

**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS  
POLÍTICAS Y SOCIALES**

**Tesis para obtener el título de Licenciado en Ciencias  
Políticas y Administración Pública (CP)**

**Los vestigios del Antiguo Régimen en el sistema político  
mexicano: el caso de los Altos de Chiapas 1946-2000**

Presenta: Héctor Gómez Peralta

Asesor: Dr. Víctor Manuel Muñoz Patraca



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.

## **Dedicatorias:**

A mi mamá Julia Peralta, que me dio la oportunidad de ser lo que quiero ser y cómo lo quiero hacer (aunque no haya sido su intención darme esa libertad), sin su apoyo y compañía la realización de este trabajo hubiera sido imposible, la mitad del título Universitario que obtendré con él le pertenece.

Al Dr. Víctor Manuel Muñoz cuyos consejos y regaños me han servido para hacerme de una disciplina que me ha permitido terminar mis estudios a nivel licenciatura.

A Karina Ocaña que el ponerme en contacto directo con la discriminación por pensar diferente, me ha fomentado una inclinación cada vez mayor contra cualquier vestigio de intolerancia hacia lo que es diferente en cualquiera de sus formas: racial, cultural, religiosa, política y hasta de clase social. Así como el haberme inyectado la inspiración y el ánimo que necesita toda investigación científica para tener un buen fin (aunque no se lo haya propuesto).

Pero sobre todo, a las enseñanzas de aquellos iluminados cuya búsqueda de la verdad es una lección contra la discriminación aunque su obra ha sido y es todavía utilizada para alimentar la segregación: Krsna, Buda, Moisés, Zoroastro, Jesús y Mahoma. Todos somos un pedacito de Dios.

“Pocas cosas ha hecho más daño que la creencia por parte de individuos o grupos (o tribus o Estados o naciones o iglesias) de que ellos, o él o ella, son los *únicos* poseedores de la verdad: especialmente sobre cómo vivir, qué ser y hacer, y de que ellos que difieren no sólo están equivocados, sino que son perversos o locos: y que por ello deben ser reprimidos o dominados (...) la única cura es comprender cómo las otras sociedades viven – en el tiempo o en el espacio-, y que es posible vivir vidas diferentes a la de uno y al mismo tiempo ser completamente humano, merecedor de amor, respeto o al menos curiosidad”.

Isaiah Berlin

“Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él a un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desenchajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo”

Walter Benjamín

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
.	
CAP. 1	EL ANTIGUO RÉGIMEN.....19
1.1	CONCEPTO DEL ANTIGUO RÉGIMEN.....19
1.2	LAS RELACIONES SOCIALES EN EL ANTIGUO RÉGIMEN.....20
1.2.1	EL PARENTESCO.....22
1.2.2	LA AMISTAD.....25
1.2.3	LAS CLIENTELAS.....28
1.3	LAS ESTRUCTURAS DEL ANTIGUO RÉGIMEN.....30
1.3.1	LA HACIENDA COMO NÚCLEO DE VÍNCULOS Y SOLIDARIDADES DE TIPO ANTIGUO.....30
1.3.2	LA COMUNIDAD INDÍGENA.....33
CAP. II	LA MODERNIDAD: LA IDEOLOGÍA DEL NUEVO RÉGIMEN.....35
2.1	LAS RELACIONES SOCIALES DE TIPO MODERNO.....35
2.2	LOS VALORES MODERNOS (LIBERTAD, IGUALDAD, LAICIDAD Y DERECHOS HUMANOS).....40

CAP III	EL ANTIGUO RÉGIMEN HOY –LOS ALTOS DE CHIAPAS-.....	50
3.1	LAS ÉLITES TRADICIONALES DE LOS ALTOS DE CHIAPAS.....	50
3.1.1	LAS FAMILIAS DEL PODER.....	52
3.1.2	LOS CACIQUES.....	57
3.1.3	EL PAPEL POLÍTICO DE LA IGLESIA CATÓLICA EN LA REGIÓN..	61
3.2	LA COMUNIDAD INDÍGENA Y EL ANTIGUO RÉGIMEN.....	72
3.2.1	LOS CASTAS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS.....	78
3.2.2	USOS Y COSTUMBRES DE LA REGIÓN.....	83
3.2.3	LA MUJER EN EL MUNDO INDÍGENA DE LOS ALTOS DE CHIAPAS.....	99
	CONCLUSIONES.....	101
	ANEXOS.....	107
	BIBLIOGRAFÍA.....	124

## **LOS VESTIGIOS DEL ANTIGUO RÉGIMEN EN EL SISTEMA POLÍTICO MEXICANO: el caso de los Altos de Chiapas (1946-2000)**

### **INTRODUCCIÓN:**

En México, la modernización no termina de cuajar, en comparación con lo sucedido en las sociedades modernas (como Francia o EE.UU.), la diferencia entre el sistema de valores moderno y los usos y costumbres de la población es abismal. Concibiendo al régimen priísta como el segundo esbozo de un régimen moderno (el primero sería el Porfiriato), éste se vio obligado a adoptar códigos de mando de tipo antiguo (como lo hizo la oligarquía liberal de Díaz) pues la realidad de una población profundamente tradicional así lo demandaba, más aún, el hecho de que la familia revolucionaria, a pesar de tener un proyecto modernizador, provenía de esa sociedad tradicional.

Los lazos del Antiguo Régimen prevalecieron y en otros casos mutaron (los líderes obreros, actores modernos, actuaban de acuerdo a códigos de mando de tipo antiguo), y al mismo tiempo que le permitieron a la élite moderna gobernar, terminaron siendo el enemigo a vencer para seguir desarrollando el proyecto modernizador.

En el caso de Chiapas, y más en concreto en la región conocida como Los Altos, el proceso modernizador fue bloqueado y la élite moderna nacional se alió con las élites tradicionales locales que han monopolizado el poder de esa región por generaciones.

Al bloque al que me refiero es al movimiento denominado “mapache” de 1914 a 1920. De 1914 a 1915 se plantearon, por parte del movimiento armado del constitucionalismo, entre otras, dos importantes iniciativas de ley para el estado que posteriormente retomaría el constituyente en 1916: una que se le conoció como la ley de liberación de mozos y la otra, como la ley contra el agio. La primera, entre otras cosas, liberaba del sistema de la hacienda a todos aquellos peones acasillados; en la segunda, se liberaban los adeudos que por generaciones tenían los grupos indios y campesinos de la entidad.

El constitucionalismo, con estas medidas, había tocado uno de los nervios del caciquismo colonial y liberal, lo cual trajo la inconformidad de aquellos a quienes estos cambios perjudicaban. La resistencia mapache (dirigida por los terratenientes y caciques locales pero que aglutinó a gran parte de la población movilizada por medio de sus clientelas y demás lazos de solidaridad tradicional) impidió el rompimiento de la estructura social prevaleciente. Se le llamó *mapache* porque actuaba en la estrategia de guerra de guerrillas. Por la noche atacaban a las compañías de los carrancistas, robaban las provisiones y municiones que éstos tenían y se retiraban: nunca hubo de hecho un enfrentamiento.

La resistencia se dio hasta 1920. En ese año, los mapaches pactaron con Álvaro Obregón, no sólo la retirada de los carrancistas, sino la primera gubernatura mapache en Chiapas. De

esta manera, no solamente no pasó la Revolución en Chiapas, sino que triunfó la Contrarrevolución.

La élite chiapaneca nos muestra diversidad de orígenes y una gran permanencia de tiempo al frente del aparato de gobierno, en algunos casos, este grupo selecto se determina por la familia en la que se nace, aunque los méritos personales van abriendo posibilidades de ascenso a otros chiapanecos incorporados a las dinámicas de la educación. Se han gestado generaciones de chiapanecos que disputan cargos de poder a las élites tradicionales en la actualidad y que luchan por ubicarse de manera más digna en la estructura social<sup>1</sup>.

“Las familias Aranda, Orantes, Ruiz, Grajales, Domínguez, Rabasa, Albores suelen converger en interrelaciones regionales familiares con proyección y protección a partir de alianzas nacionales que otorgan a estas élites el control del instrumento de preservación y conservación de poder: la mediación institucional, la representatividad como forma de reclutamiento, los cargos públicos como recursos de reproducción, la consolidación de las élites en la estructura de poder como forma de preservar y aumentar intereses.”<sup>2</sup>

Hasta la aparición del EZLN, en 1994, las élites tradicionales monopolizaban la posibilidad de dirigir a la sociedad chiapaneca, distribuir los rendimientos económicos, adecuar y diseñar la normatividad, controlar los entramados de representación como los cargos de

---

<sup>1</sup> El cuadro tradicional de las élites parece irse reconfigurando con ascensos de políticos de otros sectores distintos a las fuentes tradicionales (las familias que han gobernado a la región). Se destaca el ascenso de Edgar Robledo cuya promoción al senado se debe a su carrera como líder sindical pero no logra trascender a la dirección del gobierno estatal que parecía estar únicamente destinada para la conducción de los herederos del poder tradicional.

<sup>2</sup> FLORES, Juan Antonio, Élites y modernización política en Chiapas, Tesis doctoral, 2002, FCPyS-UNAM

elección a los Congresos local y Federal y los ayuntamientos, cambiar presidentes municipales, controlar al PRI estatal y poner ritmos a los procesos de apertura democrática dados los instrumentos de control con los que cuentan esos grupos.

Pero no solamente encontramos vestigios del Antiguo Régimen en las cúpulas y los sectores medios que luchan por espacios de poder, sino también que en misma sociedad de los Altos de Chiapas (aunque no solamente en esta región). Los vestigios del Antiguo Régimen se encuentran desde lo más alto de las élites hasta en el indígena más pobre y humilde.

¿Cómo están articuladas las comunidades que integran los Altos de Chiapas? Me atrevo a decir que de una manera tradicional (de tipo antiguo) la cual no permite el desarrollo político tal y como lo entiende el proyecto modernizador.

Los Altos de Chiapas son formados por comunidades indígenas con estructuras del Antiguo Régimen: las formas de elegir sus autoridades (sistema de cargos), la vida religiosa (incrustada en la vida pública), la vida determinada por la “casta” en la que se nace (si se es indio, ladino, blanco, etc.) Por mencionar algunas, son incompatibles con un desarrollo democrático de corte liberal puesto que son opuestos al sistema de valores moderno (igualdad y libertad de los individuos por el simple hecho de ser seres humanos sin importar su origen de nacimiento, ya sea por casta, raza, religión etc.).

Los usos y costumbres de los Altos de Chiapas están por encima de los Derechos Humanos de sus mismos habitantes, *eminente conservadores* y generan el dominio de unas cuantas familias sobre las comunidades.

Por ejemplo: En el caso Chamula es muy clara la dominación que se logra a través del sistema de cargos que redundará en una economía de prestigio. Quién 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 (por ejemplo el de bebidas alcohólicas). Los cargos de rango superior solamente pueden ser detentados por familias influyentes, el linaje da o quita la posibilidad de ocupar determinado 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 de que mantienen el dominio sobre el pueblo. Su fuente de legitimación es la tradición.

Además, los *mayordomos* y *alférez* (nombres de los cargos de aquellos que se encargan de realizar las festividades de las comunidades) pueden vender bebidas alcohólicas monopólicamente, y así sacan lo que se gasta en la fiesta, y si le agregamos que, por costumbre, *la gente tiene que beber para realizar cabalmente los rituales religiosos que rigen la vida pública*, quien no quiere (por ejemplo, los miembros de religiones protestantes no beben) no pueden participar en la vida política de la comunidad.

La vida pública de las comunidades está dirigida por la vida religiosa, un sistema de ideas que está en contra de cualquier cambio social o actividad alguna que atente contra la tradición, pues se considera sagrada, algo intocable.

Ningún indio puede aspirar a la riqueza material, el comercio es una actividad exclusiva de ladinos o blancos (salvo en pequeñas cantidades). El indio que goce de un relativo bienestar es considerado por el medio comunitario como un individuo peligroso y antisocial. A fin de neutralizar su sobreproducción que amenaza la cohesión del grupo, se dará al indio “rico” un cargo en la jerarquía comunitaria: se gastará su excedente en provecho de la comunidad entera y reingresará así a lo normal (o sea, a la miseria). Pero también puede acusársele de robo o hechicería pues entre los tzotzil-tzeltales se tiene la idea de que la acumulación individual sólo puede lograrse a expensas de otro o por 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, en síntesis, ser rico e indio es delito en la zona de los Altos de Chiapas.

Ahora, ¿puede una cosmovisión que considera el orden actual como “natural”, sagrado e intocable, ser la solución a las desigualdades y miserias de las cuales son objetos los indígenas de los Altos de Chiapas?

La división social es abismal y no precisamente por el neoliberalismo (es decir, el proyecto modernizador), sino por los usos y costumbres que imperan en dicha región.

En la primera parte de la investigación explico cuales son las sociabilidades propias del Antiguo Régimen, la investigación versa en identificar esos conceptos característicos de aquella sociedad en la actualidad y en un lugar específico.

El cumplir con el objetivo anteriormente señalado permitirá valorizar y establecer juicios sobre la situación del debate que orbita en torno a los usos y costumbres indígenas. Aunque dicha valorización no voy a realizar puesto que este es un trabajo eminentemente científico, así que no tiene como objetivo apoyar o criticar a actor político alguno.

Además de los arriba mencionado, esta investigación nos aportará conocimiento sobre la manera en que el pensamiento conservador actúa en el México actual puesto que el objeto de estudio (usos y costumbres de tipo antiguo) son los elementos conservadores que impiden el desarrollo modernizador.

En la actualidad existe una discusión que orbita sobre los usos y costumbres de los indígenas. Muchos intelectuales y políticos abrazan la idea de que estos usos y costumbres son benéficos para las comunidades y que hay que fomentarlos. Éste trabajo ambiciona aportar elementos para enriquecer dicha discusión.

No quiero en esta investigación opinar sobre si son “buenos” o “malos”, simplemente quiero realizar un trabajo que logre mostrar que funciones y consecuencias tienen los usos y costumbres en una región determinada.

Además, son el instrumento mediante el cual se da la opresión indígena, pues es el arma mediante el cual los caciques mantienen el control de la comunidad.

En lo que refiere al problema de identidad de los actores. ¿Puede decirse que el nuevo sistema de referencias (el moderno) y las medidas concretas que él inspira, esté elaborado e impuesto por un grupo social determinado y que este grupo sea un grupo burgués? ¿o puede decirse que el Antiguo Régimen es sostenido por actores tradicionales como sería la Iglesia? Cuando se examina de cerca los medios en que progresa el nuevo sistema de referencias y los principales actores del proceso revolucionario desde sus inicios, es decir, desde la época de la Independencia en México, se encuentran ciertamente algunos burgueses pero sobre todo nobles y patricios, clérigos, profesores y estudiantes, empleados públicos...; todo un conjunto de hombres cuyo rasgo común no es una común situación económica, sino su pertenencia al mismo mundo cultural. Como lo muestra claramente el ejemplo actual de los países del este europeo y de la URSS, la marcha hacia un sistema social centrado en el individuo y hacia la democracia representativa no está ligada a una hipotética burguesía, sino a mutaciones culturales y políticas de los grupos dirigentes, y de la sociedad, claro<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> ANTAL, Edit, Crónica de una desintegración, FCPyS-UNAM, 1994.

Por esto he decidido adoptar una óptica voluntariamente cultural y política. Política en el sentido más fuerte de la palabra, es decir el de las relaciones de alianza y de oposición, de autoridad y de subordinación entre los actores sociales. Que estas relaciones poseen también un contenido económico es obvio.

De ahí que una visión *política* no sea una negación de lo económico o de lo socio-económico, sino la aspiración a un análisis más global que aquellos esquemas tales como el de Marx en el cual se ve la disolución de las solidaridades tradicionales (disolución que no ha terminado del todo en ninguna parte del planeta y quien sabe si algún día se logre) a través de la acción de un agente objetivo, omnipresente, que es el dinero, el mercado. Entonces, el mundo de las solidaridades tradicionales (lazos de sangre, de parentesco, de compadrazgo, de lealtad, de fidelidad, de amistad, etc.) se disuelve con la incursión del capitalismo.

El papel del capitalismo es ciertamente importante, evidentemente el hecho de que haya relaciones de tipo mercantil entre los hombres, de que haya migraciones, o actividades nuevas, debilita los lazos tradicionales y muchas veces los rompe.

Ahora bien, lo que no es evidente es que los hombres que salen de su pueblo (que es la estructura mayoritaria en el siglo XIX y aún de inicios del período a analizar), y que se van a la ciudad, se vuelvan a asociar en el lugar moderno al que llegan, de acuerdo con módulos

modernos de relación. Lo que vemos de una manera permanente es que vuelven a crear los tipos de relaciones de su lugar de origen.. Ahora que se van conociendo más los orígenes del movimiento obrero europeo (como lo muestran los trabajos de E.P. Thompson) , vemos que muchas veces los sindicatos modernos son la reconstrucción de antiguos gremios, de solidaridades de pueblo y de vecindad, etc. Fenómenos análogos a los que podemos encontrar ahora en las colonias de la Ciudad de México, en las que hay también una estructura que corresponde a solidaridades de tipo antiguo de la gente venida del campo.

Por otra parte, el hecho de que haya movilidad de la población, que los lazos antiguos del pueblo o las solidaridades familiares se debiliten, no nos da en absoluto un tipo homogéneo de estructuración del mundo moderno. Es decir, no creo en absoluto en una interpretación que podría llamar marxista-simplista, en la homogeneización de los grupos. El desarrollo de la economía moderna es ciertamente importante, pero no basta para explicar los fenómenos sociales. Cuando analizamos al *movimiento mapache chiapaneco* de principios de siglo que es una contrarrevolución al proyecto modernizador de los Constitucionalistas, ¿cuál es el principal factor que estructura este movimiento? ¿Un tipo de relaciones de producción o una serie de valores de tipo tradicional como los religiosos? Reducir el proceso de modernización al desarrollo del capitalismo es, a mi parecer, una respuesta muy limitada a un vasto problema, que sólo se puede resolver estudiando los actores sociales. Hay que estudiar los actores sociales reales y no grupos teóricos, como la supuesta burguesía revolucionaria, que cuando menos en el caso a analizar no existe.

Considero que la relación entre actores no sólo está regida por una relación mecánica de fuerzas, sino también, y sobre todo, por códigos culturales de un grupo o de un conjunto de grupos sociales, en un momento dado. Lo que en síntesis quiero decir es: **el motor de la historia en algunos casos sí es la lucha de clases (entre propietarios y no propietarios), pero en muchos otros el motor es también la lucha de credos, culturas, razas, etnias, castas, etc. etc.**

Para analizar los regímenes antiguo y moderno lo que haré será responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo está pensada o imaginada la sociedad? ¿Qué es lo que constituye el vínculo social? ¿Qué tipo de autoridad se considera legítima? ¿Cuáles son sus funciones? ¿Qué poderes se le atribuyen comúnmente? ¿Cuales son los derechos y deberes recíprocos entre gobernantes y gobernados? Toda unidad social, desde la más pequeña a la más amplia, dispone de sus propias respuestas a este tipo de preguntas.

Toda organización social lleva consigo, aunque sólo sea implícitamente, un modelo de sociedad ideal que puede situarse tanto en el pasado como en el futuro: que puede ser tanto una nostalgia como un proyecto, o ambos a la vez, puesto que la vuelta a la Edad de Oro ha sido a menudo uno de los principales motores de las revoluciones. Estamos aquí en el campo de los modelos o proyectos de sociedad íntimamente unidos a los principios de legitimidad y a los valores, campo primordial de estudio en el cual nuestra época a analizar ocupa un lugar privilegiado pues fue precisamente entonces cuando se produjeron esas yuxtaposiciones entre ambos mundos de manera oficial (el reconocimiento del

corporativismo dentro de los estatutos del partido oficial, por ejemplo). Tenemos aquí un vasto campo de estudio: el del imaginario social y político, el de los valores y comportamientos, que será uno de los que más trataré en mi estudio.

Para validar la utilización del método y las categorías utilizadas por Tocqueville como es el de Antiguo Régimen parto del hecho de que existe una relación entre la revolución hispánica y la Revolución francesa que sólo 20 años separan. Esto porque considero que pertenecen a la misma “familia” de procesos de ruptura con el Antiguo Régimen ¿Porqué el paso a la Modernidad se hizo por vías diferentes en el mundo latino y en el mundo anglosajón? ¿Y cuáles fueron sus consecuencias? Esto para explicar las particularidades del caso Hispano, y más aún del México en el período y lugar mencionado.

Ningún país es culturalmente homogéneo, pero más allá de las cuestiones sin fin de las “influencias” es posible, sin duda, intentar una comparación entre los procesos revolucionarios; no para desembocar en un juicio moral o en una reivindicación de primacía, sino como una exigencia mayor de inteligibilidad. La política comparada, al poner en evidencias las semejanzas y las diferencias, permite ponderar las diferentes variables explicativas: por ejemplo, en nuestro caso, la relación entre la sociedad y el poder político, la estructura política y territorial de la sociedad, la fuerza de las pertenencias comunitarias o “nacionales”, la composición y la amplitud de las élites, las características de la cultura popular, el peso de la religión...

La óptica comparativa puede entonces intentar explicar, dentro de una tipología lo más general posible de un conjunto de fenómenos análogos, el por qué de un caso particular.

## **CAPÍTULO I: EL ANTIGUO RÉGIMEN:**

### **1.1 CONCEPTO DE ANTIGUO RÉGIMEN:**

**El concepto Antiguo Régimen se refiere al sistema político imperante durante el periodo comprendido entre el siglo XVI y el estallido de la Revolución Francesa (finales del siglo XVIII) y las revoluciones liberales burguesas del XIX. El término fue empleado por los revolucionarios franceses de 1789 de forma desdeñosa para referirse a la estructura política, social y económica imperante en Francia hasta ese momento. Si bien en primer lugar sirve para referirse a una etapa de la historia de Francia, previa a la Revolución Francesa, este término es aplicable al resto de Europa. En el caso español, el Antiguo Régimen perdura brevemente en el siglo XIX hasta la Guerra de Independencia española, cuando, al promulgarse la Constitución de 1812 en Cádiz, se abrió el proceso de constitucionalismo, tendente a superar los obstáculos de este sistema.**

**El Antiguo Régimen, entendido como sistema sociopolítico, tiene su origen en la descomposición del feudalismo y está caracterizado por la forma de gobierno denominada monarquía absoluta aunque su poder se encontraba mediatizado por la existencia de instituciones que en ocasiones se oponían a las decisiones de la corona. También es muy característica la presencia, en todos los órdenes de la vida, de la Iglesia. En ocasiones era difícil distinguir la separación entre el poder civil y el**

**eclesiástico. Desde el punto de vista social, el Antiguo Régimen está caracterizado por la sociedad estamental, dividida entre los siguientes grupos, o clases, sociales: la nobleza, la Iglesia y el conocido como tercer estado. Dicha sociedad tenía como puntos básicos económicos las rentas y los privilegios. La economía se basaba fundamentalmente en la agricultura, que constituía la fuente principal de riqueza. Las tierras estaban en manos de la corona, la nobleza y la Iglesia. El eje fundamental en este sistema lo constituye el régimen señorial y la división gremial del trabajo. Todo ello no impidió que parte de la baja nobleza fuera más pobre que algunos grupos inferiores dedicados a actividades manufactureras.**

### 1.2 Las relaciones sociales en el Antiguo Régimen:

Los actores sociales de tipo antiguo están caracterizados por vínculos que no dependen de la voluntad actual de los hombres que los componen. Los vínculos que los unen no resultan normalmente de una elección personal, sino del nacimiento en un grupo determinado: vínculos de parentesco (en el sentido más amplio de la palabra que incluye tanto el parentesco político, como el compadrazgo), vínculos que surgen de la pertenencia a un pueblo, a un señorío, a una hacienda, a un grupo étnico... En otros casos, los vínculos resultan de una decisión personal, pero el individuo que se incorpora voluntariamente a un grupo o a un cuerpo del Antiguo Régimen, no es libre de fijar las reglas o las modalidades de pertenencia.

Todos estos grupos están regidos por la costumbre, por la ley o por los reglamentos del cuerpo colectivo<sup>1</sup>. Un hombre puede incorporarse a un clan familiar o a la clientela de un poderoso, establecer lazos de amistad o tomar este o aquel oficio que le hace entrar en tal corporación o cofradía, pero los vínculos de parentesco, de clientela, de amistad, tienen en una época dada un contenido fijado por la costumbre, como lo tiene también, fijada por reglamentos, la pertenencia a un gremio o a una cofradía. La elección de esos vínculos puede ser más o menos libre, pero, una vez hecha, los vínculos normalmente son irrevocables, a no ser que la persona se integre a otro grupo o se convierta en un marginal.

En todos estos casos, los vínculos son eminentemente personales, de hombre a hombre, con derechos y deberes recíprocos de tipo pactista y, de ordinario, desiguales y jerárquicos. En los imaginarios de estos actores antiguos se valora ante todo a la costumbre, la tradición, los precedentes, ya que son esas fuentes las que legitiman la existencia de los vínculos<sup>2</sup>. Y lo mismo pasa con los valores como la fidelidad, la lealtad, el honor, elementos que contribuyen a conservar en el tiempo la identidad y la cohesión del grupo, pues es el grupo, sea cual sea su estructura, el que ocupa el lugar central en las sociedades tradicionales. El grupo –una comunidad indígena por ejemplo– precede y sobrevive a los individuos que lo componen en un momento dado de su historia. Los hombres pasan y el grupo permanece, renovándose sin cesar en sus componentes individuales sin que la estructura de conjunto cambie, a no ser muy lentamente. Los actores antiguos tienen una duración de vida y una inercia muy superiores a la de sus miembros.

---

<sup>1</sup> WEBER, Max, Economía y Sociedad, México 1969, FCE. T I, P. 80

<sup>2</sup> Ibid, Tomo I, capítulo III módulo 3

Porque eran sociedades constituidas por actores sociales de tipo antiguo, las sociedades europeas del Antiguo Régimen, a las que pertenecen las sociedades hispánicas<sup>3</sup>, se pensaba naturalmente como un gran cuerpo de órganos diferentes y funciones diversas: como un conjunto de estamentos, corporaciones y comunidades políticas diversos. Se pensaba como lo que eran: un conjunto de yuxtapuestos, superpuestos e imbricados, cada uno con sus derechos y deberes específicos, con sus “privilegios” (sus leyes propias) que definen su situación en relación con los otros grupos y con el Estado. El individuo solo, sin sus pertenencias, era difícilmente pensable.

### 1.2.1 El parentesco

El parentesco es la relación primera, surgida del grupo original (sea cual sea su estructura) que une a los actores entre sí. Este tipo de relaciones basadas en el parentesco de sangre son ciertamente las más sólidas y, por naturaleza, hereditarias. Tienen en la mayoría de los casos la fuerza de lazos afectivos intensos, y se refuerzan por la comunidad de intereses, pues los miembros de la familia son a menudo solidarios tanto en el éxito como en el fracaso. La razón de la actividad permanente de algunas grandes familias en una región determinada hay que buscarla no únicamente en la herencia de los bienes, sino, ante todo, en el hecho de que la familia, de cierta manera, es un actor transgeneracional; los más

---

<sup>3</sup> Siguiendo mi argumento, las sociedades hispanoamericanas son también sociedades del Antiguo Régimen europeo, sin que esto quiera decir que sean idénticas a las europeas. La principal diferencia sería en los concerniente a los actores sociales, la existencia de grupos étnicos muy coherentes –etnias indígenas o africanas, castas- con muy pocos equivalentes en Europa y también la cohesión extrema de muchos pueblos.

jóvenes ocupan su lugar en un campo de relaciones preexistentes, en el que reemplazan progresivamente a los más ancianos a medida que estos desaparecen. En este sentido, lo que se hereda ante todo, son las relaciones, los lazos familiares de su padre o de su familia, antes aun de heredar sus bienes. La influencia local y, a menudo, el éxito social de los “herederos” pueden explicarse principalmente por la red de las relaciones en la que se han integrado desde su juventud.

Por ejemplo, el éxito de Limantour, dejando aparte su inteligencia o la riqueza de su familia, se explica, sobre todo, por las relaciones que su padre había contraído con la clase política liberal. A los doce años, el joven Limantour conoce en casa de su padre a aquel que hará de él, unos años más tarde, su Secretario de Hacienda<sup>4</sup>. Es la red de lazos personales, más que la fortuna, la que explica otras influencias locales.

Es evidente, como lo muestra este caso, que si se heredan las relaciones positivas de la familia, se heredan, también las enemistades, las relaciones de signo negativo. Por ejemplo en Sonora, en donde varios grupos de familias combaten entre ellas en el siglo XIX para controlar el Estado. Los Maytorena de Guaymas están instalados en la región desde la época virreinal. Como partidarios de Juárez y del gobernador Pesqueira, serán desplazados por los porfiristas de Alamos y, después, por el general Luis Emeterio Torres. José María Maytorena, hijo, heredará de su padre, junto con sus haciendas, sus muy buenas relaciones

---

<sup>4</sup> LIMANTOUR, José, Apuntes sobre mi vida pública, México, Ed. Porrúa, 1965, pp. 12

con los yaquis, las relaciones amistosas con el General Reyes y su enemistad con el triunvirato porfirista que domina en el Estado. Es natural que esta red de relaciones de diversos signos que ha heredado lo coloque en la oposición a Díaz, primero en el reyismo y después en el maderismo, del que será, en 1910-1911, uno de los principales jefes.<sup>5</sup>

Son los fenómenos de este tipo los que explican la persistencia de las familias consanguíneas como actores estables y centrales del Antiguo Régimen. Todo mundo sabía (y en algunos lugares como los Altos de Chiapas todavía lo sabe) cuáles son éstas divisiones y cuáles estas familias; este saber experimental constituye una condición indispensable tanto para el análisis como para la acción política.

El parentesco, aunque sea político, trasciende las divergencias políticas. Impone derechos y deberes superiores que justifican actos incomprensibles para la mentalidad moderna, por ejemplo, en 1896, los hombres de negocios de San Luis Potosí, preocupados por la situación económica de su Estado, envían una delegación a Díaz para pedir el reemplazo del General Carlos Diez Gutiérrez por el hombre de negocios Blas Enconría. Díaz rehusaría cambiar a su fiel, aunque sea incompetente en economía, y habrá que esperar la muerte de Diez Gutiérrez para que Enconría se convirtiera en gobernador<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> AGUILAR CAMÍN, Héctor, La frontera nómada. Sonora en la revolución mexicana, Siglo XXI, 1977 pp. 77-84.

<sup>6</sup> COCKCROFT, Percusores intelectuales de la revolución, Siglo XXI, 1971, pp.24.

Al parentesco de sangre y al parentesco político se añade, además, el parentesco espiritual, los vínculos que surgen del compadrazgo. Parentesco de origen religioso que fue sancionado por el impedimento matrimonial llamado de afinidad o parentesco espiritual, el compadrazgo tomó en la Europa meridional, y particularmente en los países mediterráneos, una importancia considerable, que vuelve a encontrarse, acrecentada, en la Hispanoamérica.

Parentesco voluntario en su origen, pero parentesco real después, el compadrazgo viene a menudo a reforzar lazos ya existentes de amistad, de intereses y de clientela.

Este parentesco crea nuevas relaciones y a veces reemplaza a lazos de sangre relajados, como a menudo se constata en las comunidades indígenas. Se trata aquí de una noción de compadrazgo extremadamente amplia, que sobrepasa la relación surgida del bautismo y de la confirmación, para extender hasta el padrinazgo de una imagen de un santo o a ciertas ceremonias de iniciación. Estos lazos refuerzan la coherencia de la comunidad, pero también la vinculan con los poblados blancos y mestizos de las cercanías. El compadrazgo juega así un papel de articulación entre estas comunidades y conjuntos sociales más vastos.

Así pues, este tipo de relaciones de tipo antiguo, tiene como característica principal que otorga derechos y obligaciones a un individuo por el simple hecho de tener algún tipo de parentesco con otro individuo, que como señalé, ese parentesco es natural e irrenunciable.

### 1.2.2 La amistad:

Como en la antigüedad romana, la palabra “amigo” es una de las palabras clave del vocabulario político ( Carl Schmit rescata el concepto político del término). Esta palabra puede designar tanto a hombres situados en la misma jerarquía como de una inferior. La amistad, antes de tener a veces un contenido político, es primero un valor en sí misma, una realidad que precede, en la mayoría de los casos y que sobrevive las más de las veces, a todo compromiso público. Se la evoca con el mismo título que los vínculos familiares, para justificar relaciones con un hombre político en desgracia o actos que de otra forma serían considerados como un incumplimiento del deber.

La amistad va, incluso, más allá de los hombres para extenderse a las familias, y supera hasta una oposición política encarnizada. “En agosto de 1908, Camilo Arriaga, el fundador de los clubes liberales que lanzaron realmente la oposición abierta a Díaz en 1900, vuelve de su exilio en los Estados Unidos. La vieja amistad que liga a su familia con Díaz le hace ser recibido por el presidente, quien le propone ayudarlo a resolver sus problemas financieros, a cambio, es cierto, de que detenga su acción. Arriaga rehusó, pero la entrevista fue cortés y se desarrolló bajo el signo de una antigua amistad familiar”<sup>7</sup>.

Esta relación de tipo antiguo, para los modernos es válida solamente en la esfera privada, en la pública la consideran ilegítima, como lo demuestra la crítica que hace Francisco

---

<sup>7</sup> GUERRA Françoise, Del Antiguo Régimen a la Revolución, México., FCE, 202, p. 149.

Bulnes a Limantour, el más ilustre de los miembros del gabinete de Díaz para quien las referencias de tipo antiguo carecen de validez: “no creía tener deberes para con sus amigos políticos”<sup>8</sup>. El reproche de Bulnes a Limantour es el de no asegurar la protección de sus partidarios, al rehusar los deberes que consideran le imponen sus lazos de amistad.

Una visión contraria podemos ver en las memorias de Limantour cuando menciona: “No existía para mí mayor suplicio moral que el de las audiencias públicas donde el Ministro tiene que escuchar las dolencias y peticiones más fantásticas expuestas con rodeos sin fin y cuajadas de mentiras (...) si a la pérdida de tiempo (...) se agrega la impertinencia con que se solicitan *favores* y se alegan *recomendaciones*, mi poca condescendencia no ha de haber podido resistir a tan fuertes pruebas en más de una ocasión (...) (cuando tomaba decisiones basadas en la racionalidad financiera y encontraba obstáculos entre los actores afectados, lo cual...) sucedía con bastante frecuencia cuando mis innovaciones contrariaban *añejas costumbres*, especialmente si aquellas limitaban o reglamentaban usos *que parecían haber constituido en favor público una especie de derechos*”<sup>9</sup>. Aquí, a lo que se refiere Limantour, es a la esencia misma de las relaciones de clientela y amistad tal y como son entendidas en el Antiguo Régimen.

---

<sup>8</sup> Citado por Guerra en Ibid 150.

<sup>9</sup> LIMANTOUR, op. cit. Pp. 41-42, las cursivas son mías.

### 1.2.3 Las clientelas:

En otros niveles de la sociedad, los derechos y los deberes recíprocos toman evidentemente formas diferentes. Del lado del protegido, cuanto más se descende en la escala social, más revisten los deberes un aspecto físico que puede llegar hasta el combate y el riesgo de la vida: movilización de los “amigos” por un jefe político para hacer frente a una revuelta local, para obtener informaciones, para firmar manifiestos de adhesión al poder o para aplaudir a un candidato oficial...

De parte del personaje más o menos importante al que se está ligado de una u otra forma se esperan sobre todo decisiones si es que ocupa un cargo público, o intervenciones ante las autoridades, si su poder es social, para obtener excepciones a la ley o a las disposiciones generales teóricamente aplicables para todos: el servicio militar en la época porfirista ,por ejemplo, que solo era cumplido por una minoría, hasta el punto de que la leva aparece como un arma de la que disponen los jefes políticos para castigar a los elementos peligrosos<sup>10</sup>. Pero puede significar también para un actor colectivo, como una comunidad campesina, evitar la aplicación de las leyes de desamortización. La protección contra las arbitrariedades y la influencia ante la justicia son, como en la antigüedad romana, algunos de los elementos más importantes de estos vínculos de clientela.

---

<sup>10</sup> Guerra, op. cit., p. 151

Entre las prácticas de clientela que todos admiten figura siempre la práctica de la “recomendación”, la carta o la intervención ante un funcionario o un poderoso, por parte del protector, en la que se alaban las cualidades del protegido para la obtención de un puesto público o para que se acoja favorablemente su demanda<sup>11</sup>.

Un análisis simplista reduciría lo anterior al término corrupción, pero como hemos visto, los favoritismos, nepotismos, etc. son parte inherente de las relaciones solidarias que estructuran verticalmente al Antiguo Régimen, las que, para la sociedad antigua eran totalmente legítimas, para la Modernidad, la han perdido considerablemente.

Las revoluciones liberales en el mundo hispano cambiaron teóricamente, ideológicamente, la referencia de la legitimación. A partir del siglo XVIII y sobre todo a partir de la revolución francesa, se empezó a considerar que los vínculos de tipo antiguo era ilegítimos y que no eran admisibles en un sistema político moderno. A partir de entonces estos vínculos desaparecen de las referencias legales, pero no así en el mundo real como veremos más adelante (Cap. 3) en el caso de los Altos de Chiapas

---

<sup>11</sup> ROULAND, Norbert, Roma: democracia imposible, 1981, pp. 214-219.

### **1.3 LAS ESTRUCTURAS DEL ANTIGUO RÉGIMEN**

#### **1.3.1 La hacienda como núcleo de vínculos y solidaridades de tipo antiguo:**

Francoise Chevalier Ha sido el primero en valorar la importancia de los lazos personales que existían en el interior de esas huestes privadas que eran los ejércitos de los conquistadores, y su perpetuación tras la conquista en los grandes dominios. Primos, parientes lejanos, familiares, “criados”, amigos, allegados, rodeaban, sobre todo en las provincias del norte, a los grandes señores, a los amos de rebaños, a los altos funcionarios reales y a los jefes guerreros en la lucha contra los indios.<sup>12</sup>

Tres siglos separan al rico minero de Zacatecas y al presidente de la Audiencia de Guadalajara del rico hacendado de la Huasteca, pero la realidad prácticamente no ha cambiado en dicho periodo. Habiéndonos habituado, por las descripciones y los análisis, a considerar sobre todo la hacienda desde el punto de vista de las relaciones económicas, podemos olvidar o descuidar otro aspecto esencial: *la hacienda es también, y quizás antes que nada, en una perspectiva global, una comunidad humana muy coherente con lazos interpersonales extraordinariamente densos y fuertes*. Cuando los análisis de la hacienda se limitan a los salarios, al endeudamiento de los peones, a la explotación por medio de la tienda de raya, a las condiciones de trabajo, etc..., se corre el peligro de hacer del peón una especie de híbrido entre el asalariado moderno y el esclavo de una plantación, insistiendo

---

<sup>12</sup> CHEVALIER, Francois, La formación de los grandes dominios en México: tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII, París, 1952, pp. 32 y 33.

en uno de los dos extremos según la conveniencia del autor y el tipo de hacienda que se considera.

Todas estas consideraciones económicas son legítimas y útiles, pero habría que integrarlas dentro de una visión que no aísle los aspectos económicos de las demás relaciones humanas. Pues como lo hace notar Louis Dumont, en las sociedades tradicionales, “las relaciones entre los hombres son más importantes, más altamente valorizadas que las relaciones entre los hombre y las cosas”<sup>13</sup>.

La hacienda de tipo antiguo pertenece, indudablemente, al mundo de las sociedades tradicionales, en las que “los derechos de la tierra están entrelazados con la organización social: los derechos superiores sobre tierra acompañan al poder sobre los hombres, son intrínsecamente superiores a la riqueza mobiliaria (...)”<sup>14</sup>.

Las haciendas son una comunidad rural bajo la protección de un amo, con su Iglesia y “castillo” (la casa grande).

Comunidades rurales, comunidades antiguas (tres siglos para muchas de ellas), comunidades relativamente cerradas por el apego de los peones a la tierra, todo esto

---

<sup>13</sup> DUMONT, Genesis del desarrollo de la ideología económica, París, Gallimard, 1977, p.13.

<sup>14</sup> Ibid, p.14

contribuye a que el tiempo haya personalizado los múltiples *lazos entre los habitantes, lazos jerarquizados*, pero muy poderosos.

Otro ejemplo, tomado esta vez del siglo XIX en Chiapas, en el sur indio, muestra la complejidad y la coherencia de las relaciones humanas de la hacienda (llamada aquí finca, pero su lógica de funcionamiento es la misma). La finca posee una jerarquía de relaciones humanas bien definida: en la cúspide está el amo, a continuación el mayordomo, después los capataces, abajo, los peones acasillados por sus deudas (mozos o gañanes) y los medieros, también ligados por las deudas, los jornaleros agrícolas, procedentes de comunidades indígenas cercanas; a su lado, artesanos y vaqueros; en la periferia de la hacienda (finca), los rancheros, que pagan una renta anual por la tierra recibida de la hacienda. Incluso entre los peones y los jornaleros, existe una jerarquía, en la que se encuentran confundidas tradiciones indígenas y formas coloniales: los principales, los jefes de mayor consideración, a menudo ancianos respetados, que aseguran la relación con el amo, conservan en cierta manera la organización social de las antiguas comunidades y hasta una parte de las prácticas antiguas de culto<sup>15</sup>.

La hacienda o finca es el lugar donde las solidaridades de los clanes y de las familias de las antiguas comunidades indígenas se entremezclan con las de las grandes familias de los amos blancos de la hacienda, en una red muy coherente, hasta el punto en que la “finca (...) era una familia única que podía extenderse por todo un valle en el que todo mundo era

---

<sup>15</sup> GUERRA, op. cit p.137.

pariente; un territorio semiautónomo de fincas y de ranchos vecinos. El valle de Cintalapa, por ejemplo, era durante el porfirismo, una sola y gran familia, según contaban numerosos habitantes de la región”<sup>16</sup>.

No es de extrañar que en el momento de la revolución, aun en un periodo en el que los revolucionarios llegados de otras regiones se esforzaron por despertar antagonismos entre amos y sirvientes, la finca de Chiapas y sus prolongaciones territoriales reaccionasen con el mismo impulso, como un grupo único, desde lo alto hasta lo bajo de la jerarquía, como un único actor colectivo, pues eso es lo que era en realidad. Este fenómeno no es propio únicamente de Chiapas sino de otras muchas regiones. Los lazos internos de la hacienda, en la mayoría de los casos, eran más fuertes que los antagonismos potenciales entre las diferentes categorías de sus miembros. La jerarquía estaba mantenida por ese cemento cultural al que Gramsci llama hegemonía: ideología que une lo que es diferente; falsa conciencia no porque sea mentira, sino porque es imaginaria, la cual aglutina elementos dispares como amos blancos y peones indígenas intermediados por mestizos.

### 1.3.2 La comunidad campesina:

Otra fuente de solidaridades, son lazos que resultan de la pertenencia a una comunidad, y más generalmente a una región o a un pueblo. Tanto en España como en México la procedencia de un hombre reviste una importancia particular. Antes que nada se es de tal

---

<sup>16</sup> Ibid, p. 137.

región o de tal Estado, de tal pueblo o de tal otro. Este apego al lugar de origen, que refuerzan los lazos de parentesco, es universal en el México pre-moderno, sea cual sea el tipo de comunidad al que se pertenezca.

En el caso de las comunidades indígenas, la fuerza de los lazos internos es la garantía de su misma existencia y tiene raíces que se remontan a los tiempos precolombinos. El calpulli azteca, a la vez barrio territorial y linaje, con su jerarquía interna, su mansión común para las fiestas y las ceremonias religiosas, sus tierras comunales, su propio contingente en el ejército, era ya un agrupamiento humano de fuerte coherencia.<sup>17</sup>

La conquista, la evangelización y la catástrofe demográfica del siglo XVI, reestructuraron las células básicas de la sociedad indígena, pero no parecen haberlas modificado en tanto que grupo en profundidad. Las divinidades indígenas ciertamente desaparecieron en la mayoría de las regiones del México central, y junto con ellas las funciones religiosas de algunos miembros de la comunidad, ya que el sacerdote venía ahora del exterior; desaparecieron también en parte los jefes y los contingentes militares propios, pues persiste la comunidad, pero separada del conjunto de los grados superiores de la sociedad cuya base formaban. En ese sentido, el *indio*, en tanto que categoría humana, es efectivamente producto de la sociedad colonial. Pero, desde mi punto de vista, el nuevo pueblo indígena es, más que nunca, la célula básica de la sociedad de la Nueva España, la cual es la sociedad del Antiguo Régimen en el caso de México.

---

<sup>17</sup> CHEVALIER, op. Cit, p. 14.

## **CAPÍTULO II:**

### **LA MODERNIDAD: LA IDEOLOGÍA DEL NUEVO RÉGIMEN**

#### **2.1 LAS RELACIONES SOCIALES DE TIPO MODERNO:**

La primera característica de los grupos modernos es el rechazo de todo vínculo “natural”; es decir, de todo vínculo que no sea voluntario, que no sea actualizable, que no sea revocable. Esta es quizá la primera característica; en la ideología moderna se parte del individuo y después, a partir del individuo, hay que construir la sociedad. De ahí el contractualismo y la artificialidad social que es propia de la cultura moderna.

La ciudadanía no es más que el individuo cuando entra en sociedad, lo que supone, de todas maneras, al individuo antes que todo y el rechazo a los vínculos de tipo antiguo. Como argumentó Rousseau, “el hombre es naturalmente solitario, pero puede ser solidario”. La característica de base del individuo moderno es la soledad, entendida esta como el hecho de que no puede tener vínculos que le vengan impuestos por el nacimiento o del exterior, sino simplemente los lazos que él mismo ha contraído. Esta es, a mi modo de ver, la característica fundamental de la modernidad. Con ello trato de explicar el hecho de que todas las élites modernas (aunque pertenezcan a estratos sociales bajos como los anarquistas) hacen el intento de destruir a los actores sociales que funcionan con vínculos que son de tipo antiguo. El proyecto esencial de las élites modernas es crear al individuo en

el campo político, en el campo social, en el campo económico y construir toda la sociedad según el modelo de una asociación voluntaria de individuos.

La modernidad considera a la civilización como la marcha lenta a lo largo de la historia para que el individuo se emancipe de esa placenta materna que es la comunidad, lo colectivo. Inevitablemente, en los comienzos de la historia, en una sociedad primitiva, el individuo prácticamente no existe, existe sólo como integrante de un cuerpo colectivo. Sin ese cuerpo colectivo el individuo no existe, ella le brinda un mínimo de protección y seguridad y fuera de ella su vida se extinguiría.

A medida que la civilización va desarrollándose, va creándose en torno al individuo un espacio en el que puede tomar cada vez más iniciativas, y empezar a ser él diferenciándose de los otros, ¿Cómo? Escogiendo, adoptando conductas y valores que responden a su ser individual y no necesariamente compartidas por los demás miembros de la comunidad.

La civilización va reconociendo dentro de sí al individuo como ser independiente, sin embargo, los vestigios del antiguo mundo permanecen como una nostalgia que se encuentra en todas las doctrinas religiosas y políticas que consideran que la pertenencia a un cuerpo colectivo es el valor supremo y que, por lo tanto, un individuo se define fundamentalmente por su pertenencia a esa comunidad religiosa o política.

La pertenencia a una comunidad le impone al individuo una serie de valores y obligaciones totalmente ajenas a su voluntad y elección a las que no se puede escapar sin ser un traidor o pecador, sin renunciar a su existencia, a su propio ser, pues se piensa que solo se existe si se cumplen esas normas impuestas por la comunidad.

Ésa es considerada una esclavitud porque la libertad individual no existe, nada se escoge, las normas y los valores ya están hechos desde antes de nacer y uno no puede hacer otra cosa más que acatarlos o renunciar a la comunidad que sería lo mismo que ser muerto, expulsado, excomulgado, condenado, etc. etc.

Dicha esclavitud, esos vestigios de la vida comunitaria, nos acompañan y persiguen a lo largo de la historia y caemos en ideas colectivistas como puede ser la nación (fuente en nuestra época de violencia, intolerancia y fanatismo): ser vasco, alemán o tzotzil no es una elección, es un valor impuesto por el nacimiento que determina ciertos valores: “si yo soy vasco o alemán, pertenezco a un pueblo superior, y si yo soy tzotzil pertenezco a un pueblo donde debo pertenecer a cierta religión y ejercer ciertas actividades”. Otras veces los vestigios colectivistas se presentan en nombre de razones religiosas: “yo pertenezco a la verdadera fe, a la única fe, la única verdad, y eso hace de mi ser un ser superior de quienes viven en el error, a quienes adoran a dioses falsos, a quienes practican ritos bárbaros y tienen falsas Escrituras, seres que carecen de esa misma valencia que tiene mi propio ser, porque yo soy católico, protestante, musulmán, budista, hinduista, etc. etc.” Gracias al

combate de este tipo de ideas es que se han podido construir modernas democracias donde la tolerancia y el derecho a la diferencia es un valor fundamental.

Para la modernidad esas ideas colectivistas representan la barbarie, de lo que la civilización nos ha ido sacando poco a poco. En el pasado, los individuos en muchos casos no tenían alternativa: tenían que ser, para poder sobrevivir, esos apéndices de un ser colectivo. Una de las grandes cosas de nuestra época (en las que hay muchas cosas criticables, claro, no es un paraíso terrenal) es la posibilidad de elegir lo que uno quiere ser, en todos los campos, sin esos condicionamientos fatídicos del pasado, los de la religión, los de la raza, los de la nación. Hoy día el mundo se ha ido abriendo, las fronteras se han ido eclipsando, y entonces eso va creando oportunidades para que cada uno elija su propia identidad, la única identidad respetable y legítima en un mundo moderno: aquella que resulta de elecciones a partir de una soberanía individual.

Desde luego no se puede llegar, de manera absoluta, a dicha soberanía individual pues esa es la utopía de los anarquistas, pero mientras más se avance, mientras un hombre y una mujer puedan elegir con mayor libertad aquello que quieren ser, en el campo político, en el campo religioso, en el campo de la nacionalidad, en el campo del sexo (elegir su propia vida), más civilizada, más humana será la sociedad. Eso es lo que está detrás del combate de la modernidad hacia los colectivismos puesto que se consideran una imposición, que reducen injusta e inhumanamente la libertad individual, y nos ponen en una identidad colectiva como si fuera un campo de concentración.

Entonces, la sociedad moderna no sería una comunidad de sujetos determinados por su pasado, por su historia, por la tradición, etc., o cualquier otro elemento ajeno a su elección individual como el color de su piel o el haber nacido en *X* ó *Y* comunidad. Sino únicamente por un *Contrato* entre los individuos (libres e iguales) que la componen en el cual se plasman los derechos e intereses de los contrayentes.

Individuos libres porque no están atados a los vínculos de servidumbre impuestos por sus tradiciones, e iguales porque todos los seres humanos nacen con los mismos derechos sin importar su raza, sexo, religión, etnia, casta, etc.

De tal manera que son relaciones sociales de tipo moderno aquellas y sólo aquellas producto de la voluntad libre de los individuos que se ven afectados. Las relaciones de dominación modernas son producto del consentimiento racional por parte de los dominados, por ejemplo, en las democracias modernas, las relaciones mando-obediencia son resultado de un Contrato de dominación llamado votación, donde ese elige libre y racionalmente a quien o quienes van a detentar el mando.

## **2.2 LOS VALORES MODERNOS:**

### **LA LIBERTAD MODERNA:**

La libertad no puede abarcar la libertad para autodestruirse y la forma jurídica del Contrato no puede servir para la creación jurídica de la falta absoluta de Derecho. Un Contrato para esclavizarse a sí mismo es algo jurídicamente absurdo. Los Contratos de sometimiento en los que la sociedad se entrega sin reservas a la voluntad de quien domina como el Contrato estatal de Hobbes por el cual los hombres crean un Señor absoluto que tiene todo el poder sobre ellos, se asemejan a un Contrato para esclavizarse a sí mismo. Es por ello que son en gran medida contrarios al Derecho moderno. El absolutismo contractualista ha fracasado en su teoría de legitimación. Como Rousseau, en completa coincidencia con John Locke, subraya a este respecto, el absolutismo contractualista es cada vez más irracional y no representa ninguna opción seria para individuos prudentes que piensan en la maximización de sus intereses, pues ¿qué hombre mínimamente racional se encontraría dispuesto a una disolución jurídica de sí mismo y cedería simplemente su libertad sin asegurarse de recibir algo superior a cambio?

En virtud de la evidente incapacidad para dar cuenta de sus actos de quienes participan en el Contrato, el fundamento contractual de un régimen donde la libertad es sacrificada no puede representar entonces ningún Derecho válido y efectivo a los ojos de la Modernidad.

Por tal motivo, para la mentalidad moderna, es poner la libertad al servicio de la tiranía el argumentar que es decisión “libre” de los habitantes de los Altos de Chiapas el formar una sociedad basada en los sistemas de cargos y donde los Derechos Humanos estén por debajo de lo que dicte la tradición y sus normas religiosas. Pero entonces, ¿a qué libertad se refieren los modernos?

Para los modernos, la libertad es una virtud ejercida mediante un acto racional, es decir, mediante el cálculo cuyo objetivo sea maximizar beneficios y reducir los costos. La libertad moderna es principalmente libertad de elegir. ¿de elegir qué?

De poder elegir gobernantes, forma de gobierno, prácticas religiosas, cónyuge, actividad económica y, sobre todo, la posibilidad real de revocar o modificar cualquier contrato. Éstas son consideradas libertades legítimas, de tal manera que, como señala Sartori<sup>1</sup>, las libertades de esclavizar, matar, explotar, o cualquier actividad que atente contra los derechos de otro individuo son inaceptables en una sociedad moderna.

## **LA IGUALDAD:**

Como vimos en el capítulo pasado, en el Antiguo Régimen, el nacimiento determina en buena medida la vida de los individuos. El nacer con la piel morena o blanca, hombre o mujer, en determinada comunidad, heredar cierto apellido y profesar determinada religión,

---

<sup>1</sup> SARTORI, Giovanni, Teoría de la Democracia, tomo II, Alianza Editorial. Pp. 366-7.

etc., es algo que en ese tipo de relaciones de tipo antiguo determina la existencia. No era permitido que un indígena ocupara determinados cargos, o que se casara con alguien que no fuera de su comunidad, o que una mujer escogiera en qué trabajar, etc.

La modernidad es una ideología, una construcción mental, como tal, no puede cambiar las diferencias con las que los seres humanos nacemos, pero sí el valor de las mismas que sí es un artificio cultural.

La modernidad considera con el mismo valor a cualquier individuo sin importar su herencia cultural o biológica como puede ser su raza o género sexual. En el mundo moderno existen desigualdades pero estas son resultado de capacidades y habilidades individuales que nada tiene que ver con la pertenencia a determinada raza, casta o cualquier otro vínculo obtenido por el nacimiento.

### **LAICIDAD:**

La laicidad más que ser un valor moderno, es un requisito para gozar de los valores anteriormente mencionados: la libertad y la igualdad. ¿porqué?

La autonomía de juicio de cada ciudadano es fundamentada en la instrucción laica : tales son los valores y principios esenciales de la laicidad. Así se contesta claramente a las preguntas básicas de la filosofía política. ¿Cómo unir a los diversos creyentes y a los ateos

sin que ninguno sea favorecido ni despreciado por su opción espiritual? Y ¿qué consecuencia para el sistema escolar? Estas dos preguntas servirán de hilo conductor para recordar el sentido y el valor del ideal de laicidad, tratando de rechazar algunos malentendidos que enturbian su comprensión.

Antes de todo han de precisarse aquí cuestiones de terminología, pues las palabras no son inocentes. Se trata de saber si es preferible hablar de libertad religiosa o de libertad espiritual. ¿Cuál es el concepto más adecuado? El de libertad religiosa parece ambiguo. Diríamos mas bien libertad de tener o no una religión, y de expresar libremente esta opción espiritual. Pues la libertad no es en sí misma religiosa o atea: es facultad de elegir sin obligación una versión determinada de la espiritualidad. Por eso parece mas adecuado el concepto de libertad espiritual. Esta libertad espiritual forma parte de la esfera privada, o sea, jurídicamente independiente y libre de toda intervención del poder temporal. Privado no se confunde con individual, ya que incluye la dimensión colectiva de asociaciones religiosas o filosóficas formadas por personas que eligen una misma opción espiritual. Entonces no se puede admitir el sofisma antilaico de los que reclaman un reconocimiento público, en el plano jurídico, de las religiones, con pretexto de su carácter colectivo. La libertad consiste en la posibilidad de elegir las referencias espirituales, lo que implica disponer de ellas, y no de ser, en principio, totalmente condicionado por ellas.

Concebir un Estado laico, es fundamentar la ley sobre lo que es común a todos los hombres, o sea el interés común. El laos, en griego, es el pueblo en su unidad, sin privilegio de

algunos sobre los demás. Lo que excluye toda dominación fundada en un credo impuesto a todos por parte de algunos. Al Estado no la financian ni componen únicamente los católicos, o los ateos, o los evangélicos, ni los judíos, por lo tanto no puede inclinarse hacia unos en detrimento de otros.

Se puede llamar clericalismo la tendencia a establecer un poder temporal, con dominación de la esfera pública, con pretexto de la dimensión colectiva de la religión. O la tendencia a que las leyes del Estado se rijan con referencia a las ideas religiosas o espirituales de un grupo determinado, no importando si dicho grupo es mayoritario o minoritario como puede ser en los temas de los métodos anticonceptivos o las relaciones de personas del mismo sexo. Las disposiciones emanadas ya sea del Corán, el Talmud, la Biblia, el Bhagavad-gita o cualquier otro texto sagrado (agregando las diferentes versiones que hay de cada uno) son válidas para los creyentes en su vida privada, pero no puede el Estado regirse con base a ellos sin imponerle a otros sectores de la sociedad la visión de la vida de unos cuantos que creen saber lo que Dios quiere, de aquellos que creen que hay una y sólo una manera “correcta” de vivir.

Se ha de notar que esta neutralidad no significa que el Estado laico está vacío de valores, pues descansa en una elección ético-filosófica de principios. Fundados en los derechos más universales del ser humano, libertad e igualdad, que permiten una unión verdadera que no impide las diferencias, sino que organiza la convivencia fraternal de los hombres, capaces

de vivirlas con distancia suficiente para no estar alienados por ellas. La laicidad pone de relieve lo que une a los hombres antes de valorar lo que los divide.

En síntesis, **la laicidad es la tolerancia al derecho ajeno de libre pensamiento así como del trato igual entre los individuos sin importar sus credos**, y como veremos a continuación, sin ella muchos de los Derechos Humanos se verían violentados.

### **DERECHOS HUMANOS:**

La teoría normativa de base de la Filosofía Política de la época moderna es el igualitarismo de los Derechos Humanos. El que todo ser humano, sólo por el hecho de ser humano, posea derechos inalienables es la pieza fundamental de las convicciones político-morales modernas.

La competencia que posee el Estado para instaurar y establecer el Derecho se relativiza no solamente mediante la suposición de Derechos Naturales; se neutralizan también todas las diferencias empíricas, históricas y culturales existentes entre los hombres: en la medida en que basta ya ser biológicamente ser humano (hombre o mujer) para exigir, para demandar Derechos Humanos, en esa medida se le cierra el paso a toda discriminación jurídica que recurra a las diferencias empíricas, por ejemplo, las raciales, las étnicas o las de género. Y del mismo modo en que los Derechos Humanos se imponen por encima de todas las diferencias empíricas entre los hombre y mujeres, ignoran también las fronteras existentes

entre los Estados. El orden de la convivencia entre los seres humanos, que en ellos se expresa, posee una validez que va más allá de los límites de un Estado particular, posee una validez cosmopolita.

Algo muy importante, los Derechos Humanos no son sólo derechos obtenidos, son al mismo tiempo, una obligación, un deber de todo ser humano, el deber de comportarse fraternalmente con todos los demás seres humanos por ese solo hecho, por pertenecer a la misma especie. Reclamar Derechos Humanos implica renunciar a discriminar a otro ser humano.

Si analizamos la tesis de los Derechos Humanos con el experimento mental de la teoría del Contrato, se muestra entonces que el dominio estatal puede ser pensado como susceptible de acuerdo universal (y en esta medida valer como legítimo) si se prescribe la realización de los Derechos Humanos. Éstos exigen el Estado de Derecho, un Estado en el que el contenido, la forma y el fin del ejercicio del poder político estén determinados sólo mediante el Derecho. En su forma ideal, el Estado de Derecho es la auto-institucionalización de los Derechos Humanos; en él no dominan personas, en él domina la ley. El Estado de Derecho tiene que practicar la abstención ético-material en razón de los Derechos Fundamentales de los individuos.

El Estado de Derecho no puede utilizar el poder estatal para la imposición de programas religiosos o de metas éticas. “La felicidad, la eticidad y el cuidado de las almas de los ciudadanos no le conciernen en lo absoluto (al Estado moderno) pues la pluralización de los

valores es el anverso de la individualización de las convicciones; por ello, la religión, la ética y la felicidad en el mundo moderno se encuentran en debate y son por ello inapropiadas para hacer las veces de fundamento de una política susceptible de reconocimiento universal”<sup>2</sup>. La felicidad, la ética y la religión han desaparecido en el mundo moderno de los fines del Estado y se han convertido en asuntos privados de los ciudadanos. El Estado mantiene una neutralidad estricta en relación con los lazos religiosos y con las representaciones o ideas de sentido y de felicidad de sus ciudadanos; no puede tomar partido en las controversias religiosas y éticas de la sociedad y tiene que atender solamente al hecho de que ellas puedan ser desarrolladas en un marco jurídico, legal y al margen de la violencia.

Ahora en concreto, ¿cuáles son esos Derechos Humanos?. Bueno, el citar los 30 artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos lo considero excesivo, me avocaré a mencionar únicamente los principales, en el anexo 1 se puede consultar la Declaración completa:

### **Artículo 1**

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

---

<sup>2</sup> KERSTING, Wolfgang, Filosofía política del contractualismo moderno, Plaza y Valdés-UAM Iztapalapa, 2001, pág. 47.

## **Artículo 2**

Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

## **Artículo 3**

Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

## **Artículo 5**

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

## **Artículo 9**

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

## **Artículo 16**

Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

## **Artículo 17**

Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

## **Artículo 18**

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

## **CAPÍTULO III: EL ANTIGUO RÉGIMEN HOY:**

### **3.1 LAS ÉLITES TRADICIONALES DE LOS ALTOS DE CHIAPAS:**

En el caso de Chiapas, y más en concreto en la región conocida como Los Altos, el proceso modernizador fue bloqueado y la élite moderna nacional se alió con las élites tradicionales locales que han monopolizado el poder de esa región por generaciones.

Al bloqueo al que me refiero es al movimiento denominado “mapache” de 1914 a 1920. De 1914 a 1915 se plantearon, por parte del movimiento armado del constitucionalismo, entre otras, dos importantes iniciativas de ley para el estado que posteriormente retomaría el constituyente en 1916: una que se le conoció como la ley de liberación de mozos y la otra, como la ley contra el agio. La primera, entre otras cosas, liberaba del sistema de la hacienda a todos aquellos peones acasillados; en la segunda, se liberaban los adeudos que por generaciones tenían los grupos indios y campesinos de la entidad.

El constitucionalismo, con estas medidas, había tocado uno de los nervios del caciquismo colonial y liberal, lo cual trajo la inconformidad de aquellos a quienes estos cambios perjudicaban. La resistencia mapache (dirigida por los terratenientes y caciques locales pero que aglutinó a gran parte de la población movilizada por medio de las clientelas y demás lazos de solidaridad tradicional) impidió el rompimiento de la estructura social prevaleciente. Se le llamó mapache porque actuaba en la estrategia de guerra de guerrillas.

Por la noche atacaban a las compañías de los carrancistas, robaban las provisiones y municiones que éstos tenían y se retiraban: nunca hubo de hecho un enfrentamiento.

La resistencia se dio hasta 1920. En ese año, los mapaches pactaron con Álvaro Obregón, no sólo la retirada de los carrancistas, sino la primera gobernatura mapache en Chiapas. De esta manera, no solamente no pasó la Revolución en Chiapas, sino que triunfó la Contrarrevolución.

La élite chiapaneca nos muestra diversidad de orígenes y son élites que durante mucho tiempo se han mantenido al frente del aparato de gobierno, en algunos casos, este estrato selecto se determina por la familia en la que se nace, aunque los méritos personales van abriendo posibilidades de ascenso a otros chiapanecos incorporados a las dinámicas de la educación. Se han gestado generaciones de chiapanecos que disputan cargos de poder a las élites tradicionales en la actualidad y que luchan por ubicarse de manera más digna en la estructura social<sup>1</sup>.

“Las familias Aranda, Orantes, Ruiz, Grajales, Domínguez, Rabasa, Albores suelen converger en interrelaciones regionales familiares con proyección y protección a partir de alianzas nacionales que otorgan a estas élites el control del instrumento de preservación y conservación de poder: la mediación institucional, la representatividad como forma de

---

<sup>1</sup> El cuadro tradicional de las élites parece irse reconfigurando con ascensos de políticos de otros sectores distintos a las fuentes tradicionales (las familias que han gobernado a la región). Se destaca el ascenso de Edgar Robledo cuya promoción al senado se debe a su carrera como líder sindical pero no logra trascender a la dirección del gobierno estatal que parecía estar únicamente destinada para la conducción de los herederos del poder tradicional.

reclutamiento, los cargos públicos como recursos de reproducción, la consolidación de las élites en la estructura de poder como forma de preservar y aumentar intereses.”<sup>2</sup>

Hasta la aparición del EZLN, en 1994, las élites tradicionales monopolizaban la posibilidad de dirigir a la sociedad chiapaneca, distribuir los rendimientos económicos, adecuar y diseñar la normatividad, controlar los entramados de representación como los cargos de elección a los Congresos local y federal y los ayuntamientos, cambiar presidentes municipales, controlar al PRI estatal y poner ritmos a los procesos de apertura democrática dados los instrumentos de control con los que cuentan esos grupos.

### 3.1.1 LAS FAMILIAS DEL PODER:

En esta parte del trabajo analizaré a las familias que han detentado en verdadero poder en la región de los Altos, pues como veremos, la clase política regional, por generaciones, ha estado compuesta casi exclusivamente por miembros de dichas familias, sólo después del levantamiento armado del EZLN se empezaron a dar rupturas que han permitido el ingreso de otros miembros en los puestos de mando.

---

<sup>2</sup> FLORES, Juan Antonio, Élites y modernización política en Chiapas, Tesis doctoral, 2002, FCPyS-UNAM

Los Domínguez:

Uno de los grupos de mayor poder económico y político es la familia Castellanos Domínguez. Dos de sus miembros han sido gobernadores, Jorge de la Vega Domínguez y Absalón Castellanos Domínguez. Los miembros de esta familia son descendientes del ilustre Belisario Domínguez y combinan la actividad agrícola con la ganadera y comienzan a incursionar en el sector financiero. En el cuadro del anexo 6 podemos observar donde están ubicadas sus unidades de producción. Su centro de operaciones se ubica en el municipio de Comitán de Domínguez y Venustiano Carranza.

Si revisamos el anexo 6, vemos que los datos ahí mostrados desmienten las declaraciones del líder de familia, el General Absalón Castellanos Domínguez, luego del levantamiento armado en el que trata de ocultar el papel que él y su familia han jugado en dicha región:

“Tres semanas después, una vez que cesó el fuego, que Manuel Camacho Solís fue nombrado para la Paz y Reconciliación en Chiapas y que se habían acordado las pláticas en la catedral de San Cristóbal de las Casas, se volvió a saber del prisionero de guerra.

(...)Custodiado por el mayor Moisés, Absalón fue autorizado a conceder una entrevista en la que incluso participó Moisés haciendo algunos cuestionamientos. Entre otras cosas, Maribel Heruzo le preguntó:

-¿Es cierto que usted posee muchas tierras?

-Yo creo que hay una equivocación, porque mi familia es grande y todos somos rancheros. Mi familia no sé cuantas hectáreas tendrá. Yo, en lo personal, tengo un rancho... 150 y tantas hectáreas, y mi hijo tiene 400 hectáreas en Momón, más o menos.

-¿Y los informes que dicen que su familia debe de tener unas 17 mil hectáreas?

-No, no, no. Eso es una exageración. Ni juntando lo de mis hermanos, sobrinos, etcétera. No se llegaría ni siquiera a 3 mil.

-¿Cuánto paga a sus trabajadores? ¿Cuántos tiene?

-Tengo seis o siete de diferentes categorías, en el rancho. Les pago, según la categoría, entre 10 y 20 pesos diarios.

-¿No cree que es muy poco?

-Se les da eso porque estoy tratando de hacer una industria lechera que no ha dado resultado, por el momento. Pero se les da un aguinaldo a fin de año y una compensación: un bulto de maíz, unas cuartillas de frijol, independientemente de su sueldo, y un litro de leche a cada uno.”<sup>3</sup>

Independientemente de la comprensible prudencia del General al ocultar el poder de su familia en la región, siendo en esos momentos “prisionero de guerra” como el mismo se definió, así como en el número de trabajadores, se evidencia las violaciones flagrantes a sus derechos constitucionales y humanos como consecuencia de que un grupo monopolice los

---

<sup>3</sup> PROCESO edición especial, 1 de enero de 1999, pp. 22-23.

recursos, la idea de competencia en los Altos de Chiapas es sólo eso, una idea. Pero prosigamos con nuestro análisis sobre las familias de la región.

“En un informe preparado por la Secretaría General de Gobierno en 1911 para el gobernador de la época, se mencionaba que entre los grandes hacendados del departamento de Comitán se encontraban los Domínguez, la familia Castellanos y los De La vega, entre otros. Posteriormente estas dos últimas familias participaron activamente en 1916 en el movimiento contrarrevolucionario de los hacendados y actualmente, los campesinos tojolabales de la región de Las Margaritas consideran que la familia Castellanos todavía conserva alrededor de 30,000 hectáreas de terrenos mediante simulaciones y con certificados de inafectabilidad agraria por estar divididos en pequeñas propiedades.”<sup>4</sup>

La Asociación Nacional de Pequeños propietarios (ANPP), agrupa a todos los propietarios agrícolas, sólo quedan fuera ejidatarios y comuneros. En esta Asociación de ganaderos, que tiene variantes según se refieran a ganado de cría, de engorda, de leche, etc.; en Comitán sólo existe la asociación de ganaderos de recría, ya que allí sólo se cubre este aspecto de la ganadería, y los terneros se venden para ser engordados en otros estados. Las tierras de los ganaderos que residen en Comitán se encuentran en los municipios de Chicomuselo, Ocosingo, Independencia, Las Margaritas, Tzimol, Trinitaria... Ellos se asocian para defender sus intereses y para ampliarlos controlan las posiciones políticas más importantes

---

<sup>4</sup> CRUZ, José Antonio, Absalón Castellanos y terratenientes: Un análisis coyuntural, Ed. Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1982, p. 45

a nivel estatal y a nivel municipal se postulan como candidatos del PRI para presidir el Ayuntamiento constitucional.

Los Orantes:

Los principales personajes que imperaron en Venustiano Carranza fueron Carmen Orantes y Augusto Castellanos. Se caracterizan por ser acaparadores de tierras y ganaderos, y establecieron en la región un tipo de dominio basado en la mezcla de mecanismo coercitivos y lealtades, carisma, control y manejo del crédito público y privado e intermediarismo con las instancias del gobierno estatal y federal. Ambos ocuparon puestos de elección popular postulados por el PRI y han impuesto sus intereses a través del intercambio de lealtades con beneficios económicos como dotaciones de tierra o indemnizaciones por expropiaciones y también con violencia.

“En el año de 1906, originaria de San Gabriel poblado cercano a Soyaló, llegó la familia Orantes a la región de Carranza. Durante la revolución la familia se había refugiado en Ixtapa y Coapilla(...)en los treinta reforzó sus alianzas con los terratenientes regionales al casar uno de sus miembros con una hija de Raúl Ruíz Macal, poderoso e influyente ganadero,(...) el mismo, en 1964, compró tres fracciones que sumaban 100 hectáreas(...)en 1959, se trasladó a la cabecera municipal para fungir como presidente municipal con el apoyo del gobernador Samuel León Brindis(...) en 1961 Carmen Orantes tuvo que pedir licencia como presidente municipal para ser candidato del PRI a la diputación suplente del

distrito local correspondiente. Durante muchos años se alternaron el cargo de presidente municipal con otro propietario relevante, Augusto Castellanos, y los candidatos que ellos imponían como Maclovio Ramos y Refugio Tovilla Orantes (sobrino de Carmen Orantes).”<sup>5</sup>

Los Pedrero:

La familia Pedrero es encabezada por los hermanos Moctezuma y Hernán Pedrero Arguello. El origen de su riqueza es producto de un premio de lotería de diez millones de pesos, la destilación y tráfico de aguardiente (que monopolizan desde 1952 y que en el apartado 3.2.2 veremos como se nutre gracias a los usos y costumbres de la región), la transformación del cacao, la producción de arroz, azúcar, café, la industria de hilados y tejidos y la ganadería. Se les estiman 1, 600 hectáreas.

“El poderío de los Pedrero se extendió a todo el estado. Su influencia era mayor que la de los Orantes o Castellanos. Aunque sea difícil comparar fenómenos cualitativamente diferentes, el poder de los Pedrero era y es todavía de otro tipo que el de los caciques con los cuales mantenía buenas relaciones y compartían intereses (...) Las familias económicas de poder terrateniente han protagonizado una lucha política en dos direcciones: una, en mantener su autonomía frente al poder federal estableciendo sus pactos y alianzas con otras familias para cohesionarse y solidarizarse como grupo y defender sus intereses frente a la

---

<sup>5</sup> FLORES, Juan Antonio, Élites y modernización política en Chiapas, Tesis doctoral, 2002, FCPyS-UNAM, pp. 96-99

amenaza de la reforma agraria; y la segunda, tener acceso y control de las posiciones políticas de la élite gobernante.”<sup>6</sup>

### 3.1.2 LOS CACIQUES:

Un cacique es, ante todo, un intermediario entre el mundo de la comunidad indígena y el mundo de los mestizos y blancos, son los que establecen el comercio con el exterior. 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 de un modo decisivo sobre la estructura de ésta”<sup>7</sup>.

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 los 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

---

<sup>6</sup> Ibid, pp. 100.

<sup>7</sup> WEBER, op. Cit, pp. 695-752

Audiencia de Guatemala. Sin duda para alcanzar este puesto, los indios debían poseer en sus comunidades prestigio, autoridad y riqueza, pero una vez nombrado por el alcalde mayor su poder radicaba fundamentalmente en el apoyo que reciben 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”<sup>8</sup>.

“Durante los años 40 estos 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, tiene 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

---

<sup>8</sup> VIQUEIRA, Juan Pedro y SONNLEITNER, Willibald. Democracia en tierras indígenas. El Colegio de México, 2000, pp. 155-116.

Chamula”<sup>9</sup>. No es coincidencia que este salvador López Tuxum tenga un compadrazgo el sobrino del General Absalón Castellanos Domínguez.

Los mediadores casi siempre son bilingües y en esto hay que poner atención ya que el manejo que tiene el promotor del idioma español y del aparato burocrático ladino<sup>10</sup> le proporciona prestigio y ascendencia entre sus paisanos. Ellos utilizan su conocimiento del mundo exterior (mestizo y blanco) para estructurar las relaciones de la comunidad local de manera que enfatiza la etnicidad. En este caso, ese conocimiento no destruye sino más bien refuerza las fronteras étnicas, ¿cómo se hace esto?

Puesto que su riqueza y poder proviene del exterior, al monopolizar el canal de intercambio del interior de la comunidad al exterior de ésta, procura que nadie más posea las herramientas para hacerle competencia como sería el hecho de hablar español además de la lengua nativa, y de ésta manera el cacique siempre trata de salvaguardar y fomentar los elementos indígenas en su comunidad pues no le conviene que los indígenas se aculturen, de ésta manera, las barreras étnicas se fortifican.

---

<sup>9</sup> ROBLEDO, Gabriela, Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula, Facultad de Ciencias Sociales, UACH 1997, pp. 11

<sup>10</sup> Los ladinos son todos aquellos que hablen español, vistan ropa occidental y no participen en la vida de la comunidad de una sociedad indígena, no importa cual sea su raza, una explicación más extensa se verá en el punto 3.2.1.

Las prácticas concretas con las cuales los caciques reproducen tan empeñosamente la etnicidad de las comunidad (y el porqué lo hacen) será expuesta con detalle en el punto 3.2.2

### 3.1.3 EL PAPEL POLÍTICO DE LA IGLESIA CATÓLICA:

En al menos dos pasajes de *La democracia en América*, Alexis de Tocqueville traza una comparación iluminadora entre la vida política de los Estados Unidos y México. Los mexicanos, dotados de un rico territorio y situados “tan admirablemente”<sup>11</sup> como los Estados Unidos, habían copiado casi en su integridad la Constitución de sus vecinos, pero “al trasladar la letra de la ley” no pudieron imprimirle al mismo tiempo el espíritu que la animaba: “se vio cómo se estorbaban sin cesar los engranajes de su doble gobierno. La soberanía de los estados y la de la Unión, al salir del círculo que la Constitución había trazado, se invadieron mutuamente. Al día de hoy –concluía Tocqueville- México se ve arrastrado una y otra vez de la anarquía al despotismo militar y del despotismo militar a la anarquía”<sup>12</sup>.

Aunque su caracterización dicotómica de las tensiones políticas e ideológicas de la época no corresponde por entero a la realidad (había intensidades, matices y combinaciones distintas, a veces contradictorias), en el México de mediados de siglo los campos se polarizaban entre dos bandos irreconciliables y un débil centro moderado. Para acabar con

---

<sup>11</sup> TOCQUEVILLE, Alexis, Democracy in America, Vintage Books, New York, 1990, vol. I, p. 321

<sup>12</sup> Ibid., p. 167

la oscilación entre dictadura y anarquía señalada por Tocqueville, los conservadores se inclinaban por preservar lo más posible la matriz histórica española, sobre todo la de los Habsburgo: leyes e instituciones centralistas, una economía proteccionista, cotos a la migración de razas o creencias ajenas a la tradición, una orientación internacional favorable a la Europa católica, un sistema político que fortaleciera al poder ejecutivo sobre un débil y casi innecesario legislativo y la vinculación privilegiada y estrecha del Estado con la Iglesia.

De acuerdo con Tocqueville, la falla que tenía México la cual no le permitía asimilar el proyecto de modernización política radicaba en las costumbres: “Entiendo aquí la expresión de *costumbres* en el sentido que atribuían los antiguos a la palabra *mores*. No solamente la aplico a las costumbres propiamente dichas, que se podrían llamar hábitos del corazón, sino a las diferentes nociones que poseen los hombres, a las diferentes opiniones que tienen crédito entre ellos, y al conjunto de ideas que forman los hábitos del espíritu”<sup>13</sup>.

A primera vista, los pasajes de la obra de Tocqueville dedicados a las costumbres parecerían una prefiguración política de la obra de Max Weber *la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pero en vez de concentrarse en la forma en que los aspectos culturales fomentan determinadas prácticas económicas, se enfoca en las prácticas políticas, algo así como *la ética protestante y el espíritu de la democracia*. Pero al recorrer los “hábitos” del espíritu en los Estados Unidos el viajero francés advierte que no sólo los

---

<sup>13</sup> Ibid, p. 299.

inmigrantes puritanos contribuían al éxito de las instituciones democráticas sino también la minoría católica. En una de las reflexiones más notables del libro, Tocqueville refuta una hipótesis habitual, entonces y ahora, sobre la supuesta incompatibilidad entre el catolicismo y la democracia: “si el catolicismo dispone a los fieles a la obediencia, no los prepara para la desigualdad”<sup>14</sup>. Removida en términos políticos, la autoridad del Papa, el católico norteamericano había podido transferir el concepto original de igualdad cristiana del ámbito religioso al político: “quítale al príncipe y reinará la igualdad”. Algo muy similar a lo sucedido en los Altos de Chiapas a los que profesan la Teología de la Liberación como consecuencia de la desaprobación de Karol Wojtyła (Juan Pablo II) a su movimiento político-religioso.

De hecho, esta separación radical del Estado y la Iglesia era para Tocqueville el fundamento cultural de la democracia en Norteamérica. Los ministros de fe, protestantes o católicos, se alejaban voluntariamente y orgullosamente del poder temporal (siempre azaroso, agitado e inestable) y así atendían con mayor cuidado las zozobras del alma. La separación resultaba benéfica para ambas esferas. Fortalecida en su propio santuario individual, la moral religiosa “templaba a la política”, favorecía la obediencia a las leyes y los hábitos de la libre investigación en los asuntos humanos: en una palabra: “el espíritu religioso y el espíritu de libertad marchan unidos”<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Ibid, p. 301.

<sup>15</sup> Ibid., p. 26

Tocqueville no fue el único viajero que percibió las derivaciones democráticas del individualismo religioso en Norteamérica: “pasma sin duda a un católico tibio que llega de nuestros países –escribió Domingo Sarmiento- ver la escala grande y elevada en que la religión obra, en medio de aquella extrema libertad”. Hasta el “acento nasal de los yankees viéneles de la lectura cotidiana de la Biblia”. Lo más notable eran los efectos de esa religiosidad en la convivencia: “tolerancia se muestra en la impasibilidad con que un metodista oirá contradecir sus dogmas por un católico y viceversa; porque en los Estados Unidos los católicos que profesan el dogma de la intolerancia religiosa son como aquellos tigres sin uñas ni dientes que solemos crear en las casas”. Otro aspecto que interesó a Sarmiento era el espíritu de asociación religiosa o filantrópica “que pone en actividades millares de voluntades para la consecución de un fin laudable”. Por contraste, preguntaba Sarmiento: “a quién le ha ocurrido en la América española intentar una cruzada contra la borrachera?” (por cierto, problema central en poblaciones de los Altos de Chiapas como San Juan Chamula y principal motivo por el cual las mujeres de ese lugar promueven que sus maridos se conviertan evangélicos ya que ellos no beben).

La conclusión es similar a la de Tocqueville: “en todo este enorme y complicado trabajo nacional, predomina una grande idea, la igualdad; un sentimiento religioso, depurado de las formas exteriores; un medio, la asociación, que es el alma y la base de toda la existencia nacional e individual de aquel pueblo”<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> SARMIENTO, Domingo, Viajes, ALLCA XX, Madrid, 1997, pp. 349-353.

En términos de mores o costumbres, el contraste de México con los Estados Unidos no podía ser más marcado. La Iglesia seguía siendo fuente de jerarquías y privilegios, no de igualdad, una institución exclusiva y excluyente, la más arraigada y poderosa de las tradiciones. En los pequeños pueblos del viejo México, ninguna autoridad civil era respetada y a menudo obedecida como la del sacerdote. No en balde, apuntaba el historiador jesuita Francisco Javier Clavijero, a fines del siglo XVIII los indios seguían refiriéndose a los curas con una palabra infinita, *Notlazomahuizteopixcatatzin*, que significa “mi apreciable señor padre y reverenciado sacerdote”.

En México, “el espíritu de la religión y el espíritu de la libertad” marchaban en sentidos opuestos. Sobre las conciencias individuales pretendía reinar, indiscutida, la Iglesia Católica: “lo que ella no enseña –escribió uno de sus prelados más notables, a mitad de siglo- no es verdadero, lo que a su enseñanza se opone es error, herejía” La libertad de cultos le parecía un “programa impío” que sólo podía acarrear la devastación universal”<sup>17</sup>.

A 150 años de que se escribiera la obra de Tocqueville, el papel que juega la Iglesia Católica, cuando menos en lo que respecta a la Diócesis de San Cristóbal, la cual cubre la zona de los Altos de Chiapas, a cambiado considerablemente, en gran parte debido al predominio de la Teología de la Liberación en dicha Diócesis, pero en el deseo de querer incidir en la vida política no ha cesado, constantemente realizan proselitismo a favor o en contra de algún candidato, partido u asociación política (en nombre de Dios, claro); de igual

---

<sup>17</sup> Munguía Clemente de Jesús, obispo de Morelia, citado por Enrique KRAUZE, *Siglo de caudillos*, Tusquets editores, México, 1994, p. 202

manera realizan la movilización de su rebaño (su clientela, aunque si se le pregunta a los feligreses, ellos dirán que a quien obedecen es a Dios, no al pastor) para manifestarse públicamente contra determinadas leyes como fue el caso a principios de la década pasada cuando el Congreso Local de Chiapas despenalizó el aborto en casos de violación, malformación del feto o peligro de la vida de la madre, lo cual, tuvo que echarse para atrás por las fuertes presiones de la Iglesia local. Entonces, ¿porqué afirmo que la actitud de la Iglesia católica ha cambiado?

Como resultó evidente después del 1 de enero de 1994, la exclusión de los indígenas, es decir, de la mayoría de la población en la zona de los Altos de Chiapas, aparece como columna vertebral del sistema y los desposeídos son ignorados por una sociedad que los exprime e incluso los despoja de sus derechos elementales. Los considera en la medida en que se les necesita como fuerza de trabajo o como potencial político, pero se los relega cuando el control sobre ambos elementos está asegurado.

Las posibilidades de la población para trascender la esfera privada e incidir en la vida pública son, por tanto, limitadas. En realidad, el ejercicio electoral ha estado lejos de constituir un mecanismo que abra espacios a la participación ciudadana; por el contrario, en su práctica han cristalizado relaciones de poder que restringen los alcances individuales y sociales de la participación política. El estallido violento con el que inauguramos el año de 1994, refleja precisamente la incapacidad de los canales institucionales creados con este fin.

En este sentido, a pesar de que Chiapas ha sido considerada una zona de reserva para el voto priísta y de que el manejo político de la entidad parecía quedar fuera de toda duda, dentro de su territorio se cuestionó al régimen con las armas en mano<sup>18</sup>.

Frente a esta situación, desde la sociedad se han construido canales que rebasan a las instituciones oficiales, las cuales el aparato estatal ha buscado controlar mediante la cooptación y el recurso de la fuerza. Durante los últimos veinte años hemos presenciado un ascenso de las movilizaciones de todo tipo y al mismo tiempo un incremento en los niveles de represión. La gobernabilidad se ha mantenido con el apoyo de la violencia abierta y sin resolver las demandas esenciales que a lo largo de estos años se han planteado (elevación de los niveles de vida y bienestar de la población indígena). Es hasta después del estallido del '94 cuando el gobierno federal empieza a destinar grandes cantidades de recursos a la zona, su estrategia ha sido combinar garrote con pan.

Un paisaje como el descrito, propicia la metamorfosis de espacios que se han abierto con otros fines y que terminan por canalizar la acción política de la sociedad. Tal es el papel que ha jugado la Iglesia Católica en Chiapas. A pesar de la prohibición constitucional, que expresamente dejaba a sus miembros al margen de las actividades políticas del país, la

---

<sup>18</sup> En 1976, 1982 y 1988, respectivamente, correspondieron al PRI el 98%, 90% y 87% de la votación chiapaneca para la presidencia de la República; mientras que en 1976, 1979, 1982, 1985 y 1988, respectivamente, el mismo partido se quedó con el 96%, 95%, 91%, 88% y 90% de los votos. Por lo que se refiere a los comicios locales, en 1979, 1982, 1985 y 1988, los promedios también favorecieron claramente al PRI: 96%, 88%, 93% y 85% respectivamente. PÉREZ, Grovas Francisca, “elecciones locales y elecciones federales: un estudio comparativo (1976-1989)”, tesis de maestría en Estudios Regionales, Instituto de investigaciones DR. José María Luis Mora, México, 1991.

institución eclesiástica se ha convertido en un intermediario que, abierta o encubiertamente, incide en las relaciones de poder vigentes.

Si revisamos la historia de Chiapas, descubrimos que la Iglesia aparece en distintos momentos históricos mezclada en conflictos políticos más amplios (recuérdese la llamada guerra de Castas del siglo pasado o la guerra de 1911); sin embargo, durante las últimas décadas su función catalizadora dentro de las zonas indígenas se ha vuelto más evidente. Es allí donde los distintos rostros de la miseria y de la exclusión han impreso nuevos sesgos a la práctica religiosa. Sobre todo desde el catolicismo, a pesar del terreno perdido en los últimos años<sup>19</sup>, se han abierto canales que buscan incorporar a los que nada tienen. A la cabeza de esta tarea se ha colocado la Diócesis de San Cristóbal, comandada por el obispo Samuel Ruíz, quien, debido a su opción preferencial por los pobres debido a su apego a la “Teología de la Liberación”, se ha convertido en uno de los principales enemigos de los terratenientes de la zona<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Además de la católica, otras ofertas doctrinales han aparecido en la entidad mostrando una rápida expansión. Los datos censales indican que en 1960 la población en Chiapas era predominantemente católica (92.7%), mientras que quienes se declararon protestantes constituían el 4.2%; para el decenio siguiente los primeros constituían un 91.2% y los segundos el 4.8%; en 1980 los católicos alcanzaron un 76.9% y los protestantes un 11.5%; en 1990 se bajó al 67.6% de católicos y los evangélicos o protestantes un 16.3%. Por lo que se refiere a los que se declararon sin religión, su porcentaje también se incrementó de acuerdo con los censos descritos: de 0.9% en 1960, pasaron a 3.5% en 1970, a 10% en 1980 y al 12.7% en 1990. CASILLAS, Rodolfo, religión y conflicto social en Chiapas, en PALACIOS, Luis Manuel y SANDOVAL Juan Manuel (comps.), El redescubrimiento de la frontera sur, UAM, México, 1989 (antiguo régimen) pp.474-475.

<sup>20</sup> A partir de 1976 se recrudecen los conflictos económicos, políticos y sociales en la zona de los Altos y el obispo opta por el pobre, no el que tiene carencias sino el oprimido. En medio de las organizaciones que surgen, don Samuel Ruíz acompaña a los campesinos y, sin aliarse con ninguna de ellas, establece relaciones de respeto mutuo y de colaboración en ciertos aspectos. Finalmente, la llegada de los refugiados marca también su labor. “Samuel Ruíz y su opción por los oprimidos: un nuevo estilo de Iglesia”, PROCESO, 28 de enero de 1985, pp.24-27.

El espacio que ha ofrecido la Diócesis de San Cristóbal a quienes carecen de otros medios para hacerse escuchar, ha cristalizado, en el último cuarto de siglo, alrededor de la defensa de los Derechos Humanos; esta situación ha apuntalado la legitimidad de dicho foro como un canal de participación y lo ha cubierto de un manto legal que desagrade a sus adversarios. El Centro Fray Bartolomé de las Casas constituye una organización en la que, utilizando los mecanismos institucionales, la Iglesia puede actuar abiertamente para desenmascarar las agresiones de todo tipo que cotidianamente sufren los marginados. Su fundación se remonta a marzo de 1989, y desde entonces, ha denunciado los atropellos de los que son víctimas algunos chiapanecos y ha evidenciado el contenido político que en ciertas ocasiones acompaña tales actos, contenido muchas veces mezclado con los intereses económicos que esconden.

Los siguientes casos que aquí presentamos pueden ser una muestra representativa de dicha actitud:

En 1991, 46 familias fueron desalojadas con lujo de violencia del predio Los Alpes (ejido Salvador Urbina, municipio Ángel Albino Corzo). La operación fue realizada por policías de Seguridad Pública y de la Judicial, encabezados por el presidente municipal, el agente del Ministerio Público y miembros de una de las familias importantes de la región (los Domínguez). Además de la tierra, los campesinos perdieron sus pertenencias, dinero, animales domésticos e incluso su libertad. El Centro Fray Bartolomé de las Casas intervino y mostró que el predio por el que había surgido la disputa formaba parte de una ampliación

que desde 1972 había otorgado la Secretaría de la Reforma Agraria al ejido, y cuya posesión y deslinde provisional fue otorgado por la comisión agraria mixta en 1980. A pesar de ellos, en 1986 los ejidatarios habían sido violentamente desalojados y, cinco años después, volvieron a tomar posesión del predio que en el Registro Público de la Propiedad de Venustiano Carranza todavía aparecía como terreno nacional<sup>21</sup>.

Por lo demás, a los elementos anteriores habría que agregar los que surgen de las restricciones impuestas a la libre participación política. Cada vez resulta más evidente que en Chiapas se ha reprimido por igual a quienes buscan mejorar sus condiciones materiales de vida, y que por ese simple hecho atentan contra el orden constituido y a quienes deliberadamente proponen un cambio de modelo y utilizan los canales políticos oficiales para trabajar en esa dirección. Nuevamente, el Centro se convierte en intermediario importante y su trabajo contribuye a denunciar los constantes abusos de poder que caracterizan la historia reciente de la entidad.

La razón de ser del Centro Fray Bartolomé de las Casas está por tanto íntimamente ligada al clima de irrespeto a los Derechos Humanos que priva en la entidad.

“La fe mueve montañas”, dicen los creyentes, e independientemente de la validez científica que pueda poseer tal afirmación, para ellos la devoción se convierte en el asidero al que más de una vez se aferran cuando el mundo en el que viven es demasiado hostil. Los

---

<sup>21</sup> HORIZONTES, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, boletín núm. 3, marzo de 1991, pp. 15-16.

representantes terrenales de cada una de las doctrinas mediante las cuales se puede manifestar dicha fe, se convierten así en personajes poderosos con clara capacidad de control y movilización sobre sus fieles. El sentido en que sea utilizado dicho poder dependerá de las directrices que les imponga la institución a la que pertenezcan y de una decisión personal sobre la forma de llevar a la práctica tales lineamientos.

A pesar de las críticas dirigidas contra la Diócesis de San Cristóbal con motivo de un supuesto mal uso de su influencia sobre los indígenas de la zona, considero que esta facción de la Iglesia Católica ha actuado siempre de manera responsable y, lejos de promover el uso de la violencia, ha contribuido a frenarla<sup>22</sup>. Los espacios que abrió sirvieron para catalizar una efervescencia social que era evidente y, en opinión mía, sin ellos el enfrentamiento abierto se habría dado antes.

Por otro lado, un número de sacerdotes imposible de precisar optaron por la violencia en un contexto de extrema pobreza, de cercanía con los guerrilleros guatemaltecos y de intensa actividad del narcotráfico en la selva<sup>23</sup>. Pero en la zona de Los Altos su actividad ha sido casi nula puesto que en dicha región lo que impera es la línea de la Diócesis de San Cristóbal la cual se manifiesta contra el uso de la violencia pues la considera contraria al espíritu cristiano, e incluso el mismo obispo llegó al grado de dar un tour de predicación en

---

<sup>22</sup> MEYER, Jean, Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000, México, Tusquets, 2000, 291 p.

<sup>23</sup> GUILLÉN, Diana, Chiapas: una modernidad inconclusa, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México 1995, pp. 65-66.

los lugares que Marcos (del EZLN) había visitado incitando a la rebelión guerrillera, para predicar la no violencia propia del “verdadero espíritu cristiano”.

### 3.2 LA COMUNIDAD INDÍGENA Y EL ANTIGUO RÉGIMEN:

En comunidades indígenas dispersas a lo largo y ancho del país, los pueblos indios mexicanos siguen practicando formas propias de autogobierno y rigiéndose por sus sistemas normativos, que han evolucionado desde los tiempos pre-coloniales conocidos como “usos y costumbres”. La clave de la persistencia de estos sistemas normativos en las comunidades indígenas no radica en su marginación ni en una falta de interés por parte de las elites por integrarlos en el proyecto nacional. Aunque estos elementos claramente existen, no bastan para explicar la sobrevivencia de formas específicas de gobierno indígena hoy, y mucho menos, su renovación y resurgimiento. De fondo, existe una decisión consciente por parte de muchos miembros de los pueblos indígenas de conservar sus propias normas y de crear y defender su identidad distinta, aunque existen muchos otros que sí aceptan el cambio y para quienes las tradiciones son una imposición. La fuerza actual de la identidad y organización indígenas en nuestro país se ve a través de la historia como un hilo continuo de resistencia a formas ajenas. Esta lucha ha llevado a la plaza pública debates que antes se dieron casi exclusivamente en los salones académicos. En aras de defender o atacar a la autonomía indígena, entran a la discusión viejos temas de la historia, antropología, derecho y política. ¿Cómo entender qué es realmente lo indígena? ¿Qué significado damos a la comunidad y cómo definir a la comunidad indígena? ¿Cómo

funciona el autogobierno indígena en México hoy y cuales son sus múltiples modalidades?  
Las respuestas a estas preguntas nos pueden llevar a un mejor entendimiento del reto mayor: construir un Estado pluriétnico que garantice la plena y diferenciada ciudadanía a un sector negado por la justicia durante siglos.

Una constante en los estudios y la literatura indígena es el lugar central de la comunidad, tanto en su vida cotidiana como en su cosmovisión. Diversos antropólogos situaron la comunidad en el centro de sus estudios sobre Mesoamérica comenzando en los años treinta, y han seguido con este enfoque. Sin embargo, no todo el mundo está de acuerdo en sus interpretaciones básicas de lo que es la comunidad indígena, ni mucho menos en sus orígenes, su historia o su futuro.

Floriberto Díaz, antropólogo mixe de Tlahuitoltepec y dirigente del movimiento indígena en Oaxaca hasta su muerte en 1995, define la comunidad “para nosotros, los propios indios” como:

“\*Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión

\*Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra

\*Una variante de la lengua del Pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común

\*Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso

\*Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia”<sup>24</sup>.

Díaz, junto con muchos otros antropólogos, insiste que la comunidad se define más allá de sus aspectos físicos o funciones básicas. "No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino personas con historia, pasado, presente y futuro, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda". Define a la comunidad como un foro para el desarrollo humano, conjunto con el mundo natural, reflejando así un concepto fundamental de la cosmovisión indígena en muchas partes del mundo. Vemos que se considera que el ser humano, sin la vida comunitaria, sin seguir el pasado heredado y sin reproducir las acciones del resto de los miembros de la comunidad, no se desarrolla, sólo dentro de ella se es todo, fuera de ella se es nada.

Para los indígenas Chamulas en el corazón de Los Altos de Chiapas la comunidad es una sola unidad, o utilizando sus propios conceptos: *una sola alma*. Ser una sola alma **obliga** a tener un pensamiento único, incapaz de aceptar la diferencia en su interior, actitud que se refleja en todos los apartados de este capítulo.

Esta sola alma es un “esquema de orientación al problema de significado”, como expresaría Talcott Parsons, con el problema de que es un esquema único y pretendidamente inalterable, idílica y románticamente colectivo negando lo individual, que no reflexiona

---

<sup>24</sup> DÍAZ, Floriberto. "Comunidad y Comunalidad", documento inédito, 1995

sobre sí mismo y que se fundamenta en la insistencia no comprobable de que tiene origen en el México prehispánico; y digo no comprobable porque como argumenté anteriormente (y lo haré un poco más extenso más adelante), la comunidad indígena, tal y como la conocemos, es una creación colonial, claro, fusionándose con elementos pre-hispanicos (los cuales también han sufrido múltiples modificaciones debido a las guerras entre los indígenas desde antes de la conquista), así que es prácticamente imposible saber qué usos y costumbres si son originarios y cuáles no.

Esta definición destaca las diferencias fundamentales entre la comunidad indígena, y sus múltiples variantes, y el concepto occidental de comunidad política, el cual se refiere básicamente a un asentamiento de individuos gobernados por el mismo sistema político. El Diccionario Político de Norberto Bobbio ofrece la siguiente definición de comunidad: “La comunidad política es el grupo social con base territorial que reúne a los individuos ligados por la división de trabajo político... definido por la distinción entre gobernantes y gobernados”<sup>25</sup> Miembros de una comunidad política pueden o no compartir una visión del mundo, una religión o una cierta orientación hacia la tierra, ya que estos elementos no son los que definen su pertenencia a la comunidad. Los miembros de la comunidad política se incorporan a la entidad como individuos y gobernados y no necesariamente comparten una identidad comunitaria global. Por otro lado, bajo la definición de la comunidad natural (e indígena) los miembros de la comunidad comparten intereses, actividades y perspectivas, lo

---

<sup>25</sup> BOBBIO, Norberto, Diccionario Político, Vol. 1., Siglo XXI, México, 1985. p. 330

cual conforma un sentido de identidad compartido, en mucho, por los habitantes y que derive de su pertenencia a la comunidad.

La discusión sobre los orígenes gira en torno al peso relativo que se asigna a las continuidades *versus* las rupturas. Los estudios que enfatizan la ruptura y reconstrucción de la comunidad indígena analizan estructuras políticas específicas y mecanismos de vinculación al exterior y concluyen que la forma actual de las comunidades indígenas es una construcción relativamente nueva<sup>26</sup>. Desde luego, la conquista trajo consigo rupturas de la vida mesoamericana que no pueden subestimarse. Fueron tres factores principales que cambiaron definitivamente las comunidades indígenas y contribuyeron a la construcción de la forma que tienen actualmente. Primero, las epidemias que borraron poblaciones enteras y diezmaron muchas más. Segundo, el proceso de colonización que reubicó grandes sectores de la población para dismantelar los centros urbanos y establecerse en comunidades rurales. Esta política colonial se cita con frecuencia para sostener la hipótesis de que la estructura básica de las comunidades indígenas hoy es una creación de la Corona Española. El tercer elemento de cambio radical pos-Conquista viene de la imposición de formas políticas y sociales (los trajes regionales que tanto se veneran, fueron impuestos por los conquistadores para diferenciar a los miembros de una comunidad con los de otra) y la llegada de la Iglesia católica.

---

<sup>26</sup> BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, "El antropólogo y sus indios imaginarios" Ojarasca, No. 6, octubre de 1997, suplemento de La Jornada. p.8

La crítica a concepciones de la comunidad indígena, hecha por algunos estudiosos del tema, advierte de una tendencia hacia la "especialización" o "mitificación" de ésta, sobre todo por parte de algunos dirigentes del movimiento indígena. Dice que la centralidad de la comunidad en la visión comunal de la lucha indígena ha dado lugar a una justificación de prácticas tradicionales, basadas en la supuesta conservación del pasado prehispánico. María Teresa Sierra advierte que el discurso esencialista conlleva el peligro de absolutizar la identidad y entenderla como sustancia y no como expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas. "El que la costumbre o la tradición adquieran legitimidad para justificar la diferencia tiene que entenderse como el reconocimiento en la coyuntura contemporánea de prácticas y discursos que tienen un sentido actual para la colectividad," concluye<sup>27</sup>.

Las formas de autogobierno de la comunidad deben de ser reconocidas como prácticas en un proceso constante de cambio y cualquier esfuerzo por conservar a los usos y costumbres como herencia precolombina, que resiste adecuaciones a la experiencia actual, puede ser contraproducente, como en el caso de obstaculizar la participación de la mujer por el simple hecho de que así lo marca la tradición desde tiempos ancestrales.

---

<sup>27</sup> SIERRA, María Teresa. "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas" en Alteridades, Año 7, No. 14, 1997. p.133

### 3.2.1 LAS CASTAS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

Se denominan casta a aquellos segmentos de la población de la América hispana, formados cada uno de ellos por individuos procedentes del mestizaje entre españoles, indígenas y negros traídos de África que tuvo lugar desde el mismo inicio del periodo de dominio colonial, a partir de finales del siglo XV. En la actualidad existen este tipo de diferenciaciones en la región de Los Altos, la cual consiste en:

Los ladinos constituyen la población mestiza concentrada en San Cristóbal de las Casas, el mayor centro comercial de Los Altos de Chiapas. Los indígenas forman las poblaciones tribales de la zona rural de San Cristóbal. Los ladinos pertenecen a la cultura nacional mexicana; los indígenas son de cultura maya. Los matrimonios entre los grupos son poco frecuentes, pero cuando se dan son entre un ladino y una mujer indígena, nunca un indígena se casa con una mujer ladina.

Biológica e institucionalmente caracterizadas, las castas están en una relación jerárquica explícita, con el indígena subordinado al ladino. La frontera entre castas es una división dual de la sociedad en grupos que contrastan en casi todos sus aspectos.

Los contrastes sistemáticos entre indígena y ladino son más notables en Los Altos de Chiapas que en cualquier otra región de México. Estos contrastes existen a muchos niveles:

en el comportamiento que identifica la afiliación grupal de los individuos, en los esquemas económicos y de poblamiento, en las instituciones sociales y en la visión del mundo y de la ideología.

El lenguaje y el atuendo delimitan claramente la pertenencia a una determinada casta. A pesar de cuatro siglos de dominación española, el tzoltzil o el tzetzal son los únicos idiomas de unos 113 000 indios serranos y el idioma materno para, quizás, la mitad de otros tantos, que han aprendido los rudimentos del castellano en escuelas o a través del comercio. Los ladinos, por el contrario, hablan el castellano desde su más tierna infancia. La vestimenta también identifica la posición social. Los ladinos usan ropas distintas: pantalones y camisas, faldas y blusas, ya sea de tela o confeccionadas de fábrica. Los trajes indígenas varían de un municipio a otro, pero las coloridas vestimentas bordadas o tejidas a mano o los sombreros festoneados de cintas del uso tradicional, son imposibles de confundir con sus contrapartes ladinas.

“Los ladinos, desde la Conquista, forman el otro grupo étnico predominante en Los Altos de Chiapas. Ladino es todo aquel que hable español, vista ropa europea y no participe en la vida de una sociedad indígena.”<sup>28</sup>

El conquistador del siglo XVI creía que la civilización era equivalente a la vida de aldea o ciudad, y se propuso reorganizar las poblaciones nativas dispersas, alrededor de centros

---

<sup>28</sup> HOLLAND, Williams. Medicina maya en Los Altos de Chiapas, México, Instituto Nacional Indigenista, 1990. p. 9

urbanos. En Los Altos de Chiapas, esta política circunscribió unidades administrativas que han sobrevivido en los actuales municipios indígenas, pero, en general, el empeño por reorganizar las poblaciones indígenas no tuvo éxito. Típicamente, un municipio tzotzil o tzetzal tiene un centro ceremonial y político donde se alojan los funcionarios públicos civiles y religiosos, que han dejado su vida normal en los parajes para servir a su comunidad durante un año. Dicho centro también puede tener una población permanente, pero, generalmente, el volumen mayor de la población del municipio habita en conjunto de parajes formados de un modo disparejo y ampliamente diseminados.

El tipo de asentamiento ladino difiere del indígena en su adhesión a los conceptos españoles fundamentales de la índole de la vida social. El establecimiento rural es estilo rancho. Sin embargo, los ladinos prefieren el poblado verdaderamente “civilizado”, necesariamente urbano. Sus ciudades y pueblos son nucleados y compactos, con su red de calles rectilíneas centrada en el ayuntamiento, la plaza central, el mercado y la iglesia principal.

La vida familiar indígena generalmente se limita al grupo de descendencia local y rara vez se extiende fuera del paraje de nacimiento. A medida que los hijos de una pareja llegan a ser adultos, los varones se casan y se trasladan a viviendas construidas junto a la casa paterna, mientras que las hijas, una vez casadas, se van a vivir a las casas con sus maridos. Los resultantes agregados de hogares masculinamente centrados y vinculados por la línea paterna pueden continuar produciendo y consumiendo como una unidad y funcionando

como un bloque en la organización del paraje. El parentesco ladino es idealmente bilateral, con una capa de patriarcado español y la norma de los dos sexos. Particularmente entre los ladinos pobres, las familias madre-hijo en las cuales un núcleo de mujeres, las madres y sus hijas, constituyen el soporte de una unidad doméstica mantenida en parte por varones cuyas actividades pueden llevarlos lejos de la casa, a otras regiones e incluso a otros estados.

La típica familia indígena subsiste del sistema de cultivo del maíz de desmonte y quema, propio de las tierras altas. Allí donde la presión demográfica es mayor, los indígenas, o bien intensifican el uso de la tierra sustituyendo el dejar las tierras en barbecho<sup>29</sup> por la horticultura, complementando sus tierras labrantías con el arrendamiento de las milpas de las tierras bajas, o buscando ingresos de otras fuentes, tales como el trabajo asalariado para ladinos o la producción de artesanías caseras. Mientras que algunos ladinos cultivan para su subsistencia, en su mayoría, los habitantes urbanos son comerciantes, sus mercancías pueden ser vendidas a los indígenas por medio de tiendas o de vendedores. Velas, sándalo, reatas de henequén, fuegos artificiales, herramientas, pan, ladrillos, tejas y carne de res son algunos productos ladinos por los cuales los indios intercambian maíz, frijol, leña y carbón, frutas, huevos, verdura y hortalizas y otros artículos de primera necesidad. La mayor parte de las empresas ladinas son a escala de industria casera, pero unas pocas industrias

---

<sup>29</sup> Barbecho, en agricultura, se denomina así a una tierra de labor que se deja sin sembrar durante una o varias temporadas. Es una práctica tradicional en todos aquellos lugares en donde no existe una rotación de cultivos; sin embargo, se considera innecesario cuando existe una rotación apropiada. Si se utiliza el mismo tipo de cultivo año tras año, las sustancias extraídas del suelo serán las mismas, con lo cual éste se empobrece, pero si se deja reposar el suelo, por medio de las diferentes labores, agentes atmosféricos y las plantas que crecen de forma natural, los nutrientes se recuperan de nuevo.

integradas, tales como la del cultivo de la caña de azúcar en las tierras bajas, transformada luego en melaza, azúcar blanca y ron destilado para distribución regional y nacional, han sido desarrolladas por las familias ladinas más ricas (las mencionadas en el apartado 3.1.1).

Vista como un todo, la relativa posición de los indígenas y los ladinos en el sistema productivo está bien definida: los indígenas aportan productos de primera necesidad, víveres y potencial humano para el consumo; los ladinos los convierten en productos derivados para su redistribución en el comercio o industria.

La penetrante división dual entre indígena y ladino se extiende al reino de las ideas. A partir de la instrucción escolar, los ladinos toman conciencia de su relación con el estado de Chiapas, la nación mexicana y otros países. La visión indígena del mundo ha conservado la mayoría de los componentes de la antigua cosmología maya. La Tierra es un plano rectangular sostenido en sus ángulos por espíritus. Paralelos a la Tierra existen varios planos infernales separados. Entre cada capa pasan las franjas del paraíso, son las rutas por las que transitan el Sol, la Luna y otros espíritus celestiales. Las deidades que residen en la Tierra proporcionan lluvia para la agricultura, vientos y rayos; los agentes del mal son los causantes de las enfermedades y la muerte a través de la pérdida del alma. El hombre vive con el temor esencial hacia el orden cosmológico y planea su vida de manera que pueda mantener una precaria armonía con dicho orden. Así pues, mientras los indígenas nominalmente son católicos, su religión a combinado el catolicismo con la cosmología

fundamental maya, que los ladinos reconocen como diferente de la propia pero que rara vez entienden.

Los estilos de vida indígena y ladino son, pues, separables en sus axiomas básicos y en sus principios de organización; la vinculación entre ambos sistemas se produce primordialmente en la esfera de la economía y la producción, pero en el ámbito de la cultura están totalmente separados. El sistema dual es de tipo casta, en el sentido de que el cambio de una a otra forma de vida resulta prácticamente imposible. La pertenencia a un grupo es como si estuviera determinada por el nacimiento, y los participantes del sistema la objetivan en forma de contrastes esencialmente raciales.

### 3.2.2 USOS Y COSTUMBRES DE LA REGIÓN:

#### El tequio:

El tequio es una costumbre muy común en las comunidades indígenas la cual consiste en la realización de un trabajo totalmente obligatorio para los miembros de dicha comunidad en obras de uso comunitario como puede ser la construcción de un centro ceremonial.

En una ocasión, un miembro del EZLN me dijo: "*Los usos y costumbres no los inventamos nosotros pero, eso sí, gracias a esta normatividad sobrevivimos*". Ciento veinte hombres dan su tequio gratis. Sería un dineral para el gobierno pagarles... Claro que nos afecta la

carestía, el maíz no basta, pero no tenemos deudas, tenemos un pueblo alumbrado, y tenemos nuestra tortillería. El apoyo mutuo dentro de la comunidad, los tequios y las cooperaciones de los comuneros son fundamentales...".

Es increíble que se considere como positiva una práctica que fomenta el que el gobierno incumpla con sus obligaciones, y al quedar la realización de las obras públicas fuera de las manos de las instituciones del Estado, estas quedan a disposición de los caciques locales los cuales utilizan las obras realizadas con la mano de obra esclava de su clientela para quedar bien con los blancos o mestizos. Quienes deciden que tequio hacer, qué es lo que es o sería bueno para la comunidad lo deciden unos cuantos, aquellos que dentro de la comunidad detentan mayor prestigio no con base a sus méritos personales, sino por la familia a la que pertenezcan o sus relaciones con los poderosos de afuera de la comunidad, y sus decisiones son incuestionables, y este es precisamente el punto que considero central con respecto a esta práctica del tequio, que la voluntad de los trabajadores no cuenta para nada.

Es verdad que raramente se llegan a presentar casos donde algún miembro de la comunidad se niega a prestar servicio de tequio, pero debemos de tomar en cuenta que se debe a que todos ellos saben lo que les ocurriría si se negaran: "los caciques comerciantes explotan a los campesinos indígenas pobres obligándolos a realizar trabajos muy duros y cobrándoles fuertes cooperaciones para la realización de las fiestas tradicionales (...) la negación a participar en el sistema de cargos, va acompañada de la negación a la curación por medio de los iloles (chamanes curanderos), el abandono del consumo del alcohol y de velas que

contribuyen a reproducir el poder de los caciques”<sup>30</sup>. Además de que se les toma presos a pesar de la violación constitucional que esto representa, esto porque es el uso y la costumbre de la región.

El párrafo anterior nos muestra con claridad el porqué convertirse en evangélico: es una forma de salir de las garras de los caciques y de ese sistema de opresión ya que no tendrían que seguir realizando las prácticas religiosas tradicionales. Ahora es válido preguntarnos: ¿qué consecuencias trae el tequio en la zona de los Altos de Chiapas? ¿Quién o quiénes salen beneficiados de este trabajo gratuito que se realiza de manera forzosa?. Aclaro que la utilización del tequio como aquí menciono es con referencia exclusiva a la manera de realizarse en la zona de los Altos de Chiapas por lo cual no contrarío la idea de que en otras zonas indígenas el tequio sí sirva para el desarrollo de la comunidad.

#### El Sistema de Cargos:

Los antropólogos concentraron sus lupas en las comunidades mayas comenzando en gran escala en los años treinta. Su presencia desde entonces ha sido tan notable que existe el viejo chiste de que la familia típica de los Altos de Chiapas está conformada por una madre, un padre, cuatro o cinco hijos y un antropólogo. A pesar de los cambios en paradigmas y, a veces, motivos políticos cuestionables, la multitud de estudios hechos por antropólogos mexicanos y extranjeros han constituido una literatura rica y extensiva para la

---

<sup>30</sup> PEREZ-ENRIQUEZ, Isabel. , Expulsiones indígenas, México, Ediciones Claves Latinoamericanas, 1989, p. 242

caracterización y explicación del sistema de cargos. Antropólogos mexicanos y extranjeros se dieron la tarea de definir las características comunes de un sistema normativo que aparecía en los estudios de toda la región. A pesar de que existe una gran variedad de formas y prácticas en el sistema de cargos entre una comunidad y otra, muchos antropólogos concuerdan en sus rasgos fundamentales:

El sistema de cargos está conformado por un cierto número de cargos, o responsabilidades comunitarias, reconocidos y respetados por los miembros de la comunidad. Los responsables de cargos llevan un bastón, símbolo del mandato que les ha dado la comunidad. Los cargos se turnan entre los miembros adultos de la comunidad, siempre hombres, en forma rotativa. Generalmente duran un año, aunque en algunos casos pueden ser hasta tres. Después del periodo del cargo, la persona regresa a sus actividades normales y no tiene que responsabilizarse de otro cargo por un tiempo relativamente largo. Los cargos no son remunerados y pueden absorber entre la mitad y la totalidad de las horas laborales.

Los cargos implican gastos personales en la mayoría de los casos. Los miembros de la comunidad que sirven de mayordomos o en otros cargos deben patrocinar parte de las fiestas religiosas y pagar otros gastos de la comunidad, además de apartarse de sus actividades económicas y agrícolas durante el tiempo que tome su mandato. Por otro lado, reciben compensación en forma de prestigio dentro de la comunidad. Para sociedades

occidentales individualistas que explícitamente relacionan riqueza con prestigio, esta compensación puede parecer meramente simbólica, sin embargo, dentro de las comunidades indígenas el prestigio y respeto tiene un valor real y reconocido.

Los mandatos dentro del sistema de cargos ascienden en prestigio y responsabilidad a lo largo de la que ha sido llamada la escalera cívico-religiosa, porque en el transcurso de la vida la carrera de cargos alterna entre los religiosos y los cívicos. En sistemas todavía integrados, los miembros de la comunidad no distinguen entre los dos tipos de responsabilidades. Sus vidas religiosas y cívicas se entrelazan dentro de la cosmovisión indígena en donde almas, animales, plantas y clima, dioses y santos juegan papeles indivisibles e interdependientes.

Los cargos políticos incluyen desde alcalde, regidores (administradores), encargados de educación y jueces hasta los primeros escalones de policías y mensajeros (alguaciles, topiles, etc.). Los puestos religiosos son más difíciles de entender por sus títulos porque no tienen contrapartes políticas conocidas en las estructuras políticas occidentales. Sus funciones incluyen cuidado y limpieza de la iglesia y encargado de la figura del santo (una estatua de yeso cuya figura representa la imagen de alguna divinidad de su panteón religioso), entre muchas otras. Estos cargueros organizan y patrocinan las fiestas religiosas. Ya que las fiestas constituyen el medio principal para el desarrollo y conservación de la identidad y cohesión comunitarias, los cargos religiosos tienen peso en el sistema político

de autogobierno local y representan poder y prestigio dentro de la comunidad junto con los cargos políticos.

Los cargos dentro del sistema varían. Sin embargo, según la mayoría de los estudios, se dividen en cuatro categorías generales. El aguacil o topil es el primer escalón donde un hombre joven empieza su servicio a la comunidad llevando a cabo tareas de mensajero, policía o custodio de inmuebles públicos. Sus responsabilidades no requieren de gastos personales y son desempeñadas en grupos.

Después de casarse y fundar su familia, un hombre puede ser nombrado mayordomo. Estos son cargos exclusivamente religiosos e implican gastos significativos como el patrocinio de las fiestas. La figura del santo del pueblo puede llevarse a la casa del mayordomo, y allí donde se mantiene su altar hasta el término del periodo del cargo.

Subiendo la escalera, sigue el regidor, cargo que combina tareas religiosas y políticas. Un regidor se responsabiliza de tareas administrativas, entre ellas, la recaudación de impuestos, la resolución de conflictos y la supervisión del tequio (trabajo comunitario). También participan en nombrar gente a los cargos menores.

El alcalde es el jefe de la administración local. El alcalde representa a la comunidad en sus relaciones con otras comunidades, oficinas gubernamentales, etc. Él (nunca una mujer logra este cargo) está encargado de resolver conflictos que no han sido resueltos en niveles

inferiores y de nombrar, muchas veces junto con regidores y principales, a los cargos. Esta persona también lleva a cabo funciones religiosas. El alcalde debe haber pasado honorablemente por los otros cargos, y tener las características de ser tradicional y tener una situación económica relativamente acomodada.

Finalmente, el principal merece el más alto respeto de la comunidad, por haber pasado por todos los cargos y llegado a una posición de mucho prestigio por su historia de servicio comunitario. En algunas comunidades los principales están organizados en un consejo de ancianos conformado por todos o algunos principales de la comunidad. En otras, todos los principales sirven como autoridades reconocidas. Ellos pueden nombrar cargos junto con, o en lugar del alcalde.

Estudiando más detenidamente al sistema de cargos, vemos 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.

Al darle un vistazo a los cargos arriba mencionados, 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 el sacerdote López Mariscal que despacha en San Juan Chamula desde 1994: “Los priostes 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 da la satisfacción que él ya tiene dominio sobre el pueblo”<sup>31</sup>.

Muchos estudiosos han enfatizado la importancia de esta institución para integrar la sociedad indígena de varias maneras:

- 1) Se promueve la homogeneidad social a través de los valores compartidos que la participación en el sistema implican;
- 2) La participación define las fronteras de pertenencia a la comunidad;
- 3) El ritual del cargo era un molde dentro del cual la religión nativa podía adaptarse armónicamente con el catolicismo español; y
- 4) La institución tiene un efecto nivelador de las diferencias de riqueza que de otra manera se acumularían.

Ahora bien, ¿de qué manera se da esta homogeneización social y nivelación de riquezas?:

---

<sup>31</sup> CALDERON, Ma. Teresa, Abusos y costumbres, Tesis de licenciatura en sociología, 2001 FCPyS-UNAM

Análisis como los del investigador norteamericano Frank Cancian nos señalan que este sistema funciona en el sentido de convertir la riqueza de los participantes en prestigio, particularmente cuando los puestos dentro de los niveles jerárquicos se diferencian en cuanto a sus costos. Puesto que los hombres ricos del sistema estudiado escogen los puestos de cargo más costosos y prestigiosos, el sistema más bien parece validar la estratificación existente dentro de la comunidad<sup>32</sup>; pero se da homogeneidad social porque sólo pueden acceder a los cargos si se comparte la ideología tradicional, puesto que el sistema de cargos es por definición un sistema religioso, sólo los indígenas nominalmente católicos pueden ocupar los puestos, los que no lo son, por ejemplo los evangélicos, son privados del derecho de participar en la vida pública de su sociedad y son tratados como foráneos en su propia tierra, en el mejor de los casos, porque como veremos más adelante, la tradición del lugar normalmente les da un trato más duro.

La nivelación de riquezas puede sonar bien a los oídos de un simpatizante de la igualdad, pero dicha nivelación de riquezas consiste en que, como consecuencia de la ya mencionada idea de *una sola alma*, en la cual se considera a la comunidad como un ser unitario, excluye toda posibilidad social individual de desarrollo. Si por alguna razón, algún miembro de la comunidad genera y acumula riqueza, es considerado un individuo peligroso, alguien que atenta contra el “orden natural” que gobierna a la comunidad desde tiempos ancestrales, y a fin de neutralizar su sobreproducción que amenaza la cohesión del grupo, se dará a ese indígena un cargo en la jerarquía comunitaria: se gastará su excedente en provecho de la

---

<sup>32</sup> CANCIAN, Frank, Economics and prestige in a Maya community, 1965, USA, Stanford University Press

comunidad entera y reingresará así a lo normal (o sea, a la miseria). Pero también puede acusársele de robo o hechicería pues entre los tzotzil-tzeltales se tiene la idea de que la acumulación individual sólo puede lograrse a expensas de otro o por 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, en síntesis, ser rico e indio es delito en la zona de Los Altos de Chiapas.

Vemos la doble función en la estructura de dominación indígena que tiene el sistema de cargos: “Para la mayoría empobrecida la ocupación de un cargo costoso se traduce en verdadera ruina y los cargos de alta jerarquía (los más costosos) sólo pueden ser ocupados por los ricos de la comunidad que, lejos de destruir sus excedentes, utilizan el prestigio para afirmar el poder”<sup>33</sup>.

#### Homogeneidad religiosa (de pensamiento):

En este apartado veremos las consecuencias de una ideología que considera que la comunidad es un ser unitario, *una sola alma*, donde el pensar diferente es visto como un peligro hacia la comunidad.

Entre los simpatizantes de los usos y costumbres indígenas existe la idea (errónea y llena de romanticismo ficticio) de que en una comunidad indígena todos conviven en paz y

---

<sup>33</sup> BETANCOURT, Darío. Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de Las Casas, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Autónoma de Chiapas, 1997, p. 57.

felices, de tal manera que lo único que tendríamos que hacer es no estorbarles y así ellos seguirán por el “buen camino” que su *intuición natural* les lleve<sup>34</sup>. Esta actitud romántica del mundo americano precolonial no sólo atenta contra la actitud y los resultados de la ciencia, sino que también impide la plena comprensión de hechos y situaciones. Los pueblos americanos originales tenían conflictos entre sí, no nada más de un pueblo contra otro pueblo, sino al interior de una cultura. Incluso en el caso de los mayas, de quienes se difundió por años una visión que los presentaba como un pueblo pacifista por excelencia, sabemos que la guerra jugó un papel destacado en la conformación de sus estructuras políticas y sociales. En Chiapas, la presencia de un pueblo como el chiapaneca, había desplazado a los zoques de sus territorios históricos<sup>35</sup>. Con el tiempo, la repetición se llegó a convertirse en tradición.

La práctica de la fusión de una cosmovisión religiosa con normas políticas y jurídicas es fundamental para la forma de autogobierno indígena. Nash escribe que “los aspectos religiosos o sagrados de la jerarquía relacionan la comunidad entera a lo supernatural a través de sus representantes elegidos,” quienes actúan como “intermediarios entre la comunidad y la nación, y entre la cosmovisión y la religión locales y la Iglesia Católica.”<sup>36</sup>

Los estudios antropológicos sobre el nahualismo, la cosmovisión indígena o los calendarios

---

<sup>34</sup> Para muestra basta un botón: SIRVENT, Carlos (coord.), La marcha del EZLN al Distrito Federal, UNAM-Gernika, 2001. Seminario donde prácticamente todos los académicos invitados, muchos de ellos de gran renombre como Alain Touraine, los cuales defienden a capa y espada el que los usos y costumbres indígenas sean protegidos usando el poder del Estado mexicano.

<sup>35</sup> FABREGAS, Andrés, La resistencia indígena a la civilización occidental, México, Ed. El colegio de Jalisco, 1995.

<sup>36</sup> NASH, Manning, en Medina, Andrés, Prólogo a KORSBAEK, Leif, Introducción al sistema de cargos, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996. p. 289

rituales que están en auge en la antropología, y los testimonios de los indígenas dan cuenta del vínculo estrecho entre la religión y la política.

El hecho de que el país fuera predominantemente católico, sobre todo hasta los años treinta, llevó a que fueran pocos los conflictos religiosos dentro de las comunidades indígenas. La homogeneidad facilitó la integración de los cargos religiosos y políticos y fortaleció los compromisos con la comunidad y la armonía social.

En muchas comunidades, una creciente diversidad tiende a presentar un desafío a los tradicionales usos y costumbres. Si en los años cincuenta Wolf determinó que el sistema de cargos sobrevive en "las comunidades cerradas corporativas campesinas" (closed corporate peasant societies) hoy pocos argumentarían que tal cosa existe, aun en los rincones más remotos del México indígena. En las comunidades en donde el sistema de cargos permanece intacto, existe el reto de manejar las fuerzas externas: migrantes que regresan a la comunidad, las fuerzas del mercado y el desarrollo del protestantismo.

Los efectos sociales y culturales de la conversión religiosa ya han cambiado el país. Los estudios de censos muestran que en 1930, 2.3% de la población se reportó "no-católico" ("protestante", "judío" u "otro"). el porcentaje se incrementó moderadamente en las siguientes cuatro décadas, aunque en términos absolutos los números fueron significativos, pero, entre 1970 y 1980 el porcentaje saltó de 3.83 a 7.40 %. El censo de 1990 reveló 3.5

millones de mexicanos que se identifican como no-católicos: un millón más que en 1980. Para el año 2000 Chiapas se ha convertido en el estado de la República con menor porcentaje de católicos (63%) y mayor de protestantes sumando 22%, el resto se declara sin religión<sup>37</sup> de los cuales no sabemos si son ateos o libre-creyentes.

En lugares en donde funciona el sistema de cargos en todos sus aspectos centrales, el crecimiento en las denominaciones protestantes en los pueblos rurales indígenas ha llevado a conflictos en donde se ven elementos de intolerancia religiosa, por un lado, y problemas en cumplir con el compromiso con la comunidad, por el otro. Su presencia en las comunidades indígenas, y la tensión entre las formas tradicionales y los Derechos Humanos individuales es uno de los retos más importantes que plantea el protestantismo al movimiento indígena.

“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”<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Fuente: , véase anexo.

<sup>38</sup> MONROY, Mario, Pensar Chiapas, repensar México, México, Ed. Convergencia, 1994, p. 50

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 de la Teología de la Liberación, Evangélicos o personas que no se metieron a las filas de otra religión pero que si abandonaron parcial o totalmente la religión tradicional de la comunidad.

El fenómeno Chamula de expulsión se fue extendiendo a municipios como Mitontic, Zinacantán, Margaritas, Venustiano Carranza (el cuartel general de los Castellanos Domínguez), Teopisca, Chenalhó y Chanal, y en general a todo lo largo y ancho de Los Altos de Chiapas:

“De la cabecera municipal de San Andrés (...) expulsión de 80 familias de la misma localidad, por profesar la religión adventista del 7° 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, tiene que huir para cuidarse del maltrato de todo el pueblo enardecido (...) la situación de Belisario Domínguez es quizás 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 pashados, 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”<sup>39</sup>

El respeto y reconocimiento por parte del Estado Mexicano a esta costumbre, lejos de dar un paso adelante en la pacificación y progreso de la zona, daría como consecuencia mayor inestabilidad política puesto que ha sido uno de los motivos del levantamiento armado: “por más de 20 años los indios de Los Altos de Chiapas 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 enfrentar a los caciques (...) a los funcionarios que hoy pregonan el restablecimiento del Estado de Derecho en la zona Zapatista, no les importó el desplazamiento obligado de más de 30 mil personas, asesinatos, destrucción de

---

<sup>39</sup>PÉREZ-ENRÍQUEZ, Isabel, Expulsiones indígenas, México, Ediciones Claves Latinoamericanas, 1989. pp. 8-65

viviendas, encarcelamientos injustos, violaciones tumultuarias, desapariciones, tortura (...) y muchos de ellos (los expulsados) se ven orillados al recurso de las armas”<sup>40</sup>.

Desgraciadamente, muchos de esos expulsados, al tomar las armas, reproducen esa 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”<sup>41</sup>.

La intolerancia es parte del devenir histórico de las comunidades indígenas y resultado del anhelo de homogeneidad ideológica para mantenerla “intacta”. 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 pueda o, a causa de temores, inseguridades, incertidumbres, desconfianzas, recelos, intimidación y hasta vergüenza, se quiera ocupar de nuevo dicho lugar original de residencia. Esto, claro, en el caso de que se conserve la vida, porque la pena de muerte es otra práctica dentro del sistema de justicia indígena de los Altos de Chiapas como se puede apreciar en los casos del anexo 7.

---

<sup>40</sup> ARAMONI, Dolores, El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula, en Chiapas: El factor religioso, UACH, 1978, p. 253.

<sup>41</sup> DE LA GRANDE, Bertrand, El evangelio de Marcos según sus críticos, en revista Expansión de abril de 1998.

### 3.1.1 LA MUJER EN EL MUNDO INDÍGENA DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

La costumbre indígena da papeles separados, tajantes y muy rígidos tanto al hombre como a la mujer. La masculinidad recibe entre ellos primacía ritual y el principio femenino lo complementan. En su cosmovisión, en el recorrido del 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 y cultural.

En el caso de la herencia las mujeres sí son sujetos de derecho tradicional, aunque su herencia pronto se encuentre en manos del marido. En este aspecto, las mujeres indígenas de esta zona gozan de mejor situación que mujeres de otras comunidades indígenas donde a las mujeres se les impide heredar o comprar tierra.

Las mujeres trabajan desde el alba hasta el ocaso, aún así no son sujetas de prestigio ni cuentan con derechos políticos: no ocupan cargos oficiales ni hay santas que las representen.

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 varias de las comunidades de Chiapas se les vendía. Para los investigadores que han ido a esa zona

personalmente, narran que para los miembros de esas comunidades la palabra *venta* incluso les molesta, argumentan que se había malinterpretado el concepto de la dote que se da a cambio de la novia (que usen otro nombre para la misma actividad no desmiente el hecho).

Recurrí 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 la 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”<sup>42</sup>

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 tradición, ahí donde tradición y costumbre significan también dominación y segregación de género, desigualdad y maltrato”<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup>Gossen, op. cit., p. 216. El resaltado es mío.

<sup>43</sup>CALDERON, op. cit., pp. 120-121

## **CONCLUSIONES:**

*“Todo aquel que se mete en la política, es decir, el que ha decidido utilizar la violencia y el poder como métodos, sella un pacto con el diablo puesto que no todas sus acciones buenas generarán el bien, ni todas las malas, el mal. El que no vea esto es un niño, políticamente hablando”*

*Max Weber*

Las identidades indígenas existen y merecen respeto, no la identidad indígena, sino las identidades indígenas, en plural. Pero algunos de los usos y costumbres tradicionales indígenas no merecen respeto: no merece respeto la pena de muerte, no merece respeto la tortura ni la venta de mujeres, etcétera.

Como consecuencia de lo anterior, no hay “el problema indígena”, sino que hay muchos problemas de muchas comunidades indígenas distintas y no es lo mismo vivir en la ciudad de México, en Los Ángeles o en Los Altos de Chiapas. Algo en común hay: que viven la mayoría en condiciones de miseria, estamos absolutamente de acuerdo; algo en común hay también y es la obligación política y moral de resolver eso. El problema entonces es discutir cuál es la mejor solución para esto y considero ingenuo pensar que una iniciativa legal sea la solución para el problema indígena. Sin embargo, por ahí hay que empezar visto que los actores en conflicto, incluyendo en esto a los gobiernos federal y locales, así como a varias organizaciones indígenas que consideran que esta es la mejor solución.

Al realizar este trabajo de tesis, terminé muy preocupado de ver que una gran cantidad de académicos e intelectuales que se asumen a sí mismos con pensamiento crítico y reflexivo para lograr de México un país más democrático, libre, justo e igualitario, asuman de manera acrítica y dogmática la defensa de los usos y costumbres indígenas, y queden subyugados antes los comunicados chispeantes del autoproclamado defensor de los indios: el subcomandante Marcos, que ni siquiera él cree en la infalibilidad de las tradiciones indígenas, sobre todo en su religión:

“Por su parte, en Las Cañadas, católicos zapatistas comenzaron a negar servicios religiosos a los no zapatistas. Ante las deserciones que empezaron en 1989, Marcos también lanzó su sermón; según un testimonio, dijo lo siguiente durante una reunión: "Ahorita Dios vale madres. Ahorita vale madres esa *Biblia*, esa pendejada. Nuestro único Dios ahorita es el arma'; y levantó su arma. Dice: 'Este es nuestro Dios. ¿Porque están aquí? porque queremos que salga la liberación a nuestra comunidad, así es compañeros.' 'Así es', contestan los altos mandos. 'Estamos aquí porque queremos que nos liberen. ¿O quieren vivir siempre como están, como pinches animales? Por eso vamos a luchar', dice, 'y el que no esté de acuerdo que diga y de una vez que se vaya.'" <sup>1</sup>

Pero tampoco debemos soslayar que es gracias a la ruptura que representa el levantamiento zapatista es que se logró una apertura en la oligarquía chiapaneca que ha dominado la

---

<sup>1</sup> MEYER, op. cit., p. 87.

región por generaciones y se han podido crear espacios democráticos donde se discuten temas antes ignorados y reservados a algunos espacios universitarios.

Vemos pues que el problema no puede verse en una lógica de blanco y negro, y de considerar a los actores involucrados en buenos y malos, sino que nadie es infalible y nadie es poseedor de la verdad absoluta. Si las experiencias de todos los Mesías del siglo XX , tanto de derecha como de izquierda (Lenin, Hitler, Mussolini, Stalin, etc.), no nos enseñan nada, somos incurables.

No podemos olvidar que dentro de las comunidades indígenas hay divisiones y hay desigualdades, lo mismo que en cualquier otro grupo humano; y desigualdades a veces enormes y que se manifiestan de manera muy sangrienta.

Por lo tanto no es sólo irresponsable, sino muy peligroso políticamente hablar de lo que quieren “los indios”, igual que nuestros amigos catalanes estarán de acuerdo en que hablar de lo que quieren “los catalanes” sería muy complicado. Diez millones de indígenas son muchos para que alguien diga lo que quieren “los indios”. Hay diferentes intereses, diferentes necesidades y hay desigualdades y formas de explotación, de opresión y de violencia también en las comunidades. Hay que empezar a considerar a los indígenas como individuos y no como colectividades.

Veo una gran contradicción en aquellos que piden que se protejan las formas tradicionales de organización económica de los indígenas y a la vez pedir su incorporación al desarrollo del país. Lo mismo sucede cuando se exige el respeto de los usos y tradiciones en una enorme cantidad de cosas y a la vez se reclaman servicios de educación y de salud que, por supuesto, no están en esos usos y costumbres y que terminarían por modificarlos y en algunos casos, destruirlos.

Un México moderno y democrático no puede permitir prácticas antidemocráticas y contrarias a los derechos individuales más elementales como es la libertad de pensamiento aunque este reconocimiento se haga apelando a los valores democráticos. En la Alemania moderna y democrática, están prohibidos los partidos políticos Nazis, aunque ellos apelan a la democracia para existir.

No se puede ser consecuente con la tolerancia si se tolera a aquello que atenta contra la tolerancia. Ni se puede ser democrático si se admite a aquello que atenta contra la democracia.

En un régimen democrático la legitimidad reside única y exclusivamente en la voluntad libre y racional de los actores involucrados, por eso considero que el principal problema

reside en que si bien hay algunos indígenas que quieren el restablecimiento de los sistemas de usos y costumbres, aunque quieren que cuente con el respaldo del Estado, que es una modificación importante (desde el México colonial, nunca los sistemas de usos y costumbres fueron respaldados por el Estado). Existe en este momento una porción de indígenas (muchas decenas de miles) que quieren que el poder del Estado mexicano se utilice pero para proteger sus derechos individuales en contra de las comunidades y sus usos y costumbres. Son decenas de miles de expulsados de Los Altos de Chiapas y de otras partes y son miles las denuncias presentadas en las Comisiones de Derechos Humanos de indígenas pidiendo que se respete su libertad de conciencia o su libertad de trabajo; seguramente no todas sus garantías civiles pero sí algunas de ellas, que son flagranteente violadas en las comunidades.

No podemos ignorar que no es posible otorgar jurisdicción a las autoridades tradicionales indígenas sin perjudicar a importantes porciones de la población indígena.

“Las costumbres las ha hecho el tiempo –escribió Benito Pérez Galdós- con tanta paciencia y lentitud como ha hecho las montañas, y sólo el tiempo trabajando un día y otro, las puede destruir. No se derriban montes a bayonetazos”<sup>2</sup>. Los liberales en España, México y el resto de los países Hispánicos quisieron y siguen queriendo a menudo derribar montes a

---

<sup>2</sup> Citado por PAZ, Octavio, El peregrino en su patria: Historia y política de México, FCE, México, col. “México en la Obra de Octavio Paz”, tomo I, 1987, p. 471.

bayonetazos, pero las costumbres políticas solo se han logrado cambiar poco a poco, trabajando un día y otro, al ritmo pausado del tiempo y por el influjo sucesivo de los nuevos tiempos. Pero eso sí, el proteger con el poder del Estado a esos vestigios del Antiguo Régimen (que por definición son un obstáculo para el desarrollo moderno) sería un enorme retroceso para la democratización del país en su conjunto.

## ANEXO 1

Declaración Universal de Derechos Humanos.

CONSIDERANDO que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

CONSIDERANDO que el desconocimiento y el menosprecio de los Derechos Humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la Humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

CONSIDERANDO esencial que los Derechos Humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

CONSIDERANDO también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;

CONSIDERANDO que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los Derechos Fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

CONSIDERANDO que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los Derechos y Libertades

Fundamentales del hombre, y que una concepción común de estos Derechos y Libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso,

LA ASAMBLEA GENERAL PROCLAMA la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos Derechos y Libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los territorios colocados bajo su jurisdicción.

Artículo 1.—Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2.—1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

—2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Artículo 3.—Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4.—Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Artículo 5.—Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Artículo 6.–Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 7.–Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 8.–Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la Constitución o por la ley.

Artículo 9.–Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, ni preso, ni desterrado.

Artículo 10.–Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11.–1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

–2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueran delictivos según el derecho nacional e internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

Artículo 12.–Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 13.-1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

-2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

Artículo 14.-1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

-2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 15.-1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

-2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

Artículo 16.-1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

-2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

-3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 17.-1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

-2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Artículo 18.-Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19.-Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20.-1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

-2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 21.-1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.

-2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

-3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

Artículo 22.-Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la Seguridad Social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos

de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23.–1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

–2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

–3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana, y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

–4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24.–Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Artículo 25.–1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

–2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Artículo 26.–1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

–2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

–3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Artículo 27.–1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

–2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

Artículo 28.–Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Artículo 29.–1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

–2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos

y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

-3. Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 30.-Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendentes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración

## ANEXO 2

### Volumen y porcentaje de población de 5 años y más protestante y evangélica por entidad federativa, 2000.

Entidad federativa	Población protestante y evangélica	
	Absolutos	%
<b>Estados Unidos Mexicanos</b>	<b>4 408 159</b>	<b>5.2</b>
Aguascalientes	15 857	1.9
Baja California	158 874	7.9
Baja California Sur	15 083	4.0
Campeche	79 994	13.2
Coahuila de Zaragoza	137 388	6.8
Colima	13 214	2.9
Chiapas	457 736	13.9
Chihuahua	185 665	7.1
Distrito Federal	277 400	3.6
Durango	48 794	3.9
Guanajuato	53 390	1.3
Guerrero	117 511	4.4
Hidalgo	102 748	5.2
Jalisco	110 413	2.0
México	423 068	3.8
Michoacán de Ocampo	63 726	1.8
Morelos	97 860	7.3
Nayarit	24 313	3.0
Nuevo León	211 402	6.2
Oaxaca	234 150	7.8
Puebla	188 586	4.3
Querétaro de Arteaga	23 461	1.9
Quintana Roo	84 319	11.2
San Luis Potosí	93 257	4.6
Sinaloa	65 346	2.9
Sonora	94 467	4.8
Tabasco	226 683	13.6
Tamaulipas	210 021	8.7
Tlaxcala	24 200	2.9
Veracruz de Ignacio de la Llave	422 973	6.9
Yucatán	123 162	8.4
Zacatecas	23 098	1.9

FUENTE: INEGI. *Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.*

### ANEXO 3

#### Volumen y porcentaje de la población de 5 años y más sin religión por entidad federativa, 2000

Entidad federativa	Población sin religión	
	Absoluto	%
<b>Estados Unidos Mexicanos</b>	<b>2 982 929</b>	<b>3.5</b>
Aguascalientes	6 723	0.8
Baja California	123 743	6.2
Baja California Sur	13 632	3.6
Campeche	59 973	9.9
Coahuila de Zaragoza	76 574	3.8
Colima	8 096	1.8
Chiapas	429 803	13.1
Chihuahua	133 482	5.1
Distrito Federal	223 066	2.9
Durango	36 730	2.9
Guanajuato	27 697	0.7
Guerrero	81 366	3.1
Hidalgo	31 147	1.6
Jalisco	49 825	0.9
México	197 693	1.8
Michoacán de Ocampo	46 358	1.3
Morelos	57 461	4.3
Nayarit	23 607	2.9
Nuevo León	94 309	2.8
Oaxaca	120 150	4.0
Puebla	60 085	1.4
Querétaro de Arteaga	11 349	0.9
Quintana Roo	72 588	9.6
San Luis Potosí	30 705	1.5
Sinaloa	159 628	7.1
Sonora	85 207	4.4
Tabasco	166 993	10.0
Tamaulipas	118 986	4.9
Tlaxcala	8 174	1.0
Veracruz de Ignacio de la Llave	363 951	5.9
Yucatán	50 841	3.5
Zacatecas	12 987	1.1

FUENTE: INEGI. *Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*

## ANEXO 4

### Volumen y porcentaje de la población de 5 años y más bíblica no evangélica por entidad federativa, 2000

Entidad federativa	Población bíblica no evangélica	
	Absolutos	%
<b>Estados Unidos Mexicanos</b>	<b>1 751 910</b>	<b>2.1</b>
Aguascalientes	6 154	0.7
Baja California	54 459	2.7
Baja California Sur	7 271	1.9
Campeche	28 407	4.7
Coahuila de Zaragoza	35 340	1.8
Colima	6 545	1.4
Chiapas	261 734	8.0
Chihuahua	51 839	2.0
Distrito Federal	103 885	1.3
Durango	23 346	1.8
Guanajuato	28 447	0.7
Guerrero	52 026	2.0
Hidalgo	25 975	1.3
Jalisco	49 131	0.9
México	172 313	1.6
Michoacán de Ocampo	37 728	1.1
Morelos	41 258	3.1
Nayarit	10 535	1.3
Nuevo León	67 116	2.0
Oaxaca	69 655	2.3
Puebla	62 770	1.4
Querétaro de Arteaga	10 881	0.9
Quintana Roo	34 619	4.6
San Luis Potosí	20 015	1.0
Sinaloa	45 363	2.0
Sonora	35 457	1.8
Tabasco	83 111	5.0
Tamaulipas	57 703	2.4
Tlaxcala	12 103	1.4
Veracruz de Ignacio de la Llave	201 193	3.3
Yucatán	44 097	3.0
Zacatecas	11 434	1.0

FUENTE: INEGI. *Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.*

## ANEXO 5

## Volumen y porcentaje de la población de 5 años y más católica por entidad federativa, 2000

Entidad federativa	Población católica	
	Absolutos	%
<b>Estados Unidos Mexicanos</b>	<b>74 612 373</b>	<b>88.0</b>
Aguascalientes	785 614	95.6
Baja California	1 637 088	81.4
Baja California Sur	333 156	89.0
Campeche	432 457	71.3
Coahuila de Zaragoza	1 743 978	86.4
Colima	425 954	93.0
Chiapas	2 099 240	63.8
Chihuahua	2 218 719	84.6
Distrito Federal	6 999 402	90.5
Durango	1 142 324	90.4
Guanajuato	3 904 423	96.4
Guerrero	2 359 763	89.2
Hidalgo	1 791 931	90.8
Jalisco	5 285 970	95.4
México	10 122 231	91.2
Michoacán de Ocampo	3 297 059	94.8
Morelos	1 116 040	83.6
Nayarit	748 579	91.8
Nuevo León	2 982 592	87.9
Oaxaca	2 561 601	84.8
Puebla	3 973 386	91.6
Querétaro de Arteaga	1 166 221	95.3
Quintana Roo	552 745	73.2
San Luis Potosí	1 848 808	92.0
Sinaloa	1 946 228	86.8
Sonora	1 718 889	87.9
Tabasco	1 172 469	70.4
Tamaulipas	2 012 177	82.9
Tlaxcala	791 284	93.4
Veracruz de Ignacio de la Llave	5 070 065	82.9
Yucatán	1 241 108	84.3
Zacatecas	1 130 872	95.1

FUENTE: INEGI. Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000

ANEXO 6

Tierras por propietario de la familia Domínguez :

Nombre de la finca	Municipio	Hectáreas	Reses	Propietario
San Joaquín	Las Margaritas	500		Absalón Castellanos Domínguez (ACD)
Guayamuceg	Las Margaritas	600	200	Oscar Castellanos (Hermano de ACD)
Santa Rita	Ocosingo	150	1000	Ernesto Castellanos Domínguez(ECD)
Guadalupe	Las Margaritas	1000		Ernesto Castellanos Guillén(Hijo de ECD)
Belém, Momón, Palmita y la Pacaya	Las Margaritas	1000	4000	ACD y sus hermanos Ernesto, René y Oscar
Pinar del Río	La Independencia	1500	600	Ernesto Castellanos
Las Vegas	Tzimol	100	1000	Matías Castellanos Guillén(hijo de ECD)
Casas Grandes	Estación Juárez	1500	1500	Delina Guillén(esposa de ECD)
San Nicolás	Amatenango del Valle	2500		Delina Castellanos Guillén(Hija de ECD)
El Aguaje	Mapastepec	200	150	Absalón Castellanos Domínguez
Ojo de Agua	Comitán			Absalón Castellanos

			Domínguez
--	--	--	-----------

Fuente: Resumen informativo, San Cristóbal de las casas, Chiapas, México, 1988, núm. 15, enero, p.6-7. en FLORES, Juan Antonio, Élites y modernización política en Chiapas, Tesis doctoral, 2002, FCPyS-UNAM, Pág. 95

ANEXO 7

EXPULSIONES EN CHAMULA POR INTOLERANCIA:

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 Chamula
09 a 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
04-11-85	Expulsan a cinco familias del Paraje Cruztón
12-11-86	Expulsan a cuatro familias del Paraje Zetelton
07 a 21-04-88	Expulsan a 40 familias de los parajes El Pinar y Yaalbooc; a ocho familias de Yaalichin, el Rancho y Jomalhó; una familia y otras personas de Tentic
08 a 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 a 28-04-89	Expulsan a 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 a 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 a 26-09-93	Expulsan a 170 personas del Paraje Pozo y 20 son encarceladas. Expulsiones en Ucuntic, Tentic y Yolonjolchumitc. 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 a 26-10-93	Se expulsa a mujeres del Paraje Michen, 24 personas de Tzotehuitz,, 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 a 25-11-93	En botamesté, los caciques destruyen nueve casas y queman cuatro, así como expulsan 116 personas. Mueren la niña Lucía Méndez por falta de atención en el plantón de San Cristóbal
03 a 30-12-93	Todo el mes hubo mujeres violadas y golpeadas, quemadas de casas. Ya se manejan cifras 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 Pugchén mumuntic fueron expulsados por las autoridades 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 de Arbenza 1
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’s pro-zapatistas ni se ocupan de ellos
02-03-2001	Mantienen amenazas de muerte y expulsión a centenares de familias evangélicas en cinco municipios: Las Margaritas, Ocosingo, Tecpatan, Huixtán y Cintalapa. Integrantes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día denuncian que hay intolerancia en comunidades tojolabales de esos

	municipios
--	------------

Cuadro basado en la información de ALONSO González, Esdras. San Juan Chamula, persecución de indígenas y evangélicos, Editorial Alfa y Omega, México, 1995

## **BIBLIOGRAFÍA:**

AGUILAR Camín, La frontera nómada. Sonora en la revolución mexicana, Siglo XXI, México, 1977

ALONSO Gonzáles, Esdras. San Juan Chamula, persecución de indígenas y evangélicos, Editorial Alfa y Omega, México, 1995

ARAMONI, Dolores, El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula, en Chiapas: El factor religioso, UACH, 1978

BERRUEZO, M.T. La participación americana en las Cortes de Cádiz (1810-1814), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

BETANCOURT, Darío. Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de Las Casas, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Autónoma de Chiapas, 1997

BOBBIO, Norberto, Diccionario Político, Vol. 1., Siglo XXI, México, 1985.

CANCIAN, Frank, Economics and prestige in a Maya community, 1965, USA, Stanford University Press

CALDERON, Ma. Teresa, Abusos y costumbres, Tesis de licenciatura en sociología, 2001  
FCPyS-UNAM

COCKCROFT, Precursos intelectuales de la revolución, Siglo XXI, México, 1971

CRUZ, José Antonio, Absalón Castellanos y terratenientes: Un análisis coyuntural, Ed.  
Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1982.

CHEVALIER, Francois, La formación de los grandes dominios en México: tierra y  
sociedad en los siglos XVI y XVII, México, FCE, 1952

DÍAZ, Floriberto. "Comunidad y Comunalidad", documento inédito, 1995

DUMONT, Génesis del desarrollo de la ideología económica, París, Gallimard, 1977

FABREGAS, Andrés, La resistencia indígena a la civilización occidental, México, Ed. El  
colegio de Jalisco, 1995.

FLORES, Juan Antonio, Élites y modernización política en Chiapas, Tesis doctoral, 2002,  
FCPyS-UNAM

GOSSEN, Gary H. Los chamulas en el mundo del sol, México, INI, 1980.

GUERRA, Francois, México: del Antiguo Régimen a la Revolución, FCE, México, 1992

GUILLÉN, Diana. Chiapas, una modernidad inconclusa, México, Edit Instituto Mora, S/f.

HOLLAND, Williams. Medicina maya en Los Altos de Chiapas, México, Instituto Nacional Indigenista, 1990

KERSTING, Wolfgang, Filosofía política del contractualismo moderno, Plaza y Valdés-UAM Iztapalapa, 2001

KORSBAEK, Leif, Introducción al sistema de cargos, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996

KRAUZE, Enrique, Siglo de caudillos, Tusquets editores, México, 1994

LIMANTOUR, José, Apuntes sobre mi vida pública, México, ed. Porrúa, 1965

MEYER, Jean, Samuel Ruíz en San Cristóbal 1960-2000, *México, Tusquets, 2000..*

MONROY, Mario, Pensar Chiapas, repensar México, México, Ed. Convergencia, 1994

PALACIOS, Luis Manuel y SANDOVAL Juan Manuel (comps.), El redescubrimiento de la frontera sur, UAM, México, 1989

PÉREZ, Francisca, Elecciones Locales y Elecciones Federales: un estudio comparativo (1976-1989), tesis de maestría en Estudios Regionales, Instituto de investigaciones DR. José María Luis Mora, México, 1991.

PEREZ-ENRIQUEZ, Isabel. , Expulsiones indígenas, México, Ediciones Claves Latinoamericanas, 1989

ROBLEDO, Gabriela, Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula, Facultad de Ciencias Sociales, UACH, México.1996

ROMERO Jacobo, César. Los Altos de Chiapas, México, Edit. Planeta, 1994.

ROULAND, Norbert, Roma: democracia imposible, Gernika, México1981

SARMIENTO, Domingo, Viajes, ALLCA XX, Madrid, 1997

SARTORI, Giovanni, Teoría de la Democracia, tomo II, Alianza Editorial.

SIRVENT, Carlos (coord.), La marcha del EZLN al Distrito Federal, UNAM-Gernika, 2001

TEJERA, Héctor. Estadísticas básicas de los Altos de Chiapas, Cuaderno de trabajo 47 del INAH, México, 1991.

TOCQUEVILLE, Alexis, Del Antiguo Régimen a la Revolución, Tomos I y II FCE, México, 1996.

TOCQUEVILLE, Alexis, Democracy in America, Vintage Books, New York, vol. I y II, 1990.

WEBER, Max, Economía y Sociedad, México, FCE, T. I y II, 1969

VIQUEIRA, Juan Pedro y SONNLEITNER, Willibald. Democracia en tierras indígenas. El Colegio de México, 2000

#### **REVISTAS Y PERIÓDICOS CITADOS:**

Expansión

Alteridades

Proceso

La Jornada

Horizontes

#### **SITIOS DE INTERNET:**

[www.inegi.gob.mx](http://www.inegi.gob.mx) [www.unesco.com](http://www.unesco.com)