara con el apoyo de la Wicliffe Bible Translators tampoco tendría porque ser anormal si el ILV se llama Wicliffe Summer Institute, fundado en Guatemala por los Discípulos de Cristo (no por los bautistas). El ILV inicia como afiliada del Departamento de Lingüística de la Universidad de Oklahoma. A pesar de que se presentaba como una organización científica encargada de estructurar las lenguas indígenas, jamás ocultó que otro de sus objetivos era traducir la *Biblia* a los idiomas indígenas. Si iban a traducir la *Biblia* era evidente que llevaban implícito el proselitismo religioso: “En realidad, el objetivo –como todo el mundo sabía– era proselitista (sin que eso haya dado lugar para las violentas polémicas que en los años setenta se suscitaron en torno del Instituto Lingüístico de Verano)”²²⁶.

Cotejemos dos versiones sobre la fuerza aérea que formó el ILV: “Complementando esta logística del ILV-WBT, el Jungle Aviation Radio Service, (JARS), organismo *acreditado* ante la Secretaría de Gobernación cuenta con una importante infraestructura aérea”²²⁷. Bastian dice que “el ILV desde 1948 incrementó sus intervenciones, e incluso creó una fuerza aérea, la Jungle Aviation Company, que sirvió de apoyo logístico al aprovisionamiento de los misioneros dispersos en regiones inhospitalarias como la Amazonia peruana o la Selva de Chiapas, en México, a finales de los años 50, fortalecido por los acuerdos firmados con varios gobiernos, el ILV trabajaba, además de Guatemala, México y Perú, donde lo hizo desde un principio, en Brasil, Bolivia, Ecuador y Honduras, y poco a poco fue entrando en contacto con decenas de grupos indígenas”²²⁸.

²²⁵ *Ibid.*, p. 181.

²²⁶ *Ibid.*, p. 198.

²²⁷ Mariategui, Carlos, en Durand Carlos, *op. cit.*, p. 133.

²²⁸ Bastian, *op. cit.*, p. 198.

Hay dos cosas dignas de señalarse: Una se refiere a que muchos autores, entre ellos Durand, se refieren al ILV en presente, mientras Bastian se refiere en pasado. Nuestras fuentes en Chiapas y en las mismas oficinas del ILV en calzada de Tlalpan, nos dicen que desde los 70 el ILV no se encuentra más en esa región. Y en el caso específico de Chamula no hubo nunca participación del ILV.

“El Lingüístico de Verano tuvo presencia tal vez en la zona chol, en la zona tzeltal estuvieron muchos años con trabajo social produciendo la Biblia, pero el orgullo que tienen los chamulas es que ellos no fueron evangelizados ni por misioneros norteamericanos ni por pastores nacionales, sino que los mismos chamulas fueron a las zonas cafetaleras de Chiapas para ganar un poquito de dinero y querer pagar su deuda eterna con el cacique y es ahí en donde les hablaron del evangelio, laicos, amigos, miembros de diferentes iglesias y ellos lo trajeron acá y lo predicaron. Todo el territorio tzotzil y chamula, ahí el Lingüístico de Verano brilló por su ausencia.”²²⁹

Por mucho que se quieran cerrar los ojos, estudios como los de Jan Pierre Bastian muestran que el protestantismo ha estado siempre en nuestro país y en Chiapas y no siempre ligado a la leyenda negra del Instituto Lingüístico de Verano, ni como parte de una conjura de oscuras sectas. En países como Estados Unidos y Alemania sonaría ridículo que dijeran sectas a religiones con 500 años de antigüedad a las que pertenecen la mayoría de sus pobladores.

El movimiento que llevan los chamulas conversos tiene relación con el pentecostalismo que para los años 40 constituían la cuarta parte de las sociedades protestantes y que no era bien recibido por el llamado protestantismo histórico: “Se trataba, en efecto, de dos culturas religiosas antagónicas; una, el protestantismo de carácter histórico, nacida del liberalismo político y religioso; la otra el pentecostalismo, expresión de una cultura religiosa popular latinoamericana.”²³⁰

²²⁹ Entrevista con Abdías Tovillas, presidente del Comité Estatal de Defensa Evangélica en Chiapas (CEDECH), el 30 de agosto de 2000.

²³⁰ Bastian, op. cit., p. 202.

El miedo a lo diferente y el abuso de los caciques les hace concebir a los chamulas una serie de leyendas incluidas en su narrativa, que describen a los contrarios. Si un hombre ve que un borracho está perdiendo parte de su vestimenta en una fiesta, se dirigirá a un amigo para contarle cómo los protestantes se quitan la ropa en público, bailan desnudos y tienen relaciones sexuales ante el altar.

De la historia protestante de los 70 al momento, nos habla Abdías Tovillas, pastor protestante y presidente del Comité Estatal de Defensa Evangélica en Chiapas (CEDECH): “Muchos chamulas fueron oprimidos, explotados por años y en ese afán de querer pagar una deuda que nunca ellos podrían pagar, se fueron a otras áreas de Chiapas: a las zonas cafetaleras, a la costa y ahí encontraron que habían otras corrientes políticas y religiosas, especialmente el cristianismo, la Iglesia Cristiana Evangélica, donde decía que no hay necesidad de estar hundido en el alcoholismo, en la explotación de los brujos o de los caciques y que la nueva corriente cristiana evangélica no necesita de tantos ritos y que era una nueva corriente de libertad y que ya no tenían que estar endrogándose con los caciques de por vida, ni esclavizando a sus propios hijos.”

La promesa tenía que ver con un cambio de vida: “La promesa que hacían los adventistas, era ayudar a los campesinos, para que dejaran de beber *trago*.”²³¹

Seguimos buscando más explicaciones lógicas para las conversiones, que se repiten una y otra vez en la bibliografía revisada y en la voz de nuestros declarantes: “Se plantea que la gente que ya no quería seguir siendo dominada por los caciques, asume la religión evangélica para liberarse de la costumbre tradicional que controlaban los caciques. Ese es el caso de Chamula; otros señalan que es la comunidad la que expulsa, y no las autoridades; otros dicen que el cacique es un maestro bilingüe, Miguel López Pérez, miembro del grupo de *Vanguardia Revolucionaria* del SNTE; otros que las actitudes del grupo de presbiterianos han sido insultativas a las costumbres tradicionales.”²³²

²³¹ Pérez, op. cit., p. 54.

²³² *Ibid.*, p. 64.

Tomemos la perspectiva de la función práctica y social de las religiones en el cambio de cosmogonía del indígena: “Las iglesias han hecho la función de A.A. (Grupos de Alcohólicos Anónimos) y por lo tanto, protestantes y católicos combaten el desorden que en gran parte se debe a la pésima calidad del posh.”²³³

Las luchas de los protestantes no fueron siempre pacifistas y en un momento se entrelazan con el zapatismo: “Las hostilidades cotidianas (...) se expresan en una acendrada intolerancia religiosa que viene de mucho atrás entre católicos y protestantes, y de manera creciente, se desarrolla una lucha interna entre los mismos católicos y las estructuras de poder de la Iglesia católica. La llamada Iglesia de los pobres –vinculada (...) a la teología de la liberación– agrupa a la mayoría de los habitantes de la región, y a las bases sociales del EZLN.”²³⁴

No se piense que la intolerancia religiosa es algo primitivo en Chiapas y solamente confinado a las zonas indígenas, ya que en las elecciones de 2000 para elegir gobernador, Sami David, candidato del Partido Revolucionario Institucional, mandó distribuir volantes en los cuales pedía votaran por un católico y no por un protestante. Para dimensionar el hecho, tomamos un artículo publicado en el periódico *La Jornada*, el 26 de julio de ese año, escrito por Carlos Martínez García, texto que por cierto contiene datos muy interesantes sobre la penetración protestante en Chiapas: “Ni Vicente Fox se atrevió a tanto (...) en su desesperación por ganar la gubernatura de Chiapas, el candidato del PRI, Sami David David, se aut nombra defensor de la fe católica y está llamando a rechazar en las urnas a su adversario Pablo Salazar Mendiguchía, señalando a éste como un peligro para los chiapanecos por su adscripción religiosa: es evangélico, y ello atentaría contra la identidad y eso que llaman idiosincrasia de los pueblos.”

Es una paradoja el hecho de que Sami David, en una vuelta de campana, retome los mismos argumentos de los antropólogos del 68 en contra del ILV. No cabe duda que a veces las ideologías más contrarias se tocan.

²³³ Entrevista con la antropóloga Dolores Aramoni.

²³⁴ Lagarde, Marcela. “Insurrección zapatista e identidad genérica: una visión feminista”, en *Las Alzadas*, p. 185.

En México, aunque se establece la libertad de cultos, es hasta la reforma del 130 Constitucional en 1992 que se reconoce a los grupos no católicos la personalidad jurídica como asociaciones religiosas. Hasta el 21 de marzo de 1996 estaban registradas en la Secretaría de Gobernación 3,916 asociaciones religiosas, de las cuales 76 por ciento son de tendencia protestante. Sin embargo, la intolerancia se presenta en estados como Chiapas, Oaxaca, Nayarit, Hidalgo, Estado de México y Puebla, como podemos deducir de las distintas denuncias por violaciones a los derechos humanos que constan en las organizaciones prodefensa de evangélicos.

Carlos Martínez García nos aporta datos interesantes: "Chiapas es el estado con mayor porcentaje de población evangélica en el país. De acuerdo con el censo de 1999, 17 por ciento era protestante/evangélico en la entidad, mientras la media nacional alcanzó un porcentaje de 4.9 (...) En las zonas indígenas de Chiapas, apunta la misma fuente, algunos municipios alcanzan entre 30 y 40 por ciento de evangélicos. Un estudio privado que data de hace tres años estimó que en Chenalhó los evangélicos estaban muy cerca de llegar a 50 por ciento (...) Unas y otras cifras apuntan a una realidad incuestionable, que en términos religiosos la sociedad chiapaneca es diversa y la hegemonía de una fe hace mucho que dejó de ser inamovible (...) con sus declaraciones, Sami David ha desatado acciones de grupos católicos tradicionalistas como los que están lanzando amenazas de muerte contra indígenas de la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas."

También vemos que no todo es paz y gloria del lado evangélico: "Respecto de las condiciones de vida de los adventistas, se nos explicó cómo los pastores que salen de una a otra comunidad, recogen *diezmo* que la gente da cuando hacen sus cultos, lo que les sirve para beneficio personal. *Por eso muchos pastores viven bien. Y los fieles que han convencido ya no tienen nada.* Por otra parte, nos decían nuestros informantes que, como los sábados son los días sagrados de esta religión *ese día no trabajan, ni llegan a cuidar a sus animales... Por eso los que mejoraron fueron los pastores.*"²³⁵

²³⁵ Pérez, op. cit., p. 56.

Lo que no comprendemos es el hecho de que reconociendo la diversidad de la sociedad chiapaneca, los grupos progresistas insistan en usos y costumbres, mismos que no aceptan lo diverso, así como la libertad de escoger una religión, dejarla o no tenerla.

3.2.2. El catolicismo

“El conflicto religioso se da inicialmente con los clérigos que representaban la línea pastoral de la Teología de la Liberación. Su orientación encuentra dificultades por sus implicaciones sociales y su concepción de la cultura chamula. Los sacerdotes católicos de la diócesis dejan de ir a San Juan Chamula ante el hostigamiento de que son objeto a partir de 1969. En 1974 se comienza a expulsar a los protestantes. Inicialmente esto se asoció a conflictos electorales. La expulsión de disidentes religiosos y políticos crece a partir de dicha fecha. En 1986, los pobladores de Chamula se incorporan a la iglesia católica ortodoxa-mexicana, que tenía una iglesia en la capital del estado.”²³⁶

Es por todos conocido que la Iglesia católica no ha actuado de manera monolítica y también se ha dividido en sus posturas.

“Así, la iglesia católica, ante el avance de ese movimiento misionero, decide volverse ella también de nuevo misionera, lo que no había sido durante mucho tiempo. Primero a través de Acción Católica, no la teología de la liberación, que es posterior hacia los años setenta.

“Su influencia llegó a tal grado que no se escapó ninguna comunidad indígena de ser dividida, fracturada por la entrada de Acción Católica, porque Acción Católica se declaraba muy pronto como adversaria de la Costumbre. (...) Después, durante la década de los sesenta, se conjuga con los grandes movimientos de *aggiornamento* en la iglesia católica que se dieron con Vaticano II y con Medellín (...) se dio este periodo de gran crisis

²³⁶ Garma, Carlos. “Afiliación religiosa en municipios indígenas de Chiapas según el censo de 1990”, en *Chiapas: El factor religioso*, p.201.

cultural, política, económica y social en el que entró toda la población indígena y la mayoría de la población mestiza, y que yo considero como aún no terminado.”²³⁷

Las conversiones masivas al protestantismo inician en los años 60, por lo que la Iglesia católica comenzó a revisar sus métodos de acción pastoral. La diócesis instaló la *Misión Chamula* en el municipio en mayo de 1966, misma que entró en conflicto con las autoridades municipales y tradicionales. Los trabajos de *Misión Chamula* son documentos invaluable para el estudio de la zona.

El catolicismo que en específico se manejó en San Juan Chamula tiene distintos matices, todos asumidos en su momento como usos y costumbres: primero fue el sincretismo; después la teología de la liberación; pasó por el culto a San Pascualito y su dependencia de la llamada Iglesia ortodoxa, para encontrarse nuevamente bajo la férula de la diócesis, hoy bajo el encargo del obispo Felipe Arizmendi, quien designó al padre Ángel Gustavo López Mariscal, secretario de la Comisión Indígena del Episcopado, para la atención de San Juan Chamula.

Para narrar los ajustes que tuvo que hacer la Iglesia católica para no perder San Juan Chamula, qué mejor que la transcripción de la entrevista que realizamos con el padre Gustavo, en Tuxtla Gutiérrez, en el año 2000:

“Yo tenía que estar como secretario ejecutivo con monseñor Felipe Aguirre atendiendo todo lo que eran los grupos étnicos de toda la República, las 59 (sic) etnias y una de las cosas que nos preocupó tanto fue que no se había atendido a los sacerdotes indígenas; el sacerdote de origen indígena dentro de una diócesis se sentía como sacerdote de segunda o de tercera. Estamos llegando al Siglo XXI y todavía dentro de algunos presbiterios hay esa separación entre sacerdotes indígenas y no indígenas...”

“...el impulso fuerte a la pastoral indígena vino del Papa Juan Pablo II, yo así lo siento, y más con Santo Domingo, porque ya se tocó más fuertemente el aspecto indígena.

²³⁷ De Vos, *Chiapas, los desafíos de la paz*, pp. 34-35.

Pero como el Papa nos lo reafirmó, que dejen de ser objetos de una pastoral, porque no los vamos a ir a enfrentar sino vamos a hacer que ellos sean evangelizados, pero que ellos mismos sean los promotores de su misma evangelización, con su lengua, con su cultura, con todo. Aquí voy a entrar un poquito en lo que pasó en San Juan Chamula: una cultura no puede invadir a otra cultura porque en el momento en que una cultura entra en otra, una de las dos tiene que desaparecer...

“...yo te diría dos cosas: aculturarse, enculturarse e inculturarse serían tres cosas, tres palabras muy importantes con significado distinto; la palabra aculturar quiere decir quitar la cultura y adoptar otra cultura. Enculturarme, es decir, meterme a conocer una cultura sin perder la mía. Inculturarme es meter a una cultura algo, hacer que una cultura crezca con otros valores distintos a la suya pero sin que pierda nada, por lo tanto, lo único que se puede inculturar es el Evangelio...

“...como dice el Papa Juan Pablo II, en la evangelización hubieron luces y sombras, claro que hubieron más luces que sombras, pero hubieron sombras, y esas sombras fueron el quererle quitar sus valores, ¿por qué vas a adorar a ese ídolo?, ¿por qué vas a adorar esas cosas, esas piedras? Y a tirar todas esas cosas, no sirven. Entonces cuando llega la evangelización, piensan que todo lo que tienen los indígenas no sirve, es malo, es hechicería, y vienen con la actitud de conquistadores. Entonces el indígena se queda espantado porque le están acabando todo, no solamente le están quitando el oro y todo lo que se llevaron, sino que le están quitando lo más valioso que es su valor cultural, entonces de alguna manera rescata ese valor cultural...

“...La evangelización consiste en ir descubriendo a través de su misma cultura cómo ellos pueden adorar al mismo Dios, al que nosotros adoramos. En San Juan Chamula es lo que pasa, ellos tienen su propia cultura, sus valores, tienen una cosmovisión de la muerte, de la vida, del sufrimiento, de todo. Entonces todo lo van expresando a través de signos y de símbolos...

“...en 1994 empecé a atender a San Juan Chamula. Muchos años el municipio estuvo atendido por sacerdotes católicos de la diócesis de San Cristóbal y fue una evangelización de este tipo: quitando un poco las costumbres, destruyendo un poco los valores de ellos. Casi no hubo inculturización del evangelio, más bien fue una imposición y entonces se iba dando por detrás, como un paralelo, dos religiones, lo cultural de ellos y la religión católica.

“El monseñor Samuel empieza a llevar un plan de pastoral en la diócesis y ese plan no les gustó a los de San Juan Chamula. Si llevaba un poco tendiendo hacia la línea de la teología de la liberación, estaban dándoles muchos textos bíblicos y que se aprendieran algunos cantos bíblicos. Entonces ellos no saben distinguir qué cosa es lo evangélico, lo protestante. Ellos se aferran a su religión católica, a sus santos, que ellos es lo único que entienden porque es lo único que ven: que un evangélico no tiene santos, que un evangélico está en contra de los santos y para ellos los santos son signos muy importantes dentro de su misma religión, dentro de su sincretismo, ora porque ya están revueltos, que no saben ellos ahora dónde está realmente la pureza de su religión y de la mezcla que han hecho es lo que llamamos sincretismo religioso. Pero cuando empiezan las misiones allá en San Juan Chamula con la *Biblia*, ellos piensan que los quieren hacer evangélicos y tienen miedo que les vayan a quitar sus santos, que juegan un papel importante en la vida social del pueblo, porque ya ve que el pueblo gira en torno a sus fiestas y las festividades van trayendo otras cosas, como la economía, porque si hay más fiesta hay más venta, hay más gente, todo.

“...muchos, no todos, algunos de San Juan Chamula sí aceptaron ser evangelizados y aceptaron la *Biblia*. Entonces como aceptaron, sin perder su religión católica, les dijeron: También ustedes son protestantes, porque están leyendo *Biblia* y si ya tienes *Biblia* te vas. Y por eso hubieron muchos católicos que ya estaban viviendo una religión un poquito más purificada, o centrada y los expulsaron. Hay comunidades enteras de expulsados chamulas católicos y otras de evangélicos.

“El pueblo más antiguo es Rincón Chamula que está por la carretera que va a Villahermosa y son católicos y expulsados. Y también aquí por Iztapa hay otra unidad de

chamulas católicos expulsados y otros que están por allá en Acamitán, pero son evangélicos.

“Ya sabían que el señor Samuel esto, que el señor Samuel el otro, ya sabían que se movía políticamente y dicen: Nos van a quitar toda nuestra religión; entonces viene como un temor, una represalia de los chamulas pero por defender su fe y por todo lo que van oyendo en la radio, en el periódico y más en el 94 le dicen: No, no queremos.”

La salida de Samuel Ruiz provocó muchos problemas, porque los chamulas desean tener un apoyo, digamos institucional, pero las autoridades hasta en eso ejercen el control “porque hubo muchos problemas cuando salieron los sacerdotes de Chamula y muchos chamulas que vivían en el municipio querían tener los sacramentos por lo que venían a San Cristóbal, pero había espías de los tradicionalistas y a los que cachaban bautizándose, confirmandose o casándose, pues los atrapaban y les ponían multa”²³⁸.

Continuemos con el punto de vista del padre López Mariscal: “Dicen los de San Juan Chamula: ¿Qué hacemos?, necesitamos bautizos, necesitamos bendiciones, porque sí necesitan de la presencia de lo sagrado también. Aquí en Tuxtla Gutiérrez había un señor que se autonombró obispo y se nombraba Obispo Ortodoxo de la América Central y de Chiapas.

“El que se autonombró obispo ya murió, pero nombró sucesor. Pero ¿cómo llegó este señor? Un día llegó a la iglesia de Guadalupe haciéndose pasar por sacerdote y empezó a ayudarles ahí en las misas y luego se dedicó a ese templo que era católico: San Pascualito.

“Ya ahorita se ha ido acabando la devoción a San Pascualito, pero antes tenía mucha gente, sobre todo cuando empezaron las pláticas prebautismales, los requisitos de la iglesia y, pues todo mundo a San Pascualito, ahí no piden plática, allá te hacen todo, allá te descasan, te vuelven a casar y de todas las partes del estado venían a San Pascualito. Dicen los de San Juan Chamula: pues vamos a San Pascualito, ese es el bueno.

²³⁸ Entrevista con la antropóloga Dolores Aramoni, en septiembre del 2000.

“La iglesia de San Pascualito creo que está registrada por la Secretaría de Asuntos Religiosos como parte de la diócesis de Tuxtla, pero monseñor Aguirre no ha querido entrar en un pleito religioso y apropiarse de la iglesia, porque dice que de por sí en Chiapas estamos con tantos pleitos y no quiere meter otro más.

“Entonces llega a Chamula este señor y se hace obispo de San Juan Chamula. Nadie puede entrar más que él en toda la jurisdicción de Chamula y lo adoraban como a un dios. El de San Pascualito mandaba a sus sacerdotes y él era el dueño de todo. Pero lo que le falló fue que empezó a abusar de los indígenas y ahí fue su jaque mate: les pedía gallinas, les pedía puercos, les pedía borregos y el jaque mate fue cuando les sube el precio a los sacramentos y cuando vieron esto los chamulas dijeron: No, ya nos está robando. Y lo corrieron y lo expulsaron también. ¿Y ahora qué hacemos sin Pascualito? El Samuel no lo queremos, decían ellos, vamos a hablar con el obispo de Tuxtla porque queremos que San Juan Chamula se pase a la diócesis de Tuxtla...”

Hagamos un paréntesis para hablar sobre San Pascualito, al respecto nos dice Dolores Aramoni, investigadora del Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas: “Es San Pascualito Rey y tiene el culto a un esqueleto que antes se veneraba en la iglesia del Calvario en Tuxtla, ahí en el mercado viejo, como en los años, creo que 51, no estoy muy segura. Como ustedes saben la Iglesia prohíbe el culto a esqueletos y tienen que ser imágenes pintadas o imágenes de bulto. Los zoques tuxtlecos que guardaban esta costumbre se rebelan y se separan en la época del gobierno de Pascacio Gamboa y es su esposa la que pone la piedra de la iglesia de San Pascual. Un ex seminarista que nunca se ordenó se nombra párroco de la iglesia y como era muy atacado por la Iglesia empieza a buscar un apoyo institucional y una iglesia ortodoxa, ahí, media extraña mexicana, le dio el aval²³⁹ (...) Era un vivales, ya se murió. Se hizo de ranchos y montones de propiedades y él mismo recibía culto (...) hay ya un estudio sobre esto de Carlos Navarrete, el arqueólogo, que se llama *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. Lo publicó la UNAM hace tiempo.”

²³⁹ Suponemos que la maestra Dolores Aramoni se refiere a la Iglesia Ortodoxa Mexicana que comanda el pseudobispo Camargo Melo y que tiene su base en la colonia Jardín Balbuena, en la Ciudad de México.

Regresemos con el padre López Mariscal: "...vienen a hablar a Tuxtla, el señor Aguirre les dice que eso no es posible, pero luego lo comenta con monseñor Samuel y el señor Samuel le dice: Mira Felipe, si tú me puedes ayudar para que rescatemos a San Juan Chamula, ya que estaba en manos de los de San Pascualito y si no los atendemos otro vivo va a venir. Ayúdame, aunque no pasemos los papeles, pero yo te doy facultad para que atiendas a San Juan Chamula y lo rescatemos.

"Fue cuando me dijo monseñor Aguirre: Tú estás en la Comisión de Indígenas, hazte cargo de San Juan Chamula y por eso llegué ahí en 1994...

"...Empecé mi evangelización en Chamula con la ayuda de unas personas, que quiero omitir los nombres, que me apoyaron económicamente y me llevé a tres chamulas importantes de la comunidad, de peso en la comunidad: uno era el presidente municipal²⁴⁰, otro era el presidente de bienes comunales y otro era el de vigilancia. A los tres me los llevé a Tierra Santa, porque para ellos su dios es San Juan Bautista, pues me los tuve que llevar para entender a Jesucristo. Lo que no les gustó, y eso no le dije al guía que lo omitiera, fue llevarlos donde fue decapitado San Juan Bautista. Así en broma me decían: ¡Ay, canijos judíos, lo mataron mi San Juanito!²⁴¹

"Al llegar a la comunidad lo más importante que había eran los bautismos, porque en San Juan Chamula primero tienen que bautizarse y luego asentarse en el Registro Civil. Así lo decidieron las autoridades, porque en San Juan Chamula todo se decide en comunidad²⁴². Quien quiere bautizarse en San Juan Chamula tiene que pasar primero a la presidencia municipal a pagar un impuesto de 50 centavos y le dan un papel, un número con el que van a sacar su ficha de bautizo. Para que pueda asentarse el Registro Civil tiene que presentar la boleta de bautismo.

²⁴⁰ Se refiere a Domingo López Ruiz, quien, según Esdras Alonso, fue subsidiado por el Gobierno estatal para realizar ese viaje de 12 días a Israel.

²⁴¹ Según Gossen, los chamulas ya guardaban un rencor tradicional por los judíos, por lo que no se entiende el asombro de los caciques turistas.

²⁴² Por fin, ¿las autoridades o la comunidad?

“Entonces ellos se quedaron organizando todo, organizaron las boletas, yo solamente llegué con el afán de servir y hacerles sentir que uno los aprecia. Yo valoré mucho y he aprendido mucho a amar al indígena y el Papa Juan Pablo II me ha ayudado a mí a descubrir el valor en cada uno de ellos. El indígena sabe y siente cuando una persona llega ahí como empleado o por alguna otra misión. Los indígenas a los antropólogos los ven ya así con cierto temor, porque llegan y tratando de querer hacerles el bien, pero más bien es sacar a ver que sacan y se han desengañado mucho los indígenas.”

No dudamos de las buenas intenciones de este buen sacerdote respecto a su apreciación de los caciques y los chamulas, por lo que también retomamos sus propuestas: “Un día platicando con este señor Limón Rojas, cuando era Secretario, ahí con los obispos me tocó una comida con él. Le dije: Yo lo que le pediría como encargado de indígenas serían tres cosas: Primero, que los maestros, que es una misión, es una vocación sagrada la del maestro, no se mezcle con acciones partidistas. Como a nosotros los sacerdotes se nos pide que no nos metamos en la política, ojalá que al maestro también se le pida lo mismo. Segundo, que a la mujer se le permita igual que al hombre, participar de la educación y que debido a sus tareas, ojalá pudiera permitirsele otros horarios, y tercero, que es lo más importante, la educación más que bilingüe, debe ser bicultural (...) que el ciclo escolar entre los indígenas fuera diferente al ciclo escolar de lo urbano, porque ellos van con el ciclo de la siembra y las cosechas, entonces si se junta con los ciclos escolares, ellos van a ir a sembrar y el niño va a dejar de estudiar.

“Al médico no acuden porque en las comunidades indígenas llegan los médicos y les imponen los medios de control natal, e incluso yo estuve en Bochil y a veces no les piden permiso o tantas cosas, tantos engaños...”

“...Ahora el joven de San Juan Chamula prefiere irse a Estados Unidos y ya vienen con ideas raras de allá.”

Como verán, los chamulas no son tan apegados a la costumbre y cambian de guía con gran facilidad. Ellos adaptan lo que les viene bien y lo que no les gusta lo expulsan. El

padre Mariscal, que tanto los respeta y que es muy cuidadoso en cuanto a la cultura de la comunidad, reconoció: “No todos los usos y costumbres de ellos son autóctonos, de ellos. Hay mucha mezcla, entonces, cuando se quiere decir que hay que conservar todas sus tradiciones, usos y costumbres, habría que purificarlas, habría que ver cuáles sí son de ellos y cuáles no son de ellos, cuáles han adoptado y cuáles no han adoptado (...) ellos también están confundidos, ellos ya no saben ni qué.

“Muchos ya ni saben qué cosa quiere decir ser *priista*. Entonces ahora no sé cuál sea el papel que vaya a haber (se refiere al triunfo de Pablo Salazar Mendiguchía).”

3.3. Las mujeres

“Las mujeres piden participar en asuntos de la comunidad y tener cargos si son elegidas libre y democráticamente.

“Las mujeres y sus hijos tienen derecho a la atención primaria de la salud y a una alimentación completa, tienen derecho a la educación, a elegir a su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio”²⁴³...nosotros creemos que por la mujer indígena hay que hacer mucho más

Las mujeres *chamulas* ya se han quejado, incluso ante medios de comunicación, de que son vendidas. Cuando uno pregunta, los aliados de los *chamulas* se indignan. El padre Gustavo no es la excepción y su respuesta es la más común que uno puede recibir al respecto: “Hay hijas que ya las comprometen en matrimonio desde chicas y sí, todavía hay dotes. Le piden al novio alguna dote: café, maíz o algún animal a cambio de la hija, pero no es venderlas, sino es como una dote. Lo que pasa es que ellas ya ven que hay un poquito más de liberación femenina y entonces dicen que las están vendiendo. Entonces se ve como una venta sobre todo ahora que la dote ya no la dan en especie, sino la dan en dinero ”

²⁴³ Demandas de las mujeres zapatistas, en *Las Alzadas*, p. 37.

Nosotros preguntariamos si alguien puede ver la diferencia entre la dote y el pago por una hija que no ha dado su consentimiento para casarse.

*"Todavía en las comunidades indígenas hay la costumbre de la dote; nunca se toma en cuenta a la muchacha, ella es vendida (en esta región el promedio de la dote nupcial es de dos mil nuevos pesos). Eso de estar de novio no existe; es un pecado hacer eso. (Ana María, mayor de infantería)."*²⁴⁴

Hay narrativas más crudas sobre el destino de las mujeres bajo usos y costumbres: "No sólo los hombres pueden pensar, nosotras también sabemos pensar como los hombres, mejor, porque la mayoría de las mujeres no tomamos *posh*.

"En diversos niveles las mujeres plantean la combinación de la tradición con lo moderno/occidental (...) cuestionan la tradición (...) *En las comunidades a veces nos obligan a casarnos; a veces cambian a las mujeres por una vaca. No es justo lo que nos hacen, nos maltratan al casarnos a la fuerza. (...) Cuando una mujer no es su gusto casarse, hay pleito y el hombre más fácil maltrata a la mujer. Los culpables son los papás por casarla a la fuerza, es parte de nuestra costumbre. A veces los papás quieren a las hijas o a las entenadas para que sean su mujer un rato y no para el novio...*"²⁴⁵

Algunas mujeres e inclusive hombres más ladinizados desean que sus hijos asistan a la escuela, cosa que no tiene ningún sentido para los chamulas tradicionalistas.

Las influencias de un mundo globalizado y que llega a los chamulas via la televisión, muestra actitudes que nosotros mismos manejamos como buenas, como es el hecho de que los adultos jueguen con los niños, ya que en San Juan Chamula "tampoco existen juegos en los que intervengan adultos y niños al mismo tiempo"²⁴⁶.

²⁴⁴ Ibid., p. 15.

²⁴⁵ Millán, op. cit., pp. 97-98.

²⁴⁶ Gossen, op. cit., p. 179.

Analicemos el siguiente texto en donde las mujeres indígenas seleccionan las costumbres:

Las que no nos gustan.

1. Que los papás obliguen a las niñas a casarse a los diez y once años. Para las mujeres es un abuso. Las niñas no saben nada. Esta costumbre de los padres es mala porque no saben cómo es el hombre.
2. La costumbre de no permitir que las niñas vayan a la escuela *porque no hay dinero*. Da tristeza cuando los papás no van a mandar a las hijas a la escuela porque no son hombres para ir a la escuela.
3. Que los esposos o padres no dejan que las mujeres participen en reuniones
4. Que echan trago los esposos. No nos gusta que nos peguen y que nos regañen
5. Cocinar con leña, polvo y suciedad nos pone tristes
6. Por la costumbre de la pobreza las mujeres se enferman mucho.
7. No nos gusta tener muchos hijos.
8. No nos gusta la costumbre que los hombres dejan a las mujeres y luego se van con otra

Las que sí nos gustan.

1. Cuando los padres no obligan a las niñas a casarse (pero no deben irse con el novio).
2. Que nos traten bien, con respeto.
3. Que podemos decir cuántos hijos queremos tener
4. Que nos dejan estudiar
5. La costumbre de pedir permiso y mi esposo me deje ir a las reuniones.
6. Que mi esposo me acompañe a las reuniones.
7. Estoy contenta porque no tengo hijos y mi esposo no me obliga a tener.
8. Que caminen por igual, hombres y mujeres
9. Nos gusta la tradición de las artesanías, de nuestras ropas y de nuestras fiestas.

10. Nos gusta la costumbre de los borregos que siempre nos ayudan en muchas cosas. sus desechos hacen fértil la tierra, además la lana la usamos para nuestras ropas.²⁴⁷

En pocas palabras, les gustaría que se aplicara la ley y tener acceso a otra forma de vida, lo que es contradictorio con lo que entienden por usos y costumbres.

Todo lo que "Las Alzadas" manejan como costumbres de su gusto no son costumbres, sino derechos humanos y civiles comunes y corrientes.

En realidad no necesita reconocer nada el Congreso según estos puntos de vista o ¿existe alguna limitante contra las artesanías, la ropa o las fiestas?, ¿contra la libertad de elegir pareja o para decidir los hijos que se quieran tener?, ¿hay necesidad de elevar a rango constitucional su gusto por los borregos?

Las costumbres que no les gustan no están convalidadas por la ley e, inclusive, algunas son delitos, por lo que no están hablando de costumbres, sino de problemas sociales o de pobreza.

Lo que no cabe duda es que las mujeres disidentes se ven más lúcidas antes de generalizar las bondades de los usos y costumbres, en donde ellas también detectan los abusos históricos: "Son las mujeres quienes están problematizando con agudeza la relación entre cambio y tradición, repensándolo desde una perspectiva que descubre la complicidad entre el respeto a las tradiciones y la pervivencia de la marginación (...) Es decir, hay prácticas que no son costumbre. Son las prácticas de la marginación. Pero también señalan que la tradición tiene que cambiar, y establecen una normatividad ética para ese cambio: *También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres. La ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las comunidades y las organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie.*"²⁴⁸

²⁴⁷ Mujeres indígenas de Chiapas, op. cit., pp. 71-72.

²⁴⁸ Millán, op. cit., pp. 99-100.

¿Por qué no buscar otro debate que evada el concepto de usos y costumbres para entrar de lleno al de derechos humanos?

Una de las mayores restricciones para las mujeres en el tema de usos y costumbres tiene que ver con la posibilidad del control de la natalidad. Muchas veces ellas mismas, al ser descubiertas por sus esposos, declaran que en la clínica las ligaron sin su consentimiento, porque de otra manera las matarían sus maridos y a pesar de las voces religiosas que como en el Siglo XVI quieren pensar que el indígena puede llevar a cabo una moralidad menos viciosa que la de los occidentales, las mujeres se defienden del exceso de hijos: "No manejo el dato estadístico, pero sé que es altísimo el porcentaje de las mujeres de la región que ya usan métodos anticonceptivos modernos. No es un tema del que se habla mucho, pero montones de mujeres van y se ligan porque ya no es posible seguir teniendo hijos"²⁴⁹

3.4. Los desplazados

Según su posición geográfica, ya sea afuera o dentro de la comunidad, detectamos dos tipos de disidentes. Los que se han quedado definitivamente lejos de su lugar de origen en primera y segunda generación, a los que llamaremos desplazados y los que decidieron regresar.

Los desplazamientos constituyeron una nueva forma de asentamientos en distintos tiempos: "Se puede señalar un primer momento (74-77) como un periodo de maduración en el proceso de agrupamiento, que desembocaría en la compra de terrenos y la conformación de auténticas colonias indígenas. En 1977, y con la ayuda abundante de la Iglesia Presbiteriana de Canadá, los indígenas expulsados (o simplemente arrastrados por los sucesivos flujos) afiliados a dicha secta, adquieren terrenos en el norte de la Ciudad de San Cristóbal y posteriormente (1978-80) en la vía que de esta ciudad conduce al vecino municipio de Teopisca. Aparecen así los dos principales núcleos de población inmigrada.

²⁴⁹ Entrevista con la investigadora Dolores Aramoni.

Nueva Esperanza y Betania. Más o menos simultáneamente aparecía La Quinta o La Frontera, en la carretera que conduce a Chamula, pero todavía en límites del municipio de San Cristóbal; esta colonia, adscrita a la secta Pentecostés, refleja de igual manera el esfuerzo por salir de la dispersión y el aislamiento y conformar estructuras comunitarias, de solidaridad y mutuo apoyo.

“En contraste, una colonia como Tlaxcala (en realidad un amontonamiento de viviendas chamulas en los intersticios del barrio del mismo nombre, habitado también por ladinos), a pesar de haber sido albergue desde los primeros años (1974) para núcleos importantes de indígenas, nunca pudo constituirse en una unidad espacial claramente establecida...”²⁵⁰

El pastor Tovillas nos narra parte de la historia: “Y esos indígenas chamulas ven que esa nueva corriente les interesa y la toman, y regresan, y vienen a predicar a Chamula esa nueva fe (...) y al rato, en 74, hubieron conversiones masivas de indígenas chamulas y estamos hablando de 15 o 20 mil entre el año 74 y 84, en que ya no se dejan explotar por los caciques, en que ya no consumen la bebida que produce el cacique clandestinamente y empiezan a cuestionar la posición política del cacique. Es cuando el cacique se inventa todo un plan de acusaciones falsas ante el Gobierno para desplazar a los miles de cristianos evangélicos que habían aceptado la nueva fe.

“San Juan Chamula cuenta con 106 parajes o comunidades y la cuestión es que en varios de los lugares los tradicionalistas tenían detectados a los evangélicos y antes de ser desplazados pasaban por un periodo de linchamiento, de encarcelamiento y de tortura.

“Yo soy chiapaneco, de la costa de Chiapas. En 1974, yo voy a México a estudiar teología viendo la forma de cómo ayudar a la gente acá y regreso en el 80. En el 81 llego a San Cristóbal y cuando supieron muchos indígenas que yo llegaba a San Cristóbal a pastorear una iglesia presbiteriana, entonces vinieron a verme, y decían: Oye, pastor, ayúdanos, mira, tenemos un grupo de hermanos torturados, encarcelados, nuestras hijas

²⁵⁰ Betancourt, op. cit., p. 61.

violadas, a nuestras mujeres las desnudan y en la plaza pública las laceran, o enfrente de nosotros violan a nuestras esposas y a nuestros hijos y no hay quién defienda.

“Yo les contesté que en el seminario no me enseñaron a defender esas cosas, pero eso fue lo que me hizo a mí reflexionar. Y sí, en el mismo septiembre logré entrar a la universidad, aquí en San Cristóbal y como estudiante empezamos a defender la causa desde el punto de vista legal. Yo terminé en el 86 y es cuando se inicia de manera formal el CEDECH y entramos ya a una entrega total de la defensa en varios aspectos, no solamente en el área legal, sino también en el aspecto social. O sea, había muchos desplazados y entonces había que ver en dónde se reubicaban y si había asentamientos irregulares de ellos, pues luchar para que tuvieran el agua, la escuela y los niveles mínimos de bienestar.

“Estamos hablando de 32,500 hermanos indígenas del 74 al 93 y están conformando 46 colonias de indígenas evangélicos. Acá en San Cristóbal hay 15 colonias y otras se fueron al municipio de Tepixca, Chiapa de Corzo, Cintalapa y parte de la Selva

“Cuando Samuel Ruiz por los años 90 y 92 vio que estaban expulsando a unos católicos también, les dijo a los tradicionalistas que si seguían con esa práctica antisocial e ilícita ya no habría auxilio espiritual para ellos. A los chamulas les valió eso –bueno, pues tú también te vas aquí del municipio y nosotros nos cambiamos a otra religión y nos vamos a la Iglesia Ortodoxa Griega de San Pascualito en Tuxtla Gutiérrez

“Después Felipe Arizmendi ordenó a Gustavo Mariscal para que los atendiera, pero Gustavo Mariscal nos contaba que a él lo tenían como a un sirviente en Chamula, que cuando llegaba ahí ni lo atendían y que decía: Voy a predicar en tzotzil.

“–No, no, no vas a predicar tzotzil, las mujeres van a oír y al rato se van a rebelar contra nosotros. Bautízame a todos los chamacos y luego te vas...

“...Ellos querían considerarse como un municipio de excepción, que ahí la ley no valía, que ellos tenían su propia autonomía²⁵¹, su propio gobernador y que ahí nadie mandaba (...) una vez Salinas vino ahí cercas y llegó el presidente de San Juan Chamula y le dijo: –Oye, tú presidente ¿por qué estas expulsando a los evangélicos? Yo no soy, es el pueblo, dice. Pero tú eres la autoridad ¿por qué no pones orden? Bueno, a fin de cuentas nadie va a mandar aquí, ni tú –le dijo a Salinas. Y estaba un diputado chamula que le dice: –Oye compadre, estás hablando con el Presidente de la República. –¿Y a mí qué?, y también tú, chamula diputado, si estás de acuerdo con este cacique, con este Presidente, también le voy a Chamula y te quitamos tu cargo ”

Como vemos, si hay municipios que desde hace mucho tiempo practican la autonomía. Sobre la historia chamula sigue contándonos el pastor Tovillas respecto a cómo surgieron los líderes evangélicos en la comunidad. “Domingo López Ángel era un líder nato que tenía mucho carisma. Hablaba poco español, pero hablaba muy claro, y llegó a tener un respeto tremendo, hasta el grado que nosotros vimos que los indígenas lo apoyaran para que fuera diputado local y logró ganar y aquí, en la calle frente a la catedral, se le dijo ¿Sabes que, Mingo? te vas allá al Congreso, te vamos a apoyar, pero nunca vayas a traicionar a tu gente. Y se perdió y empezó a cometer ilícitos, olvidó a su pueblo ¿y dónde terminó? En la cárcel. Y dicen que después dijo: como Dios no me ayudó, por eso ya no quiero *Biblia*, no quiero Cristo, ahora quiero Corán, quiero Mahoma y quiero Alá ”

Respecto a las posibilidades de retorno actualmente entre los grupos que no se decidieron a volver en el 94, el pastor nos presentó el siguiente panorama “Hemos hecho una consulta con todos ellos, un 90 por ciento no quiere regresar, porque después de 25 o 30 años ya hicieron su vida acá y ya se incorporaron a otras actividades comerciales. Es más, allá estaban muy mal porque tenían un terreno muy reducido, vivían en la desgracia, la miseria y la pobreza extrema. Acá, son evangélicos y le dan duro al comercio y hasta viven mejor de lo que estaban, algunos tienen casas de dos o tres niveles y hasta carros último modelo. Y cuando vienen los que viven allá en el alcoholismo se quedan espantados y dicen: –Y ahora mira estos como es que han avanzado. Entonces el evangelio que ellos

²⁵¹ El subrayado es de los autores.

tienen de veras restaura, de veras levanta, de veras ayuda. Y por ese testimonio se sigue convirtiendo más gente (...) el mercado de San Cristóbal en un 90 por ciento está controlado por mujeres indígenas expulsadas.”

Curiosamente, Octavio Ramírez Vargas en su libro *San Juan Chamula. Estudio de comunidad*, publicado por el Instituto Politécnico Nacional, señala que en las colonias de inmigrados no se registra el alto índice de mortalidad por accidentes y violencia que se presenta en Chamula (5.28 en 1975).

Aunque dolorosa la salida, los conversos sienten alivio al verse liberados de una serie de “malas costumbres”: “Si embolamos después peleamos con nuestras familias. Ese costumbre no me gustó bien. Mejor lo cambié mi costumbre. Ese si es mejor porque ya no peleamos la misma familia, ya no tomamos trago, nada (...) antes lo llevé mi dinero, compré chica o trago. Yo sólo tomo, pero mi esposa y mis hijos ahí quedando, saboreando las cosas que miran en el mercado. No sé si quieren algo, yo sólo tomo trago, allí lo gasto todo el dinero. Como ahora ya estamos mejor. Si encuentro dinero compramos nuestros alimentos con mis hijos y mi esposa ”²⁵²

3.4.1. La resistencia y el retorno

La actitud del gobierno priista hacia los expulsados fue algo más que vergonzoso. Por ejemplo, el gobernador Elmar Selzer rompió todas las órdenes de aprehensión a cambio de que los caciques impulsaran el voto (por el PRI, por supuesto). Todos los presidentes de México han ido a sacarse fotos con los dirigentes chamulas, pero los mismos evangélicos reconocen la dignidad de Ernesto Zedillo, quien les indicó que no iría a Chamula hasta que hicieran las paces con los expulsados.

Muchos expulsadores han sido diputados por el PRI: Mariano Gómez López, Manuel Hernández López y el profesor Enrique Lunes Patishtán, quien hasta llegó a ser miembro de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, a pesar de tener antecedentes

²⁵² Pérez, op. cit., p. 48.

penales. Lunes Patishtán fue a la cárcel en mayo de 1995 y después fue presidente municipal de San Juan Chamula.

Es hasta 1993 que los expulsados deciden tomar acciones. Su líder Domingo López Ángel, presidente del Consejo de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas (CRIACH), resuelve presentarle batalla a los caciques y reclamar al Gobierno su inmovilidad. Después de haber caído en la cárcel, dejaría la lucha y se haría mahometano.

Los disidentes expulsados que se encontraban en plantón en diciembre de 1993 vieron una luz de esperanza en el movimiento zapatista. Domingo López Ángel diría en un discurso, el 4 de febrero de 1994: "¿A dónde voy a quejarme? ¿Será en otro país? ¿Con Clinton o con el subcomandante Marcos?"...ninguno le hizo caso.

El 17 de febrero de 1994 el EZLN promete hacer suyas las causas de los expulsados. El Comité Clandestino Indígena (CCRI) se reúne con Esdras Alonso González, Domingo López Ángel y 30 indígenas tzotziles expulsados, por lo que sus peticiones estuvieron incluidas en la mesa de negociación de San Cristóbal de las Casas

Sin embargo, seguía sin aplicarse la ley a los expulsadores, por lo que los afectados decidieron en mayo detener a uno de los caciques: al profesor Enrique Lunes Patishtán, junto con él fueron detenidas cinco personas. Ante este hecho, 500 personas de la comunidad chamula se lanzaron en camiones hacia San Cristóbal, directamente en donde se encontraba el plantón de expulsados, quienes se salvaron fingiendo que hablaban por radio a Marcos y que él ya se acercaba.

Marcos era su única esperanza porque el Gobierno no les escuchaba. El 5 de julio de 1994 los expulsados detuvieron a Domingo López Ruiz, presidente municipal de Chamula, cuando paseaba por San Cristóbal. La comunidad chamula también hizo lo propio secuestrando a Andrés Gómez López, dirigente de la Organización de Transportes Emiliano Zapata y fue hasta ese momento que el gobernador Javier López Moreno se reunió con los disidentes, lo cual tampoco sirvió de nada.

Los chamulas tradicionalistas decidieron ir por su edil y un total de tres mil personas en 89 camiones, armados con palos, rifles y gasolina, se dirigieron a las instalaciones de Asuntos Indígenas. Los expulsados se enfrentaron con ellos. Lo curioso es que el único muerto fue un cacique.

Como parte de la resistencia se acordó el retorno de los últimos desplazados, toparan donde toparan, aprovechando las elecciones del 21 de agosto para elegir gobernador y que ya estaban en puerta. 584 expulsados deciden volver acompañados por medios de comunicación, representantes de la diócesis de San Cristóbal y con un auxiliar del Comisionado para la Paz, en ese entonces, Jorge Madrazo Cuéllar. El regreso se dio entre el 11 y el 17 de agosto.

En aquella famosa fecha del 17 de agosto de 1994, conocida como “el día del retorno”, surge un grupo llamado “Guardián de mi Hermano”. Al respecto, Tovillas narra: “Muchos creyeron que era un grupo paramilitar, otros creyeron que era un partido. En realidad fue un grupo que se puso de acuerdo para volver a 20 comunidades de las que habían sido expulsados. Llevaron sus cohetes y su radio. Entonces cuando en un paraje donde estaban los hermanos venían caciques a atacarlos, si no funcionaba el radio, entonces soltaban un cohete. Venían los otros hermanos de otro paraje, se enlazaban y venía el refuerzo para ver que pasó, para defenderse y ya cuando los caciques veían que estaban juntos los hermanos, ya se detenían (...) la PGR y el Gobierno dicen, es un grupo paramilitar, que se están armando para ir a linchar a los caciques.

“Sabrán que cuando la rebelión zapatista resultó, salieron muchos chamulas para enfilarse al zapatismo, pero los caciques lo detectaron y cuando terminó, cuando ya pasó lo fuerte, muchos chamulas quisieron regresar y los caciques dijeron –Aquí no regresan ni los evangélicos ni los que se fueron de zapatistas. Entonces vinieron los zapatistas a hablar con los hermanos –Oye ¿cómo aguantan tanto tiempo ustedes y no se levantan? (...) el 17 de agosto del 94, también algunos zapatistas que no dejaban entrar, se colaron con los evangélicos. Así que algunos enfrentamientos los hicieron amigos zapatistas que estaban desplazados. Viene Jorge Madrazo desde México y dijo: –Esdras y Abdías están surtiendo

de armas a los zapatistas. Y aquí el Gobierno que conoce nuestra trayectoria, nos dice: Oye, si es cierto que tú tienes bastantes armas debajo de tu cama, pues pásanos unas cuantas. Ya de broma lo tomaban. Entonces dijo uno de los pastores allá, en lugar de que estén aquí conjeturando, Madrazo, mejor ve allá a Chiapas y habla con ellos, porque no se vale que desde aquí estés pensando mal de nuestros hermanos.”

Le preguntamos sobre Manuel Collazo, el líder chamula que pudimos conocer en enero de 1998, en las intermediaciones de San Cristóbal de las Casas, en la colonia de desplazados La Hormiga, días después de que cazaran a su hermano en la carretera que va de la ciudad central a San Juan Chamula.

“Manuel secuestró al presidente municipal y lo quería ahorcar porque los chamulas agarraron a ocho pastores allá adentro y dijeron: –Vamos a matar aquí a los pastores. También llegó un momento que cuando agarraron a un cacique fuerte aquí en San Cristóbal, los caciques secuestraron a su mamá Collazo. Entonces Manuel se ponía en plan.”

Manuel Collazo es un líder auténticamente indígena, bajo de estatura, pero de actitud muy firme, quien también el día de hoy es miembro del PRD, además de encabezar al grupo “Guardián de mi Hermano”.

Para localizar a Collazo nos dirigimos a su casa, de donde salió franco para hablar con nosotros en la calle y a la pregunta del porqué había violencia en su acción, nos respondió poco ortodoxo: “Cómo dici la palabra dil Señor, el qui li busca, li encuentra”. Parece que el protestantismo no lo hizo muy sumiso como se esperaría de las hipótesis de los antievangélicos. Su rebeldía se desconoce en los cafés coyoacanenses y su rebelión no tiene impacto internacional, lo que puede atribuirse a que Manuel no maneja internet... lástima, porque él si es un verdadero rebelde indígena.

Escuchemos los problemas del retorno en la versión del padre López Mariscal: “Aprovecharon el problema zapatista y la bulla para crear más problemas en el estado. ¿Quién los creó? No sé, pero fueron creados los problemas del retorno. Entonces, al indi-

gena se le maneja fácilmente (sic), llegan a San Juan Chamula y ahí es donde se da el conflicto, porque unos quieren entrar a la fuerza y lo de San Juan Chamula no los quieren dejar entrar y empieza. ¡Pero si ahí es mi casa, ahí nací, ahí está mi casa! ¡Sí, pero tú ya te fuiste, tú eres evangélico y todo! y empieza el enfrentamiento, pero siento que esto fue pensado.

“Los de San Juan Chamula me decían a mí: Mira, padre, nosotros somos como el campana, si no nos tocan, no hay ruido.

“Y yo siento que fueron provocados esos problemas de San Juan Chamula y me mandan precisamente en ese tiempo en que están los conflictos. Incluso yo formé parte de la mesa de negociaciones para la pacificación del pueblo Chamula. En el 94 o 95 fueron esas mesas de negociación porque era un problema fuertísimo también. Esas mesas se hicieron siendo gobernador el señor Javier López Moreno y también estaba el entonces secretario de Gobernación del Estado, señor Pablo Salazar Mendiguchía (...) Del número de muertos no estoy seguro, pero si pasó de 20 o 30 (...) todos se enojaban y venían los golpes y pasaban los católicos a agredir a los evangélicos aquí y ahí se daban y se mataban

“Una vez me habló el señor gobernador como a las seis de la mañana y me dice: Padre, mire, hubo un problema en San Juan Chamula y hubieron muertos y hay heridos, y no dejan entrar ni helicópteros ni ambulancias ni policías. No puede entrar nadie a San Juan Chamula. Será que a usted le harían caso... Y se me ocurre decirle al señor gobernador: ¿Y si fuéramos con el señor obispo Felipe Aguirre, porque a él lo quieren mucho? y ya le hablamos como a las siete a su casa. Entonces ya nos llevaron directamente al hangar para llevarnos en helicóptero a San Cristóbal, y ya nos llevaron en una camioneta a San Juan Chamula. Y cuando llegamos no dejaban entrar la camioneta. Cuando me reconocieron me dejaron entrar y entré con todo y la camioneta y ya entramos a la presidencia municipal y ahí estaban reunidos todos por el problema, y ya bajó monseñor Aguirre, y ya lo saludaron y toda la bulla, felices porque había llegado el obispo Felipe (...) y ya empezaron a negociar. Monseñor Aguirre les dice: Mira, yo como obispo te doy mi palabra de que si ustedes permiten que entre la ambulancia y que entre a sacar a los heridos. Y que los que hicieron eso que se entreguen y yo como obispo voy a ver que se haga justicia.”

Rápidamente, el padre Gustavo López Mariscal trató de evitar la negra historia de lo sucedido en el 94, en el pueblo Chamula, lo cual no nos asombró mucho ya que tanto él como los amigos prozapatistas centran la atención del 94 en el levantamiento armado. De la masacre del mismo año en Chamula no se interesó la prensa nacional ni las ONG ni nadie contabilizó el número de muertos de ese municipio.

El 29 de septiembre de 1994, en el Paraje Icalumtic, una turba de 300 católicos tradicionalistas, encabezados por Domingo Sántiz Sántiz, asesinaron a los retornados: Miguel Méndez Sántiz, Miguel López Pérez, Verónica Díaz Jiménez y fue violada la niña Octavia Méndez Díaz.

Al día siguiente, los expulsados de San Cristóbal quemaron una combi del municipio que cargaba gasolina en la ciudad coleta. Por la presión de grupos evangélicos, el presidente de San Juan Chamula pide una licencia. El gobernador interino López Moreno amenaza a los dirigentes de los expulsados por los motines.

Se dieron algunas mesas en que participó, por cierto, el entonces candidato priista al Senado de la República, Pablo Salazar Mendiguchía, quien había sido defensor de los expulsados años atrás y de quien hoy esperan los evangélicos una ayuda expedita, ya que el gobernador profesa su misma religión.

En 1996 los evangélicos de las Arvenzas decidieron construir un templo y el mismo Congreso manifestó que “la construcción del templo evangélico en Chamula era una provocación a la paz de ese lugar”²⁵³

Abdías Tovillas hace un resumen de la situación hasta el 2000: “Muchos caciques ya se han convertido, como por ejemplo Juan Heredia, Manuel San Juan y Salvador Pérez. Hay 10 mil evangélicos adentro que están haciendo el trabajo en la misma cabecera municipal de San Juan Chamula, que es en donde enjuiciaron en la plaza pública a miles de hermanos hace tres décadas (...) todavía tenemos 150 niños que no entran a la escuela

²⁵³ Alonso, Esdras. *Intolerancia religiosa...* p. 46.

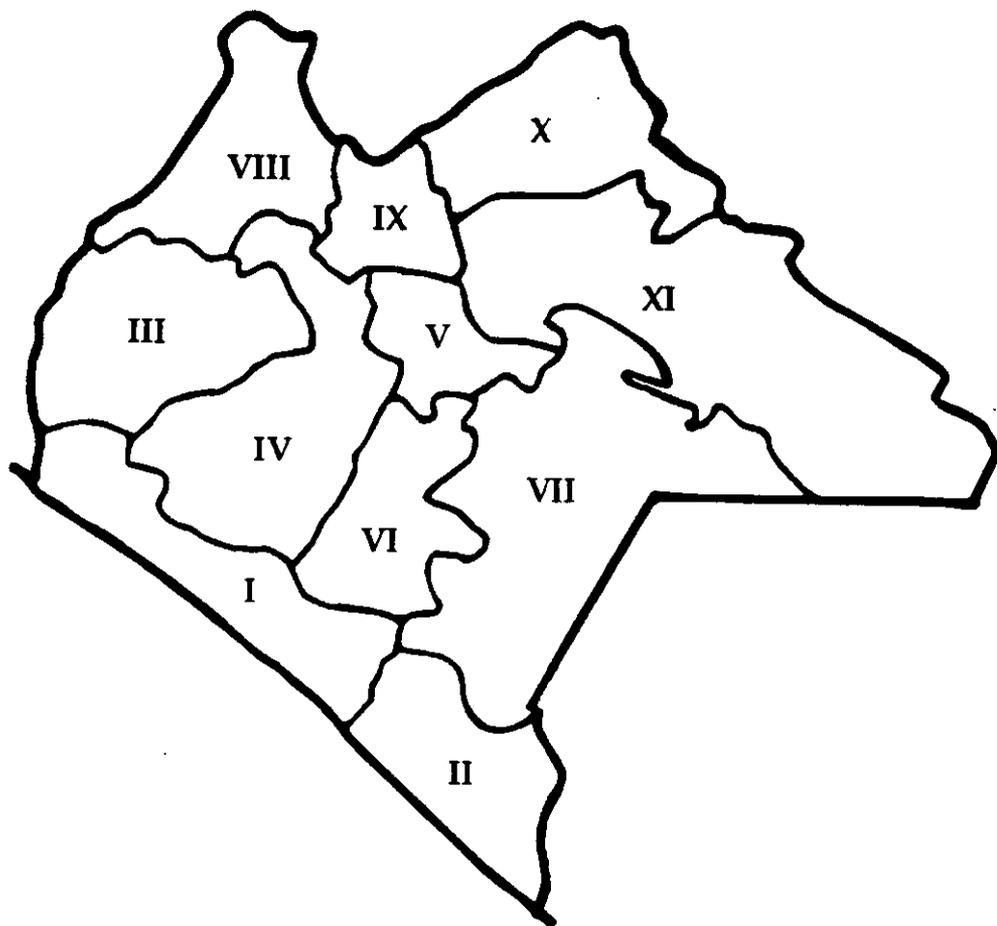
primaria, en Reza Uno, Reza Dos, Caluntic, El Pozo y otros lugares. También existen algunos cuantos parajes que no permiten la construcción de templos y también les quitan el agua potable y la luz eléctrica (...) traemos a todos los líderes del Frente Culturas Indígenas de San Cristóbal y les damos entrenamiento bíblico y capacitación en derechos humanos. Se han traducido algunos principios constitucionales a su propia lengua y eso ha ayudado mucho a distender el problema de San Juan Chamula.

“Nuestra área de acción es más Los Altos de Chiapas, porque hay zonas en donde no hay intolerancia. Por ejemplo, la costa o Tuxtla en donde hay ciudades tolerantes. No tenemos problemas con la Iglesia católica de la ciudad, con los jerarcas no tenemos ningún problema. Es más, se había formado el CICH (Consejo Interreligioso de Chiapas) Lo que pasa es que cuando ya se trató de nombrar comisiones entre católicos y curas para resolver problemas de Tila, Tumbala, de la zona norte por problemas de enfrentamientos, ahí se rajaron ellos, me dejaron plantados a mis pastores y ellos corrieron y ahí es donde perdió mucha fuerza el ecumenismo aquí en Chiapas ”

Nos cuenta el pastor cómo con base en la lucha lograron que también existiera otra oficina del Registro Civil, ya que a sus niños no los querían registrar en San Juan Chamula y cómo en pocas comunidades hasta templos han podido levantar como en Cuchuluntic, no sin que esto haya costado derramamiento de sangre. Después de que Salvador Collazo logró por un convenio que los niños evangélicos entraran a la escuela, fue “venadeado” y asesinado por los caciques.

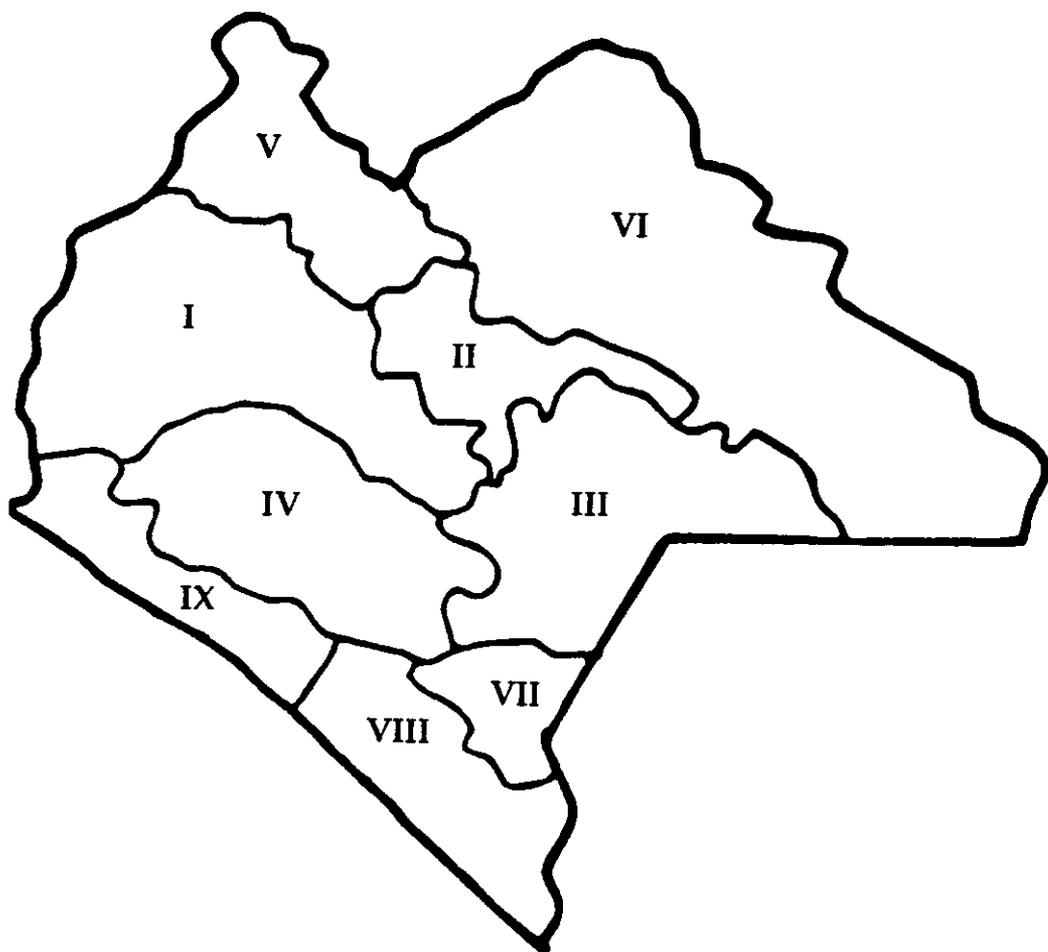
En marzo de 2001, la prensa nacional registra expulsiones en el municipio de Las Margaritas. lo que indica que en todo Chiapas el problema aún está latente y puede recrudecerse con lo que suceda en el Congreso después de la discusión de los Derechos y Cultura indígenas.

DEPARTAMENTOS EN 1859 (J. RUS)



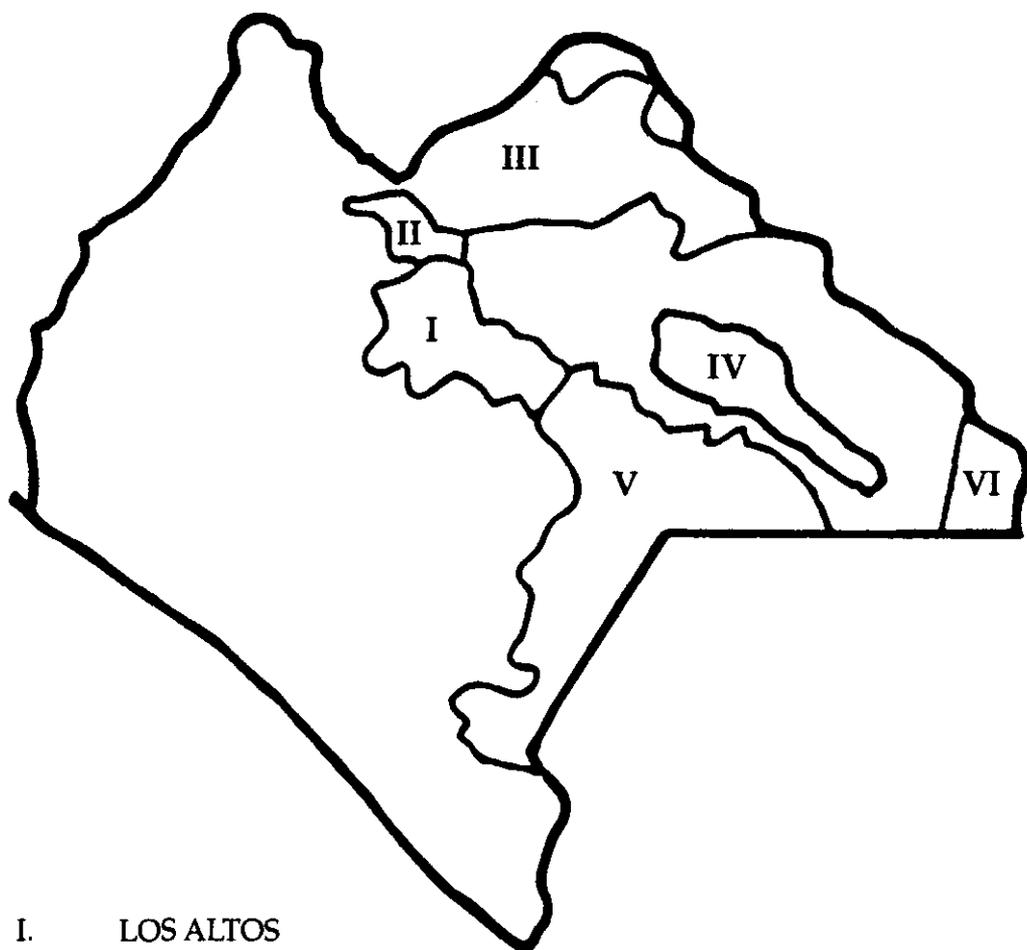
- I. TONALÁ
 - II. TAPACHULA O SOCONUSCO
 - III. TUXTLA
 - IV. CHIAPA
 - V. SAN CRISTÓBAL O CENTRO - ALTOS
 - VI. SAN BARTOLOMÉ O LA LIBERTAD
 - VII. COMITÁN
 - VIII. PICHUCALCO
 - IX. SIMOJOVEL
 - X. PALENQUE
 - XI. CHILÓN
- TIERRAS BAJAS

REGIONALIZACIÓN OFICIAL ACTUAL (N. HARVEY)



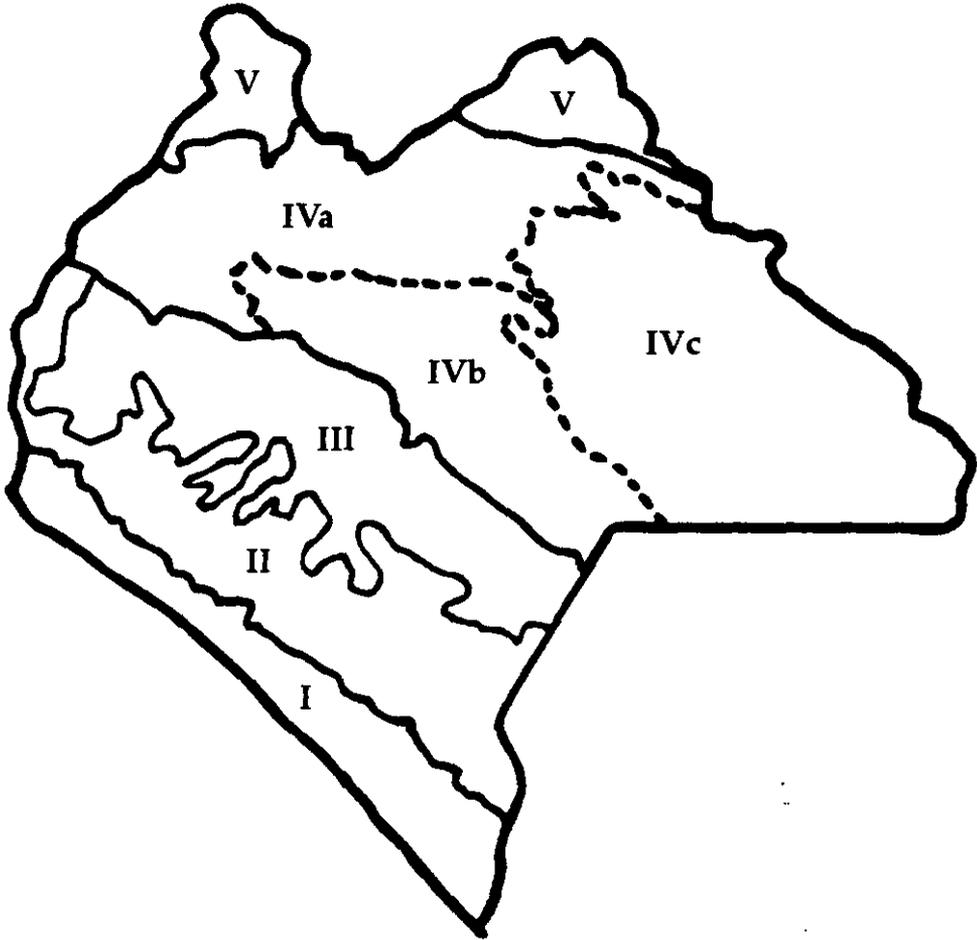
- | | |
|-------|------------|
| I. | CENTRO |
| II. | ALTOS |
| III. | FRONTERIZA |
| IV. | FRALLESCA |
| V. | NORTE |
| VI. | SELVA |
| VII. | SIERRA |
| VIII. | SOCONUSCO |
| IX. | COSTA |

DIVERSAS REGIONALIZACIONES PARCIALES UTILIZADAS EN ESTA OBRA



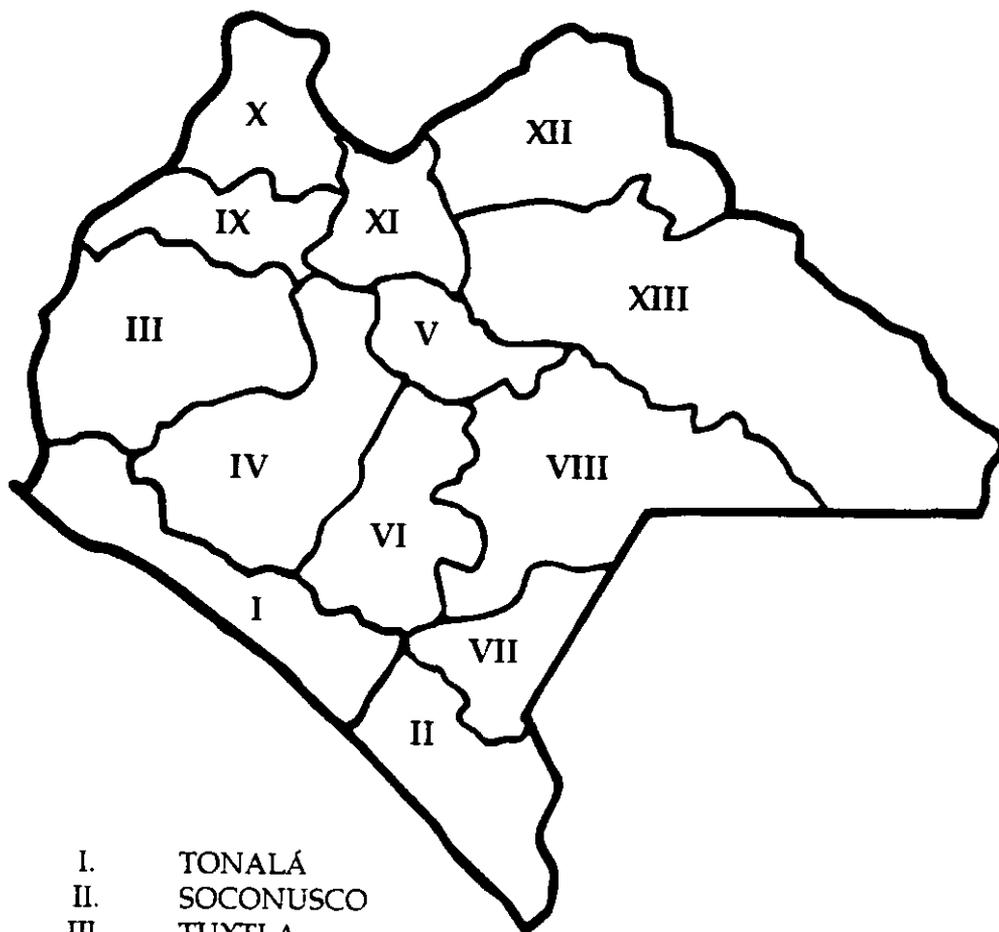
- I. LOS ALTOS
(L.O. PINEDA)
- II. VALLES DE SIMOJOVEL Y HUTTIUPÁN
(A.B. PÉREZ CASTRO)
- III. MUNICIPIOS CHOLES
(J. ALEJOS GARCÍA)
- IV. LAS CAÑADAS DE OCOSINGO - ALTAMIRANO
(X. LEYVA SOLANO)
- V. REGIÓN FRONTERIZA SIERRA Y SELVA
(R.A. HERNÁNDEZ CASTILLO)
- VI. MARQUÉS DE CORNILLAS
(J.R. GONZÁLEZ PONCIANO)

REGIONES FISIOGRAFICAS



- I. LLANURAS COSTA DEL PACÍFICO
 - II. SIERRA MADRE DE CHIAPAS
 - III. DEPRESIÓN CENTRAL
 - IVa. MONTAÑAS DEL NORTE
 - IVb. ALTOS DE CHIAPAS
 - IVc. MONTAÑAS DE ORIENTE
 - V. LLANURAS COSTERAS DEL GOLFO
- MACIZO CENTRAL

DEPARTAMENTOS EN 1910 (T. BENJAMÍN)



- I. TONALÁ
- II. SOCONUSCO
- III. TUXTLA
- IV. CHIAPA
- V. LAS CASAS
- VI. LA LIBERTAD
- VII. MARISCAL
- VIII. COMITÁN
- IX. MEZCALAPA
- X. PICHUCALCO
- XI. SIMOJOVEL
- XII. PALENQUE
- XIII. CHILÓN

CAPÍTULO 4

EL CASO CHAMULA EN EL CONTEXTO DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS LARRÁINZAR

*En la esperanza hay mucho
de ganas de descansar.*

Fernando Savater

4.1. ¿En los Acuerdos están todos?

Recordemos que Los Acuerdos de San Andrés fueron firmados el 16 de febrero de 1996, derivados de los diálogos que se llevaron a cabo entre los zapatistas (no entre todas las representaciones indígenas) y los representantes del Gobierno Federal y de la COCOPA.

Previo a los Acuerdos, se dio la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, expedida por el Congreso de la Unión el 11 de marzo de 1995, con la intención de contener los desbordes de uno y otro lado, como fue de parte del EZLN el avance de posiciones del 18 de diciembre de 1994, de 4 a 38 municipios en Chiapas, y por la otra, la recuperación por parte del ejército mexicano, el 9 de febrero de 1995, de los territorios en los que el EZLN afirmaba tener presencia

Posteriormente, "se optó así por la ruta de llegar a un acuerdo político con el EZLN mediante sucesivos acuerdos parciales de temas establecidos en una agenda pactada entre las partes. El acuerdo final debía ser la suma de los acuerdos parciales."²⁵⁴

"El Gobierno Federal y el EZLN iniciaron el 9 de abril de 1995, en el Ejido San Miguel, del Municipio de Ocosingo, un proceso de diálogo y negociación que tiene como base la voluntad de las Partes de alcanzar una solución pacífica, justa y digna al conflicto generado el 1 de enero de 1994, que tiene como marco la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, y que cuenta con la mediación de la Comisión Nacional de Intermediación, -instancia comprometida en un esfuerzo constante de

²⁵⁴ Bernal, Marco Antonio, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 179.

neutralidad activa y funcional— y con el apoyo de la Comisión de Concordia y Pacificación, facultada por la Ley para coadyuvar, facilitar y promover el diálogo y la negociación.”²⁵⁵

La satisfacción que provocó el resultado del primer acuerdo se siente hasta en la redacción de los mismos: “La conclusión de la primera de seis etapas del Diálogo de San Andrés, ha arrojado sus primeros resultados. Los acuerdos alcanzados en la Mesa de Derechos y Cultura Indígena nos dan argumentos suficientes para sostener con optimismo y esperanza que un nuevo día ha surgido para los mexicanos (...) van ganando aquellas fuerzas progresistas que entienden que la sociedad que se necesita construir para el próximo siglo debe resultar en un país de equilibrios.”²⁵⁶

Para muchos es incontestable que en las Mesas de Negociación de Derecho y Cultura Indígena estuvieron los indicados para ello: “Se sentaron a la mesa los interlocutores formales, el EZLN y el gobierno federal, el EZLN llamó al sujeto político central de la negociación, en el caso de la mesa de derecho y cultura indígena, que son ni más ni menos que los pueblos indígenas, representados por las organizaciones más significativas del país”.²⁵⁷ ¡No hacía falta nadie más!

En cuestión de representatividad, pocos tenían dudas: “El gobierno federal no ha comprendido que no pactó con el EZLN el asunto de los derechos indígenas, sino con los sectores involucrados”²⁵⁸. ¿Involucrados en qué? ¿En el conflicto zapatista o en la cuestión de los derechos indígenas? ¿Quién decide cuáles son las organizaciones más significativas del país? ¿Quién decide la validez de la significación y de la representatividad? ¿Por qué se dejó fuera el problema de los desplazados de Chamula? ¿Alguien decidió minimizar ese caso porque no está atravesado por ideología?

²⁵⁵ Agenda, Formato y Reglas de Procedimiento del Protocolo de Bases para el Diálogo y la Negociación de un Acuerdo de Concordia y Pacificación con Justicia y Dignidad entre el Gobierno Federal y el EZLN, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 44.

²⁵⁶ Declaración de la Comisión de Concordia y Pacificación, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 8.

²⁵⁷ Gómez, Magdalena, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 109.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 110.

Las autoridades, o sea el lado oficial, también han hecho suya la verdad absoluta en cuanto a representatividad: “En octubre de 1995, los poderes Ejecutivo y Legislativo Federales convocaron a una consulta sobre participación y derechos indígenas en la que participaron 25,000 personas de las 56 etnias que habitan en 18 entidades de la República. Como resultado de este proceso de alcance nacional se elaboró un documento en el que se plasma la opinión de los indígenas participantes acerca de los derechos y cultura que ellos reconocen como propios.”²⁵⁹

Solamente que indígenas son 10 millones y la cantidad presentada tendría nivel de muestra, sin que esté especificada la metodología para selección del universo.

Como se verá, hay afirmaciones por ambas partes sobre la validez de la interlocución: “El 15 de marzo de 1995 inicia el diálogo entre las partes. Esta primera fase duró 11 meses, hasta la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, el 16 de febrero de 1996... Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar fueron previamente consultados, de manera muy amplia, con la mayor parte de los pueblos indígenas organizados del país”²⁶⁰. No tenían que hacer largo viaje para consultar a Chamula, pues es municipio colindante con San Andrés, y aún así no estuvo incluido.

“Es muy importante remarcarlo: la participación indígena en la mesa de San Andrés Larráinzar, tanto del lado del EZLN como del lado gubernamental, fue algo decisivo... los Acuerdos a los que se arribaron son acuerdos en los cuales hubo un consenso hacia todos. Esto hace que los acuerdos de San Andrés Larráinzar sobre derechos y cultura indígena tengan un peso importante y un peso especial.”²⁶¹

El triunfalismo se desborda hasta en la pluma de la COCOPA: “Ganan los indígenas de Chiapas porque en ellos encuentran respuesta a las principales demandas que han dado sentido a su lucha.”²⁶² ¿Todos los indígenas y todas las luchas?

²⁵⁹ Orive, Adolfo, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 157.

²⁶⁰ Reygadas, Rafael, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 140.

²⁶¹ Regino, Adelfo, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 105.

²⁶² Declaración de la Comisión de Concordia y Pacificación, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 8.

Existen visiones más medidas y que parecieran más atinadas: "Al evaluar la situación de Chiapas, no hay que confundir el fenómeno político con los fenómenos sociales. Como resultado lógico de esta observación, no se puede pensar que el EZLN es el único interlocutor ni el más legítimo de los muchos interlocutores que hay en la sociedad chiapaneca."²⁶³

Los evangélicos en distintos foros han señalado la exclusión de la que fueron objeto: "De lo que más se queja Tovillas es de que, a pesar de su gran influencia en el estado, los evangélicos hayan sido excluidos de las pláticas para la paz. *Los católicos tienen más facilidad para politizar –dice– Hemos buscado el diálogo con Samuel Ruiz y Roberto Albores para que se nombre un representante nuestro en la Conai, pero hasta ahora nadie nos ha dado voz en el asunto.*"²⁶⁴

El pastor Abdías Tovillas Jaime nos contó personalmente la relación que sostuvieron los evangélicos con el EZLN y los motivos por los cuales los evangélicos chamulas no fueron parte de la categoría que se maneja como *los indígenas*. "Yo hablé con el subcomandante, desde antes y también cuando entró el primero de enero. El decía que su lucha era eso, recuperar o reivindicar los derechos de los indígenas y dentro de eso las autonomías para rescatar los derechos de los usos y costumbres en los aspectos educativos, legales y todo eso. Su proyecto hablaba de que la autonomía consistía en que si iba a un predio un indígena y había un pozo petrolero, pues ese pozo petrolero tenía que ser del indígena. Y que si los *kashlanes*²⁶⁵ entraban a territorio indígena y cometían un error, cualquiera que sea, sería castigado según las costumbres de los indígenas, no según la Constitución

"Nosotros fuimos a las mesas antes de San Andrés. Yo asistí a las que estaban acá, donde estaban todos los comandantes de ellos. Entonces dije: –bueno, hay que reconocer

²⁶³ Valenzuela, op. cit., p. 253.

²⁶⁴ Revista Expansión de abril de 1998, p. 25.

²⁶⁵ Según William Holland, el término *kashlán* se deriva de la palabra *castellano* y sirve para referirse a los *ladinos*.

que nuestros indígenas tienen buenos principios, algunas buenas costumbres y buenas tradiciones, inclusive la medicina tradicional es muy importante y la herbolaria hay que conservarla ¿no? Mas sin embargo, ellos cayeron en prácticas amañadas que atentan contra la vida, contra los derechos humanos. Le digo: –oye, con mucha tristeza tengo que decirte que me he topado con indígenas abogados más corruptos que los mestizos. Si esos son los que van a administrar justicia allá, pues salimos de la brasa y caímos en el fuego.

“Yo siento que tiene que verse de otro nivel y tenemos que entrar al fondo del asunto y habría que hacer un estudio de todas las costumbres y de las circunstancias y las tradiciones y de los territorios y de la región, porque hay comunidades muy tolerantes, pero ¿qué me dicen de San Juan Chamula? No podemos tener una norma general porque si les damos rango constitucional, ¡nos van a acabar! Sin ser autónomos en 30 años ustedes mismos han visto cómo se portan los caciques ¿están dispuestos a darle la autonomía a estos bandidos? Uno de sus comandantes dijo: –pues que se autorice la autonomía a todos los municipios indígenas y que Chamula quede fuera.

“Entonces les mencionamos otros ejemplos en que las minorías protestantes tienen muchas dificultades en las comunidades para construir su templo ya que tienen que pedir permiso en una asamblea de ejidatarios, en donde la mayoría son católicos²⁶⁶ (...) Si la mayoría de los ejidatarios dicen que no, esa minoría protestante jamás puede construir su templo como lo tiene la iglesia católica, porque así lo establece la norma en que se tiene que pedir permiso a la comunidad y si la mayoría dice si, pues es si y si no, no. Esas cuestiones violan los derechos. Si ustedes están peleando, están luchando y están pugnando por una justicia, por una igualdad y están en contra de las injusticias que el gobierno y que los poderosos y los hacendados han cometido, sin querer queriendo, van a caer en otro tipo de explotaciones y eso no se vale (...) no estuvimos en San Andrés porque nuestros planteamientos eran neutrales. Más bien no neutrales, sino que no estaban del todo a favor de ellos, ni del todo a favor del gobierno.”

²⁶⁶ Sostenemos que el esquema de asambleas no es democrático

La contradicción que hemos querido mostrar puede tener una explicación en la ausencia de miradas realmente sociológicas: “En los estudios sobre las rebeliones campesinas del siglo XX, por ejemplo, los trabajos más recientes de sofisticados expertos, como por ejemplo Ted Robert Gurr, Jeffrey Paige, Charles Tilly, Alejandro Portes y especialmente estudiando las guerras civiles de Centroamérica, Timothy Wickham-Crowley, valoran mucho más los factores de organización política e ideológica que los factores sociales de fondo para explicar el surgimiento de procesos revolucionarios.”²⁶⁷

Pero, “los derechos” y “la cultura” indígena, ni son homogéneos, ni los sujetos de ellos son una misma categoría. Existe el indígena ladinizado, el indígena cacique, el indígena aculturado, entre otros. El debate es jurídico y es sociológico en el paradigma del análisis.

Ni siquiera podemos hablar de un solo zapatismo, como se deduce de la plática sostenida con el pastor Tovillas: “Porque el área, la extensión zapatista es un poco distinta una de otra, ¿no? y algunos son tolerantes y hay acceso directo y aceptan inclusive los maestros que puedan llegar a dar clases, pero en otros lados son muy radicales ”

Las mujeres zapatistas también dudan de que hayan estado todos: “Es cierto que una negociación entre partes en conflicto debe hacerse entre las partes, pero ¿hay en este conflicto sólo dos partes? ¿Sólo son partes las que tienen armas y poder de matar y morir? ¿Por qué las negociaciones se están haciendo a puertas cerradas sin que la sociedad —que se ha involucrado enormemente en parar la masacre, en la defensa de los derechos humanos, en una enorme solidaridad con los insurgentes, etcétera— ni siquiera sepa lo que se está negociando, lo que se está ofreciendo y dando a cambio, en qué se la está involucrando o en qué se niegan a involucrarla? (...) la paz no se va a construir sólo entre dos fuerzas que, al menos, tienen el derecho a saber qué se está negociando

“La sociedad civil también estuvo peleando, desde muchos campos, desde esa diversidad que el CCRI dice respetar y valorizar ¿por qué esa pelea no tiene validez cuando

²⁶⁷ Valenzuela, op. cit., p. 253.

se trata de tomar acuerdos y negociar? ¿Son sólo un apoyo de retaguardia para la guerra? ¿No son estos elementos los que realmente construirían una democracia un poco menos mala? (...) ¿Cosas de la política tradicional o algo más...?"²⁶⁸

Es indiscutible, sobre todo para quienes se sienten apremiados a dar una respuesta, que los Acuerdos de San Andrés fueron una luz de esperanza para acabar con el conflicto. "Casi un año duró el trabajo para alcanzar los Acuerdos de San Andrés Larráinzar entre marzo de 1995 y febrero de 1996. Se firman como el logro más importante del proceso del diálogo y negociación. Después se detiene el proceso. La no implementación de los Acuerdos firmados es el punto de quiebre de la negociación"²⁶⁹.

El punto de quiebre al que se refiere Benítez solamente alargó la situación "mientras tanto la situación se descompone"²⁷⁰, ya que el Ejecutivo no quiso delegar en el Legislativo la discusión respecto a ellos, porque era evidente que enviarlos, como lo hizo el presidente Fox, no era admitirlos sino permitir que entraran a debate a manera de iniciativa. Una necesidad inexplicable.

El proceso se empantanó en la primera etapa de esa suma de mesas que aclararían la cuestión indígena (no la de todos), en la etapa de los Acuerdos de San Andrés derivados de la Mesa sobre Derechos y Cultura Indígena. La suspensión del proceso de diálogos es visto desde distintas ópticas: "En el momento en que el EZLN consideró que podía lograr sus fines sin acudir a la mesa de negociaciones, planteó la suspensión unilateral del diálogo, el 31 de agosto de 1996"²⁷¹. Otras voces dicen que estuvo bien que se suspendiera el diálogo pues primero deberían cumplirse esos Acuerdos para demostrar que valía la pena continuar con las demás.

Junto con el incumplimiento de los Acuerdos se presentó un fenómeno importante, que fue la creación de decenas de municipios autónomos, dominados por los zapatistas

²⁶⁸ La Correa Feminista, "Chiapas, reflexiones desde nuestro feminismo", en *Las Alzadas*, p. 136-137.

²⁶⁹ Benítez, op. cit., p. 22.

²⁷⁰ Ibid., p. 24.

²⁷¹ Bernal, op. cit., p. 182.

“Los llamados municipios autónomos o rebeldes no son propiamente municipios conforme a la división territorial del estado, sino comunidades que, siendo prozapatistas, decidieron darse un gobierno propio elegido por ellas”.²⁷²

El problema quedó latente y sin solución con el Gobierno federal que encabezaba el PRI. El 2 de julio, el enemigo original del zapatismo, el gobierno priísta, perdió el poder y el desmoronamiento como partido parece irreversible.

El presidente panista Vicente Fox cumplió la promesa de enviar en sus primeros días de gobierno una propuesta de ley que recogiera los Acuerdos de San Andrés. En la Exposición de Motivos del Decreto de reformas y adiciones a los artículos 4º, 18, 26, 53, 73, 115 y 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de esa propuesta se expresa: “México es el producto de la unión de pueblos y culturas diferentes”, así como confirma la suscripción al convenio 169 (1988-1989) de la OIT. Reconoce que la reforma que se hiciera del 4º Constitucional “no resultó jurídicamente suficiente para aliviar las graves condiciones de los pueblos y comunidades indígenas del país”

La administración de Fox acepta el compromiso firmado con el gobierno anterior, pero es muy importante notar que pide reabrir el diálogo en cuanto a soluciones jurídicas “El Gobierno federal está obligado a dar cumplimiento cabal a los compromisos asumidos, así como a convocar, desde luego, a un diálogo plural, incluyente y constructivo en el que participen los pueblos y comunidades indígenas, cuyo propósito central sea el establecimiento de las soluciones jurídicas que habrán de prevalecer, ahora sí, con la jerarquía de normas constitucionales.”

Pasaría inadvertido que en esta iniciativa se hablara de pueblos y comunidades simultáneamente. Ello pondría en discusión un punto que es importante para el zapatismo que pide reconocimiento a los pueblos como tales.

²⁷² Revista *Expansión*, abril 1998, p. 14.

En la propuesta destaca el reconocimiento a la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas, pero bajo el criterio de unidad nacional sin menoscabo de la soberanía: “La libre determinación no debe ser un elemento constitutivo para la creación de un Estado dentro del Estado Mexicano. La Nación mexicana tiene una composición pluricultural, pero un solo Estado nacional soberano: el Estado Mexicano”.

Acompañando al texto, se tomaron medidas de distensión como el repliegue de tropas en la entidad y la liberación de un buen número de presos zapatistas. Pero ¿abarca todo esto que hemos mencionado el horizonte zapatista?

Lo demás es historia. El zapatismo no aceptó la forma en que pasó la ley en las cámaras y la decisión la tienen los estados. A pesar de que se apruebe, no necesariamente significa la paz, cualquiera que sean las conclusiones.

4.2. Los actores

Coincidimos con Stavenhagen en que debemos ampliar las categorías y percepciones, “en este conflicto estructural, que es una de nuestras perspectivas de análisis, hay varios actores. ¿Quiénes son los principales actores? Desde luego son los campesinos, en primer lugar los campesinos indígenas, las víctimas históricas de esta situación. Pero también hay otros actores y sectores: los grupos de interés locales tan estudiados en Chiapas como en muchas otras partes de nuestro país, los terratenientes y latifundistas; los comerciantes grandes y pequeños; los transportistas y, en años más recientes, los funcionarios gubernamentales de todos los niveles... Este conflicto (étnico) no es un invento de los antropólogos. No son ellos quienes han inventado las diferencias étnicas, aunque sí las han estudiado y analizado, sino que éstas son el producto de las relaciones asimétricas de poder económico y social que se establecieron desde la Colonia. Localmente, la gente distingue bien entre *indios* y *caxclanes*, o *gente de razón* o *ladinos*.”²⁷³

²⁷³ Stavenhagen, op. cit., p. 232.

Stavenhagen menciona solamente algunos de los muy diversos actores, a pesar de que casi siempre se habla de tres. Para efecto del análisis asumamos las tres categorías básicas de la discusión.

4.2.1. Los indígenas

Nos faltaría una definición respecto a lo que significa ser indígena, por lo que nos remitiremos a la más utilizada por los antropólogos: “El primer director del Instituto Nacional Indigenista mexicano, doctor Alfonso Caso, cuya comprensiva definición del indígena tiene en cuenta algo más que la simple afiliación lingüística (INI, 1950:13): *Es indio el que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan tipos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse a la vez de los pueblos blancos y de los mestizos.*”²⁷⁴

El doctor Leoncio Lara, Cuarto Visitador de la CNDH y responsable de la Coordinación de Los Altos y Selva de Chiapas, nos manejó una definición a partir de la reforma al 4º Constitucional: “La única definición que usted tiene para ser indígena es su propia adscripción a un grupo indígena y si lo hace, está asumiendo los usos y costumbres de ese grupo”. O sea, como dice Weber, es una “imputación”.

Esto nos habla de frases como la que externara la actriz Ofelia Medina que se adscribe al mundo indígena por un “proceso de indianización”. De lo anterior resultaría que pronto tendríamos más ladinos considerados indígenas que los mismos miembros del supuesto tiempo histórico.

La reforma presentada por el Presidente Vicente Fox al Cuarto Constitucional hace una definición, no en función de individuo, sino tal como se le solicitó al gobierno, lo hace

²⁷⁴ Holland, op. cit., p. 4.

sobre pueblos: “La Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el país al iniciarse la colonización y antes de que se establecieran las fronteras de los Estados Unidos Mexicanos, y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.”

¿Desde qué punto y a partir de qué momento tendría que concederse que son sus propias instituciones sociales o económicas? ¿Desde que se instauraron los caciques? ¿Desde el monopolio? ¿La religión tradicionalista? Habría que seguirse preguntando sobre lo que llaman sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas.

La cuestión de la identidad no está tampoco en blanco y negro, ni su límite es tan claro, como nos dice la antropóloga Aramoni: “Yo estudio Tuxtla en la época colonial y no hay indios ya. Ya fueron a Tuxtla ¿vieron a algún indio por ahí? Algún indio zoque, porque en Los Altos hay montones. Pues ahorita no los va a ver, pero vaya usted el 2 de febrero, vaya usted a las fiestas de octubre del Rosario ¡y salen montones de zoques! que no usan traje tradicional, que no hablan lengua indígena, pero que son zoques. Vaya al carnaval de Ocozocuatla, un pueblo sin ningún chiste. en donde resulta que uno de los disfrazados es no se quién, o es el jefe de comunicación social del gobierno, o el profesor no se cuánto ¿Por qué? pues porque son zoques y es su fiesta, y se chutan dos semanas de permiso sin goce de sueldo porque hay que estar ahí. Entonces ¿qué es la identidad? Y esa es otra bronca, que nadie tiene una identidad, sino que todos tenemos muchas identidades.”

Nos llama la atención que uno de los autores más empatados con el anhelo de la liberación indígena, Carlos Durand, mencione constantemente el término “los indios y sus aliados”, como si existiera solamente un sector que pueda asumir, según su personal concepción, la categoría de aliados. No dudamos que también los intermediarios de Lázaro Cárdenas estuvieron seguros de ser aliados de los indígenas, como lo consideraron los agentes del INI y tantos otros que crearon impactos sociales en las comunidades indígenas sin resolver sus conflictos.

Ahora bien, la discusión es muy álgida cuando se refiere uno a autonomías, lo que muchos ven como un debate artificial. Chamula ha sido más que un municipio autónomo.

Enrique Florescano señala: "Históricamente los pueblos indígenas siempre han sido autónomos en este país eso es lo que yo no entiendo que nuestros legisladores y políticos no comprendan. Cuando existía la confederación Azteca los barrios se habían integrado al estado Azteca y aceptaban vivir con leyes generales de este, pero también con las leyes particulares del barrio y eso lo hicieron todo el tiempo."²⁷⁵

Carlos Montemayor sostiene que los pueblos indígenas "han gozado de una autonomía que se llama hambre, marginación, aislamiento, despojo, humillación, discriminación racial"²⁷⁶.

Respetamos el justo enojo de Montemayor, pero nos queda claro que muchos de esos nefastos resultados autonómicos tienen que ver con los usos y costumbres, así como con los mediadores, se llamen Erasto Urbina o Marcos. Nosotros agregamos el factor de usos y costumbres como una causal de discriminación y de marginación.

4.2.2. El Gobierno federal y su marco jurídico

Un republicano occidental y un marxista conciben de una manera muy diferente al actor que se encuentra en la encrucijada de los paradigmas. En ambas concepciones no faltan las contradicciones

El gobierno es representante, por lo menos en papel, del Estado-Nación republicano conformado desde el Siglo XIX y revalidado por la Revolución Mexicana. No negamos que el modelo está en crisis: "El ámbito de toma de decisiones relevantes coincide hoy pocas veces con el Estado-Nación; esas decisiones suelen estar en un nivel muy inferior, local o

²⁷⁵ Florescano, Enrique. "El viejo problema indígena", en revista *Expansión* de abril de 1998.

²⁷⁶ Montemayor, Carlos, en "El viejo problema indígena", op. cit.

en un nivel muy por encima del Estado-Nación, supranacional. Seguimos practicando la soberanía, la identidad y la democracia representativa sólo en el Estado-Nación. Es preocupante el desajuste de la política respecto del proceso de toma de decisiones (...) En todas partes se está descentralizando hacia abajo el Estado-Nación; en México cada vez más se reivindica más el poder local y la descentralización, se llame estatal o se llame regional.”²⁷⁷

En esta crisis de Estado-Nación se inscribe la debilidad del actor y su enfrentamiento a la exigencia de poderes regionales, lo que no es motivo de nuestra discusión, pero que es pertinente señalar para evidenciar las diferencias en el lenguaje del debate. Unos hablan desde la inmutabilidad del Estado-Nación, mientras los otros están en un contexto distinto

El doctor Lara nos habla del Estado-Nación hasta ahora concebido por los mexicanos: “Desde el año 57 se gesta un concepto de nación que supone que todos somos iguales. Ese Estado es como una esfera única que tiene un montón de puntos radiales que se llaman poderes, etcétera. Pero esa esfera es única y sólida ”

Mientras que “el movimiento mexicano autónomo, planteado en estos términos, busca un cuarto piso en la estructura de gobierno, la del gobierno indio, aparte del federal, estatal y municipal”.²⁷⁸

“Como en otros casos, posiblemente análogos en América Latina, la demanda no es para configurar un Estado-Nación que coincide con la etnia de una nación maya, por ejemplo: sino por un pleno reconocimiento de los derechos de los ciudadanos, por lo que se estima como entidad nacional legítima a la nación mexicana. Incluso los zapatistas mismos, que abogan por un nivel de autodeterminación”.²⁷⁹ No estamos muy seguros de que Valenzuela entienda el debate como de actores que hablan en distinto sentido.

²⁷⁷ González, Felipe. “En busca del paradigma”, Revista *Nexos* núm. 278, Febrero 2001.

²⁷⁸ Winfield Capitaine, Fernando. “Chihuahua: municipio indígena, la autonomía”, *El Universal*, 15 de febrero de 2001.

²⁷⁹ Valenzuela, op. cit., p. 254.

Todo Estado debe remitirse a sus normas. Por mucho que el derecho, según Foucault, sea la expresión de control de la clase dominante, todavía no se ha encontrado alguna fórmula que dé normas en permanentes estados de excepción y de esta manera hemos visto que marxistas y gramscianos convencidos, a la hora de gobernar, declaren una y otra vez que sus acciones estarán regidas por la ley y por el marco de derecho vigente.

El enfrentamiento paradigmático también presenta otras disyuntivas: Derechos colectivos vs. Derechos individuales y Derecho positivo vs. Derecho consuetudinario.

En el primer caso, los derechos colectivos se inscriben en lo que se llaman usos y costumbres y la discusión jurídica se preocupa por tener que conceder derechos de tradición comunitarios que pueden resultar atentatorios contra las garantías individuales

“El derecho positivo fundamentalmente implica una norma que atribuye a un sujeto, a uno, un derecho y una obligación. En cambio el uso regularmente referido a costumbres de etnias, es colectivo (...) la legitimidad del derecho se expresa en una versión jurídica que es la Constitución. En México el derecho no puede establecerse más que por la ley (...) en el caso del derecho consuetudinario se valida por la voluntad de la comunidad, no tanto por el tiempo”²⁸⁰

Repensemos en el concepto occidental heredado de Rousseau sobre la voluntad general entendida como la única soberanía verdadera que sería la del pueblo. “La voluntad general es la sociedad, ya purificada de sus vicios actuales y en el seno de la cual los hombres han superado la contradicción entre sus aspiraciones individuales y sus deberes colectivos.”²⁸¹ En este punto encontramos que las fuentes originales del derecho positivo y del consuetudinario se asemejan.

El siguiente planteamiento se refiere a derechos colectivos: “La creación de un nuevo marco jurídico que establezca una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado, con base en el reconocimiento de su derecho a la libre determinación y el de los

²⁸⁰ Entrevista con el doctor Leoncio Lara, febrero de 2001.

derechos jurídicos, políticos, sociales, económicos y culturales que de él se derivan. Las nuevas disposiciones constitucionales deben incluir un marco de autonomía²⁸¹. ¿Y qué pasa con el individuo?

En la Declaración Universal sobre los Derechos Indígenas se establece: “El derecho colectivo a la autonomía en cuestiones relacionadas en sus propios asuntos internos y locales, incluso la educación, la información, la cultura, la religión”. Es un poco difícil de entender un derecho colectivo a la religión, dado que la elección de profesar cualquier fe se entiende como un derecho individual y electivo.

En esta misma disertación del marco jurídico tendríamos que analizar si las comunidades indígenas tienen el derecho de practicar religiones únicas, violando la Ley de Asociaciones Religiosas y el Culto Público, que señala: El Estado garantiza a favor del individuo los siguientes derechos y libertades en materia religiosa: a) Tener o adoptar la creencia religiosa que más le agrade y practicar en forma individual o colectiva los actos de culto o rito de su preferencia. b) No profesar creencia religiosa, abstenerse de practicar actos y ritos religiosos y no pertenecer a ninguna religión. c) No ser objeto de discriminación, coacción u hostilidad por causas de sus creencias religiosas.

Una vez más, estaría presente la controversia entre si existen derechos colectivos por encima de los derechos individuales y si es válido que en unos casos se usen los colectivos y para otros mexicanos las garantías individuales.

Al respecto, retomamos la inquietud de una investigadora que lleva 20 años en la zona, Dolores Aramoni: “A mi lo que me preocupa es que se legisle aprobando cuestiones que se van a volver privativas de ciertos grupos ¿Qué va a pasar? ¿Es que un chamula, tiene que ser a la fuerza mayordomo de Santa Rosa de Lima? ¿Un chamula tiene que beber *posh* delante de las imágenes porque es el uso y la costumbre y porque hay una ley que lo

²⁸¹ Paz, Octavio. “La democracia: lo absoluto y lo relativo”, revista *Vuelta*, núm. 261, agosto de 1998, p. 18.

²⁸² Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 21.

obliga? Ahora es uso y costumbre chamula ser agricultor, entonces no puede ir a la universidad. O sea, se presta a una serie de manipuleos horribles y a formar unos grupos de control. Si se legisla en ese sentido se está fomentando que ciertas cuestiones culturales, dependiendo de quien tenga el control, las manipulen legalmente y se obligue a que eso se haga.”

A esto agreguemos otro conflicto inminente relacionado con la impunidad que se concede para destituir a una autoridad cuando quiera aplicar la ley para proteger a un ciudadano (digamos un desplazado, por ejemplo). Con la siguiente propuesta la autoridad queda inerte ante la turba: “Los municipios con población mayoritariamente indígena, podrán desconocer a sus autoridades municipales cuando éstas incurran en responsabilidades y prácticas contrarias a derecho o a sus usos y costumbres, y el Congreso Local buscará respetar y aprobar su decisión”²⁸³. Se convertirá en un juego de decisiones en que a conveniencia se decidirá el desconocimiento a las autoridades que se elijan, además de que no queremos imaginar lo que significará el caer en prácticas contrarias a la costumbre

En los Acuerdos se habla de los derechos políticos para fortalecer su representación política y participación en las legislaturas y en el gobierno, con respeto a sus tradiciones y para garantizar la vigencia de sus formas propias de gobierno interno.

En las formas de gobierno interno está la destitución a placer cuando no les parece que los reconvenga una autoridad, además de que se entiende que las elecciones por usos y costumbres son a través de asambleas, lo cual es intimidatorio para los disidentes o minorías “Si elegimos autoridades de acuerdo con este sistema a través de asambleas en las que se va a votar corporativamente, porque así va a ser, o sea, a través de consenso. Si el consenso se pierde, van a quitar a la autoridad y a nombrar otra y entonces no hay continuidad y no hay forma de mantener una estructura funcionando.”²⁸⁴

²⁸³ Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN, correspondientes al punto 1.3. de las reglas de procedimiento. I. Propuesta de reformas constitucionales en el Estado de Chiapas, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 34.

²⁸⁴ Entrevista con la maestra Dolores Aramoni.

Ahora bien, quienes pugnan por una redefinición de los derechos indígenas como tales, apelan a: a) el rechazo del derecho positivo mexicano por ser legitimador de un bloque dominante, entendido al estilo gramsciano, y b) por encontrar en el derecho consuetudinario una fuente de validez alternativa.

“De ahí que, no tan sólo debe ser redefinido el derecho indio bajo la óptica homogeneizadora de cuño occidental, en donde únicamente existe un sistema de derecho (el positivo). Sino que la conceptualización de la nación mexicana debe readecuarse como una entidad plurinacional que pueda establecer la existencia de otros sistemas de derecho, es decir, de aceptar las normatividades jurídicas consuetudinarias que han desarrollado las poblaciones indias de México.”²⁸⁵

En el IX Congreso de Santa Fe se recomendaba que “los estados miembros de la Convención Internacional de Pátzcuaro (1940) estudien la posibilidad de adecuar los sistemas penales y civiles vigentes, a la especificidad sociocultural de los pueblos indios, tomando en cuenta las normas consuetudinarias de estos pueblos”.

Surgirán distintas dudas debido a que algunas comunidades también tienen sus bloques dominantes que serían, evidentemente, quienes reclamarían para sí la validez de su derecho. Tendríamos que pensar que cada quien podría manejar un derecho alternativo del alternativo. Y también nos preguntaríamos: ¿qué pasa si el alternativo viola lo que si se acepta como bueno en los derechos humanos occidentales?

Respecto a la discusión entre derecho positivo vs. derecho consuetudinario, los límites son discretos ya que se acepta que la costumbre hace ley, siempre y cuando no atente contra la ley fundamental que hasta el momento es la Constitución. Si no se acepta la Constitución o el Derecho Positivo, entonces La Costumbre es la ley y no tiene referencia con la nación. Dice el doctor Leoncio Lara que de ser así. “No sirve reformar la Constitución si la reforma va a ser inviable. Generar así una autonomía no conecta con

²⁸⁵ Durand, op. cit., p. 51.

nada, más que con ellos mismos y al salir de sus comunidades chocarán con la estructura sociopolítica del país.”

Del otro lado también se salta fácilmente la zona limítrofe: “En una postura por lo demás ambivalente respecto al derecho, el EZLN acude a él a veces como un fundamento para impugnar al gobierno y al derecho posterior (por ejemplo, cuando reivindica la Constitución originaria de 1917 para desconocer a la actual); pero, por otra parte, también acepta y se somete a la ley (en particular la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas), y posteriormente, aun cuando no lo diga con todas sus letras, acepta la Constitución vigente y, a partir de ello, sostiene la necesidad de reformarla (la consulta para apoyar la propuesta de COCOPA puede leerse en ese sentido)”²⁸⁶

A fin de cuentas, la postura de COCOPA trata de concluir el debate jurídico a favor de la normatividad actual: “obtener el reconocimiento de sus sistemas normativos internos para la regulación y sanción, en tanto no sean contrarios a las garantías constitucionales y a los derechos humanos, en particular los de las mujeres”²⁸⁷ En la realidad esto ni se ha dado, ni creemos que se dará.

Estamos de acuerdo con que el derecho positivo sufre, como el Estado-Nación, una crisis de legitimidad, pero no así los derechos humanos: “López y Rivas ha dicho que el principio de igualdad jurídica consagrada en la Constitución es una especie de discriminación positiva. Ellos lo ven desde el punto de vista sociológico, antropológico y político. Yo, como abogado, te digo que la excepción es una discriminación por características raciales, culturales, de lengua y es gravísimo porque es violatorio de las garantías individuales”²⁸⁸

El status jurídico de las comunidades, en casos de autonomía, ya no se permitiría otra autoridad que evaluara sus sistemas normativos y no tendrían instancias a las cuales

²⁸⁶ Roldán Xopa, José, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 117.

²⁸⁷ Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 24.

²⁸⁸ Entrevista con el diputado local chiapaneco, Juan Carlos Cal y Mayor.

apelar en caso de injusticias mayoritarias que crearían “enemigos del pueblo” al estilo Ibsen. “Ellos tendrán un derecho que no será vigente y no lo podrán imponer más que por la fuerza porque no podrán acudir al sistema jurídico porque ya son autónomos. Ese uso equivaldrá a extraterritorialidad, lo cual si supone de conformidad a nuestro derecho, un abuso.”²⁸⁹

Pongamos un caso: “Ya en 1979 cuando era agente municipal Domingo Ruiz Álvarez, se vieron afectadas seis familias, en virtud de que les habían quitado sus cafetales y su siembra de caña (...) El presidente municipal de Chenalhó, que en ese entonces era Victorio Arias Pérez, tomó la decisión de hacer justicia, metiéndolos a la cárcel del municipio, dictándoles la sentencia de prisión para el resto de su vida (...) Al salir de la cárcel, sabiendo sus acusadores del *peligro que corría la comunidad por la posible venganza de los Gómez, decidieron hacer la justicia por su propias manos: los esperaron en el camino y lograron matar a uno de los cuatro, otro salió herido y llegó a morir a la comunidad de Los Plátanos.*”²⁹⁰

Es por esto que no es tan simple el problema autonómico, si de verdad se trata de reivindicaciones “Tanto en Guatemala como en Chiapas. un tema muy debatido ha sido el significado y el alcance de las autonomías. Algunos compromisos del acuerdo indígena se refieren al estatus y capacidades jurídicas de las comunidades y autoridades locales, o al fortalecimiento de las instituciones tradicionales indígenas.”²⁹¹

La solución para Guatemala puede ser tentadora para México: “El 31 de marzo de 1995, dentro del proceso de diálogo para la paz firme y duradera en Guatemala, se firmó en Tlatelolco, México, el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. (...) El acuerdo establece compromisos sobre derechos civiles y políticos, culturales y sociales y económicos de los pueblos indígenas, lo cual incluye (...) quinto: el reconocimiento de la normatividad jurídica maya en el sistema de justicia”²⁹². Sin embargo, vale la pena

²⁸⁹ Entrevista con el doctor Leoncio Lara, en febrero del 2001.

²⁹⁰ Pérez, op.cit., pp. 58-60.

²⁹¹ Plant, Roger, en *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 91

²⁹² Salazar Tetzaguic, Manuel, en *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 99.

reflexionar porqué se aprobó en otras partes, y hacer un análisis más serio en los casos mexicanos.

Nos preguntamos si el “derecho consuetudinario indígena” es realmente un medio alternativo reivindicador frente al derecho positivo. “Cada quien que venía a pedir justicia o perdón por una falta, debía traer al secretario una gallina y dar al presidente el trago. El que tenía delito, allí compraba el trago con el secretario (...) si el *presidente*, el *gobernador* y el *primer alcalde* veían que el delito era grande, decían: Vas a dar cuatro litros de trago”²⁹³.

La autonomía no es nueva y a pesar de su historia, más que una solución, fue una marginación. “En la etapa colonial, los españoles fueron lo suficientemente inteligentes para preservar la independencia de los pueblos indios, que no les habían enfrentado con guerra en la conquista, respetando la sucesión al poder de las familias gobernantes (...) un aspecto coetáneo fue la instauración de las Repúblicas de Indios, con el derecho de las comunidades indias a elegir sus alcaldes, regidores y varas de justicia, las cuales ejercieron funciones de juzgar la conducta de sus miembros, que se salían de la norma consuetudinaria y La Costumbre.”²⁹⁴

A pesar de los múltiples ejemplos que hemos dado sobre los conflictos de convivencia interna de los pueblos y de lo poco justos que pueden ser sus sistemas normativos, entre las propuestas conjuntas del gobierno y el EZLN están: “Que el derecho positivo mexicano reconozca a las autoridades, normas y procedimientos de resolución de conflictos internos, entendiéndose por esto los conflictos de convivencia interna de los pueblos y comunidades, para aplicar justicia sobre la base de sus sistemas normativos internos y, que mediante procedimientos simples, sus juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado.

“El reconocimiento de espacios jurisdiccionales a las autoridades designadas en el seno de las comunidades, pueblos indígenas y municipios, a partir de una redistribución de competencias del fuero estatal para que dichas autoridades estén en aptitud de dirimir las

²⁹³ Pozas, Ricardo. *Juan Pérez ...*, p. 86.

²⁹⁴ Winfield, op. cit.

controversias internas de convivencia, cuyo conocimiento y resolución impliquen una mejor procuración e impartición de justicia”²⁹⁵.

El problema puede complicarse si no estamos hablando de lo mismo y se pretende que en un Estado-Nación existan dos derechos: “La base de la discusión que condujera a una nueva síntesis, en la que los derechos indígenas no aparezcan como contradictorios o antagónicos con otros derechos y responsabilidades (por ejemplo, responsabilidades del Estado).”²⁹⁶

Habría que empatar criterios respecto a órganos jurisdiccionales propios o “Para garantizar el acceso pleno de los indígenas chiapanecos a la justicia, se considera necesario: reorganización y reestructuración de los órganos de procuración e impartición de justicia, en especial la figura de Ministerio Público y jueces de primera instancia en los distritos judiciales de fuerte presencia indígena; capacitándolos en el conocimiento de las culturas indígenas y en los sistemas y las prácticas utilizadas por las comunidades en la solución de conflictos internos.”²⁹⁷

En esto de las creencias tradicionales podemos dimensionar los problemas que ocasionarían con el ejemplo que nos presenta Tovillas Jaime: “porque de repente viene un indígena que mata a otra persona y le preguntan ¿por qué mataste a fulano? Porque él me mató primero, es que él me hizo brujería y antes que me muera, me lo troné, ¿verdad? Y eso se ve mucho en los juzgados y a veces terminan familias por esas prácticas”.

Como conclusión de este apartado, también reconozcamos que no hay reforma o propósito que resista ante el sistemático incumplimiento. El gobierno, supuestamente, se maneja en el marco de un Estado de Derecho y está sujeto por él. En el caso Chiapas nos

²⁹⁵ Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 24-25.

²⁹⁶ Hiraes, Gustavo, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 125.

²⁹⁷ Acciones y medidas para Chiapas, Compromisos y Propuestas Conjuntas de los Gobiernos del Estado y Federal y el EZLN, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 38.

encontramos con que el gobierno, en su nivel federal y estatal, no estuvo apegado al imperio de la ley.

Cabe pensar que el problema no está en el derecho positivo sino en la forma en que ha sido aplicado, o mejor dicho, no aplicado. "... la contradicción evidente en las soluciones que intenta aplicar el Estado Mexicano (...), pues no se atreve a cuestionar al viejo orden y sus representantes: los terratenientes y la clase política chiapaneca"²⁹⁸, entendiendo que el Estado Mexicano ha usado la ley a la manera de Porfirio Díaz, de manera criterial, prebendaria para sus aliados y estricta para los enemigos, por lo que nos preguntamos cómo habría sido la historia si en México realmente se hubiera manejado el Estado de Derecho y si la ley no hubiera quedado sellada en su destino por aquella frase de los encomenderos: "Acátese, pero no se cumpla".

"¿Cuál Estado de Derecho? ¿Cuándo hubo para los campesinos y los indígenas en Chiapas un Estado de Derecho?"²⁹⁹ El problema de fondo lo plantea la maestra Aramoni: "Desde el Siglo XIX se le reconoció a los indígenas la ciudadanía, bien padre, todos somos mexicanos, pero después, en el mismo Siglo XIX hay un montón de leyes excluyentes para ciertos grupos. O sea, la ley general consagra una serie de derechos, la bronca es la posibilidad de ejercer esos derechos."

Las demandas de las mujeres nos hablan de la falta de Estado de Derecho, de una vergonzosa no igualdad entre mestizos e indígenas: "El origen de esta desigualdad, subordinación y exclusión a que han sido sometidos por siglos, tiene que ver con la carencia de todo poder político y la no participación en las decisiones nacionales. Por siglos a los indígenas se les ha sometido e impuesto programas de gobierno de manera arbitraria; se les ha obligado a desalojar sus tierras y a refugiarse en la sierra o en la selva, como sucedió en Chiapas. Todo esto ha sido sobre la base de la imposición y la aplicación de leyes que no contemplan sus derechos, sus costumbres, tradiciones y su cultura."

²⁹⁸ Benítez, op. cit., p. 15.

²⁹⁹ Stavenhagen, op. cit., p. 240.

“La constante ha sido el despojo y la imposición; fueron despojados de sus tierras, sus recursos, de sus formas de organización, de sus lenguas, fiestas, de sus raíces; les han impuesto autoridades, leyes, programas educativos y organizativos, pisoteando su dignidad. Esto es lo que está hoy en el centro de las demandas: los pueblos indios quieren ser autónomos, dirigirse ellos mismos, sin que los sigan considerando como personas de segunda.”³⁰⁰

Hay poca discusión, en realidad, respecto a la no aplicación del derecho en la entidad, “resulta que en Chiapas la legitimidad nunca ha sido basada en la legalidad (los procedimientos legales), ni en el origen histórico-mítico (la Constitución de 1917), ni en el carisma de los políticos locales (que han sido subordinados al partido oficial), sino en la tradición o *lo que siempre ha existido...hasta los años setenta*”³⁰¹. Claro que esta frase de Harvey de *lo que siempre ha existido*, hemos visto que no es tan cierta y que los resultados de ausencia de ley y exceso de ejercicio de derecho consuetudinario han creado situaciones no deseables.

4.2.3. La sociedad civil

Encontramos un sujeto actuante que se erige como actor y es la que llama Rosario Ibarra de Piedra “esa señora, la sociedad civil”. “La sociedad civil tampoco se restringe a lo que hoy día conocemos como los organismos no gubernamentales (ONG), a las cuales se refiere usted con tanto desdén y desprecio. La sociedad civil es una entidad intermedia situada entre la esfera privada y el Estado”³⁰².

Esther Krayzov retoma de manera literal el paradigma de Gramsci en cuanto a la definición de sociedad civil. Una sociedad que también se sueña como homogénea, como categoría absoluta para el análisis y a la que se le lleva para un lado y para el otro sin dejar sus diferencias y sin concedérsele su diversidad.

³⁰⁰ Mujeres indígenas de Chiapas, op. cit., p. 87-88.

³⁰¹ Harvey, op. cit., p. 43.

³⁰² Krayzov, Esther, investigadora de la UNAM interpela a Adolfo Orive, durante el Debate del seminario Procesos de Paz y Negociación en América Latina: el Caso de Chiapas, celebrado el 11 de enero de 1999, en la ciudad de México, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 159.

La siguiente afirmación de Rafael Reygadas en medio de un debate es buena prueba de lo que anteriormente señalamos: "En una encuesta hecha en todo el país con toda la sociedad civil, 73 por ciento de los mexicanos creen que el responsable de la masacre de Acteal es el Gobierno federal, los grupos paramilitares y el PRI."³⁰³ Y nos preguntamos: ¿cómo se puede encuestar a toda la sociedad civil?, y si esto es posible, ya no es encuesta, sino censo.

Muchos se molestan ante la incredulidad de que exista un bloque que puede englobarse en el término "sociedad civil": "En esa lógica se podría decir que en México no hay sociedad civil mientras no sea capaz de mostrar su fuerza en una movilización de 50 millones de mexicanos."³⁰⁴

Nosotros sí creemos que hay una sociedad civil que es la suma de diversidades, minorías, individuos, conjuntos, comunidades y ¿por qué no?, de pueblos. Pero así como se pide que se reconozca la especificidad de los pueblos indios ante el bloque occidental, es legítimo alegar la multiplicidad de pensamientos que se reúnen en la sociedad civil.

"Se ha dicho que el EZLN no le cree a los partidos políticos, no confía en el sistema electoral, y anuncia con cierta frecuencia que va a haber una gran organización de la sociedad civil ¿Dónde está esta organización, qué ha pasado con la *señora* sociedad civil?"³⁰⁵ En medio de la utopía gramsciana en que se coloca Marcos, con aspiraciones de autogestión, en espera de actores y leyes no claras que se parecen, a pesar de aparentar ser oponentes, a las tesis de la mano invisible del mercado

No negamos el papel de las ONG que han apoyado en el conflicto y estamos de acuerdo en que "Desde entonces, las ONG de derechos humanos han estado activas en la zona, viendo y analizando la situación, denunciando abusos de derechos humanos y muchas

³⁰³ Debate tomado de *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 162. (El subrayado es nuestro).

³⁰⁴ Álvarez Gándara, Miguel, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 185.

³⁰⁵ Stavenhagen, op. cit., p. 238.

veces con su presencia y actividad, se previenen abusos mayores que pudieran suceder. Por ello su papel ha sido fundamental.”³⁰⁶ Esta es la parte de la sociedad civil reconocible.

En el caso de los protestantes, también han sido algunas ONG las que han levantado la voz para denunciar las violaciones a los derechos humanos, aunque hayan sido menos publicitadas por los medios. Sin embargo, las declaraciones del pastor Tovillas nos hacen ver que igualmente son importantes los partidos políticos: “En los últimos años, con la presión internacional de algunas ONG, el gobierno mexicano ha dado un poquito más de interés y algunos caciques que eran intocables ya fueron a la cárcel y eso ha ayudado a que también los gobiernos actuales con la alta presencia de partidos de oposición ya consideran Chamula (...) últimamente los gobiernos saben que la gente ya puede decir por qué partido votar y en el último periodo de persecución chamula los caciques dijeron algo de verdad actual. Venían de Chicaluntic, de quemar las viviendas y dijeron que si los metían a la cárcel entonces se cambiaban de partido y el gobernador les dijo: si se van a cambiar de partido, cámbiense, pero ya no los voy a proteger, porque hay mucha presión.”

El mismo pastor nos relató la forma en que les comentó a los zapatistas sobre su visión de la sociedad civil: “Les comentábamos que los evangélicos no estamos en contra de que existan grupos sociales en Chiapas. ONG, organizaciones sociales ¡qué bueno que las haya! Lo bonito fuera que todas las ONG y las organizaciones sociales en Chiapas se unieran para defender los legítimos derechos de los indígenas, pero en realidad no es así, muchos grupos sociales en Chiapas están divididos y lo más triste es que confrontan a los indígenas y los enfrentan y termina en derramamiento de sangre.”

Por lo visto la “señora sociedad civil” es un poco esquizofrénica y tiene varias personalidades

³⁰⁶ Rabasa, Emilio, durante el Debate del seminario Procesos de Paz y Negociación en América Latina: el Caso de Chiapas, celebrado el 11 de enero de 1999, en la ciudad de México, en *Chiapas, los desafíos de la Paz*, p. 260.

4.3. Antecedentes y soportes de San Andrés Larráinzar

Existen puntos fundamentales en los Acuerdos de San Andrés, de los que emana la iniciativa de Ley de la COCOPA respecto a Derechos y Cultura Indígena: a) el derecho a las tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas; b) el derecho a la igualdad y a la justicia, y c) la adopción del derecho consuetudinario de las poblaciones indígenas y a la organización social por usos y costumbres.

Los dos primeros puntos nos parecen sumamente pertinentes para el reconocimiento y desarrollo de los pueblos o comunidades indígenas. Su aceptación es una necesidad impostergable para una nación multiétnica como la nuestra, con rezagos y olvidos imperdonables ante pueblos permanentemente explotados y utilizados, ¡pero usos y costumbres...!

El tercer punto es el que nos lleva a insertar a San Juan Chamula en la discusión, ya que al englobar a todas las comunidades indígenas en un mismo patrón que se resuelve con generalizaciones, corremos el riesgo de perpetuar injusticias y violaciones a los derechos humanos que han sido justamente el lastre de algunas comunidades o, que algunos ladinos modernos reorienten los llamados usos y costumbres según su ideología para validar su línea de "redención".

"En Chiapas surge un discurso de reconocimiento de las tradiciones culturales y tradicionales de las comunidades indígenas y una demanda en pro de mayor autodeterminación, invocando derechos reconocidos internacionalmente"³⁰⁷. Veamos esos derechos sociales.

El Tratado de Versalles de 1919 pareciera ser el antecedente de los derechos sociales de los pueblos, ya que fueron invocados en el artículo 427 del mismo. Este tratado dio a luz a la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

³⁰⁷ Valenzuela, op. cit., p. 254.

En 1948 la Asamblea General de la ONU proclama la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que por cierto en su espíritu son individuales y no colectivos.

También en 1948 la Organización de Estados Americanos (OEA) da a conocer la Carta de Bogotá en que se señala en su artículo 29: “Todos los seres humanos, sin distinción de raza, nacionalidad, sexo, credo o condición social, tienen el derecho de alcanzar su bienestar material y su desarrollo espiritual en condiciones de libertad, dignidad, igualdad de oportunidades y seguridad económica”. La OEA no podría contradecirse, por lo que apelaríamos a su declaración para enfatizar que los seres humanos, sin distinción de **credo**, tienen el derecho de alcanzar su **desarrollo espiritual en condiciones de libertad** ¿cómo, entonces, una comunidad puede **imponer** una religión en lo particular y a todos?

En el conflicto actual de Chiapas la referencia y soporte más citados son los que emanan del Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (1957) y que México suscribió. Éste señala en su artículo 4º: “En la integración de las poblaciones indígenas se deberá tomar debidamente en consideración sus valores culturales y religiosos, y tener presente el peligro que puede resultar del quebrantamiento de sus valores e instituciones, a menos que puedan ser reemplazados adecuadamente y con el consentimiento de los grupos interesados”. A dicho acuerdo se podrían amparar tanto zapatistas como chamulas.

La referencia a tierras y territorios tiene base en el Convenio 169 de la OIT, aceptado por nuestro país en 1990. Dice el artículo 13 del citado Convenio (punto 2) que *“la utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios. Lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera”*³⁰⁸.

En el mismo artículo se señala textualmente: “Al aplicar disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y

³⁰⁸ Hiraes, op. cit., p. 125.

valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios.”³⁰⁹

Los mismos Acuerdos de San Andrés reconocen su antecedente: “Esta nueva relación debe superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho, en atención a su origen histórico, a sus demandas, a la naturaleza pluricultural de la nación mexicana y a los compromisos internacionales suscritos por el Estado mexicano, en particular con el Convenio 169 de la OIT.”³¹⁰

En 1965 la ONU acepta la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial. En 1966 se establece el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Este Pacto enuncia el derecho a la libre determinación de todos los pueblos de la tierra, los derechos a la educación y en el artículo 27 se refiere específicamente a las minorías étnicas. El artículo afirma que las minorías tienen derecho a “tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma”. Queremos señalar que este artículo habla de minorías en tres aspectos: el étnico, el religioso y el lingüístico. En el caso de San Juan Chamula se enfrentarían los derechos supuestos de la minoría étnica (chamulas) contra los derechos de la minoría religiosa (disidentes). ¿Cómo solucionarlo? ¿Qué minoría tiene más derechos?

En el marco de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), durante la Conferencia Internacional, celebrada en Suiza en 1977, se refuerza que las leyes indígenas pueden ser fuente de derecho y “por el que se regula la forma de vida de estas naciones de acuerdo a sus tradiciones culturales”.

Durante la década de los 80 se llevaron a cabo varias reuniones internacionales que continúan insistiendo en fortalecer la capacidad autónoma de decisión de los grupos indios, debido a que son “creadores, portadores y reproductores de una dimensión civilizatoria

³⁰⁹ Reygadas, op. cit., p. 138.

³¹⁰ Pronunciamiento conjunto que el Gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 11.

propia, como rostros únicos y específicos del patrimonio de la humanidad (...) constituyen parte esencial del patrimonio cultural de estos pueblos su filosofía de la vida y sus experiencias, conocimientos y logros acumulados en las esferas culturales, sociales, políticas, jurídicas, científicas y tecnológicas..."³¹¹

En 1982 la ONU crea el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, en donde se va ventilando el tema de la autonomía.

En la Cuarta Asamblea General del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, celebrada en Panamá en 1984, se menciona en varios puntos de la Declaración de Principios: 4. Las tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas deben ser respetadas por los estados y reconocidas como fuente primaria de derecho; 6. Cada pueblo indígena tiene derecho a determinar la forma, estructura y autoridad de sus instituciones, y 7. Las instituciones de los pueblos indígenas y sus decisiones al igual que las de los estados, deben ajustarse a los derechos humanos colectivos e individuales aceptados internacionalmente

En el caso de San Juan Chamula, el principio 4 se contrapone con el 7, lo que llevaría a una larga discusión sobre legitimidad.

En 1988, la presidente relatora del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas preparó un documento con los principios esenciales que debe contener una *Declaración Universal sobre los Derechos Indígenas*, que en su parte quinta establece: "El derecho colectivo a la autonomía en cuestiones relacionadas con sus propios asuntos internos y locales, incluso la educación, la información, la cultura, la religión, la sanidad, la vivienda, el bienestar social y las actividades tradicionales y económicas de otro tipo, la administración de tierra y recursos y el medio ambiente, así como los impuestos internos para la financiación de las funciones autónomas (artículo 23). Igualmente se incluye el derecho a decidir las estructuras de sus instituciones autónomas, a seleccionar los miembros

³¹¹ Declaraciones de la Reunión Internacional sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina, en *Derechos indios en México...derechos pendientes*, pp. 225-226.

de esas instituciones y a determinar la participación de los pueblos indígenas en relación con esos fines (artículo 24)."³¹²

Tememos que las generalizaciones bien intencionadas del indigenismo internacional no contemplan casos como el que presentan algunas comunidades mexicanas.

4.3.1. Indigenismo mexicano

En México, mucho antes de que se hablara de los derechos internacionales, existieron acciones proindigenistas, que si bien fracasaron, según se percibe a la luz del conflicto, no dejan de ser un punto de referencia e información.

ALGUNAS ACCIONES PROINDIGENISTAS DEL SIGLO XX (en especial en Chiapas)

AÑO	ACCION
1921	José Vasconcelos al restablecer la Secretaría de Educación Pública, crea el Departamento de Educación y Cultura para la raza indígena, envía maestros a los pueblos tanto para alfabetizarlos como para ayudarlos en programas de cultivos de la tierra y el arte.
1923	Se aprueba el establecimiento de las llamadas Casas del Pueblo, creadas para mejorar la situación de las poblaciones indígenas
1934	Se crea el Departamento de Acción Social, Cultural y Protección Indígena, dependiente del ejecutivo estatal. En esta fecha también se decreta la Ley Indigenista para el estado de Chiapas.
1937	Se crea el Departamento de Educación Indígena dependiente de la SEP y que incorpora a los internados indígenas que recibían el nombre de Centros de Educación Indígena.
1939	El presidente Cárdenas le encomienda a Alfonso Caso la organización del Instituto Nacional de Antropología e Historia con la intención de conocer mejor a los pueblos indígenas.
1940	Se realiza el Primer Congreso Indigenista en Pátzcuaro, Michoacán, de donde derivará la creación del Instituto Indigenista Interamericano.

³¹² Díaz Polanco, Héctor, op. cit., p. 120.

1942	El presidente Avila Camacho crea la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
1945	La SEP establece el Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas.
1948	Se crea el Instituto Nacional Indigenista (INI) por promulgación de ley del Ejecutivo Federal para investigar los problemas de los núcleos indígenas y otorgar medidas de mejoramiento. (Durante la fase inicial, el INI seleccionaba los candidatos al puesto de promotor, guiándose por el asesoramiento de los maestros y representantes del Departamento de Asuntos Indígenas). A finales de los 40 se crea el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del INI.
1951	Para 1951, varios organismos (UNESCO, OEA, FAO, OMC y OIT) fundan el Centro Regional para la Educación Fundamental de América Latina en Pátzcuaro, Michoacán, con la intención de formar personal especializado para la integración cultural de los pueblos indígenas. Fue cuando se abrió la enfermería en Chamula y se emplearon con este motivo los primeros auxiliares indígenas, el INI procuró que las personas escogidas tuvieran un alto prestigio entre las gentes de su tribu.
1963	A partir de la Sexta Asamblea Nacional de Educación se aprueba el uso y método de la educación bilingüe y bicultural a través de la concentración de promotores bilingües. Desde entonces se vinculó la Dirección de Educación Extraescolar en el medio indígena con el Instituto Lingüístico de Verano
1971	En 1971 se creó un nuevo organismo de desarrollo en la región. el programa Socioeconómico de los Altos de Chiapas (PRODESCH). Se planteó como un intento de coordinación de las acciones de todas las dependencias estatales y federales que tienen ingerencia en el área indígena y los diversos organismos de la ONU: FAO, OMS y UNESCO
1977	Se crea la Dirección General de Culturas Populares al interior de la SEP. El PRODESCH pasa a depender de un nuevo organismo estatal: el Comité Promotor de Desarrollo (COPRODE)
1978	La Dirección de Educación Extraescolar se reestructura y pasa a depender de la Subsecretaría de Educación Básica, con el nombre de Dirección General de Educación Indígena. Esta política adoptada en materia educativa es de gran importancia para las comunidades indígenas, puesto que se constituye un nuevo sector social a su interior: los promotores culturales y maestros bilingües, quienes al presentar servicio a diversas instituciones oficiales se constituyen como una burocracia que legitima la acción del Estado.
1979	Se crea la Secretaría de Desarrollo Económico a nivel estatal, que absorbe gran parte de las funciones del programa PRODESCH, convirtiéndose éste en una delegación de esta secretaría.

1980	La DGEI se desprende y se da por terminado el convenio con la ONU. Los programas eran promovidos y realizados por grupos de jóvenes indígenas capacitados para ello por el propio PRODESCH. En Chamula se formaron clubes juveniles para la capacitación de jóvenes de ambos sexos en actividades agrícolas, de nutrición, primeros auxilios, costura y panadería. Durante el sexenio de López Portillo se crea COPLAMAR (Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados) dependiente de la presidencia de la República.
1983	El presidente De la Madrid da a conocer siete puntos sobre su política indigenista con dos puntos importantes: 1) preservar la cultura y las tradiciones indígenas y 2) orientar los programas de capacitación, producción y empleo de acuerdo con la naturaleza de los recursos y de las tradiciones de la comunidad (Claude Bataillon escribió con acierto que este proyecto que ponía las iniciativas en manos de los indígenas más bien pusieron las iniciativas en manos de quienes los dirigían).

CUADRO 2

Siguiendo con el motivo de nuestra tesis de que todas y cada una de las acciones tuvieron repercusiones de distinta cuantía en los pueblos indígenas, pues el impacto no se traduce únicamente en aspectos económicos, sino justamente en sus usos y costumbres.

Los impactos de tiempo corto son los elementos constitutivos de lo que se valida como tiempo largo, los que imponen los mitos de la tradición, según hemos expuesto.

4.4. De la tierra, los recursos, la igualdad y la justicia

La Revolución Mexicana contó con los indígenas en el proyecto nacional, y esto hay que reconocerlo, aunque los resultados no fueron los anhelados. El artículo 27 Constitucional de la Carta Magna de 1917 está considerado hasta por los sectores más radicales como un artículo de alto contenido social y es en el que se le reconocen a los indígenas sus derechos agrarios, aunque los sectores aludidos se muestran inconformes de los efectos revolucionarios debido a que se puso a todos los mexicanos como iguales ante la ley.

El señalamiento a la orientación comunal de la tierra, actualmente, está marcada en función de que es una orientación consuetudinaria, cuando podría tener otro soporte. En Chamula, por ejemplo, casi toda la tierra es comunal y ese no es el nudo del problema, sino los usos y costumbres.

El tema de la tierra es el que parece alarmar más a las autoridades en lo que respecta a tenencia. Nosotros nos referiremos al ámbito de aplicación de los Acuerdos de San Andrés. "La jurisdicción es el ámbito espacial, materia y personal de vigencia y validez en que los pueblos indígenas aplican sus derechos. El Estado Mexicano reconocerá la existencia de los mismos." Esto nos habla de la posibilidad de aplicar derechos de uso y costumbre en una parte del territorio, independientemente y sobreponiéndose al Estado Mexicano, lo que los mismos defensores de la autonomía no contemplan: "El ente autónomo no cobra existencia por sí mismo, sino que su conformación en cuanto tal se realiza como parte de la vida político-jurídico de un Estado. El régimen de autonomía responde a la necesidad de buscar formas de integración política, en tanto colectividad política, una comunidad o región autónoma se constituye como parte integrante del Estado nacional correspondiente (...) el fundamento político y jurídico que da existencia y que norma la operación de un régimen autonómico para un conglomerado humano deriva de una fuente que es, por decirlo así externa a dicha comunidad: emana de la ley sustantiva que funda la vida de Estado nacional."³¹³

Dice la propuesta de la COCOPA (fracción V del artículo 4), que como parte de la autonomía los pueblos indígenas tendrán derecho a *acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidas éstas como la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan y ocupan, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponde a la nación.*³¹⁴

¿Recursos naturales?, ¿bajo qué diagnóstico para no alimentar falsas esperanzas? Juan Pedro Viqueira lo alerta en su artículo "Los peligros del Chiapas imaginario", pues partir de un punto falso difícilmente podrá contribuir a mejorar el nivel de vida de los

³¹³ Díaz, op. cit., p. 154.

³¹⁴ Hiraes, op. cit., p. 125

indígenas y dentro de algunos años estaremos diciendo que fueron otras las causas por las que no lograron su bienestar.

“...aun suponiendo que los recursos naturales mencionados fuesen suficientes para hacer de Chiapas un estado rico, el hecho es que todos ellos se encuentran fuera de las regiones indígenas, y más específicamente fuera de la llamada zona de conflicto que comprende Los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona. Más de la mitad de la producción de maíz proviene de la Depresión Central y de los Llanos de Comitán. Cerca de las tres cuartas partes del ganado se reproducen en la depresión central y en Las Llanuras del Pacífico, de Pichucalco y de Palenque. Todas las presas hidroeléctricas (que generan 8 por ciento del total de la electricidad del país) se encuentran sobre el río Grijalva, lejos de la zona de conflicto. En cuanto al gas natural (23 por ciento de la producción nacional), éste se extrae de las Llanuras de Pichucalco, una región que mantiene prácticamente todos sus intercambios con Tabasco, dándole la espalda a Chiapas. Sólo en lo relativo en la producción de café, cuyo precio mundial está una vez más por los suelos, Los Altos y la Selva Lacandona se encuentran al mismo nivel que el resto del estado (...) en Los Altos, principal región indígena de Chiapas, lo único que abunda son las personas”³¹⁵

Collier hace referencia al mal uso de la tierra y los recursos naturales, especialmente en Chamula: “Debido a las concepciones populares de los pueblos *primitivos* como más *naturales* que los *civilizados*, se cita a menudo la literatura antropológica como evidencia de que, la sociedad humana es capaz de una armonía más sutilmente afinada y equilibrada con su medio ambiente, comparable a la lograda en un climax sucesional. Desgraciadamente es demasiado fácil descubrir ejemplos de poblaciones nativas que viven en un evidente desequilibrio con su medio ambiente. Chamula es una comunidad de ese tipo (...) es posible percibir en el esquema ondulante un registro sincrónico de la expansión de las destructivas prácticas chamulas de uso de la tierra a través del tiempo y el espacio”³¹⁶

³¹⁵ *Letras Libres*, enero de 1999, p. 23.

³¹⁶ Collier, *op. cit.*, pp. 143-148.

En los Acuerdos de San Andrés nos parece que está implícito crear nuevas divisiones territoriales: ¿Reconceptualización?, ¿otra vez remunicipalización?, ¿redelimitación?

Los detractores del marco jurídico actual dicen que debe desecharse el concepto de comunidad, consagrado en el artículo 27 Constitucional para incorporar el de poblaciones indígenas. ¿Cómo delimitaremos entonces los pueblos?, ¿etnológicamente? Nos queda la duda de si en San Juan Chamula se deben tomar como tzotziles y tzeltales integrados a sus vecinos de San Andrés Larráinzar como un mismo pueblo. Esto suena imposible. Seguiremos pensando que cabe más en el concepto de comunidad, ya que se repetiría la homogeneización que se ha discutido.

El problema de lograr comunidades homogéneas y de lograr una redistribución es algo ya vivido y que no llega a un acuerdo. Simplemente, para el ámbito del estudio hay distintas divisiones para Los Altos de Chiapas, como se puede ver en los mapas anexos.

Durante los años 70, el Comité de Desarrollo Económico y Social del Estado de Chiapas (COMIDESCH) en función de la administración y programación federal y estatal, formuló propuestas para dividir al estado en ocho zonas diferentes. En la zona de Los Altos contempló la división en 21 municipios, "con el apoyo (supuesto) de condiciones de homogeneidad (densidad de población, población indígena y analfabeta, producción agrícola de bajo desarrollo, tenencia de la tierra altamente fraccionada, etc.) y de la presencia de un nodo que, al concentrar la administración y la comercialización, se convertía en centro rector de toda el área: San Cristóbal de las Casas"³¹⁷

En 1977 el Centro Nacional de Productividad desechó la propuesta del COMIDESCH para retomar otros criterios como era el empleo. El Centro Coordinador Tzeltal-tzotzil del INI insistía en que los criterios fueran de acuerdo a la etnicidad; de tal forma que de los 21 municipios quedaban sólo 12. El "Plan Chiapas" redujo a 16 el número de municipios de la región de Los Altos, en 1983.

³¹⁷ Betancourt, op. cit., p. 22.

Por lo visto, se puede entrar a una discusión infinita en cuanto a la remunicipalización, a las zonas autonómicas, etc., sin llegar a dar una solución. Un ejemplo de los múltiples criterios sobre la regionalización se encuentra en los mapas anexados.

Pero los Acuerdos plantean: "La creación de la Comisión para la Reforma Municipal y la Redistribución en Chiapas. Esta Comisión se integrará con diputados de todos los partidos representados en el Congreso local y con representantes del EZLN, del gobierno del estado, y de comunidades y municipios indígenas del estado."³¹⁸

Se piensa que una remunicipalización le daría mayor identidad a los pueblos indios, sin embargo, al parecer esto ya se había hecho y se consideraba correcto: "Un municipio es un territorio en que los habitantes están unidos por lazos religiosos, políticos, económicos y familiares, a diferencia de otras unidades territoriales. El municipio se compone, generalmente, de un centro político-religioso donde los indios se reúnen durante los fines de semana para realizar sus actividades ceremoniales y económicas. Cada municipio posee un territorio bien delimitado, peculiaridades dialécticas, costumbres uniformes, endogamia, organizaciones político-religiosas diferenciadas y un fuerte sentimiento de solidaridad contra el exterior. En estos municipios tzotziles han sobrevivido formas de vida típicamente indígenas más que en ninguna otra parte de México [...] y han permanecido como comunidades indígenas relativamente autónomas."³¹⁹

"El Estado-Nación está en crisis por una razón sencillísima: el ámbito de la toma de decisiones relevantes coincide hoy pocas veces con el Estado-Nación; esas decisiones suelen estar en un nivel muy inferior, local o en un nivel muy por encima del Estado-Nación, supranacional. Es preocupante el desajuste de la política respecto del proceso de toma de decisiones"³²⁰.

En todas partes se está descentralizando hacia abajo el Estado-Nación; en México cada vez se reivindica más el poder local y la descentralización, se llame estatal o se llame regional.

³¹⁸ Acciones y medidas para Chiapas, Compromisos y Propuestas Conjuntas de los Gobiernos del Estado y Federal y el EZLN, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 37.

³¹⁹ Holland, op. cit., pp. 11-12.

³²⁰ González, Felipe. "En busca del paradigma", en *Nexos* (278) p. 38.

Por lo demás, hay que respetar la cohesión social, y la identidad, pero en una democracia representativa moderna los derechos colectivos que se refieren a las identidades no pueden chocar con los derechos individuales creando discriminaciones, positivas o negativas.

El respeto a los usos y costumbres no pueden quebrantar el pacto republicano básico de la igualdad de derechos y obligaciones ante la ley. Algunos demagogos de nuevo cuño, que se llaman tolerantes y en realidad son arrogantes (porque toleran a los otros, aunque piensen que están equivocados), ponen por delante supuestos derechos identitarios que chocan contra derechos humanos básicos. ¿Qué derecho cultural es aceptable si esa cultura entrega como esposa o esclava a una niña de nueve años sin su consentimiento y para toda la vida? ¿Qué derecho cultural puede de verdad ser respetado con la práctica de la ablación de clitoris en las comunidades africanas que crean una mutilación irreversible a millones de mujeres? ¿O la negación de la igualdad entre hombre y mujer en algunas culturas étnico-religiosas? Esto no es un derecho cultural, ni una interpretación del derecho divino: esto es eliminar de la competencia a la mitad de la población³²¹

“Los nativos se identifican ellos mismos con los municipios; el municipio desempeña funciones administrativas en un sistema de gobierno de origen español y la organización social y religiosa de las tribus es coextensiva con la de los municipios.”³²²

En cuanto a la igualdad y la justicia, como señalamos anteriormente, creemos que no se logrará con un marco jurídico alternativo. Si hay un pueblo que lo ha manejado con nefastos resultados es el Chamula.

Creemos que es más importante que se prepare a los indígenas en sus derechos y no a los ministerios públicos en el conocimiento de las culturas indígenas, pues el desconocimiento de las leyes ha sido ancestral en el mundo indígena: “yo me acuerdo que en una época alboroté a dos o tres personas por ahí, hablantes de lenguas indígenas y escribientes, para que tradujéramos las garantías individuales a tzeltal, tzotzil, tojolabal,

³²¹ *Ibid.*, pp. 40 y 42.

³²² Collier, *op. cit.*, p. 22.

chol y zoque. Y se hizo. A la hora que se le ofreció al gobierno, casi nos matan ¿cómo se nos ocurre decirle a los indígenas que tienen garantías individuales?”³²³

La justicia y la igualdad han tenido distintas luchas, con múltiples organizaciones, y no pocas se remitieron al problema agrario. Mencionemos, como ejemplo, algunas de ellas:

En un sentido corporativista se crea en 1938 la Confederación Nacional Campesina y surge, posteriormente, la Liga de Comunidades Agrarias. Estas agrupaciones parecen haber sido ineficientes para ayudar a los pueblos indígenas a superar la marginidad mediante la organización, pues a momentos nos parece estar en el punto de partida.

La perspectiva reivindicativa, en cuanto a reforma agraria, pareciera ser retomada en los 70, en el gobierno de Luis Echeverría, aunque no fuera específicamente orientada a las poblaciones indígenas. De hecho, de la revolución hasta 1985, solamente fueron restituidas 250 comunidades y 700 confirmadas, según datos de Arturo Warman.

En los años 70 se plantea la oficialización de las lenguas indígenas y en ese marco surge el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI). Paralelamente se fortalecen otras luchas en un plano diferente a la colaboración del Estado, así nace la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), que será de las primeras que no solamente reivindica el problema étnico, sino la transformación del Estado.

4.4.1. De los usos y costumbres

En lo que se refiere a usos y costumbres, la discusión sería artificial, dado que esos ya fueron aceptados por la Constitución y asombrosamente a nadie le produce escozor el tema. De cualquier manera, el Artículo 4o Constitucional dice: “La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado”. Redacción que permitió que los llamados pueblos indígenas tuvieran actitudes

³²³ Entrevista con la maestra Dolores Aramoni.

muchas veces anticonstitucionales como si el párrafo los segregara de todo el espíritu de las demás leyes emanadas de la Constitución, error que puede repetirse y hasta agudizarse al hacerse más explícitas las indicaciones sobre sus propias formas de organización y gobierno.

Aprovechando la discusión que han abierto los Acuerdos, nos permitimos poner el asunto en perspectiva.

La referencia a usos y costumbres y su defensa no es nada nuevo. En 1976 se crea la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC), dicho organismo propone en 1987 la "determinación de mecanismos para asegurar el respeto de nuestras autoridades tradicionales, la organización sociopolítica étnica y la incorporación del derecho consuetudinario a la vida jurídica del país".

Desde el Primer Congreso Indigenista se discutieron temas respecto a la personalidad y a la cultura indígena. En el IX Congreso (1985), la Resolución 15 determina "hacer un llamado a la Asamblea de la OEA a fin de solicitar a la Comisión que informe anualmente a la Asamblea General de la OEA de la situación de los pueblos indígenas del Continente Americano en lo relativo a los derechos humanos". Por lo visto no hubo mucha información sobre las expulsiones que ya se presentaban por aspectos religiosos, quizá porque en la Resolución 16 se determina "que esos pueblos tienen derecho a manejar sus propios asuntos de acuerdo con sus tradiciones, culturas y religiones" ...y ya estaban las contradicciones a pesar de que se reconocía que la violencia política y los conflictos afectaban a los pueblos indígenas provocando refugiados y desplazados

Se pueden mencionar innumerables agrupaciones que intentan ser representativas de los indígenas y campesinos, como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), el Consejo Campesino Cardenista (CCC), la Unión General Obrero Campesina Popular (UGOCEP) y el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI). Este último planteó en sus programas y objetivos: "Todos los pueblos indios tenemos el derecho

a ejercer nuestra soberanía, nuestra libre determinación para decidir nuestro presente y nuestro futuro. A organizarnos y a gobernarnos como nosotros lo consideremos pertinente.”

En otras partes, el FIPI hace una declaración que, a nombre de la identidad, perpetuaría el conflicto religioso: “Los pueblos indios tenemos el pleno derecho a elegir y decidir la religión o religiones que consideremos acordes con nuestra identidad como pueblos indios (...) el Estado Mexicano deberá proteger y evitar que intereses imperialistas y divisionistas penetren a nuestro país por la vía del proselitismo religioso, buscando debilitar la integridad de la nación. Pero deberá ser, asimismo, absolutamente respetuoso sobre las decisiones que en cuestiones religiosas tomen los pueblos indios”. Nos parece que por muy pueblos indios que sean, la elección religiosa es de carácter individual y preocupa profundamente que se incluya como derecho social contraponiéndose a las libertades garantizadas en la Constitución. La contradicción es flagrante, ya que en el siguiente párrafo de la declaración dice: “Al mismo tiempo que los indios exigimos el disfrute de los derechos y obligaciones que constitucionalmente se han establecido para todos los mexicanos”. No alcanzamos a entender cómo se puede lo uno y lo otro.

La Constitución Mexicana, Título I, Capítulo I, de las Garantías Individuales señala que todo individuo gozará de éstas y que todos los que vivan en el territorio serán considerados con derechos y obligaciones como cualquier mexicano. Muchos dirán que esto fue una homogeneización creada por el bloque dominante, pero nos parece que hubiera sido muy pertinente el haberlo aplicado como garantías individuales para el caso de los disidentes chamulas. No podrán quejarse de que en ese municipio mexicano sí valió un régimen de excepción, promovido y solapado por el gobierno, con base en el Artículo 4°.

La maestra Dolores Aramoni señaló con realidad: “La bronca comenzó con el Artículo 4° Constitucional, ahora toda la culpa se la quieren cargar a los zapatistas y a los Acuerdos de San Andrés. Ese 4° Constitucional, ¿cuándo se ha legislado? pero eso no lo abrieron los zapatistas, eso lo abrió el mismo Ejecutivo. Yo me acuerdo que el mismo INI andaba por todos los estados promoviendo la reforma al 4° Constitucional e hicieron montones de foros y al fin quedó redactado de una manera lo suficientemente ambigua para

que cada quien interprete lo que le dé la gana y traten de manipular por ahí, ¿pero se reglamentó? ¡Nunca, nunca! y ahí está. Ahora, pretender que los zapatistas reglamenten el 4° Constitucional desde su muy particular óptica me parece muy absurdo, porque los zapatistas no son los únicos indígenas.”

“El 28 de enero de 1992 se publica en el Diario Oficial de México la reforma al artículo cuarto constitucional. El primer párrafo dice: la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos en que establezca la ley.”³²⁴

El doctor Leoncio Lara nos explicó que esa reforma del 4° Constitucional señala que los usos no son generales y los tiene que declarar un juez: “Para que sea válido un uso es un juez o una autoridad de derecho nacional quien tiene que declararlo como tal. Ese es el gran condicionamiento jurídico que tiene el 4° Constitucional (...) lo importante es quién va a legislar sobre las reformas ya que se han dado cuenta ustedes que desde 1994 no hay ley reglamentaria ”

Carlos Salinas de Gortari conformó una Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indios, encabezada por el entonces director del Instituto de Investigaciones Jurídicas, Jorge Madrazo Cuéllar, posterior Comisionado para la Paz. La instancia presentó, entre las propuestas para una reforma constitucional, el siguiente elemento: “La declaración de que el Estado reconoce el derecho específico e inalienable de los grupos y comunidades indígenas a la protección, preservación y desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, así como sus formas de organización social”. Al parecer los políticos poco piensan en el problema real y comparten discursos semejando ser oponentes.

³²⁴ Lovera, Sara y Palomo, Nellys. *Las Alzadas*, p. 98, pie de página.

Y sin temor alguno, "El Gobierno Federal (...) Asume cabalmente el compromiso de fortalecer la participación de los pueblos indígenas en el desarrollo nacional, en un marco de respeto a sus tradiciones, instituciones y organizaciones sociales"³²⁵ ...¿hasta dónde el respeto a los pueblos, a sus tradiciones y a sus organizaciones sociales?

Nos tememos que en mucho sufrieron en sus mismas comunidades justamente porque las autoridades ladinas asumían que las faltas a los derechos humanos se podían explicar por usos y costumbres, haciendo de esta tradición verdaderos abusos en la costumbre.

Ernesto Zedillo hizo algunas modificaciones a Los Acuerdos por el temor que sus asesores constitucionalistas tuvieron en cuanto al riesgo autonómico, sin embargo, él, sus especialistas y defensores no se cuestionaron para nada lo que se refería a formas de organización social y tradiciones comunitarias. "La iniciativa de reforma constitucional en materia de derechos indígenas presentada por el jefe del Ejecutivo al Senado de la República, el 15 de marzo de 1998, otorga garantías para la plena participación de las comunidades indígenas en el desarrollo nacional. En la iniciativa presidencial se plantean derechos para la libre decisión de formas comunitarias (...) El gobierno federal tiene claro que la solución definitiva del conflicto supone asumir reformas que garanticen los derechos de los indígenas y la protección y promoción de sus usos y costumbres"³²⁶. Esto demuestra la falta que hacen los sociólogos en los niveles de decisión.

¡Ah!, pero lo que del otro bando le exigían es que no hablaran de comunidades, sino de pueblos: "Si se analiza la iniciativa del presidente (Zedillo), hay de nueva cuenta una lógica de achicamiento. Su iniciativa habla de la autonomía de las *comunidades* indígenas.

"Y la propuesta de la COCOPA (elaborada el 29 de noviembre de 1996) y los Acuerdos de San Andrés hablan de la autonomía de los *pueblos* indígenas"³²⁷, que para el

³²⁵ Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 10.

³²⁶ Arias Marín, Alan, en *Chiapas, los desafíos de la paz*, p. 74.

³²⁷ Regino, op. cit., p. 106.

caso de usos y costumbres es lo mismo, pues en ese caso los dos puntos de vista están bastante achicados. “5. **Libre determinación.** El Estado respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas, en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán valer y practicarán su autonomía diferenciada, sin menoscabo de la soberanía nacional y dentro del nuevo marco normativo para los pueblos indígenas. Esto implica respetar sus identidades, culturas y formas de organización social”³²⁸.

Lo más descorazonador es pensar que, por la presión zapatista y por convenir así al momento político, se pueden aceptar y revivir prácticas que han sido nefastas, lo que sería una respuesta nada novedosa y sí, un lamentable regreso a lo peor del pasado. “En el origen mismo de la rebelión zapatista se encuentra la añeja y variadisima historia del caciquismo chiapaneco: prehispanico, colonial, independentista, republicano y posrevolucionario; criollo, mestizo e indígena; religioso y laico. Además, con todo y que el hecho mismo de la rebelión indica una voluntad de búsqueda de nuevas formas de relación con la nación chiapaneca y con la mexicana, no necesariamente implica la búsqueda de nuevas formas de relación al interior de las comunidades. La elevada valoración que se le ha otorgado, con indudable justificación, al tema del autogobierno conforme a usos y costumbres, en alguna medida es resultado de falta de reflexión sobre las diversas dimensiones de tales usos y costumbres, una de las cuales es innegablemente el caciquismo .”³²⁹

En algún momento ya se presentaron iniciativas de este tipo en el Congreso local y los investigadores Juan Pedro Viqueira y la maestra Dolores Aramoni nos contaron la historia: “Con base en que en Chamula es uso y costumbre expulsar, digo, si nos ponemos a analizarlo, desde un punto de vista jurídico y demás, si tienen 30 años expulsando, ya se convirtió en un uso y una costumbre ¿esto se va a sancionar legalmente para que siga funcionando? Qué es lo que dice Juan Pedro cuando menciona la reunión en el Congreso del Estado en donde se había presentado una iniciativa espeluznante, en la cual uno de los puntos fundamentales era sobre aquel que no cumpliera con los usos y costumbres de la comunidad podía ser expulsado...

³²⁸ Pronunciamento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional, en *Acuerdos de San Andrés*, p. 15. (El subrayado es nuestro).

³²⁹ Alejo, Francisco Javier. “Caciques grandes, medianos y chicos”, *El Universal*, 25 de enero de 2001.

“...yo al foro de la Cámara de Diputados sí fui, porque estaba muy indignada. Estamos viendo los montones de expulsados y las condiciones en que están y se atreven a proponer ahí la iniciativa de un absurdo. Y, ¡claro!, ellos trataron de usar a los académicos y a las ONG; dijeron: Los vamos a invitar y como son los suficientemente idiotas caen y esta iniciativa pasa, pues no, no cayó. No nos dejamos y despotricamos y nos cortaron el tiempo...pero no pasó.”

Recorriendo propuestas conjuntas, pronunciamientos y declaraciones publicadas por el Senado de la República como “el primer fruto de los diálogos de Chiapas entre el Gobierno federal y el EZLN”, encontramos muchos puntos que serían la esencia de las mesas sobre derechos y cultura indígena en cuanto a usos y costumbres:

- a) ejercer el derecho a desarrollar sus formas específicas de organización social, cultural, política y económica,
- b) promover el desarrollo de los diversos componentes de su identidad y patrimonio cultural,
- c) designar libremente a sus representantes, tanto comunitarios como en los órganos de gobierno municipal, y a sus autoridades como pueblos indígenas, de conformidad con las instituciones, y tradiciones propias de cada pueblo;
- d) promover y desarrollar sus lenguas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones tanto políticas como sociales, económicas, religiosas y culturales;
- e) garantizar la organización de los procesos de elección o nombramiento propios de las comunidades o pueblos indígenas en el ámbito interno,

- f) reconocer las figuras del sistema de cargos y otras formas de organización, métodos de designación de representantes, y toma de decisiones en asamblea y de consulta popular. (El texto habla de las figuras de plebiscito y referéndum).

Algunos alegarán que en otros párrafos se aclara que deben respetarse las garantías individuales, los derechos humanos y otros puntos emanados de la misma iniciativa de ley que enviara el presidente Vicente Fox Quesada al Congreso de la Unión en diciembre del 2000, pero queremos volver a señalar que muchas de las iniquidades que cometieron las oligarquías caciquiles de las comunidades indígenas fue centrándose únicamente en su derecho a manejarse por la “costumbre”. Baste mencionar que en el conflicto entre priistas y perredistas en Zinacantán, la primera semana de enero de 2001, en que fue tomado el palacio municipal con violencia, acompañados los indígenas con dos encapuchados que portaban armas largas, el declarante al noticiero de Televisa (como puede constatarse en nota de videoteca de dicha empresa de fecha 4 de enero) dijo textualmente: “Es que el presidente hizo cosas contra la costumbre”. Ello, evidentemente, significaba romper el orden jurídico sin otra mayor justificación.

4.5. Las Cartas Municipales ¿una opción?

Esta postura del Partido Acción Nacional estaría inscrita en ciertos párrafos de los Acuerdos:

“Para determinar de manera flexible las modalidades concretas de libre determinación y autonomía en las que cada pueblo indígena encuentre mejor reflejada su situación y sus aspiraciones, deberán considerarse diversos criterios como: la vigencia de sus sistemas normativos internos y sus instituciones comunitarias”.³³⁰

“En donde coexistan diversos pueblos indígenas, con diferentes culturas y situaciones geográficas, con distintos tipos de asentamiento y organización política, no

³³⁰ Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional, en *Acuerdos de San Andrés*, pp. 17-18.

cabría adoptar un criterio uniforme sobre las características de autonomía indígena a legislar.

Las modalidades concretas de autonomía deberán definirse con los propios indígenas.

Derecho a su diferencia cultural (...) derecho a su autogestión política comunitaria; derecho al desarrollo de su cultura; derecho a sus sistemas de producción tradicionales; derecho a la gestión y ejecución de sus propios proyectos de desarrollo”³³¹.

Aún quienes pugnan por la autodeterminación de los pueblos indios reconocen las necesidades de abrirse a especificar por comunidades: “No es posible definir a priori un conjunto de elementos o formas de funcionamiento que constituya el contenido necesario del régimen de autonomía en toda circunstancia (...) y que incluso se observe en operación distintos grados de autonomía según los medios históricos en que tienen lugar”³³²

La vigencia de los sistemas normativos y su compatibilidad en el marco de derecho (si es que acaso estamos hablando del mismo marco de derecho) también requiere de una especificidad, según la comunidad o pueblo que se trate. En este sentido, nos parece que la propuesta del Partido Acción Nacional (PAN) es la más realista.

Al respecto de esta propuesta nos habla la diputada local Virginia Rincón, en entrevista que sostuviéramos en Tuxtla Gutiérrez, en agosto de 2000: “Ésta va a ser una carta que van ustedes a respetar. Entonces ellos asientan lo que pueden hacer en base a sus usos y costumbres; entonces asientan en un documento que está de acuerdo a toda la comunidad y que todos la tienen que respetar (...) tú no puedes aplicar la misma Carta Municipal en San Juan Chamula o con los Lacandones (...) el Congreso tendría que aprobarlas y también el Congreso sancionaría cada vez que, los usos y costumbres asentados, no se cumpliera la ley. Eso es parte de lo que promueve el PAN para que no se pierdan los usos y costumbres de cada comunidad. Porque lo que nos sucede a nosotros

³³¹ Ibid., p. 18.

³³² Díaz, op. cit., p. 152.

pierdan los usos y costumbres de cada comunidad. Porque lo que nos sucede a nosotros actualmente es que cuando les conviene a ellos dicen que lo que pasa es según sus usos y costumbres y se aprovecha para no respetar la ley. En cambio si ya quedó asentado en las Cartas Municipales nosotros vamos a poder exigirles que cumplan con su ley.”

“Esto de que se les pueda exigir algo en el marco normativo del Estado-Nación, por muy asentado que esté en las Cartas Municipales, habrá que ver si es compatible con el concepto de autonomía. La misma Vicky Rincón reconoce respecto a los chamulas: “ellos usan el concepto de usos y costumbres para lo que les conviene y no quieren entrar en un Estado de Derecho.”

Las Cartas Municipales, a su vez, deben recoger todas las voces de la misma comunidad y no permitir que un grupo tome la representatividad. En especial, y en el espíritu de los Acuerdos de San Andrés, las mujeres deben decidir qué costumbres aceptan y cuáles rechazan, con la paciencia que unas periodistas tuvieron para recabar sus demandas “No todas las costumbres son buenas. Hay unas que son malas. Si dicen que el gobierno va a respetar las costumbres de los indígenas, las mujeres tienen que decir cuáles costumbres son buenas y deben respetarse y cuáles costumbres son malas y deben olvidarse.

“Una costumbre *chopol* es que a las niñas las casan chiquitas y no importa si se van llorando. Esa costumbre no se debe respetar.

“Una costumbre *lek* en mi comunidad es que cuando la mujer está más grande puede decidir si le conviene casarse. Esa costumbre se debe respetar.

“El gobierno sí respeta la costumbre de las fiestas en las comunidades.

“Las mujeres tienen la costumbre de sólo andar con un hombre. Esa costumbre es buena y se debe respetar. Los hombres tienen la costumbre de tener dos o tres mujeres, a veces son hermanas. Esa costumbre no nos gusta, es mejor si no se respeta.”³³³

Aunque sospechamos que no están hablando de usos y costumbres, sino de poner en vigencia el Estado de Derecho que corresponde a todas y todos los mexicanos.

También con el diputado panista Cal y Mayor hablamos de la pertinencia de las Cartas Municipales y nos señaló que no debemos olvidar los problemas globales de la entidad: “El principal problema que tiene que enfrentar Pablo Salazar Mendiguchía es el de la dispersión poblacional; miles de chiapanecos viven en comunidades de menos de 100 personas, en donde no hay fuentes de empleo. Se debe reconcentrar a las poblaciones en polos de desarrollo sin que se vuelquen a la ciudad a formar cinturones de miseria. Que se rindan cuentas claras en la utilización del dinero; que se haga infraestructura carretera. El estar llevando obras a la punta del cerro significa que en un año nadie les va a dar mantenimiento. La inversión federal no servirá de nada si no se da un reordenamiento urbano. El problema es que Chiapas vivía en un neocolonialismo, sometido por una especie de virreyes modernos que se convirtieron en una oligarquía”.

Vale la pena aclarar que el diputado Cal y Mayor es descendiente del único zapatista original que Emiliano Zapata enviara a combatir en Chiapas y que era el general Rafael Cal y Mayor, quien fue tío abuelo de nuestro entrevistado.

³³³ Mujeres indígenas de Chiapas, op. cit., pp. 74-75.

CONCLUSIONES

Nuestro trabajo no pretende ser un camino de solución, sino un apoyo para el diagnóstico y para la reflexión.

Indiscutiblemente, que se mantengan usos y costumbres que le den identidad cultural y sentido comunitario a las sociedades y los pueblos es plausible, pero no pueden ser aceptados todos y a ojos cerrados.

Sostenemos que los usos y costumbres no deben estar sobre las leyes de convivencia general, sean nacionales o internacionales.

No pueden estar por encima del derecho aceptado por el pacto republicano ni sobre los derechos humanos universales.

Creemos haber demostrado, a través de este estudio de caso, que las hipótesis planteadas son verdaderas en tanto que:

- a) No todos los usos y costumbres son un bien social, y
- b) Los conflictos provocados por el cambio de religión tienen, en mucho, origen en la inconformidad que sienten algunos integrantes de la comunidad respecto a sus usos y costumbres; inconformidad que, por cierto, es legítima.

El punto "b" es de gran importancia dada la amplia discusión que existe respecto a los conflictos religiosos intercomunitarios. La poca investigación sobre sus causas ha llevado a una trivialización del tema, que desemboca en intolerancia y en falta de apoyos a los disidentes, a quienes se critica sin entender las entrañas del problema.

Mientras se piense que la conversión religiosa ocurre por ignorancia o por una perversa penetración extranjera no se entenderá el fenómeno, lo que facilitará que sigan produciéndose expulsiones y vejaciones sobre los disidentes minoritarios.

Tratamos de que nuestra contribución en el ámbito sociológico permita tener una visión diferente de la situación que viene presentándose de manera aguda hace 30 años: la pérdida del derecho de los indígenas disidentes a su tierra y a sus garantías individuales, y el mirar el fenómeno pasará necesariamente por revisar el concepto de usos y costumbres.

La tesis que sostenemos respecto a que algunos usos y costumbres pueden resultar inoperantes, por decir lo menos, para ciertos individuos y grupos, aporta una perspectiva de análisis que tiene que ver con la democracia, la justicia y los derechos individuales.

Rodolfo Stavanhagen, en las discusiones del foro Chiapas, los Desafíos de la Paz³³⁴, señala que el conflicto de Chiapas en realidad se compone de varios conflictos, por lo que no tiene una única solución posible. Por ello, sentimos que este esfuerzo de investigación, de más de dos años, es sumamente pertinente en el marco de los problemas sociales de hoy; muchas comunidades se ven desgarradas por el conflicto religioso, mismo que no se resuelve con la aceptación de usos y costumbres, sino que puede provocar un agravamiento.

El cambio religioso en las comunidades indígenas está presente como una tendencia que crece y que no está contemplada por los distintos niveles que trabajan en la solución del conflicto o, mejor dicho, de los conflictos. La revisión de las soluciones puede evitar que se vuelva crítico el problema.

De acuerdo con lo investigado y expuesto, el cambio religioso es una forma valorativa que encuentran los disidentes de oponerse, con peso igual, a la sacralidad de usos y costumbres. La conversión tiene que ver con la utilización de un argumento religioso para enfrentar otro revestido de la misma calidad y peso. El surgimiento hace pocos años de una comunidad chamula musulmana (como podría ser budista o de cualquier indole) nos sigue probando que la tesis que sostenemos es válida.

Últimamente se ha presentado el mismo caso en Ixmiquilpan, en el Valle del Mezquital, Hidalgo, así como en Tepoztlán, Morelos (sólo por mencionar algunos), lo que

³³⁴ Benitez Raúl y Arnson Cynthia, *op. cit.*, p. 231.

corroborar la tesis aquí sostenida. En Ixmiquilpan, el delegado municipal, parapetado en usos y costumbres, declara que ahí no vale más ley que la decidida por la mayoría y en nombre de ello les han suspendido los servicios municipales a los evangélicos y 1,500 miembros de la comunidad viven bajo amenaza de expulsión.

Igualmente, la matanza de Acteal, el 22 de diciembre de 1997, no se explica solamente como un enfrentamiento de paramilitares contra grupos indefensos. Quien conoce la historia sabe que es el caso de un crimen contra la neutralidad que pretendió conservar un grupo que no era ni prozapatista ni filopriísta.

El totalitarismo que subyace en usos y costumbres hace que la neutralidad sea una rara moneda en los conflictos indígenas.

Aceptar usos y costumbres como bien social, nos parece que será detonador de muchas crisis que seguirán estallando ante nuestros ojos sin que podamos definir el factor causa-efecto con claridad.

La paz que se provocaría con la aceptación de usos y costumbres será inestable, por ejemplo, en el conflicto chiapaneco. Podría lograrse una paz del Gobierno con el zapatismo (lo cual también es improbable), lo que no significaría que se deje resuelta la paz intercomunitaria y la de todos los indígenas.

La investigación conduce también a una serie de reflexiones en torno a lo diferente y lo diverso. El derecho a la diferencia, paradójicamente, siempre ha estado muy presente en la relación de indígenas y mestizos, así como en el conflicto actual. Uno de los fundamentos para la petición de autonomías se centra en ese derecho a ejercer las diferencias. Pero, ¿qué sucede cuándo al interior de las comunidades se presenta la diferencia?, ¿la democracia y el derecho a disentir serán sólo para los no indígenas?

En el pronunciamiento conjunto del Gobierno federal y el EZLN en los *Acuerdos de San Andrés*³³⁵, el punto 4, que se refiere al pluralismo, señala que “el trato entre los pueblos y culturas que forman la sociedad mexicana ha de basarse en el respeto a sus diferencias”. En ese sentido, la investigación nos lleva a preguntarnos cómo debe ser el trato entre los individuos y si debe basarse en el respeto a sus diferencias.

Debemos subrayar que el uso y la costumbre se establecen como patrones únicos que solamente aceptan seguir estas normas y nada más, a pesar de que éstas suelen abarcar ámbitos de libertades privadas como es la religión. No creemos que se deba forzar a un grupo de individuos a ser *una sola alma*, porque las almas de una sociedad moderna (entendido lo moderno en el paradigma weberiano) son diversas

La tesis también toca el punto de la legitimidad, que no es de menor importancia, sobre todo bajo la perspectiva weberiana. ¿Qué legitima al uso y la costumbre? ¿Un deseo comunitario o un tiempo largo?

Si, como hemos visto, en el caso Chamula no existe un aval de tiempo largo en sus usos y costumbres, ¿es aceptable que éstos se acomoden y cambien a gusto de los grupos dominantes? Lo anterior es pertinente, ya que por lo observado no estamos muy seguros de que sea la comunidad quien decida cuáles son los usos y costumbres

Por lo analizado en este caso, se puede afirmar que el caciquismo tiene una correlación directa con los usos y las costumbres, porque los caciques se erigen como autoridades que defienden la tradición en nombre de las mayorías

Asimismo, la referencia histórica nos mostró el surgimiento de distintos líderes que no pocas veces salían de las filas de los intermediarios bilingües, de los gestores entre dos mundos, y esos liderazgos no siempre produjeron efectos positivos. Son líderes funcionales en su momento y son carismáticos, pero no son poco inocentes de sacar provecho, por lo que habría que mirarles con bastante tiento.

³³⁵ Cámara de Senadores, p. 9

Se ha mostrado cómo han llegado a enriquecerse con los monopolios, abusando de un uso y una costumbre que asumen y defienden como surgido de un deseo comunitario.

La realidad evidencia que no existe tal deseo común en cuanto a usos y costumbres, pues de ser así, no presentaría un número tan grande de disidentes, por lo menos, en el caso estudiado.

Ahora bien, elevados los usos y costumbres a rango constitucional, nos preguntamos: ¿es el disidente de ellos un delincuente?, ¿puede ampararse el disidente en las leyes de la nación o pierde los derechos consagrados en la Carta Magna? Si no es un delincuente, ¿por qué pierde sus derechos ciudadanos, sus garantías individuales, su derecho a la tierra o a tener una convivencia pacífica en su comunidad de origen?

Nuestra respuesta es no y que los disidentes de usos y costumbres tienen tanto derecho, como cualquier otro indígena o ciudadano mexicano, a ser respetado en su calidad de ser humano y de individuo.

Tenemos la fundada sospecha de que las decisiones tomadas con la mejor intención de transitar hacia la paz han creado nuevos laberintos que no resuelven de fondo el ancestral olvido en que se han encontrado las comunidades indígenas.

Quisiéramos que esta tesis abriera otros caminos de estudio, que fuera la punta de la madeja para profundizar en temas que se tocan tangencialmente y que tienen que ver con la correlación que pudiera existir entre los usos y costumbres y la pobreza.

Finalmente, creemos haber comprobado la hipótesis central para afirmar que no todos los usos y costumbres son un bien social ni un paradigma de convivencia. De no contemplarlo, podemos hacer una prospectiva hacia futuros conflictos intercomunitarios entre los más desprotegidos de nuestras leyes y de nuestra nación.

Evidentemente deben hacerse más investigaciones desde la perspectiva sociológica en nuestros pueblos y comunidades. Sentimos que nuestro trabajo cumple con aportar una visión diferente a partir de los conceptos weberianos y que el conflicto chamula, tomado para el estudio de caso, es susceptible de verse ampliado a otros que permitan generalizaciones concretas y válidas.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO González, Esdras. *San Juan Chamula, persecución de indígenas y evangélicos*, Colombia, Editorial Alfa y Omega, 1995.

—. *Intolerancia religiosa y retornados chamulas*, México, Edit. Puertas Abiertas, 1997.

ARAMONI Calderón, Dolores. *Los refugios de lo sagrado*, Edit. Conaculta, 1992.

—. *Fuentes para el estudio de Chiapas*, UACH, 1978.

ATKINSON, James. *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Trad. Ana de la Cámara, España, Edit. Alianza, 1987.

AUBRY, André. *La formación social chiapaneca*, México, Inaremac, Mimeo, 1982.

BASTIAN, Jan Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, Edit. FCE, 1994.

BENÍTEZ, Manaut y Cynthia Arnson (Coordinadores), *Chiapas, los desafíos de la paz*, Méx., Edit. Porrúa e ITAM, 2000.

BENJAMÍN, Thomas Louis. *Chiapas: tierra rica, pueblo pobre*, Edit. Grijalbo, 1993.

BETANCOURT Aduen, Darío. "Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas". Colección Ciencias Sociales, Serie: Migración y Religión No. 1, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Autónoma de Chiapas, 1997.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre historia*, México, Edit. FCE, 1991.

CHAZARO, Laura. *Una lectura a Parsons*, México, SUA-UNAM, 1993.

CHOJNACKI, Ruth. "Retrato de un catequista: la religión liberadora y la comunitas en los Altos de Chiapas", en *Nueva Antropología*, Noviembre 1999, No. 56, México.

COLLIER, George A. *Planos de interacción del mundo tzotzil*, INI, 1990.

DE VOS, Jan. *No queremos ser cristianos*, México, Coedición CNCA-INI, 1990.

DÍAZ Polanco, Héctor. *Autonomía regional*, México, Edit. Siglo XXI, 2a Edición, 1996.

DIETZ, Gunther. "Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos". *Nueva Antropología*, revista de ciencias sociales de la UAM. Vol. XVII, Núm. 56, Nov., 1999.

DIOS, et al. *Santa Biblia*. Corea, Edit. Sociedades Bíblicas Unidas, 1994.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Trad. Ramón Ramos, México, Ediciones Coyoacán, 1995.

DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios en la Nueva España*, México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1987.

ESPINOZA Ortega y VALLADO Alicia e Iván. *Religión y sociedad en el sureste mexicano*, VOL. III, México, Cuadernos de la Casa Chica 163, 1989.

EVANS-PITCHARD. *Símbolos y estructuras en lecturas antropológicas*, México, Mc Graw Hill, 1993.

FÁBREGAS, Andrés et. al. *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vol. II, México, Cuadernos de la Casa Chica 162, Edit. CIESAS del Sureste, 1989.

FÁBREGAS Puig, Andrés. *Pueblos y culturas de Chiapas*, México, Edit. Porrúa, 1988.

FAVRE, Henri. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Trad. Elsa Cecilia Frost, Edit. Siglo XXI, México, 1973.

FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz, el caminante*, México, Edit. Espasa Calpe, 1994.

FLORESCANO, Enrique. *Origen y desarrollo de los problemas agrarios en México*, Edit. Era, México, 1981.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. *Resistencia y utopía* Tomo 2, Colección Problemas de México, Edit. Era, México, 1985.

GARCÍA Ugarte, María Eugenia. *La nueva relación Iglesia-Estado en México*, México, Edit. Nueva Imagen, 1993

GARDUÑO, Guillermo y SILVA, Gilberto (Compiladores). *Antología Teoría sociológica clásica*. Max Weber, México, UNAM-FCyPS, 1998.

GERMANI, Gino. *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Edit. Paidós, 1966.

GIDDENS, Anthony. *Un mundo desbocado*, España, Edit. Taurus, 1999.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *La democracia en México*, México, Edit. Era, 1965.

GONZÁLEZ Reyna, Susana. *Manual de redacción e investigación documental*, México, Edit. Trillas, 1995

GOSSEN, Gary H. *Los chamulas en el mundo del sol*, México, Instituto Nacional Indigenista/ SEP, 1980.

GRIMBERG, Jacobo. "El chamanismo en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Enero-Marzo 1992, 1992, No. 147.

GULLÉN, Diana. *Chiapas, una modernidad inconclusa*, México, Edit. Instituto Mora, S/f.

GUITERAS, Holmes. *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, Edit. FCE, 1965.

GUTIÉRREZ Cruz, y Sergio Nicolás. *Encrucijada y destino de la provincia de Chiapas*, México, Edit. Conaculta, 1997.

HOLLAND, R. Williams. *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 3ª Reimpresión, 1990.

LENKERSDOF, Carlos. "Padre te confieso que he pecado: chingué la lumbre", en *Revista UAM Iztapalapa*, Enero-Junio 1996, No. 39. México.

LÓPEZ Ramírez, Eduardo. "El México indígena de fin de siglo". *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública, Año 2, No. 7, Diciembre de 1994.

LÓPEZ Sánchez, Cuauhtémoc. *Chiapas: entre la verdad y la justicia*, Edit. Porrúa, 1995.

LOVERA, Sara y PALOMO, Nellys. (Coordin.) *Las Alzadas*, Edit. Comunicación e Información de la Mujer. A.C., 1997.

MASFERRER, Elio et al "Chiapas: el factor religioso", *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, 1998.

MASFERRER, Elio "Cambiando miradas: la nueva simbolización de lo político entre los evangélicos mexicanos", en *Cuicuilco*, Revista de la ENAH, Nueva Epoca, Volumen 5, No. 12. Abril 1998.

— *Sectas o iglesias*, México, Edit. Plaza y Valdés, 1998

— "Aportes al estudio de las religiones", en *Anuario Bibliográfico de Religiones Latinoamericanas*, México, Ediciones de la ENAH, 1991

— "Religiones: Cuestiones teórico metodológicas", en *Anuario Bibliográfico de Religiones Latinoamericanas*, México, Ediciones de la ENAH, 1991.

MENDIETA y Núñez, Lucio. "La sociología en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. XXVII, Núm. 2, Mayo-agosto, 1965.

MONROY, Mario. *Pensar Chiapas, repensar México*, México, Ed. Convergencia. 1994.

MOTA, Sergio. *Chiapas 1994*, México, Editorial del Gobierno de Chiapas, 1994

ORTIZ, Hernández Ma. de los Ángeles et al. "Religión y sociedad en el sureste de México", Vol. II, México, Cuadernos de la Casa Chica 163, Edit. CIESAS del Sureste, 1989.

PÉREZ-ENRÍQUEZ, Isabel. *Expulsiones indígenas*, México, Ediciones Claves Latinoamericanas, 1989.

—. "El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch'en (Larráinzar)", Colección Ciencias Sociales, Serie: Migración y Religión No. 3, Facultad de Ciencias Sociales, UACH, 1998.

PÉREZ López, Enrique. *Muk'ulil San Juan: Cuentos y cantos de Chamula*. Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas-UNAM. 1998.

PÉREZ Salas, María Esther. *Chiapas, una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994.

PITARCH, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Edit. FCE, 1996.

POZAS, Ricardo. *Chamula, un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*, 2 Tomos, México, Instituto Nacional Indigenista, s/f.

—. *Juan Pérez Jolote: la historia de un chamula*, México, Edit. INI, s/fecha

POZAS, Ricardo y POZAS, Isabel. *Los indios en las clases sociales de México*, México, Edit. Siglo XXI, 1971.

RAMÍREZ Vargas, Octavio. *San Juan Chamula. Estudio de comunidad 1975-1976*, México, IPN.

ROBLEDO Hernández, Gabriela. "Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula", Colección Ciencias Sociales, Serie Migración y Religión No. 2, Facultad de Ciencias Sociales, UACH, 1997.

ROJAS Soriano, Raúl. *Guía para realizar investigaciones sociales*, México, Edit. Plaza y Valdés, 1993

ROMERO Jacobo, César. *Los Altos de Chiapas*, México, Edit. Planeta, 1994.

RUZ, Mario y VIQUEIRA, Juan Pedro. (Compiladores). *Chiapas, Los rumbos de otra historia*. Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1998.

SÁNCHEZ Puentes, Ricardo. *Enseñar a investigar*, Colección Biblioteca de la Educación Superior, México, ANUIES, 1995.

S/A. Chiapas, una radiografía, México, Edit. FCE, s/fecha.

- SCHEFFER, Lilian. *Los indígenas mexicanos*, México, Panorama Editorial, 1992.
- SEFCHOVICH, Sara. "Los caminos de la sociología en el laberinto de la Revista Mexicana de Sociología", en RMS, No. 1, 1989.
- TEJERA Gaona, Héctor y CASTELLANOS Guerrero, Alicia. *Estadísticas básicas de Los Altos de Chiapas*, Cuaderno de Trabajo 47 del INAH, 1991.
- THOMPSON, Eric. *Historia y religión de los mayas*, México, Edit. Siglo XXI, 1975.
- TOMASINI, Bassols. *Filosofía de la religión*, México, Edit. Colofón, 1992.
- TREJO Sánchez, José Antonio. "Imágenes de guerra y liderazgos emergentes: 62 días del conflicto chiapaneco", en Revista *Convergencia*, Diciembre 1994, No. 7, México.
- VILLAFUERTE Solís, Daniel. *En Chiapas, viejos problemas nuevos*, México, s/f.
- VILLA ROJAS, Alfonso. *Etnografía tzeltal de Chiapas*, Edit. Porrúa, México, 1990.
- VILLORO, Luis. *Momentos del indigenismo en México*, México, Edit. FCE, 1950.
- VIQUEIRA, Juan Pedro y SONNLEITNER, Willibald (Coordinadores). *Democracia en tierras indígenas*, El Colegio de México, 2000.
- VOGT, Evon. *Ofrendas para los dioses*, México, Edit. FCE, 1979.
- VOS, de Jan. *No queremos ser cristianos*, Edit. INI, 1990.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad, México*, Edit. FCE, 8ª Impresión, 1987.
- . *El político y el científico*, México, Edit. Colofón, 1996.
- ZEBADÚA, Emilio. *Breve historia de Chiapas*, México, FCE, 1992.

REVISTA

Letras Libres, Enero 2001, Año III, No. 25.