

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

CONSTRUCCIONES DE ESPACIOS, PODERES Y FRONTERAS
TERRITORIALIZACIONES *BATS' I VINIKETIK* EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS Y
***TSELTALES* EN OCOSINGO, CHIAPAS**

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A
JAVIER GUTIÉRREZ SÁNCHEZ

Director de tesis
Dr. Hernán Salas Quintanal

CIUDAD DE MÉXICO

2009

Siempre presente aun en su ausencia

*A Margarita Nolasco Armas
In memoriam*

AGRADECIMIENTOS

Al finalizar la investigación inevitablemente aparecen las imágenes y los distintos escenarios que fueron conformando el largo proceso de manufactura de la tesis. En este recorrido se van sumando las personas, instituciones y momentos coyunturales que, aprovecho en estas líneas, para darles mis más sinceros agradecimientos.

En primer lugar, agradezco el apoyo económico que, mediante beca, recibí del CONACYT para realizar los estudios de doctorado.

A mi director de tesis, Hernán Salas Quintanal, quien me dio la confianza, el apoyo y la libertad para lograr esta investigación. Su lectura y guía siempre expeditas, me llevaron a transitar con mayor facilidad esta experiencia. Él, junto con Cristina Oehmichen Bazán y Ramón González Ponciano, conformaron mi comité tutorial. A ustedes les agradezco el compromiso y el interés que tuvieron con esta investigación, ya que conformaron un excelente grupo de trabajo, que se basó en las aportaciones, observaciones y discusiones de los contenidos de la tesis, pero también en la exigencia y pingüe complacencia conmigo, lo cual redundó para que entregara mis mayores esfuerzos y que hoy me sienta sumamente satisfecho con los resultados.

Mi más sincera gratitud para Ana Bella Pérez Castro, Miguel Lisbona y Andrés Medina, quienes aceptaron ser sinodales de la tesis. Su amplia experiencia y conocimiento en Chiapas fueron la base para que, a través de sus observaciones y sugerencias, profundizara en algunos temas que requerían una mayor profundidad y reflexión.

Me siento muy afortunado que Margarita Nolasco haya estado entre mis sinodales. Después de haberme entregado el voto aprobatorio, constantemente me insistía en la fecha del examen, pues tenía interés de discutir los resultados de la tesis. De ella aprendí una combinación que me dejó como legado: la simbiosis entre la sencillez y calidad humana y la pasión por la antropología. Hoy me duele su ausencia.

Agradezco a mi director de tesis, Hernán Salas, a Francisco Ther y a Juan Sánchez quienes gestionaron para que realizara, con el apoyo y el aval de la UNAM, una pasantía en el Centro de Estudios de Desarrollo Local y Regional de la Universidad de Los Lagos, en la ciudad de Osorno, Chile. Esta experiencia fue trascendente y un parteaguas, pues los cursos que impartí con los alumnos del Programa de Magíster, me permitieron consolidar, clarificar y poner a discusión los conceptos que estaba construyendo para el marco teórico.

Una gratitud especial me merecen Antonia López, Lucas Ruiz y Miguel Hernández quienes no solamente me han brindado su amistad sino que generosamente me compartieron sus mundos y lo que ellos son. Sin ellos los resultados de esta tesis hubieran encontrado otros caminos. Miguel Hernández, después de leer la tesis y corregir el *bats'i k'op* y trabajar con él en nuevas investigaciones para el Instituto Nacional de Antropología e Historia, me dijo sólo unas frases que tendrán repercusión en mi futura vida profesional: “Tú diste un gran salto, lograste vernos como nosotros nos vemos a nosotros mismos”. Nunca terminaré de agradecerles su apoyo, amistad y confianza.

A Miguel Bautista y a mis padres quienes siempre me sostuvieron y me dieron alientos en los momentos más difíciles, que siempre se presentan en procesos tan largos y cansados como es la investigación para una tesis doctoral.

Agradezco a todas aquellas personas *bats'i viniketik* y *tseltales* que me apoyaron en las temporadas de trabajo de campo, a su tiempo, paciencia y generosidad para darme información. También a los funcionarios de los Centros Coordinadores de la CDI de Ocosingo y San Cristóbal, así como a los líderes de organizaciones como la RAP's en San Cristóbal de Las Casas y de la ARIC en Ocosingo. La lista sería extensa y seguramente injusta, pero sus presencias están a lo largo de la investigación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I. TERRITORIOS Y TERRITORIALIZACIONES. LA CONSTRUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS	23
Las territorializaciones de <i>bats'i viniketik</i> en San Cristóbal y <i>tseltales</i> en Ocosingo	24
<i>Entre la migración y la territorialización</i>	26
<i>Indianización y territorializaciones indias</i>	55
<i>La “región cultural” y el “territorio cultural”</i>	64
Hacia una comprensión del territorio y las territorializaciones indias en San Cristóbal y Ocosingo	82
<i>El espacio, el poder y las fronteras</i>	82
<i>Los territorios como contenedores de tiempos y espacios</i>	87
Los sistemas discursivos como método para la comprensión de los territorios y las territorializaciones	93
<i>Lengua, lenguaje y discurso</i>	95
<i>Los hechos sociales, el discurso y la cultura</i>	100
<i>Los discursos como sistemas complejos</i>	108
CAPÍTULO II. LOS SISTEMAS DISCURSIVOS DE CREENCIAS EN SAN CRISTÓBAL Y LOS ALTOS, OCOSINGO Y LA SELVA	110
Sistemas discursivos de creencias y vida cotidiana	111
<i>Lo tradicional católico</i>	111
<i>Los protestantismos</i>	124

<i>La Teología India</i>	128
<i>La Iglesia Católica conservadora</i>	133
El "pecado" y "el tiempo" en los discursos sistémicos de creencias	134
CAPÍTULO III. TERRITORIALIZACIONES EN LAS CIUDADES DE SAN	
CRISTÓBAL Y OCOSINGO	139
El caso de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas	140
<i>Espacios de residencia de la población india en la ciudad</i>	140
<i>Creencias, experiencias y espacios religiosos</i>	143
<i>Espacios de negociación, de interacciones indias y mestizas. Los</i> <i>mercados en San Cristóbal de Las Casas</i>	147
El caso de la ciudad de Ocosingo	157
<i>Espacios de residencia de la población india en la ciudad</i>	157
<i>Creencias y vida cotidiana en la ciudad de Ocosingo</i>	161
<i>Espacios de interacciones tseltales. Los mercados en Ocosingo</i>	164
La economía como discurso oculto en los sistemas discursivos	169
Los territorios y las territorializaciones como un entramado de las	
organizaciones políticas y sociales	172
<i>Las organizaciones sociales y políticas en San Cristóbal y Los Altos</i>	174
<i>El caso de ARIC en la ciudad de Ocosingo y el territorio de La</i> <i>Selva</i>	187
<i>El territorio y la autonomía en el contexto de las organizaciones</i> <i>sociales y políticas indias</i>	190

CAPÍTULO IV. LAS CONSTRUCCIONES DE "EL NOSOTROS" EN LOS	
TERRITORIOS Y LAS TERRITORIALIZACIONES	202
Las construcciones de "el nosotros" y "los otros"	203
<i>Identidades comunitarias y colectivas, imbricadas o contradictorias</i>	210
Territorios, territorializaciones y globalizaciones	223
<i>Lo global y lo local en el contexto de las identidades</i>	224
<i>Entre la tradición y la modernidad; la continuidad y el cambio</i>	230
CONCLUSIONES	239
BIBLIOGRAFÍA	244

INTRODUCCIÓN

Mi incursión en los proyectos “Pueblos Indígenas y Acciones Indigenista en México” y “Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas en México” en el Instituto Nacional Indigenista, en la segunda mitad de los años noventa, me dio la oportunidad de tener mis primeros acercamientos al estudio de la migración indígena en México, particularmente en las regiones Altos, Selva y Norte de Chiapas. Posteriormente, de forma institucional y personal consolidé una investigación que vio la luz en la tesis de licenciatura y posteriormente su publicación con el título *La migración en la frontera sur. Causas y perspectivas*. Nombre demasiado ambicioso, porque evidentemente, la frontera sur del país se extiende más allá de los límites geográficos del estado chiapaneco. En esta obra, mediante la utilización de los datos demográficos, el trabajo de campo, y una extensa bibliografía antropológica de aquellas regiones logré establecer, *grosso modo*, cómo la tierra y el alto crecimiento poblacional, en combinación con otros factores como los mercados de trabajo, han sido los ejes primordiales que han determinado una emigración de la población cuyo epicentro se ubica en los territorios tradicionales indios, generando dinámicas y configuraciones poblacionales en el interior de las comunidades y que, en términos concretos, se manifiestan en el quehacer cotidiano de la reproducción económica, social y política de las poblaciones indias tanto en los lugares de origen como de destino.

Las inercias de la investigación me llevaron a la obtención de un panorama general de las migraciones indias en cada una de aquellas tres regiones, pero una segunda fase de la investigación consistió en su análisis, en términos de la interdependencia e impacto que se dan no sólo entre estas regiones sino además con los cambios, en particular los demográficos, que se han presentado en el resto del estado. Esta investigación me dio las pautas suficientes para iniciar un cuestionamiento sobre los procesos migratorios, ya que una cartografía de los actuales lugares de asentamiento llevaron a preguntarme si se trataba de un proceso migratorio propiamente dicho o desplazamientos que originaban la ruptura y

el desborde de las fronteras locales-municipales, que tendencialmente llevaban a una expansión de los territorios indios en nuevos contextos rurales y urbanos del estado chiapaneco.

En la investigación de maestría profundicé sobre el fenómeno migratorio de la población india, pero las líneas del estudio se centraron en dar cuenta de aquellas expansiones rurales y urbanas en el estado chiapaneco. En esta fase de la investigación, inicié la reflexión sobre algunos conceptos que, en su momento, parecían los más adecuados para comprender lo que sucedía en las zonas de atracción, es así como denominé a estos procesos de “indoterritorializaciones rurales y urbanas”. Aún de forma incipiente, dialogué con la idea de comunidades heterogéneas y abiertas, por lo que emprendí una discusión que me contrapuso con los supuestos de comunidades cerradas estableciendo que éstas son el resultado de múltiples aristas religiosas, económicas y políticas que las coloca en directa o indirecta relación e interdependencia con procesos que se corresponden con niveles más amplios como el nacional e internacional. Sin embargo, mis acercamientos a tales procesos todavía quedaron signados por una debilidad teórica, que retomé como un reto para la investigación que se presenta.

Al finalizar la investigación de maestría, me enfrenté a una amplia gama de problemas que, como consecuencia, resultaban atractivos como tema de tesis doctoral. Uno de los casos fue la expansión territorial tzotzil en tierras de pertenencia histórica zoque, tal como ha sucedido en el municipio de Pueblo Nuevo Solistahuacán. En este municipio se localiza la comunidad de Rincón Chamula, compuesta de población tzotzil de la región de Los Altos, que emigró del municipio Chamula,¹ pero al verse sobrepoblada se fue asentando en una nueva, denominada La Florida, en el mismo municipio de Pueblo Nuevo. De esta última localidad recientemente salió población para fundar otra, Nueva Florida, en el municipio cercano de Rayón. La población india de estas localidades ha construido una serie de relaciones con las poblaciones mestizas e indias zoques originarias de la zona.

¹ Ricardo Pozas, en su libro *Chamula*, describe que en el municipio de Pueblo Nuevo Solistahuacán había una ranchería denominada Rincón Chamula a la que se llegaba después de cuatro días de camino, a caballo. Cuenta que cuando el dueño de esta propiedad se dio cuenta de que le iban a fraccionar su rancho para hacer una dotación ejidal, dijo que iba a repartir las tierras a los campesinos y que a cada quien le daría su lote si el municipio hacía algunos descuentos en el registro de la nueva propiedad; se hicieron las escrituras

Otro de los casos me remitía a la diáspora de las poblaciones tzotziles, fundamentalmente chamulas, hacia espacios habitados por otros grupos etnolingüísticos como los choles, tal como ha sucedido en el municipio de Palenque, e incluso han mostrado una creciente tendencia de asentarse en otras ciudades como Oaxaca, Puebla, el Distrito Federal, o en las zonas agrícolas del norte del país, como me percaté al realizar trabajo de campo, a mediados del año de 1999, para el libro de César Ramírez, *Buscando la vida*, en las zonas agroindustriales de Maniadero en Baja California Norte (Ramírez, 2000).

Un caso más se centraba en la migración forzosa de la población zoque, como resultado de la erupción del Volcán Chichonal en los años ochenta. Un lugar en donde se reubicó parte de ésta fue el municipio zoque de Rayón, en donde fundó una colonia, “El Guayabal”, en la cabecera municipal. Pese a que los dos tipos de poblaciones, tanto la migrante como la originaria del municipio, son de filiación etnolingüística zoque, se marcaron fronteras identitarias entre ambas, no sólo en cuestiones de pertenencia a una u otra población sino además en el uso de los espacios, los cuales eran de exclusividad intracomunitaria e inraidentitaria: la población de la colonia En el Guayabal, los zoques mostraban una mayor solidaridad y cohesión que desplegaban en el interior de la comunidad, así como un mayor uso de la lengua en los lugares públicos y privados, a diferencia de la población originaria zoque del municipio, que mostraban una parca participación en los actos públicos y una tendencia al menor uso de la lengua.

Sin embargo, los casos que mayormente llamaron mi atención fueron la ciudad de San Cristóbal de Las Casas ubicada en Los Altos, en donde percibía procesos de una presencia de poblaciones tzotziles cada vez más evidente y en ascenso, y la ciudad de Ocosingo, en la zona selvática, donde me percataba de la configuración de un rostro tzeltal cada vez más relevante.

Una de las evidencias lógicas que saltan, para cualquier versado en el conocimiento de la población india en estos espacios urbanos, es el impacto que tuvo el movimiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, en la reconfiguración de las relaciones interétnicas. Impacto que se sumó a los procesos que se fueron sucediendo

y se las vendió a algunos interesados chamulas con lo que éstos quedaron establecidos allí como pequeños

históricamente en aquellos espacios. Sin embargo, mi atención se centró en las diferencias entre una y otra ciudad, no bajo el supuesto de la comparación, sino bajo la premisa de comprender e interpretarlas en sí mismas pues, mientras en San Cristóbal percibía construcciones de espacios indios basadas en el conflicto y la violencia inter-intraétnica, en Ocosingo el conflicto adquiriría un mayor tinte de negociación.

A partir de las primeras observaciones, a principios del año 2002, en las áreas públicas, como las iglesias, los parques centrales y sobre todo en los mercados, me pude percatar que en San Cristóbal los espacios y las relaciones estaban polarizados por una exclusividad étnica. La misa de los domingos en la Catedral, a las 11 de la mañana, se realizaba en tzotzil y estaba dirigida a la población india de la ciudad organizada mediante la Teología India. En la Iglesia de La Caridad, de 10 a 13 horas, en su mayoría chamulas y zinacantecos católicos, identificados como de “tradicción”, llevaban a cabo reuniones religiosas en donde cantaban, realizaban oraciones colectivas dirigidas por un catequista y la ausencia, al menos visible, de los clérigos. El servicio en las iglesias no católicas sobre todo en las colonias de predominancia india en el norte de la ciudad, así como el asentamiento exclusivo de población protestante en colonias como La Hormiga, son sólo algunos de los ejemplos que me remitían a una polarización de los espacios que marcaban de forma visible las fronteras no sólo con la población mestiza sino además en términos de las pertenencias religiosas entre los propios indios. Además entreveía, perentoriamente, que las relaciones variaban de acuerdo con el lugar, ya que si bien las fronteras religiosas eran evidentes en las colonias, éstas se diluían en el espacio del mercado, en donde las diferencias se nucleaban mediante la pertenencia a “lo indio”, tal como se verá con más detenimiento en el capítulo III.

En la ciudad de Ocosingo, en cambio, durante mis primeras estancias de trabajo de campo en el mes de abril del 2002, observé una mayor interacción en el uso de los espacios públicos: el mercado, el parque central o la iglesia. Esto me colocó en un contexto que no me remitía a las relaciones polarizadas y nucleadas entre los diversos sujetos sociales, tal como había observado en San Cristóbal. Otra de las diferencias entre ambas ciudades me remitían al asentamiento, ya que mientras en San Cristóbal, las poblaciones, en su mayoría,

propietarios (Pozas, 1987: 59-60).

de origen tzotzil se han establecido fundamentalmente en el norte de la ciudad, en Ocosingo los tzeltales la han bordeado en todas direcciones.

Es así como logré plantear la pregunta central de la presente tesis doctoral: ¿cómo se dan los procesos de construcciones de poder, espacio y fronteras geográficas e identitarias de la poblaciones tzotziles en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, por un lado, y las de tzeltales en Ocosingo, por el otro? Con esta pregunta mi objetivo principal se centró en comprender e interpretar las construcciones del territorio que han llevado a cabo tanto tzotziles como tzeltales, en dos ciudades que se encuentran enmarcadas en el contexto espacial de los territorios indios y que, durante las últimas decenas de años, han presentado un alto y acelerado crecimiento demográfico de poblaciones indias.

¿Cómo se fue construyendo el marco teórico, que conforma el primer capítulo de la presente investigación? Mis primeras experiencias de trabajo en campo estuvieron plétóricas de incertidumbre y confusión, pues era tal el abanico de problemas que observaba en la vida cotidiana de las poblaciones indias en las ciudades, que no lograba relacionar lo que sucedía, por ejemplo, en las colonias de asentamiento indio, con lo que acontecía en los mercados, parques y, en general, los lugares públicos. No pasó mucho tiempo para darme cuenta no sólo de la diversidad tanto religiosa como política, sino además en las luchas por el poder y los espacios en que habían entrado las poblaciones indias —ya con residencias definitivas— con los sujetos que se encontraban en las ciudades, sean éstos mestizos e incluso indios.

En un principio, mi interés se dirigía, explícitamente, a dar cuenta de las poblaciones indias en las ciudades *per se*, sin embargo, no podía evitar mirar los procesos de los municipios, en los cuales ya tenía una experiencia previa de investigación. En ese momento, todavía mi pensamiento estaba cuadrado bajo los esquemas de los lugares de expulsión y atracción, enfoques que había adquirido durante el prolongado tiempo en que estude las migraciones urbanas y rurales en prácticamente todo el estado. Pero al enfrentarme a las ciudades, cada vez más cuestionaba este tipo de enfoque. Una de mis primeras conclusiones me llevaron a establecer que la construcción de territorios indios en las ciudades los tenía que comprender en la unidad que conforman con los municipios, o en su caso con los ejidos, para el caso de Ocosingo, con los cuales mantienen injerencia e

interdependencia. Asimismo, era incuestionable el acelerado aumento de población india en estos entornos urbanos, sea por expulsiones, desplazamientos o por crecimientos naturales, dando como resultado que los procesos se transformaran y que el enfoque de la migración no sólo me resultara insuficiente, sino poco adecuado para comprender a las poblaciones indias en las ciudades.

Pero, si ya no era la migración lo que estaba definiendo la vida cotidiana ¿qué estaba sucediendo y cómo construir una teoría que me llevara a interpretar y comprender la cotidianeidad de los sujetos sociales que habitan estas ciudades? Después de un largo periodo de interrogantes, dos autores me fueron fundamentales para retomar el concepto del “territorio” como eje medular de la tesis, ya que algunos avances los había esbozado en la investigación de maestría: por un lado, la *Microfísica del poder*, en donde Foucault relaciona, brevemente, el territorio con el poder y los artículos de Gilberto Giménez quien propone el espacio, el poder y la frontera como los elementos constitutivos del territorio (Foucault, 1992: 116; Giménez; 2000: 22; Giménez, 1996). Estas aportaciones fueron coyunturales y me dieron la pauta para iniciar un proceso de reflexión de las ciudades, en donde se pueden interpretar procesos de construcción de espacios indios, relaciones de poder en términos políticos y religiosos que han desembocado en las delimitaciones no sólo de las fronteras geográficas sino de las relaciones identitarias. Como el territorio se me presentaba como un proceso de construcción, me pareció adecuado denominarlo “territorializaciones” tzotziles en San Cristóbal de Las Casas y tzeltales en la ciudad de Ocosingo.

En este sentido, trabajé las nociones conceptuales del espacio, poder y las fronteras, en cuanto elementos constitutivos del territorio, y por ende de las territorializaciones. Para su construcción, con el asesoramiento de mi comité tutorial, recurrí a los geógrafos culturales, en particular Santos Milton quien ha tenido fecundas aportaciones sobre todo en la reflexión teórica del espacio (Santos Milton, 2000), a la antropología política con el fin de mantener una dialógica con el concepto del poder, fundamentalmente Pierre Clastres (2001) o de autores como Foucault (1991) y Ernest Gellner (1997) quienes han enriquecido la discusión sobre el tema, asimismo, consulté a Varela (1996) para interpretar las

identidades en cuanto construcciones de las fronteras, lo cual alcanzó mayor solidez en el último capítulo.

Sin embargo, ¿cómo dar cuenta de la heterogeneidad de las construcciones espaciales en las ciudades? ¿Cómo organizar mi estructura de pensamiento, si las relaciones de poder eran tan variadas que me colocaban en un laberinto de relaciones identitarias, que reflejaban los múltiples sujetos colectivos indios? ¿Cómo dar cuenta, en términos etnográficos, de estas ciudades en su complejidad por la diversidad de religiones, tendencias y organizaciones políticas y sociales, así como en el amplio abanico de identidades no sólo en el interior de las poblaciones indias sino además en el resto de los sujetos colectivos que habitan las ciudades? Una de las vías que me abrió horizontes metodológicos en la investigación fue partir de los sistemas discursivos.

El discurso se convirtió en un concepto que necesitaba construir. Nuevamente Foucault fue mi autor de cabecera, junto con otros dedicados a la semiótica como Tzvetan Todorov (Foucault, 1999; Todorov, 1991). En la medida que reflexioné sobre el discurso pude mantener una dialógica tanto con mi información etnográfica como con las entrevistas que había realizado, además me permitió dar orden a las ideas y encontrar respuestas a los cuestionamientos que constantemente me había planteado en el trabajo de campo. En primer lugar, me permitieron comprender cómo los sistemas de creencias religiosos se engarzan con formas de habitar la ciudad, en términos de construcción de espacios, de vivir el poder en su acepción amplia, la política en términos partidistas, la organización social y las relaciones identitarias. Los discursos, en cuanto sistemas complejos, me permitieron crear los puentes para comprender los entretejidos sociales, no sólo como resultado de los hechos reales objetivos sino también de los subjetivos. Así, los diferentes ámbitos —religión, política, economía y lo social— se me fueron presentando como líneas entretejidas que iban conformando un todo complejo, el cual sólo lo pude comprender a partir de la conjunción y asociación de las partes. Asimismo, mediante los discursos, pude dar sentido y horizonte al papel que juega la lengua y el lenguaje, así como a una reflexión teórica del concepto de cultura, todo esto en el marco de la construcción de los territorios indios en aquellas ciudades.

La manufactura del marco teórico, tal como quedó esbozado finalmente, no fue tarea fácil ya que, en un primer momento, obtuve una versión que antecedió a la que se presenta. En aquella predominaban los conceptos del territorio de autores como Delfina Trinca (2002), Renato Ortiz (1996) o el mismo Gilberto Giménez (1996 y 2000), quienes han tenido aportaciones teóricas importantes sobre el territorio, incluso, en el marco de la geografía cultural. Asimismo, como parte de esta primera versión se presentaba una discusión sobre las propuestas de autores indigenistas como Magdalena Gómez (2000), Pablo Yanes y Erasmo Cisneros (2000), quienes bajo los tintes políticos de una antropología jurídica aplicada tienen aportaciones importantes al concepto del territorio. Igualmente estaban presentes las reflexiones de Alicia Barabas, quien además lo hace bajo los paradigmas de una antropología simbólica (2003). Tales aportaciones retoman la discusión del territorio que se fue presentando en los documentos de índole internacional como el que emanó del Convenio 169 de la OIT, y el espíritu, incluso, de Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, que se realizaron en Chiapas en el año de 1996.

Sin embargo, a pesar de que aquella versión estaba más o menos acabada, encontraba varios problemas. En primer lugar, me sentía ausente y ajeno ante un patrimonio teórico del concepto del territorio, lo cual llevaba a que prevalecieran las citas de las aportaciones de éste o aquel autor, además, el trabajo de campo que había realizado hasta ese momento, me daba mayores elementos para mantener una crítica constante sobre aquella versión. En segundo lugar, me enfrentaba al problema de no poder engarzar las aportaciones de los autores indigenistas y de los documentos de índole político con lo que observaba a partir de la experiencia en campo, es por eso que tomé la decisión de tratar estas propuestas al final del capítulo III, cuando abordo las construcciones del territorio en el marco de los movimientos y organizaciones políticas indias. Asimismo, mi comité tutorial me hizo reflexionar sobre las ausencias y debilidades: la historia estaba diluida, al igual que presentaba a los ladinos (*caxlanes*) como un sujeto colectivo uniforme, no distinguía si era un proceso de indianización o territorialización, no aparecía la etnografía como sustento de la teoría, entre otras observaciones más. Esto me llevó a una segunda etapa, que consistió en dialogar con los autores, así como reestructurar y profundizar el marco teórico, aunque tal empresa me llevó más de dos años. Esto me parece importante por las siguientes razones: si bien, es fundamental conocer lo que se ha dicho sobre los conceptos, en el plano

del patrimonio teórico, la teoría tiene que construirse, en primera instancia, con la información etnográfica obtenida. Ésta es la que tiene que modular la construcción de la teoría, de tal forma que se pueda establecer un diálogo con los autores, pero tiene que predominar la dirección y voz de quien investiga. La teoría antropológica, en este sentido, se construye y sólo se es capaz de lograrlo cuando se tiene un largo trabajo de campo y un suficiente manejo del dato etnográfico. Construir la teoría implica un proceso constante de recursividad, ya que la teoría, a su vez, adquiere el estatus de metodología para lograr la etnografía. En este sentido, la teoría es principio, proceso y fin, ya que se hace y se rehace, se complementa, enriquece o modifica a lo largo de la investigación. Una experiencia importante en el trayecto de ir consolidando el marco teórico, fue la invitación que tuve de compartir los avances de investigación, en una serie de cursos, a los alumnos de los Programas de Magister (maestrías) del Centro de Estudios de Desarrollo Local y Regional de la Universidad de Los Lagos, en la ciudad de Osorno, Chile, pues me permitió validar y discutir los enfoques y la dirección que estaba tomando la investigación. A mi regreso, esto me permitió una mayor claridad y fluidez en la redacción y construcción de los conceptos.

El marco teórico conduce al segundo capítulo, el cual responde a una pregunta fundamental: ¿cómo se construyen los sistemas discursivos a partir de las creencias? Y a partir de esta construcción ¿cuál es el tipo de sociedad que se genera? ¿cómo un sistema de creencias se refleja en una forma de vivir la política, la economía y regula las relaciones identitarias? De esta manera, a partir de la información obtenida en el trabajo de campo, entrevistas y la consulta bibliográfica, trato de dar cuenta de los sistemas discursivos generados a partir de las diferentes hermenéuticas (interpretaciones) de La Biblia, la naturaleza y la sociedad que se construyen en los sistemas de creencias de los católicos tradicionales, la Teología India, la Iglesia Católica conservadora y los protestantismos. Con esto trato de demostrar que el amplio abanico de sistemas de creencias, que se viven en la zona de Los Altos y La Selva, son las que han dado vida a las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo.

El tercer capítulo nos sitúa en la etnografía de las dos ciudades, sin que esto menoscabe la construcción de teoría. Aquél se divide en dos apartados: en el primero se presenta una etnografía con la información obtenida en las experiencias del trabajo de

campo: recorro las colonias, los templos religiosos, las iglesias católicas, los mercados, los lugares públicos como los parques, esto con el fin de demostrar cómo se hace presente la heterogeneidad, los encuentros y desencuentros entre los diversos sujetos, que generan los acuerdos y los conflictos en la vida cotidiana de las ciudades. Mi interés se centró, fundamentalmente, en situar a los lectores para que se pudieran comprender las construcciones de los espacios, los poderes generados por la poblaciones indias y las interacciones que se dan en los múltiples espacios de las urbes, con el fin de mostrar las formas en que se concretan los sistemas discursivos. Un segundo apartado, se centra en las organizaciones sociopolíticas indias, y políticas partidistas no sólo en las ciudades sino en el contexto de Los Altos y La Selva, esto con la intención de demostrar que las transformaciones en las urbes tienen que ver con los procesos de organización que se suceden en los municipios y ejidos.

Para lograr este capítulo fueron necesarias varias estancias de trabajo de campo ² cuando recorrí las ciudades, con miradas de observador etnográfico, sus calles, colonias, barrios, mercados y parques. Continuamente busqué las oportunidades de introducirme en los espacios sagrados y tiempos rituales de las iglesias católicas y de los templos protestantes, principalmente los domingos, así como en los días 1 y 2 de noviembre (días de Todos Santos y Fieles Difuntos). No perdí cualquier oportunidad de realizar entrevistas a profundidad a la población india establecida en las ciudades.³

² El trabajo de campo para la presente investigación se extiende más allá de sus inicios, ya que desde el año de 1994, en particular entre los años 2000 y 2003, realicé varias estancias en municipios de Los Altos y La Selva, para distintas investigaciones sobre migración y demografía que vieron la luz en la publicación de varios artículos y en la obra *La migración en la frontera sur. Causas y perspectivas*, publicada por el Instituto Nacional Indigenista, en el año 2000 y la tesis de maestría *Las migraciones contemporáneas y regiones indias en Chiapas. Procesos de indourbanización e indoruralización* que obtuve en el Instituto de Investigaciones Antropológicas a finales del año 2002. Estas experiencias fueron el preámbulo que me permitió visualizar procesos y capitalizar información etnográfica. Para esta tesis doctoral emprendí estancias periódicas de trabajo de campo a lo largo de cuatro años, 2003-2006, e incluso extenderlas hasta el presente, pues he tenido la oportunidad de permanecer en varias ocasiones, principalmente, en San Cristóbal, durante los dos últimos años.

³ En San Cristóbal, corrí con la fortuna de establecer largas conversaciones con el señor Antonio Pérez, médico tradicional *tseltal* procedente de Tenejapa, pero con una historia remota de permanecer en la ciudad de San Cristóbal. Con Pascual Jiménez Gómez, chamula que tiene más de 25 años de vivir en la ciudad. Con la señora Petrona Pérez y su familia, oriundos de Tenejapa y una historia de vivir más de tres décadas en la colonia de Tlaxcala. Con el señor Domingo Gómez Pathistán, chamula quien, en el 2004, era uno de los principales líderes de las RAP's en San Cristóbal, asimismo, conté con el apoyo de mis amigos y colegas Lucas Ruiz y Miguel Hernández, originarios de San Andrés Larráinzar y que cuentan con una vasta acumulación de vivencias en San Cristóbal. También en el 2004, tuve la fortuna de acompañar a la

El trabajo de campo no sólo se llevó a cabo en las ciudades. Continuamente, a lo largo de la investigación, me desplazé a los municipios en donde obtuve información de alto valor etnográfico para comprender las territorializaciones indias en las urbes. Estuve en Chamula, en el día de muertos en el año 2004, en San Pedro Chenalhó en el año 2004 y 2006. En Jitotol, Ocosingo y Tapilula, en el año del 2002. En San Andrés Larráinzar presencié en el 2004, el cambio de las vestimentas del Santo Patrono de San Andrés y el día de muertos en el 2006. Entre el 2004 y 2005, constantemente estuve en el paraje de Chaco má, en el municipio de Tenejapa. Mientras que en Ocosingo, estuve en la comunidad *tseltal* de Ocotál, en donde obtuve información valiosa sobre el devenir del priísmo en el municipio. y, cerca de un mes en el año del 2003, en el municipio autónomo zapatista de Morelia, ubicado en Las Cañadas en el municipio de Altamirano.⁴

Con grandes esfuerzos consulté una amplia bibliografía que se ha escrito sobre Chiapas —después de 1994, resulta casi imposible tener conocimiento del caudal de obras que han salido publicadas—, en particular las innumerables tesis de la Universidad Autónoma de Chiapas y que el lector encontrará a lo largo de la investigación. Si bien no hay un capítulo dedicado exclusivamente a la historia, no por esto está ausente, su presencia salta en cualquier momento, pues constantemente recurro a ella para comprender los porqués se han dado las territorializaciones indias de ésta y no de otra manera. Puedo concluir, parafraseando las ideas de Bonfil Batalla, que “las ciudades deben ser

antropóloga Gabriela Robledo, quien generosamente me presentó la familia de Margarita, procedente de Mitontic y que vive en la colonia de la Hormiga, y con quien visité el templo presbiteriano al que asistía. Asimismo, se realizó una entrevista al monseñor Felipe Arizmendi, en la que me proporcionó información de la diócesis y la continuidad o en su defecto las modificaciones que ha tenido su pastoral a diferencia de la directriz que le imprimió don Samuel Ruiz. De gran ayuda fue contar con el apoyo de Antonia López, quien además de ponerme en contacto con su familia en el paraje de Chaco má, me brindó múltiples historias del paraje *tseltal* y con información que después corroboré en campo. Ella misma continuamente leyó mis escritos, con los cuales no sólo se sintió identificada, sino que fueron la pauta para brindarme más información. Éstos, entre otros más, fueron mis principales informantes entre otros. Mientras que en Ocosingo, me fue fundamental la información que me proporcionó el sacerdote dominico Ituarte, tanto en el año 2002 como en el 2004, así como las largas conversaciones que tuve con el señor Javier Toledo, de origen *tseltal* y uno de los principales dirigentes de la ARIC, así como con los abogados y médicos del Centro Coordinador Indigenista de Ocosingo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Otra experiencia importante en la ciudad de Ocosingo fue la participación en los servicios religiosos de la Iglesia Evangélica Cristiana en casa de un migrante del municipio Chiapa de Corzo.

⁴ En los albores de la investigación, tuve la oportunidad de estar cerca de un mes, en el municipio autónomo de Morelia, en el municipio de Altamirano. Incluso, sentía atracción de realizar la tesis en este lugar. Pero esto no fue fácil, y me llevé más de un año gestionando el permiso para realizar la investigación sobre las territorializaciones *tseltales* en la zona de Las Cañadas en Ocosingo, por lo que decidí direccionar la investigación a las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo.

consideradas en su dimensión temporal como las expresiones espaciales de un proceso histórico” (Bonfil Batalla, 1973: 170).

El cuarto capítulo, mi interés se centra en dar cuenta de las múltiples construcciones que adquieren “el nosotros” y “los otros”. A partir de la etnografía, trato de interpretar y comprender las identidades mediante su configuración comunitaria, colectiva, imbricación o contradicción. El centrarme en las identidades me llevó a reflexionar que los territorios y las territorializaciones no se pueden comprender bajo el supuesto de contraponer lo global y lo local, la tradición a la modernidad, así como el cambio a la continuidad, lo heterogéneo a lo homogéneo. La misma etnografía me condujo a fracturar las ideas de reflexionar bajo el determinismo de los binomios, ya que los hechos sociales y la cultura misma indican que las sociedades son más complejas y los procesos se empalman, interaccionan y conjugan.

Andrés Medina, después de leer la última versión de la tesis, me sugirió sumergirme en el libro de Edward W. Said, *Orientalismo*. Sólo me comentó que estábamos en el momento de romper esquemas y que iba a darme cuenta qué me quería decir solamente después de haber realizado esta lectura. Said, de origen palestino y profesor de literatura inglesa y comparada en la Universidad de Columbia en Nueva York, plantea cómo lo que se conoce de Oriente ha sido construido a partir de Occidente y que no siempre corresponde a lo que realmente es aquél, en palabras más en palabras menos, esto es lo que llama *Orientalismo* (Said, 2004). Tales comentarios de Medina me llevaron a replantearme, todavía en el nivel de la intuición, los alcances que podría tener la investigación que hoy pongo en sus manos. Las nuevas reflexiones que me surgieron después de la lectura de Said, me llevaron a revalorar la influencia que recibí de uno de los procesos y retos más difíciles que fue el de aprender el *bats'i k'op* (lengua verdadera), es decir del tzotzil, y en menor medida el *tseltal*, aunque reconozco que todavía me falta mucho camino para realmente dominarlas. La lectura de Said me condujo también a plantearme y explicitar con mayor énfasis la influencia que recibí de Antonia López, Lucas Ruiz y Miguel Hernández.

Antonia (Toñita como de cariño y estima le digo) es una joven de la comunidad *tseltal* de Chacomá, Tenejapa, que estuvo trabajando conmigo durante largos periodos. En una especie de trueque, con ella inicié mi acercamiento al *tseltal* y yo me asumí como su instructor de español, posteriormente ella me abrió los caminos para hacer trabajo de campo

en su comunidad. Lucas Ruiz es originario del municipio de San Andrés Larráinzar, quien en el 2003, año que lo conocí, realizaba su maestría en Estudios Mesoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Con él mantuve extensas conversaciones en la ciudad de México y posteriormente en San Cristóbal de Las Casas en donde actualmente radica. Él mismo me puso en contacto con Miguel Hernández, también originario de San Andrés Larráinzar, quien tiene estudios de maestría en Filosofía y actualmente es doctorante en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Con él inicié, desde el 2003, con algunos periodos interrumpidos, el aprendizaje del *bats'i k'op* (tzotzil) en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fui sumamente afortunado en tomar estas clases, ya que Hernández no sólo se preocupa por enseñar la lengua, sino que además contextualiza y remite a los significados más profundos de las palabras. Con el aprendizaje del *bats'i k'op* logré plantearme problemas y preguntas y, en incontables ocasiones, tuve que regresar a mis escritos, repensarlos, modificar y enriquecer los acercamientos teóricos que tenía sobre problemas como la lengua, el lenguaje, la cultura, así como en las interpretaciones que tenía sobre la religión, el territorio, las entidades sagradas y la construcción del cuerpo y el mundo e incluso, las relaciones inter-intraétnicas.

Sostener ahora que la tesis estuvo diseñada, desde sus inicios, para interpretar las construcciones teóricas de los conceptos desde y a partir de la lengua y desde las estructuras de pensamiento de los mismos sujetos indios, es faltar a la verdad. Implica, además, no reconocer que esta posición es un resultado del cual sólo tuve claridad y conciencia hasta que la investigación estaba en un estado muy avanzado. Fue un proceso matizado por la intuición y que, a manera de descubrimiento, se fue dando en el camino. Esto, honestamente, no hubiera sido posible sin el apoyo e influencia de Lucas y particularmente de Miguel, quienes me hicieron entrar en sus estructuras de pensamiento e ir construyendo la información a partir de sus particulares formas de relacionarse con sus mundos al cual también se enfrentan con miradas de investigadores sociales. Esto me ha llevado a reflexionar y construir más que una antropología de los “otros” en una antropología desde los “otros”, lo cual abre nuevas posibilidades para plantear epistemológicamente los enfoques metodológicos de investigaciones futuras.

La observación de Medina condujo a otra que, al final de cuentas, mantenía el mismo espíritu. Uno de sus comentarios fue dirigido a cuestionar el por qué utilizaba los términos de “tzeltales” y “tzotziles”, si en una nota a pie de página en el primer capítulo, argumentaba que éstos eran ajenos a estas poblaciones para autoreconocerse. Esto me llevó a reflexionar y trabajar, con la ayuda de Miguel Hernández, el sentido de estos términos y sustituirlos en toda la tesis, incluido en el título, por los de *bats’il viniketik* o *tseltales* y *bats’i viniketik*, con base en las argumentaciones siguientes: En primer lugar, el nombre original de los zinacantecos es *sotsle’m* que significa “el hombre murciélago”, porque los primeros pobladores eligieron este nombre de acuerdo con lo que observaron de las condiciones naturales del lugar, en donde abundan los murciélagos. Esta forma de autodenominarse los distinguía en cuanto pueblo de los otros ubicados en la misma zona. Como una política durante la Colonia, se buscó englobar a todos los pueblos del mismo origen bajo una sola denominación: “tzotzil”, que extrajeron del término de *sotsle’m*, y que generalizaron a todos los que hablaban la misma lengua. Sin embargo, antes y actualmente, este término les resulta ajeno a todos aquellos que no son *sotsle’m* o de Zinacantán. Para reconocerse a sí mismos utilizan el término *bats’i viniketik*, es decir, “los hombres originarios”, ya que con éste preservan una identidad homogénea y su condición en cuanto poseedores de un espacio colectivo compartido. El término *tseltal*, en cambio y según la versión que ellos mismos exponen, indica que los pobladores vienen del lado de un “territorio inclinado”, ya que la palabra *ts’eel* denota un sentido de “inclinado” y con *tal* se explicita la acción de “venir”. En síntesis, con su propio nombre recuperan una memoria de sus orígenes, ya que son personas que “vienen del lado inclinado”. Con los términos *bats’il viniketik* o *tseltales* y *bats’i viniketik*, las poblaciones recuperan y hacen presente una memoria que se basa en una historia de una madre asentada en Yucatán, a la que consideran su raíz original. Cada uno de los hijos de esta madre tomó su rumbo; unos se dirigieron a lugares como Guatemala, otros a diferentes zonas de Chiapas y dos de ellos, el *bats’il vinik* y el *bats’i vinik*, al lugar que hoy se conoce como Los Altos. Estos dos hermanos marcharon juntos hasta el valle del Jovel (nombre con que se reconoce mediante las dos lenguas originales a San Cristóbal de Las Casas). Al llegar, el *bats’il vinik* o *tseltal*, que era el mayor, le dijo al *bats’i vinik*, que era menor: tú te quedas aquí, en el valle del Jovel, y yo me voy para la selva, justo a Ocosingo. Ya establecido el *bats’i vinik* en Jovel, sus

generaciones, sus hijos, se repartieron en el territorio de Los Altos, creando nuevos asentamientos con identidades particulares. Lugares que hoy reconocemos como Chamula: Lugar en donde murió una mula, el mismo *Sotsle'm* (Zinacantán), *Sakil Ch'en*: la Cueva Blanca (San Andrés Larráinzar), *Ch'enal vo'*: el Manantial en la Cueva (Chenalhó), *Nito'tontik*: la Punta de Piedra (Mitontic) y *Ts'im jovel*: Lugar de Palmas (Simojovel), entre otros más. El *Bats'il vinik*, el hermano mayor, llegó hasta Ocosingo en donde se estableció y de ahí cada uno de sus hijos eligió su propio camino y se fueron asentando en lo que hoy conocemos como Oxchuc, Tenejapa, Cancuc, Chanal y Altamirano. Por esta razón, con el nombre de *tseltales* recuperan una memoria que remite, precisamente, que vienen de un “lugar inclinado”. Así, con la forma de autonombrarse hacen explícita una historia y origen común que hace referencia al lugar del que provienen, pues la orografía de Ocosingo, y en general de los municipios en donde se encuentran los *tseltales*, se caracteriza por ser zona de Cañadas.

Si bien hay una pequeña diferencia entre los *bats'il viniketik* y los *bats'i viniketik* en el hablar, reproducen el mismo pensamiento, ya que al tener sus antepasados las mismas raíces de hermandad en el seno de la misma familia mayanse, se reconocen como parte de una unidad de convivencia, de origen común en una construcción histórica de Los Altos y La Selva. Estas razones son suficientes argumentos para no seguir utilizando términos ajenos a ellos como los “tzeltales” (con “z”) y los “tzotziles”. En este sentido, me parece que es una decisión acertada denominarlos *bats'il viniketik* o *tseltales* (aunque este último será el más utilizado para hacer más fácil la comprensión de la lectura por la similitud gramatical que guardan entre sí) para hacer referencia a los primeros y *bats'i viniketik* cuando hablo de los segundos.

Podría asegurar que en los mismos términos por los que se reconocen, están inmersos los principales problemas de esta investigación: Las construcciones de poderes, espacios y fronteras de los *bats'i viniketik* en la ciudad de San Cristóbal y de los *tseltales* en la de Ocosingo.

CAPÍTULO I

TERRITORIOS Y TERRITORIALIZACIONES

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS

A partir de la ponderación del fenómeno migratorio en las ciudades de San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo, emprendo la manufactura conceptual del territorio y las territorializaciones. Esta construcción surge de la necesidad de contar con referentes teóricos que lleven a comprender la construcción de los espacios, el poder y las fronteras – elementos fundamentales del territorio— que han llevado a cabo los *bats'i viniketik* en la ciudad de San Cristóbal y los *tse'tales* en la de Ocosingo. En este sentido, la preocupación se centra en reflexionar sobre los contenidos que dan sentido y horizonte a una pretendida “expansión territorial” de estas poblaciones, que ha llevado a una reorganización de las ciudades en mutua injerencia e interdependencia con las comunidades alteñas o selváticas con las cuales han tenido no sólo una historia compartida sino que además han sido resultado de la misma historia.

Evidentemente, un marco teórico conceptual lleva consigo, de manera inherente, la tarea de trabajar una metodología de investigación. Así, una teoría del discurso emerge como una propuesta que permite guiar el conocimiento para dar cuenta del problema de tesis. Asimismo, emprendo una dialógica que persigue reflexionar el discurso en relación con otros referentes conceptuales como la cultura, los hechos sociales y el lenguaje.

En general, el marco teórico responde a dos cuestiones: ¿cuáles son los contenidos y las implicaciones de los conceptos del territorio y las territorializaciones?, y ¿cómo estos referentes conceptuales se desdoblán en una metodología de investigación?

Finalmente, la textura del marco teórico sirve de fundamento y abre el camino para el segundo capítulo, en donde la etnografía está diseñada para dar cuenta de la construcción tanto de los espacios, como de los poderes y de los límites que marcan las fronteras geográficas e identitarias tanto en la ciudad de San Cristóbal como Ocosingo, en términos de los discursos religiosos y en los ámbitos de la política y de las organizaciones sociopolíticas indias, siempre bajo el supuesto que se trata de sujetos colectivos heterogéneos.

LAS TERRITORIALIZACIONES DE *BATS'I VINIKETIK* EN SAN CRISTÓBAL Y *TSELTALES* EN OCOSINGO

Al tratar de interpretar las territorializaciones de los *bats'i viniketik* en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y las de los *tsettales* en Ocosingo, me percataba que estos procesos eran consecuencia, en primera instancia, de un fenómeno migratorio, pero al mismo tiempo, los enfoques que han guiado los estudios sobre la migración, y en los cuales me inscribí en investigaciones anteriores, se convertían en una camisa de fuerza, ya que resultaban limitados para dar cuenta de las apropiaciones y valoraciones de los espacios que habían construido las poblaciones de *bats'i k'op* y de *bats'il k'op* (lenguas verdaderas u originales: tzotzil y tzeltal) que se encontraban asentadas en aquellas urbes, sin embargo, no tenía claridad sobre el marco conceptual que me permitiera comprender esas construcciones.

Un primer eslabón fue el acercamiento que tuve al concepto del territorio que da Foucault, al conceptualizarlo como una noción geográfica, pero sobre todo como una referencia jurídica política: *lo que es controlado por un grupo con un cierto tipo de poder* (Foucault, 1992: 116). Un segundo eslabón fueron las ideas que retomé de Gilberto Giménez, quien propone que “la apropiación [construcción] de un espacio, el poder y la frontera son los tres ingredientes primordiales que componen el territorio” (Giménez, 2000: 22). Estos componentes esenciales me condujeron a una relación intrínseca entre

espacio y poder, que me llevó a esbozar un nuevo esquema conceptual que denominé “territorializaciones indias”, mediante el cual planteo un sentido de proceso y construcción de espacios de los *bats’i viniketik* y de los *tseltales* en aquellas ciudades, como producto de factores determinantes como la inmigración masiva, los cambios de las percepciones de “lo indio”⁵ que los coloca como un sujeto colectivo heterogéneo que construye los espacios y establece nuevas formas de relacionarse con aquellos otros sujetos, también colectivos heterogéneos, asentados en las superficies urbanas.

Mediante las territorializaciones indias, el poder se concreta en los procesos de apropiación de las ciudades; en los discursos que elaboran los sujetos para construir o reconstruir el espacio que determinan la transformación del hábitat, y en las organizaciones religiosas, sociales y políticas de los sujetos colectivos que permiten crear los límites y fronteras no sólo espacial geográficas sino de pertenencias identitarias y relaciones intra-interétnicas. Se trata, a la luz de las ideas de Foucault, en responder cómo los sujetos no sólo construyen el ejercicio del poder bajo las significaciones del espacio, sino además en las estrategias que siguen para mantenerlo, reforzarlo y protegerlo (Foucault, 1991: 12).

¿Cómo se dan los procesos de territorializaciones de los *bats’i viniketik* en San Cristóbal de Las Casas y de los *tseltales* en Ocosingo? A partir de esta pregunta nodal, el

⁵ Si bien la categoría de “lo indio” surgió en la Nueva España para designar al conjunto de una población colonizada y para ubicarla en una sociedad estamental (o de castas) bajo una condición estigmatizada de inferioridad y servicio, durante las últimas décadas, como apunta Marcela Lagarde, ha sido una categoría dinámica que ha presentado cambios de forma y contenido, ya que se ha convertido en una bandera retomada por los diversos movimientos políticos contemporáneos que, como plantea Miguel Bartolomé, les ha llevado a generar una identificación genérica basada en la conciencia de compartir problemáticas similares tanto económicas, políticas y sociales como culturales (Lagarde, 1977: 9; Bartolomé, 2000: 28). En el mismo tenor, Guillermo de la Peña plantea que “al finalizar el siglo XX, han surgido en el escenario nacional un número importante de organizaciones sociales que, en el campo y la ciudad, se autoidentifican como ‘indias’: Cuestionan radicalmente el paternalismo del indigenismo oficial; buscan emancipación, pero no para convertirse en mestizos, sino para ser reconocidos al mismo tiempo como ciudadanos plenos y como indios” (De la Peña, 2000: 25). Bonfil Batalla plantea que, paradójica y simultáneamente, “la misma dominación colonial, al subsumir a los diversos pueblos en la categoría genérica de *indios*, creó las condiciones para que hoy puedan darse movimientos y solidaridades que expresan una identificación supraétnica, indianista, capaz de abarcar a todos los pueblos *en tanto indios*, es decir, por encima de sus especificaciones lingüísticas, culturales e históricas” (Bonfil Batalla, 1995b: 554). Lo indio, entonces, surge como un referente político que se contrapone al concepto de lo indígena, ya que éste, a pesar de que se utiliza también en las comunidades para autoreferenciarse, surge en el seno de una política que planteaba su incorporación a la vida nacional mediante la figura del mestizo, lo cual llevaría a su

objetivo principal se centra en interpretar y comprender las construcciones del territorio que han llevado a cabo estas poblaciones, en dos ciudades que se encuentran enmarcadas en el contexto espacial de los territorios indios y que, durante las últimas decenas de años, han presentado un alto y acelerado crecimiento demográfico. Las territorializaciones indias me llevan a interpretar y comprender los significados y valoraciones que construyen los sujetos en los espacios urbanos de San Cristóbal y Ocosingo, que les lleva a crear, mantener y reforzar las relaciones de poder que permiten trazar los límites de frontera tanto geográfica como de las pertenencias identitarias.

ENTRE LA MIGRACIÓN Y LA TERRITORIALIZACIÓN

En un primer momento, tanto el fenómeno de la migración como el de territorialización me situaban ante dos disyuntivas que abrían distintos horizontes y sentidos de las posibles respuestas, ya que se constituían en dos vías metodológicas. En este sentido ¿cuáles fueron los argumentos que me condujeron hacia la territorialización, en vez de la migración?, ya que, en principio, la pregunta central la pude esbozar en los siguientes términos: ¿cómo se han dado las migraciones de las poblaciones de *bats'i k'op* en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo? o en todo caso ¿cómo he logrado relacionar ambos enfoques?

En primer lugar, San Cristóbal, desde su fundación, se caracterizó como lugar de asentamiento de población con ascendencia española y posteriormente criolla, aunque la población india nunca estuvo ausente, puesto que con aquéllas también llegaron otras poblaciones de origen indio náhuatl en calidad de servidumbre quienes, históricamente, fundaron barrios como Mexicanos o El Cerrillo. Sin embargo, San Cristóbal no se había distinguido como lugar de residencia de los *bats'i viniketik* y *tseltal* alteña. Incluso durante el periodo de la Colonia fue una de las "Repúblicas de Españoles", es decir, lugar de residencia de esta población, mientras que los espacios de lo que hoy son los municipios de predominio indio, fueron las antiguas "Repúblicas de Indios", concebidos como los reductos territoriales de su asentamiento.

desindianización. Como tal integración y asimilación es sumamente cuestionable y abierta a la discusión, opté por utilizar "lo indio" en la presente investigación para hacer referencia a esta población.

Todavía en los años sesenta del siglo XX, Benjamín B. Colby y Pierre L. Van Den Berghe sostenían que los reducidos núcleos de ladinos vivían dentro de la ciudad, mientras que la inmensa mayoría de la población rural era india y sólo un cierto número habitaba en los suburbios sancristobalenses, pertenecientes a lo que ellos tipificaron como clase inferior que, en su mayoría, se había ladinizado (Colby y Berghe, 1980: 31 y 40).⁶ De tal manera que la dicotomía entre campo-ciudad, según estos investigadores, es la que mantenía la división entre indios y ladinos.

El cambio de San Cristóbal de un lugar de visita a uno de residencia, tanto de *bats'i viniketik* como de *tsetales*, es prácticamente reciente, pues se inicia a mediados de los años setenta del siglo XX, con la expulsión de numerosos contingentes bajo el pretexto de su filiación protestante, principalmente de Chamula, práctica que se extendió posteriormente en gran parte de los municipios alteños. Hoy en día, no han sido necesarias las expulsiones para que continúe la marea de desplazamientos a la ciudad, ya que en las comunidades hay suficientes causas que han contribuido para que se siga manteniendo esta tendencia: crecimiento poblacional e insuficiencia de tierras por su excesivo parcelamiento; escasez y poca variedad de empleos para las poblaciones jóvenes, así como los conflictos ya sean éstos de carácter político o religioso. La ciudad, al mismo tiempo, se ha visto como un reducto para el desarrollo mercantil, ya sea en el mercado informal o en un creciente número de negocios formalmente establecidos, para la obtención de empleos, como lugar que abre las posibilidades de asentamiento en las múltiples colonias que se han fundado en la ciudad o como lugar en donde se pueden potenciar las oportunidades de estudiar, sobre todo para la población joven.

⁶ Retomo la definición de “ladino” que ofrecen Benjamín N. Colby y Pierre L. Van den Berghe, que a la vez retoman de Richard Adams, para quienes originalmente esta palabra se usó para referirse a los indios que conocían la lengua española; por extensión, se llamó así a todas las personas de cultura hispánica en oposición a los indios. De acuerdo con estos autores, “ladino” también significa “astuto”, “hábil”, “mafioso”, por lo que el origen de este término lo ubican en términos culturales y no raciales (Colby y Berghe, 1980: 30). Asimismo, utilizó la referencia de *caxlan*, porque es el término que se utiliza en *bats'i k'op* para designar a las personas que no son indias, e incluso *caxlanetik*, para darle un sentido de colectividad (ellos como sujetos) a los no indios. Paoli plantea que *kaxlan* viene del verbo *k'axel* (pasar), por lo que *k'axlan* en diversas lenguas mayas significa el que no es nativo de allí, que no es indio y está de paso (Paoli, 2003: 21). Asimismo, un indio puede tener un proceso de convertirse en *caxlan*, cuando se tiene dinero y se empieza a vestir de otra manera, así como dejar de hablar la lengua o ya no participar en la comunidad e, incluso, cuando inicia un proceso de individualización. Información obtenida en campo, en la comunidad zapatista de Morelia, Altamirano, Chiapas, junio del 2003.

El cambio residencial trajo consigo transformaciones laborales de una población que estaba dedicada al trabajo agrícola y que, una gran parte de ella, se ganaba la vida como trabajadora migrante. En términos ideológicos, como sostienen Rus y Collier,

veían el ingreso procedente de su trabajo migratorio como algo suplementario, sin ninguna relevancia cultural respecto a lo que ellos consideraban sus identidades esenciales y auténticas como miembros de comunidades cerradas, “tradicionales” de agricultores de maíz. Por lo tanto, no sólo tendían a verse a sí mismos como “chamulas” o “zinacantecos” primariamente, en lugar de considerarse “tzoetziles”, o aún menos, “indígenas de Chiapas” ni “trabajadores migrantes”, sino que todas sus energías sociales y políticas y religiosas se enfocaban hacia el interior de sus comunidades [...] A los ojos de personas como éstas, el mundo situado más allá de sus comunidades era precisamente eso: un “más allá”, lo de “afuera”, lo “extranjero” (Rus y Collier, 2002: 167).

Con el cambio de residencia se presenta no sólo una transformación en los perfiles laborales, sino que los cambios se ven reflejados en las formas en que se habita y se apropia la ciudad.

Sin embargo, estas tendencias, desde mi punto de vista, tampoco fueron consecuencia del conflicto armado de 1994, pues ya formaban parte de las dinámicas de poblamiento que seguía la ciudad desde la década de los setenta del siglo XX. Las consecuencias del conflicto se pueden interpretar en las transformaciones que siguieron las formas de “habitar” que llevaron consigo los cambios en las relaciones inter-intraétnicas en la ciudad ya que, por ejemplo, las organizaciones indias encontraron nuevos cauces para aglutinarse. Asimismo, los indios iniciaron un proceso de revalorización positiva de las identidades que los colocó en otros planos de negociación con “los otros” habitantes de la ciudad, lo cual generó conflictos en la vida e interacción cotidiana, pero también en la lucha por los puestos de poder en términos de la representación política.

En el caso de Ocosingo, éste era un centro de población prehispánico, es decir, se trataba de un asentamiento que existía antes de que los frailes dominicos llegaran y empezaran a reducirlo a pueblo colonial mediante la congregación de indios, esto en el marco de las políticas de dominio que tuvo la Corona española, a partir de 1545, durante el periodo de La Colonia. Según Jan de Vos, se buscó que este nuevo pueblo no estuviera

lejos del antiguo asentamiento, pero en terreno accesible con el fin de tener un mejor control sobre la población *tseltal* de la zona (De Vos, 1988: 54-55; 57-58; Esponda, 1994: 58). Gudrum Lohmeyer argumenta que este poblado se fundó en los últimos linderos del dominio español y junto a estas tierras se hallaba un extenso territorio insumiso y rebelde, jamás conquistado, que se extendía desde la Selva chiapaneca hasta los estados de Campeche y Tabasco (Lohmeyer, 2003). Este pueblo fue, a diferencia de lo que hoy es la ciudad de San Cristóbal, una de las antiguas "Repúblicas de Indios", las cuales se desvanecieron como grupos corporados, junto con sus gobiernos privativos, hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (Aguirre Beltrán, 1983: 292) como consecuencia del movimiento de Independencia que implicó la liberación del mercado monopólico peninsular y el desplazamiento de la burocracia aristócrata extranjera por una burguesía conformada por las elites criollas y mestizas (Bartolomé, 1998: 178).

Ocosingo, al igual que la ciudad de San Cristóbal, ha sido resultado de historias remotas y recientes, pues la condición de su fundación como congregación de la población *tseltal* ha marcado significativamente su fisonomía contemporánea. Su ubicación como último lindero de Los Altos y puerta de entrada a un extenso territorio selvático llevan a que se entretengan procesos que remiten a formas de habitar, de ser y construirse como *tseltales* de acuerdo con sus particulares orígenes que responden a esta doble vertiente que determina su composición actual. En primer lugar, Ocosingo estuvo vinculado a las políticas que siguieron los municipios alteños con los que tuvo una historia compartida, en donde fungió como centro de poder y asentamiento no sólo de la población *tseltal* sino además *caxlan*, conformada en este caso por núcleos familiares ganaderos o rancheros, con dinámicas y relaciones individuales propias, dueños de centros comerciales de productos lácteos en el centro de la ciudad, en donde tienen sus lugares de residencia y La Selva, como plantea Marco Estrada, les dio la oportunidad de alcanzar su independencia laboral y económica por medio de la ganadería y el comercio (Estrada, 2007: 166). En la ciudad, también se han establecido migrantes *tseltales* de otros municipios cercanos como Oxchuc, algunos de ellos cuentan con locales comerciales de ropa o calzado en las calles que bordean o desembocan en el mercado, incluso también han llegado otros más procedentes de municipios de Los Altos más lejanos como *bats'i viniketik* de Chamula, dedicados al comercio en el área del mercado. Asimismo, la ciudad mantiene una cotidiana interacción

con las poblaciones de las comunidades *tzeltales* cercanas como Ocotál, La Gloria o Getsemaní que se distinguen por tener características más emparentadas con los municipios de Los Altos, las cuales han mantenido una injerencia en las pugnas políticas de la cabecera municipal bajo la bandera del PRI, así como una intensa relación comercial con la venta de sus productos agrícolas y que, incluso, han fundado pequeñas colonias en las inmediaciones de la ciudad o se han establecido en la misma, nutriendo así el mosaico de las poblaciones *tzeltales* asentadas en la urbe. La relación de la cabecera municipal con estas comunidades nos coloca en el contexto de una historia que seguía sus propios ritmos en su construcción como ciudad.

Con el conflicto armado que sale a la luz pública en 1994, la ciudad abre su propia historia hacia aquellos otros procesos que se fueron entretejiendo en las comunidades de La Selva. Esta coyuntura permite que se conjuguen en un solo lugar urbano vertientes que, si bien tampoco estuvieron desvinculadas, ocasionan que diversos sujetos colectivos se apropien y transformen el devenir de la ciudad de Ocosingo e incluso del municipio, mediante luchas por el control político, e incluso religioso. Así, los acontecimientos que se suceden en La Selva derivan en los miles de desplazados, en su mayoría *tzeltales*, que migran a Ocosingo por las situaciones de conflicto, inseguridad e incluso por las divisiones en las pequeñas comunidades asentadas en la geografía selvática del municipio de Ocosingo. Esta historia de La Selva está matizada por momentos coyunturales, que llevaron a la construcción de proyectos comunes, pero también de encuentros y desencuentros que enfrentaron a los sujetos colectivos.

En Chiapas, a lo largo del siglo XIX, se conformaron grandes extensiones de tierra en manos de familias oligárquicas terratenientes, muchas de ellas finqueras que, aprovechando las ventajas de los decretos federales y estatales, se fueron posesionando de grandes extensiones a costa de las tierras comunales de los pueblos indios (De Vos, 1994: 160-161). Mucha de la población india de Los Altos permaneció en sus territorios ancestrales, pero se insertó en las fincas en calidad de siervos, otros migraron hacia otras fincas, como mozos, para distinguirlos de los baldíos quienes, como dice Jan de Vos, habían quedado encerrados en la finca que devoró sus tierras, otros más se desplazaron a las tierras selváticas, aún deshabitadas (*Ibid.*: 169). Situación que se agravó posteriormente, en

las postrimerías del siglo XIX e inicios del XX, durante el régimen porfirista, cuando las compañías agroganaderas y madereras demandan grandes cantidades de mano de obra india proveniente de Los Altos controlada desde la ciudad de San Cristóbal, es así que surge en este último lugar la figura del “enganchador” que era un cacique indio o intermediario ladino (*Ibid.*: 171-172) Este sistema, según Jan de Vos, logró saltar los embates de la Revolución y se mantendría hasta las primeras décadas del siglo XX.

A partir de la tercera década del siglo XX se afectaron los latifundios con el proceso de desmantelamiento del sistema de fincas mediante el reparto agrario y la reconversión ganadera de los restos de las fincas agrícolas. Esto causó la conformación, a lo largo de las siguientes décadas, de un conjunto de ejidos, "en cuyo interior los expeones acasillados aprendieron a gobernarse a sí mismos y a definir su interés colectivo" (Estrada, 2007: 576-577). Según Marco Estrada, la primera oleada de "ejidización" de la tierra selvática se hizo a costa de las fincas, pero una vez que este recurso empezó a escasear y la población campesina a crecer, se hizo necesaria más tierra, de tal manera que las ampliaciones ejidales fueron la estrategia más razonable para satisfacer esta expectativa, pero una vez que la propiedad social empezó a predominar sobre la privada en la antigua franja finquera, se hizo evidente que la tierra sólo podía encontrarse en los casi vírgenes terrenos nacionales de la Selva Lacandona (Estrada, 2007: 135). La población de lo que serían los futuros ejidos en la región selvática tendría un origen más heterogéneo: es decir, no necesariamente provenían todos de las mismas fincas. Las poblaciones se constituían, más bien, de los minúsculos grupos de colonizadores pioneros que lo mismo habían salido de las fincas de la zona como de otros ubicados en otras partes del estado (Estrada, 2007: 135). Así, las cuantiosas migraciones que se dieron en los años cincuenta y sesenta del siglo XX llevaron a que esta zona se fuera caracterizando como un reducto pluricultural y multilingüe, aunque mayoritariamente *tseltal*.

Carmen Legorreta plantea que, durante la misma década de los setenta, los indios que actualmente viven en Las Cañadas de Ocosingo consolidaron el proceso de colonización de esta subregión de la Selva Lacandona y comenzaron a ser influenciados de manera sucesiva y casi vertiginosa por una serie de corrientes ideológicas que les aportaron nuevos elementos culturales, formas de organización y habitar la Selva. Una

compleja historia sociopolítica que ha girado en torno a cuatro proyectos políticos ideológicos centrales: 1) el cristianismo comunitario; 2) la reivindicación indianista, ambos derivados de la Teología de la Liberación de la diócesis de San Cristóbal; 3) el proyecto democrático o del "Poder Popular" de Línea Proletaria expresado en la Unión de Uniones, y 4) el proyecto de lucha armada por el socialismo del EZLN (Legorreta, 1998: 16-17, 29).

Si bien la población en Las Cañadas estaba desvinculada y vivía totalmente aislada e incomunicada producto de la vida en las fincas, incluso, a pesar de que el territorio selvático estaba ocupado, de manera creciente, por nuevas colonias, producto de las migraciones, los intercambios entre las distintas comunidades eran, en realidad, escasos, sin embargo, con la creación de la Diócesis de San Cristóbal y sus políticas pastorales llevaron a una interacción entre las poblaciones encontrando una realidad común, con problemas, intereses y necesidades afines, así como formas comunes de evaluarlos e interpretarlos (Estrada, 2007: 174). Una experiencia fundamental que permitió este encuentro entre las poblaciones no sólo de La Selva sino de otros territorios indios fue el trabajo pastoral de Samuel Ruiz y de los dominicos en Ocosingo con la formación de cuantiosos contingentes de diáconos y catequistas que no sólo se ejercitan como militantes religiosos sino además como motores para la organización política y social. Tanto los *tsettales* y los *bats'i viniketik*, así como otras poblaciones como los tojolabales y *cho'oles* encontraron en esta red de catequistas un medio de cohesión y unidad entre sí, que permitió la constitución de una identidad social "selvática", es decir, interejidal, interétnica, pluricultural y multilingüe (Estrada, 2007: 242). Un proyecto pastoral que se centró en la construcción de lo que Marco Estrada plantea como la *Civitas Christi*, la cual sería el fundamento de la población de los núcleos ejidales subordinando la política y la vida social a la religión (Estrada, 2007: 218).

Un hecho que marcó la historia de La Selva data de mediados de los años setenta del siglo XX, cuando sale un decreto presidencial, durante el periodo de Luis Echeverría Álvarez, nombrando a los lacandones los latifundistas más grandes del país, esto con el fin de parar las migraciones y desconocer a los miles que se habían ubicado en las tierras selváticas. Además que para los finqueros (Cofolasa) resultaba políticamente más viable

negociar con los lacandones que con los miles de migrantes establecidos. Este hecho se cruza con otro momento crucial en la organización de la población de La Selva y que marca la pauta para el auge organizativo sociopolítico, lo constituyó el "Congreso Indígena" de 1974, a petición del gobernador del estado, Manuel Velasco Suárez, al obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz, ya que la Iglesia era la única institución capaz de organizar tal evento por la presencia y prestigio que tenía en las comunidades y que ningún sector gubernamental poseía. La Diócesis comenzó los preparativos de este Congreso desde 1972, organizando una serie de reuniones preparativas, que si bien las primeras fueron pequeñas, las regionales fueron multitudinarias y multiétnicas, con una mayor preparación y vinculación entre los diferentes pueblos de origen étnico (Morales Bermúdez, 1995: 305-340).

De acuerdo con Rosalva Aída Hernández, el Congreso marcó el inicio de una nueva pastoral en la diócesis de San Cristóbal, pues promovió la relectura de La Biblia a la luz de las experiencias cotidianas, pero también rechazó las estrategias de aculturación del Estado y de la Iglesia católica y propuso el uso de los idiomas nativos en el proceso de evangelización, para lo cual los sacerdotes católicos utilizaron las versiones en lenguas indias de Las Biblias que, desde los años cuarenta, habían traducido los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, aparte de las nuevas traducciones que elaboraron ellos mismos para apoyar el trabajo de la pastoral india (Hernández Castillo, 2001: 214). El Congreso permitió además que se establecieran relaciones entre diversas comunidades y fue el punto de arranque para que delegados y catequistas buscaran aprovechar este espacio de preparación, reflexión y discusión y recurrieran a las reformas agrarias para la formación de la organización en Unión de Uniones mediante la *Kiptik Ta Lecubtusel* (Moguel y Botey, 1992: 222). Una historia de estas organizaciones conecta a la ARIC (Unión de Uniones y Sociedades de Producción Rural), que fraccionada en tres partes, muchos de sus afiliados pasan a las huestes del zapatismo, otros conforman la ARIC oficial y otros se reconocen como parte de la ARIC histórica.⁷ El intercambio de ideas y la experiencia adquirida durante la preparación y la realización del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas fueron fundamentales para la construcción de

⁷ Información proporcionada por Javier Toledo, *tsetal* que radica en la ciudad de Ocosingo y dirigente de la ARIC histórica, 2 de noviembre de 2005.

organizaciones campesinas en la región. Así, en la organización política encontraron el instrumento de lucha y cambio que la Iglesia no les podía ofrecer.

Con el surgimiento de estas nuevas formas de organizarse se pasa a otra etapa de la organización en La Selva, con proyectos que Estrada plantea como la *comunidad republicana de masas*, en donde la religión tendría su espacio y valor, y seguiría fungiendo como un elemento de integración social, pero ya sin la capacidad de determinar, ordenar, legitimar y dar sentido a la totalidad de la vida social (Estrada, 2007: 265-266). En Ocosingo, este proyecto, a través de la ARIC, logra asociar una compleja red de uniones ejidales y no sólo un conjunto de ejidos, es decir, se configuran como una *organización de organizaciones campesinas* (Estrada, 2007: 284).

De manera sucesiva, las comunidades de la región también recibieron la influencia de dos corrientes ideológicas de izquierda, de tendencia maoísta, Unión del Pueblo y Política Popular, las cuales contribuyeron a la consolidación del movimiento social indio facilitando la formación de organizaciones regionales. De acuerdo con Carmen Legorreta, las aportaciones de estas corrientes le permitieron al movimiento indio dar el salto de un discurso teológico contestatario al ejercicio real de la política, así como crear los mecanismos para la obtención de un método, es decir, de este proceso se derivaron los fundamentos democráticos de sus formas de organización y de lucha (Legorreta, 1998: 30).

La Iglesia católica con la Teología India, las organizaciones campesinas con las Uniones de Uniones, el movimiento de izquierda de corte maoísta y el EZLN entraron en pugna y enfrentamientos para consolidar y poner en práctica, cada uno, sus ideas de cómo dirigir, organizar y concretar la organización de la población en La Selva. Si bien todos coincidían en una posición de crítica al gobierno, no siempre estuvieron de acuerdo si la religión debía modular y ser la base de la organización, o marcar distancia con ésta para concentrarse en la gestión del desarrollo comunitario, o si las armas era el camino viable para lograr los cambios revolucionarios en la zona. Asimismo, el desgaste que trajo consigo la resistencia del movimiento armado y las nuevas jerarquías de poder acabaron por fraccionar a las comunidades y terminaron por desencadenar una deserción del movimiento, sobre todo cuando se veían las ventajas que tenían las comunidades que habían aceptado los recursos gubernamentales. Esto evidentemente se complicó aún más cuando las

comunidades se vieron amenazadas y violentadas con historias de guerra por la intervención del Ejército mexicano en las comunidades zapatistas después de que el EZLN salió a la luz pública en el primer día de 1994 (Estrada, 2007; Legorreta, 1998). Como consecuencia y a partir de los procesos complejos de contradicciones, enfrentamientos y conflictos llegan miles de desplazados mayoritariamente *tseltales* a la ciudad de Ocosingo. Los sujetos colectivos que ahora habitan la ciudad nos remiten a esta historia de la Selva, pues poblaciones que pertenecieron a las filas del zapatismo se han establecido en pequeñas comunidades, en los linderos de la carretera rumbo a Palenque, justo a la salida de la ciudad, así como el municipio autónomo zapatista conocido como Primero de Enero ubicado también por estos rumbos; asimismo las oficinas de la organización socio-política de la ARIC en calles cercanas al mercado y la población desplazada, mucha de ella perteneciente a esta organización que ha fundado comunidades como San Caralampio, Morelos o Plan de Guadalupe, nos hablan de una vida cotidiana de una ciudad heterogénea en donde lo *tseltal* está matizado por la diferencia de orígenes y de historias. En este tenor, el conflicto armado fue coyuntural para la transformación acelerada de un poblado grande, a una pequeña ciudad, que no sólo adquirió mayores dimensiones en términos de expansión geográfica y poblacional, sino además se presentaron nuevas dimensiones en las luchas por el poder municipal e incluso la importancia que fue adquiriendo como centro de desarrollo comercial de los municipios cercanos. Todavía alrededor de los años setenta, Roberta Montagú, menciona que el poblado contaba con escasos dos mil habitantes, los datos censales de 1990 dieron una cifra de 12 826, pero este volumen aumenta más del doble en los registros censales del año 2000, con 26 495.⁸ Crecimiento que se ha mantenido constante y en aumento pues, a la distancia de cinco años, en el 2005, Ocosingo registra una población de más de 35 mil habitantes (Montagú, 1970: 348; INEGI, 1990, 2000 y 2005).

Tomando en cuenta los procesos de desplazamiento indio en estas ciudades, se puede plantear que tanto la migración como la territorialización no son conceptos contrapuestos ni contradictorios, más bien responden a diferentes momentos en la vida colectiva de los sujetos en aquellas ciudades. Una expresión de ello son los procesos de

⁸ En el Censo Censal de 1995, el INEGI no llevó a cabo el registro de Ocosingo.

desplazamiento migratorio que, por una u otra causa, llevaron a que se establecieran en estas urbes contingentes masivos de población, pero las situaciones cambian cuando estos porcentajes resultan lo suficientemente significativos para posesionarse como sujetos colectivos que irrumpen en los ámbitos cotidianos en los nuevos lugares, sea en términos comerciales, de lucha por los espacios religiosos o por el control político.

De igual manera, no es lo mismo la migración a lugares de atracción urbanos donde median distancias que llegan a establecer de manera diferencial los ámbitos de expulsión y atracción, con aquellas ciudades que, por su ubicación, se encuentran en los territorios indios y con los que ni siquiera han tenido una historia compartida, sino que han sido parte del mismo devenir histórico. De tal manera, que los procesos de territorializaciones indias en aquellas ciudades no se pueden descontextualizar y dejar al margen de las comunidades, cercanas y lejanas, tanto de Los Altos y La Selva, con las cuales no sólo han mantenido injerencia e interdependencia, sino que han compartido una simultaneidad de construcciones territoriales. Es por esta razón que entre ambos conceptos existe una correlación que remite a una transformación de los procesos, es decir, de uno de migración, que todavía continúa, se inicia o deviene en otro de territorialización que se caracteriza por la construcción de espacios, tiempos, poderes y fronteras étnicas en los lugares de atracción o destino.

En el caso de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, ésta se transformó radicalmente, cuando volúmenes importantes de población alteña pasaron de una calidad de visitante —en la medida que su permanencia en la ciudad era de entrada por salida—, a una de residencia permanente, ya que, como plantea Rus y Collier, el aislamiento cultural y político en que se encontraban los municipios llevaba a que los trabajadores mostraran poco o ningún interés en las zonas en donde se consideraban migrantes a pesar de que pasaran la tercera parte de su vida ahí. Aislamiento que representaba una ventaja desde el punto de vista de la elite terrateniente y política de Chiapas. Además, “el alto grado de autoridad que dentro de las comunidades ejercían los ancianos ‘tradicionales’, y la obediencia voluntaria de la población a sus decisiones permitía a la elite política y latifundista del Estado controlar comunidades enteras indirectamente al cooptar y subordinar a un número relativamente pequeño de líderes nativos” (Rus y Collier, 2002:

167). Igual suerte de transformación corrió la ciudad de Ocosingo cuando volúmenes importantes de población, proveniente de la Selva, hicieron de esta urbe un lugar de residencia.

Este carácter de asentamiento definitivo me parece que es uno de los argumentos más sólidos que remiten a la necesidad de construir nuevos parámetros más allá de la migración pues, por lo menos en San Cristóbal, la población expulsada tiene alrededor de 30 años de antigüedad, por lo que las nuevas generaciones son originarias de la ciudad, razón que evidencia la ambigüedad de las zonas de origen. Esto lleva a que, en muchos de los casos, no exista el deseo del eterno retorno a los lugares de origen, tal como lo estableciera Alicja Iwanska, al caracterizar a los migrantes con el término de *commuters*, bien porque el origen es la propia ciudad o porque la apropiación y el origen de los nuevos espacios, les ha llevado a perder de vista el retorno, es decir su calidad de *commuters*, que les llevaba a considerar el lugar de llegada como su segundo hogar, puesto que su comunidad de origen siempre era considerada como su primer lugar de referencia (Iwanska, 1973).

La residencia definitiva, aunado a otros factores como los cambios de sus propias percepciones de ser indio, y de encontrar las vías para una creciente y favorable organización, llevaron a que estas ciudades fueran transformando el carácter de *hinterland*, como centro rector de control mestizo, tal como plantea Aguirre Beltrán en los años sesenta (Aguirre, 1973: 11-17), a uno en el que se hiciera presente la concatenación de fuerzas y redes indias que emanaran desde el centro de las ciudades y repercutieran en las comunidades de Los Altos o La Selva. Pero estos procesos de territorialización no sólo están enmarcados en las fuerzas centrífugas que emanan de las ciudades como centros rectores, pues la vida política, religiosa, e incluso el paisaje que fueron adquiriendo las ciudades, también encuentran sus raíces en aquellos procesos que se sucedieron, en primera instancia, en las comunidades de Los Altos o de La Selva.

En la ciudad de San Cristóbal es evidente que, el amplio espectro de pertenencias religiosas se gestó paulatinamente en las comunidades e irrumpieron en un escenario particularmente católico de la ciudad. En este sentido, con los procesos de territorializaciones indias se entendería el impacto que sucede en los centros urbanos, ante

la construcción de espacios indios, lo cual nos sitúa ante nuevos escenarios que rompen con las ideas de un estructuralismo funcionalista de Redfield, cuando propone que las sociedades rurales evolucionarían en la medida que tuvieran contacto con las sociedades modernas urbanas, mudando hacia las pautas culturales que ofrecían éstas (Redfield, 1930). La cuestión aquí, es que son estas ciudades las que se han ido alterando por la irrupción de las poblaciones indias, creando escenarios cada vez más complejos, pero también estas transformaciones han sido mutuas, cuando se presentan transformaciones en los municipios sobre todo en los términos políticos, como se profundizará en el tercer capítulo.

En otros casos, como ha sucedido en las últimas elecciones políticas de Ocosingo a partir de una democracia de votos individuales, la decisión opera desde las comunidades a través de la capacidad de organización de las fuerzas políticas que muestran, por una parte, las comunidades con filiaciones partidistas priístas y que, durante los últimos años, mediante luchas internas han logrado posesionar a candidatos de origen *tseltal* como presidentes municipales. Por otra, a la intervención de las coaliciones que aglutinan a las organizaciones de las uniones de ejidos que encuentran en los ejidos y rancherías de La Selva su mayor participación y que en tiempos electorales se suman a las contiendas por el poder político, bajo el abanderamiento de las alianzas partidistas en oposición al PRI. En uno y otro caso, el poder local del municipio se concentra bajo la movilización y participación de las comunidades. Cuestión importante si se toma en cuenta, que antes de 1994, el poder político mantenía concentrado en las familias priístas de la cabecera municipal, fundamentalmente de aquellas que residían en el centro de la ciudad. Parte de este escenario se debe, también, al asentamiento de las poblaciones indias en la ciudad, haciendo de ésta el centro neurálgico de la organización que se difunde hacia las comunidades. Con los procesos de territorialización se crean nuevos escenarios políticos y evidentemente las relaciones que se mantenían y reproducían con las poblaciones asentadas con anterioridad entran en una nueva etapa de desorden, conflicto y negociación, pero también se inicia una apropiación de los espacios, recreando una argumentación histórica de pertenencia territorial.

La hipótesis de que los desplazamientos de las poblaciones indias y sus nuevas ocupaciones, ya sea en nuevos lugares de asentamiento de predominancia india o no, corresponderían a procesos que, si bien han sido mediatizados por las masivas emigraciones e inmigraciones, responden a “construcciones y expansiones territoriales indias”, en este caso de los *bats’i viniketik* y de los *tsettales*. Esto se sostiene, porque las ciudades también serían el resultado de la diversidad que caracteriza a las comunidades con las cuales mantienen una interdependencia y una constante injerencia: heterogeneidad de los sujetos en cuanto a sus pertenencias religiosas —católicas o no católicas—, de organización política-social, de pertenencia y militancia partidista.

Bastan algunos ejemplos de los municipios de Chamula, Chenalhó, Larráinzar y Tenejapa, para ilustrar esta hipótesis, ya que son estos municipios, junto con otros como Zinacantán y Mitontic, los que mayormente han nutrido de migrantes de origen indio a la ciudad de San Cristóbal. En el caso de los municipios con los que tiene interdependencia San Cristóbal se puede señalar al de Chamula, en donde predomina la población que se asume dentro de la “tradición”, enmarcada en la aglutinación de las pertenencias priístas. Particularmente, en este municipio se tiende a la unidad y homogeneidad religiosa y partidista, aunque en los últimos años, se ha dado la tolerancia religiosa hacia aquellos grupos que no comparten la tradición católica. Hay que recordar que en los años setenta, fueron miles los expulsados que, bajo el pretexto de evangelistas y quemasantos, abandonaron las comunidades del municipio de Chamula y se asentaron en la ciudad de San Cristóbal, situación que posteriormente se extendió en Chalchihuitán, Larráinzar, Mitontic, Chenalhó, Oxchuc, Tenejapa, Amatenango del Valle y Zinacantán, en donde los conflictos religiosos fueron también motivo de las expulsiones (Robledo, 1997, Morquecho, 1992; Pérez Enríquez, 1994: 54-65).

Por otra parte, en el caso particular de Chenalhó, los conflictos de poder, que manifestaron sus mayores contradicciones con la masacre sucedida en Acteal en aquel diciembre trágico de 1997, cuando fueron asesinadas 45 personas mientras oraban en un pequeño recinto eclesiástico, se gestaron entre una población aglutinada por medio de la tradición católica costumbrista, caciquil, priísta, y los grupos pertenecientes a la organización de Las Abejas, signada por una pertenencia religiosa católica, cuya fuente era

la Teología India.⁹ Esta organización a pesar de que se había declarado como independiente y neutral del conflicto armado, apoyaba las demandas de los zapatistas sin por eso recurrir a las armas para defenderlas (De Vos, 2000 b: 50). Después de la masacre de Acteal, la salida de la población *bats'i viniketik* de las comunidades de origen se aceleró, encontrando abrigo en comunidades cercanas como la de Polhó, cuyo territorio hoy es municipio autónomo zapatista, otra más emprendió el camino hacia la ciudad de San Cristóbal como uno de sus destinos principales.

San Andrés Larráinzar es otro de los casos, en donde, según Lucas Ruiz, existen dos estructuras municipales: por una parte, la perteneciente a la estructura civil, emparentada con la tradición católica y, por otra, la que ha sido producto de la consolidación de uno de los territorios rebeldes del zapatismo en Los Altos.¹⁰ Tanto en Larráinzar como en Chenalhó, las expulsiones por motivos religiosos se dieron en los años

⁹ Según Michael Löwy, la Teología de la liberación es la expresión de un vasto movimiento social que, a principios de los años sesenta, abarcaba a sectores significativos en el interior de las estructuras de la Iglesia, movimientos religiosos laicos, redes pastorales popularmente cimentadas, comunidades eclesiales de base (CEB's), así como a diversas organizaciones populares creadas por las CEB's. De acuerdo con el mismo Löwy, sin la existencia de este movimiento social no se podrían comprender fenómenos sociales e históricos como el surgimiento de un nuevo movimiento de los trabajadores en Brasil y el surgimiento de la revolución en Centroamérica (Löwy, 1999: 47) Producto de estos movimientos y en el contexto del Concilio Vaticano II, a principios de los años sesenta del siglo XX, se consolida la Teología de la Liberación, como un proyecto eclesial para la construcción de un modelo de Iglesia Latinoamericana que opta preferentemente por los pobres y que encuentra su concreción en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano celebradas en Medellín, Colombia (1965), Puebla, México (1978) y Santo Domingo, República Dominicana (1992). Esta Teología se convierte en un nuevo paradigma para numerosos sectores eclesiales en América Latina que encuentra entre sus teóricos más importantes a Joan Sobrino, Gustavo Gutiérrez o Leonardo Boff. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) han sido la estrategia de organización pastoral de esta Teología, que promueve la reflexión sobre la realidad, para iluminarla con el mensaje evangélico y regresar a ella para transformarla. En México tuvo un impacto en la región Pacífico sur integrada por la diócesis de Oaxaca, Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, Tuxtepec, San Cristóbal de Las Casas y las Prelaturas de los mixes y de Huautla de Jiménez. Entre los casos más conocidos se encuentra el trabajo pastoral del obispo Samuel Ruiz, en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, las pastorales del obispo de Oaxaca, Bartolomé Carrasco y Arturo Lona en el Istmo de Tehuantepec (Hernández Castillo, 2001: 213-214). Asimismo, fue sumamente conocido el obispo Méndez Arceo de la diócesis de Cuernavaca, llamado el obispo rojo por los sectores más conservadoras de la Iglesia católica.

La pastoral de Samuel Ruiz se insertó, en términos generales, al paradigma de la Teología de la Liberación, pero con la variedad de la Teología India, la cual, por una parte, abarca la reflexión sobre la religión precolombina y, por otra, también aspira a ser una teología o reflexión cristiana que consiste en mirar el mensaje cristiano desde las propias culturas de las poblaciones indígenas (Marcos, 1998: 34). En general, el actual Obispo de San Cristóbal, Felipe Arizmendi, ha continuado con esta línea pastoral, sobre todo en la zona de La Selva.

¹⁰ Información proporcionada en entrevista por el maestro en Estudios Mesoamericanos Lucas Ruiz, originario de San Andrés Larráinzar y residente en la ciudad de San Cristóbal, julio de 2004.

sesenta, aunque en Larráinzar se permitió posteriormente el retorno (Pérez Enriquez, 1994: 54-57).

En el municipio *tseltal* de Tenejapa, el poder se ejerce desde la cabecera municipal, mediante la fusión de las estructuras religiosas y civiles. Aunque, en este municipio es evidente el crecimiento de la población afiliada a otras iglesias, ya sea presbiterianas, pentecostés o bautistas, no han entrado en una lucha directa por el poder municipal. La lucha por el poder central se ha dado en torno a las contiendas partidistas y a las alianzas entre los partidos con una oposición priísta, tal como se muestra en las elecciones de presidente y cabildo municipal, a finales del año de 2004, cuando surgió como vencedora la alianza conformada por el PRD (Partido de la Revolución Democrática), el PAN (Partido Acción Nacional) y el PT (Partido del Trabajo). Situaciones similares acontecieron en los municipios de Zinacantán, Totolapa y Pantelhó, en donde las alianzas lograron posesionarse de las presidencias municipales.

En el caso de la ciudad de Ocosingo, ésta ha sido resultado de la heterogeneidad de las comunidades con las cuales ha mantenido una estrecha injerencia. Por una parte, están aquéllas comunidades que se encuentran geográficamente en dirección a los municipios alteños como las localidades de Ocotal, La Gloria o Getsemaní, en donde el priísmo les ha permitido relacionarse aun por encima de las diferencias religiosas, pues algunas comunidades eran reconocidas como evangelistas, mientras que otras como de tradición. Incluso el priísmo se ha caracterizado, tanto en esta zona como en La Selva, por estar constituido por varias religiones. Pese a su inserción al priísmo, éste tampoco estaba exento de albergar posiciones y pugnas interiores, sobre todo en las elecciones de sus representantes, que remitían a grupos de poder conformados por su pertenencia u origen *tseltal* con aquéllos otros sectores de origen *caxlan*, ubicados principalmente en la ciudad.

Por otra parte, están las comunidades enclavadas en lo que se reconoce como La Selva, las cuales se conformaron con poblaciones provenientes, en su gran mayoría, de Los Altos que, mediante las invasiones de tierras, se establecieron en pequeños núcleos comunitarios, que adoptaron la figura agraria de ejidos. Si bien han tenido una historia compartida, los procesos locales han determinado composiciones de poblaciones heterogéneas. La investigación que realizó Marco Estrada demuestra que no existe un

modelo como tal en las relaciones de negociación del espacio que se han dado en las comunidades de Las Cañadas en La Selva, sino que se abre en un amplio abanico de posibilidades. Tal como constaté en trabajo de campo, en algunas comunidades, aunque la mayoría se asumía como católica de la corriente de la Teología India, también estaba inserta población de pertenencia protestante, pero eran las pautas y objetivos del movimiento las que lograban nuclear los intereses de la población. En estos casos, el conflicto no devenía de las pertenencias y diferencias religiosas, las cuales eran dirimidas y negociadas ante las causas comunes, sino que las fricciones encontraban su raíz en los conflictos entre las poblaciones de militancia priísta y los zapatistas que vivían en las comunidades. Aunque había momentos que en la misma comunidad, las pertenencias políticas se dirimían en las celebraciones religiosas comunes. Eran periodos de negociación y de acuerdo comunitario, en los cuales la religión, como la celebración del santo, lograban aglutinar a la población en los rituales y parafernalia comunitarios. En otras comunidades, los priístas mantenían espacios rituales comunitarios apartados de aquéllos que aglutinaban a la población perteneciente al zapatismo, de tal manera que las distancias y diferencias políticas que nucleaban a la población, también se presentaban en los espacios y prácticas religiosas comunitarias. En otras comunidades, las diferencias no giraban en torno a las pertenencias partidistas, sino que la heterogeneidad tenía que interpretarse en los procesos locales de contradicciones en el mismo movimiento zapatista que ha llevado que la población decida dejar o alejarse del movimiento, regresando a las organizaciones como la ARIC, llevando a que en un mismo lugar confluyan el mismo EZLN y las organizaciones de Uniones de Ejidos. En otros casos más, tales divisiones no se han dado y se mantienen con una mayor cohesión siguiendo los lineamientos de la resistencia y lucha armada (Estrada, 2007).

Son estos los casos, entre otros que se encuentran en los siguientes capítulos de esta investigación, los que me llevan a plantear que las territorializaciones indias tanto de San Cristóbal como de Ocosingo, sólo se comprenden en el contexto histórico de las comunidades con las cuales tienen injerencia. San Cristóbal en la relación que guarda con comunidades que giran alrededor de municipios estructurados, en donde los conflictos han surgido de la relación que guarda la tradición, en términos de la religión, con las estructuras de poder de representación civil municipal. Otra es la historia de la ciudad de

Ocosingo, la cual sólo se explica en el contexto histórico que guarda la ciudad como último reducto de Los Altos y puerta de entrada a La Selva. En una historia que coloca, por una parte, a las poblaciones en el proceso de municipios con una estructura caciquil con estructuras de poder centrados en lo católico tradicional y en las huestes territoriales del PRI, y en la vorágine de la presencia protestante, y por otra, la historia de La Selva con las conformaciones de ejidos, las organizaciones sociopolíticas, incluido el EZLN y el devenir que ha seguido la Teología India, en sus formas particulares de relacionarse y vivir con lo sagrado. Esto nos lleva a plantear que las territorializaciones indias en las ciudades no sólo son producto de la historia de los entornos urbanos *per se* sino, fundamentalmente, de los procesos que se han sucedido en los municipios y ejidos, bien se trate de Los Altos o de La Selva.

No es suficiente plantear las territorializaciones indias en aquellas ciudades como consecuencia de una expansión territorial, en el sentido de que sean interpretadas sólo bajo el supuesto de construcciones espaciales continuas y lineales de las diferentes facetas que adquieren los poderes indios que van de las comunidades a los entornos urbanos, ya que aquéllas también responden a una recursividad que coloca a ambos entornos espaciales en una continua interacción. Las territorializaciones conducen hacia estas construcciones espaciales y hacia aquellas otras que exigen una mirada de las mutuas correlaciones entre las ciudades y los municipios o ejidos, según sea el caso, con los cuales mantienen una relación intrínseca pero no en el sentido que convoca el concepto de la migración, ya que no se pueden interpretar los espacios en términos de separarlos, metodológicamente, como de expulsión y atracción, dado que las fronteras y límites entre ambos lugares se fracturan y pierden ante los procesos de las territorializaciones.

El concepto de la migración remite a la salida significativa de la población de sus lugares de origen y su desplazamiento hacia otros de atracción, sean éstos urbanos o rurales. Tiempo, distancia y ambiente socio-cultural, según Roberto Herrera, han sido las directrices de un complejo marco teórico que ha guiado la mayor parte de las investigaciones cuyos fundamentos se basan en la migración (Herrera, 2006: 23-28). Desde mi perspectiva, los estudios bajo este enfoque se han colocado en una reflexión dicotómica de los lugares de expulsión y atracción. Esto lleva a que se privilegien las relaciones que los

sujetos migrantes establecen con las poblaciones en los nuevos escenarios de asentamiento, así como en las continuidades y cambios que se suceden en los sujetos tanto en las comunidades expulsoras como en las de destino.

En correspondencia histórica de las territorializaciones, se han generado redes de organización india que confluyen en las ciudades y parten de éstas, en una especie de telarañas que conectan a las comunidades transformando o creando nuevos escenarios en cuanto a las organizaciones indias o en el ámbito de los comportamientos de las organizaciones socio-políticas y partidistas. Bajo estos procesos, las redes de organización india que involucran a los municipios, en el caso de San Cristóbal, y las comunidades ejidales, en el caso de Ocosingo, se han establecido en las ciudades, de donde emanan, por ejemplo, las organizaciones, los enlaces y las gestiones —por ejemplo, las RAP's (Regiones Autónomas Pluriétnicas), en San Cristóbal, y la ARIC, en Ocosingo—, pero son en las mismas comunidades en donde se determina el devenir de estas organizaciones. Éstas mantienen un amplio espectro de demandas y gestiones, que van desde las agrarias, educativas, de proyectos productivos y sociales, así como la obtención de recursos asumiéndose como mediadoras en las gestiones con los organismos gubernamentales e incluso con las instancias internacionales. Pero como parte de una de sus facetas está su inscripción en las pugnas electorales partidistas.

Es en este último rubro, en dónde se puede apreciar con mayor evidencia el alcance que han tenido los procesos de territorialización. Si bien esto será abordado con mayor profundidad posteriormente, sólo quiero enfatizar las transformaciones que ha tenido la ciudad en cuanto su papel como centro regulador del poder ladino. Aguirre Beltrán en su obra *La formación de los gobiernos indígenas* describe cómo con la superposición del ayuntamiento constitucional —debido al nacimiento de los municipios libres, alrededor de la década de 1940—, los gobiernos indios (ayuntamiento regional) perdieron cierta autonomía formal, ya que las directrices emanaban de los grupos de poder, particularmente del PRI (Partido Revolucionario Institucional). En el caso del gobierno municipal de la ciudad de San Cristóbal estaba compuesto por un ayuntamiento electo de acuerdo con las normas del municipio libre y en cuya cabeza se encontraba el presidente municipal, quien mantenía una injerencia que se introducía más allá de los límites de su municipio y su

influencia llegaba, muchas veces, a todos los lugares de la zona (Aguirre, 1991: 87-88). Según Miguel Bartolomé, en una gran parte de las comunidades indias, las autoridades fueron uno de los recursos que utilizó el PRI para irse introduciendo gradualmente entre los grupos indígenas y tener un control absoluto en prácticamente todos los municipios, control que se ejerció a través de los maestros bilingües, a quienes Luz Olivia Pineda caracteriza como caciques culturales, ya que de una actividad educativa en las comunidades, se fueron posesionando del poder político en los municipios. Según Pineda, los líderes de las comunidades fueron piezas importantes en el juego político de los municipios de Los Altos pues representaban, al interior de la comunidad, a la autoridad cultural-educativa, contaban con el apoyo institucional que les proporcionaba un empleo seguro que les redituaba en mayores ingresos que el resto de la comunidad y, fundamentalmente, funcionaban de enlace entre las autoridades tradicionales y las constitucionales. Toda esta situación los fue ubicando como un sector que gozaba de cierto estatus, dándoles la posibilidad y oportunidad de establecer alianzas, así como de participar activamente en las decisiones políticas y sociales (Pineda, 1993: 85-86).

Con el surgimiento de los ayuntamientos constitucionales, los propios indios, representantes de las estructuras civiles-religiosas, que de alguna manera manejaban el español, aunque de manera insuficiente, comenzaron, por una parte, a tener contacto con la cultura nacional ladinizándose, a cobrar las funciones administrativas, introduciendo factores que eran ajenos a la comunidad, y al mismo tiempo empezaron a depender de la población ladina ciudadana, creando una subordinación a ésta (Aguirre, 1991: 87-88). Asimismo, las nuevas necesidades administrativas llevaron a las poblaciones indias a solicitar el apoyo de la población ladina de la ciudad, quienes, en muchos de los centros ceremoniales, se acrecentaron en número, y se apoderaron de los instrumentos económicos primero, y posteriormente del poder (Aguirre, 1991: 171-172). Según Julio de la Fuente, muchos de los presidentes municipales eran designados por las más altas autoridades ladinas que residían en las ciudades. En Larráinzar, Tenejapa y Chenalhó, era común que los ladinos obligaran a los indios a designar individuos *dóciles*, sobre todo para el cargo de presidente, mientras que en Huixtán hacían que se designaran a individuos *alzados*, lo que les permitía manipularlos fácilmente (De la Fuente, 1990: 167).

La vinculación que se logró entre las autoridades políticas y el partido oficial hizo que las diferencias entre las jerarquías tradicionales político-religiosas y aquellas de la institución política se fueran diluyendo hasta prácticamente fusionarse (Bartolomé, 1995: 370-382) Proceso que se fue presentando en forma gradual, pues según los datos que proporciona Pineda, para 1970, los maestros que fungían como presidentes municipales fueron solamente tres de un total de once municipios en Los Altos (Chalchihuitán, Chamula y Mitontic), sin embargo, tal número se duplicó en sólo cuatro años después (Chenalhó, Oxchuc y Pantelhó) y, para mediados de los años setenta y la década de los ochenta, el perfil de la mayoría de los presidentes municipales era el de maestros que, en la medida que se convirtieron en líderes locales y regionales, crearon una estructura que les garantizó seguir conservando el poder (Pineda, 1993: 151- 188).

El segundo mecanismo de control en un nivel nacional se hizo mediante la creación de ciertas organizaciones étnicas. En efecto, por medio de la Confederación Nacional Campesina se crearon los Consejos Supremos para representar a los diversos grupos étnicos en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI). En Los Altos se crearon el Consejo Supremo Tzeltal y el Consejo Supremo Tzotzil y, de inmediato, algunos promotores y maestros bilingües, se constituyeron en representantes “elegidos democráticamente” por sus compañeros (Pineda, 1993: 122).

Sin embargo, durante los últimos, la diversidad partidista ha sido evidente en prácticamente todos los municipios. Tal situación es realmente reciente si se toma en cuenta que en los procesos electorales de 1991, para la elección de ayuntamientos, todavía el PRI obtenía el 100 por ciento de los sufragios y menores márgenes, aunque más del 60 por ciento, en el municipio *tseltal* de Chilón y los *bats'i viniketik* de El Bosque, Simojovel, Pueblo Nuevo Solistahuacán y Jitotol. A una distancia de diez años, el panorama partidista cambia radicalmente, pues el PRD se posesiona como una fuerza que aumenta substancialmente sus porcentajes —arrancando la hegemonía del PRI—, e incluso gana las elecciones locales de los ayuntamientos en el 2001, en municipios como Chilón, Sitalá, Huitiupán, Zinacantán y Jitotol, con porcentajes del 48.67, 43.26, 32.94, 49.50 y 51.58, respectivamente (véase cuadro 1. Porcentajes de resultados finales de los procesos

electorales por los Ayuntamientos por partidos políticos. 1991, 1998 y 2001, en el capítulo III de esta misma investigación).

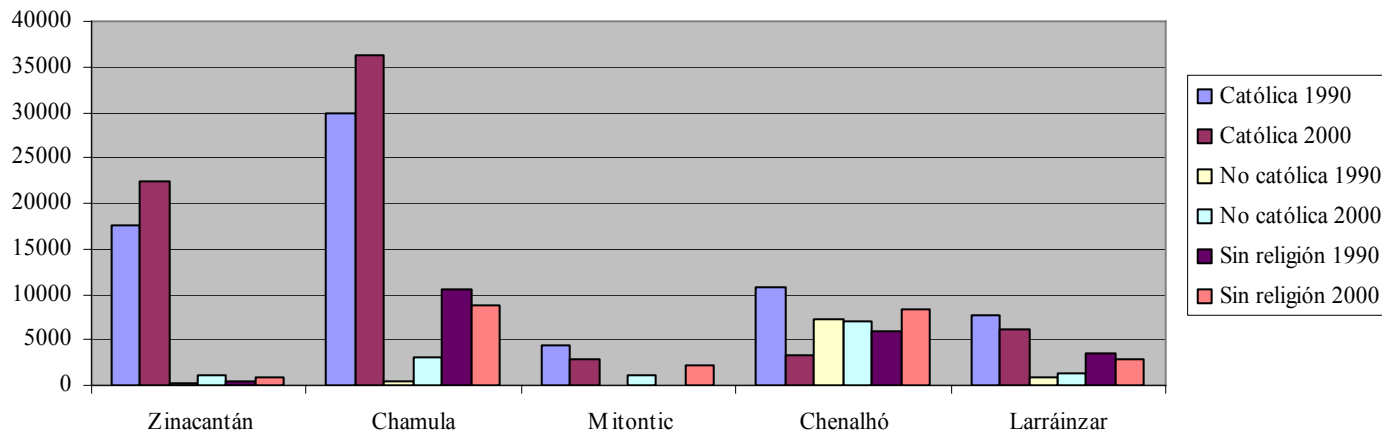
Esta reconfiguración ha sido parte de la aparición y consolidación de nuevos grupos de poder indios conformados por líderes relativamente jóvenes. De acuerdo con los resultados de la investigación que realiza Rubín Hamaca, para las elecciones de cambio de poderes municipales de 1998, en el Distrito 05 de Chiapas (San Cristóbal, Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Zinacantán, Pantelhó, Tenejapa y Mitontic), la edad promedio de los candidatos a presidentes municipales oscilaba alrededor de los 40 años. El nivel de mayor escolaridad de éstos contrastaba con el promedio de la población residente en el municipio, debido a que gran parte de su vida estuvieron fuera de su localidad de origen. Por ejemplo, el candidato a presidente del municipio de Huixtán por el PRD, contaba con una licenciatura en sociología, fue fundador de este partido en San Cristóbal de Las Casas en el año de 1988, y posteriormente en el municipio. El candidato del PRD en el municipio de Pantelhó era abogado, y el de Mitontic, licenciado en economía, mientras que el candidato del PAN para el municipio de Tenejapa, trabajó en las Regiones Autónomas Pluriétnicas y el candidato del Partido Demócrata de Chiapas (PDCH) trabajaba, en ese momento, en el gobierno de San Cristóbal de Las Casas. Sin embargo, aunque no era tendencia general y homogénea, los candidatos del PRI de los municipios de Chalchihuitán y Chenalhó manifestaron no haber tenido puestos ni experiencia partidista, mientras que los candidatos de Tenejapa, de San Cristóbal de Las Casas, Pantelhó y Huixtán tuvieron experiencia partidista o trabajaron en la estructura gubernamental de los municipios (Rubín Hamaca, 2000: 63-65). Llama la atención que el PRI fue el único partido que tuvo como candidatos a profesores normalistas (Larráinzar, Huixtán, Chamula, Tenejapa y Mitontic) que, como se ha mencionado anteriormente, en la historia de los gobiernos de los municipios eminentemente indios, fueron los maestros piezas clave e incluso los artífices en la construcción de los cotos caciquiles en los municipios alteños

Ha sido importante la población india que ha salido de sus comunidades con el interés de realizar sus estudios en los centros urbanos, particularmente en San Cristóbal de Las Casas. La cuestión es valorar el impacto que ha tenido esta población en las estructuras de poder al regresar a sus municipios de origen. Las elecciones del año 2000 mostraron,

por lo menos en los municipios del distrito 05, que al regresar a sus comunidades con una mayor preparación y experiencia, incluso política, después de trabajar en los municipios se han convertido en los candidatos idóneos para confrontar las estructuras de poder locales, básicamente las caciquiles priístas. De acuerdo con Edmundo Henríquez, la rebelión zapatista de 1994, tuvo un enorme impacto en la vida política de las comunidades y modificó radicalmente su comportamiento frente a los procesos electorales, ya que a raíz de las alianzas entre el EZLN y el PRD, la geografía electoral de la región cambia radicalmente al pasar de ser “el granero de los votos priístas” a ser un territorio disputado por la oposición. El mismo Henríquez concluye que el pluripartidismo es hoy en día la constante que regula la vida política en los municipios de Los Altos de Chiapas. A pesar de que la presencia de los partidos políticos de oposición se remonta a la década de los setenta dando una continuidad histórica, es a partir de 1994 que logran arraigarse en todos los municipios y transformarse en un elemento central de la vida política de éstos, representando a distintos sectores indios y proponiéndose canalizar los conflictos internos mediante la competencia electoral (Henríquez, 2000: 47 y 56).

Así como se ha dado la fractura de un poder político partidista, también la diversidad se ha visto reflejada en términos religiosos, pues una comparación de los datos censales entre las décadas de 1990 y 2000 marcan una tendencia que se dirige hacia una creciente heterogeneidad religiosa. Por ejemplo, en municipios *bats'i viniketik* como Chamula y Zinacantán, que habían permanecido como reductos territoriales católicos de tradición, es evidente el inicio de un registro de población no católica. En casos como Huitiupan, Simojovel y Pueblo Nuevo Solistahuacán esta tendencia se acrecienta (véase gráfica 1). Los datos censales de 1990 y 2000 muestran que tal diversidad religiosa es más acentuada y de tendencias más aceleradas en los municipios de predominancia *tseltal* (con excepción de Sitala y Amatenango del Valle), que en aquellos municipios cuya mayoría es *bats'i viniketik* (véase gráfica 2).

Gráfica 1
Católicos, no católicos y sin religión, municipios con población mayoritaria *bats'i viniketik* de Los Altos de Chiapas, 1990-2000

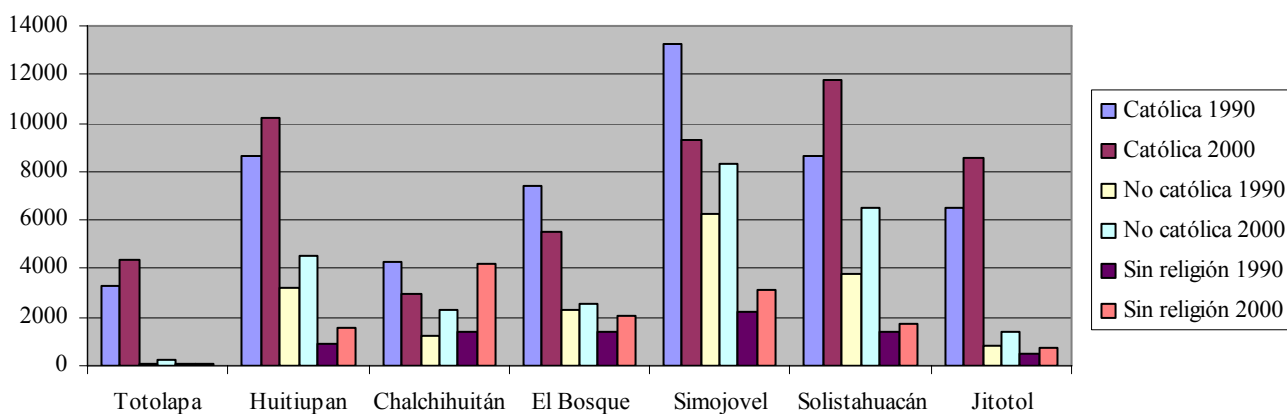


Fuente: IX Censo General de Población y Vivienda, 1970, México, INEGI, 1970; Resultados definitivos. Tabulados básicos, XI Censo de Población y Vivienda, 1990, México, ENEGI, 1991; XII Censo de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.

Sin embargo, tal diversidad religiosa es más evidente en San Cristóbal que en Ocosingo. Basta con recorrer las calles de las colonias en donde se asienta la mayor parte de la población india en San Cristóbal para darse cuenta de la gran cantidad de templos no católicos que van desde las iglesias presbiterianas, pentecostales, adventistas, de Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días, hasta templos gnósticos e incluso centros religiosos musulmanes. En Ocosingo, a pesar de que en la ciudad pueden verse varios templos no católicos —donde sobresalen las edificaciones de la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días— el crecimiento y presencia de grupos protestantes es más fuerte en las comunidades y rancherías (véase gráficas 3-4).¹¹

¹¹ En la ciudad de Ocosingo, los templos protestantes no son tan abundantes como en la ciudad de San Cristóbal, aunque muchas de las reuniones se realizan en las casas de los pobladores. Asimismo, Javier Toledo, *tseltal* habitante que vive en San Caralampio, que es una colonia de desplazados en Ocosingo, me informaba que, en últimas fechas, se ha iniciado el cambio de adscripción religiosa en esta colonia.

Gráfica 1 (continuación)
Católicos, no católicos y sin religión, municipios mayoritariamente *bats'i viniketik* de Los Altos de Chiapas, 1990-2000

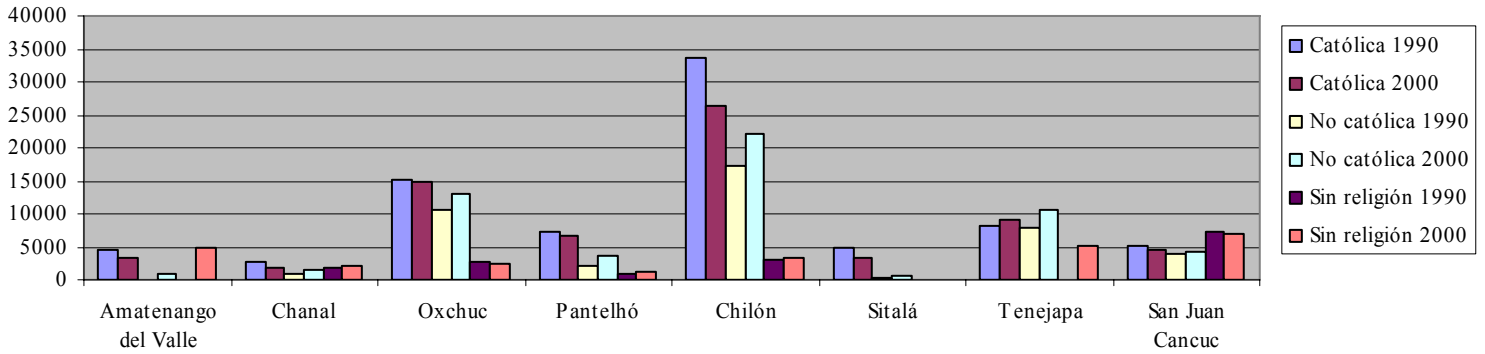


Fuente: IX Censo General de Población y Vivienda, 1970, México, INEGI, 1970; Resultados definitivos. Tabulados básicos, XI Censo de Población y Vivienda, 1990, México, ENEGI, 1991; XII Censo de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.

La irrupción de múltiples religiones no católicas, con un creciente número de adeptos, o de grupos de oposición en términos de organización social-política o partidista, ha creado nuevos órdenes en las luchas por los poderes locales de los municipios. Conflictos, confrontaciones y disidencias que se han sucedido en los territorios locales han sido susceptibles, de una u otra manera, de recrear nuevos órdenes en las ciudades. Pero al mismo tiempo, las configuraciones que adquieren las ciudades recrean la heterogeneidad de las comunidades. Así, ciudades y comunidades se recrean cotidianamente en una heterogeneidad religiosa, socio-política y partidista cada vez en mayor ascenso y complejidad.

La migración de los *bats'i viniketik* y de los *tseltales* y su establecimiento en las ciudades los colocó como sujetos en un mar en donde habitaban otras colectividades que confrontó sus identidades no sólo con los sectores, también diversos de los no indios, sino con aquellos otros también inscritos en las pertenencias indias y cuyas procedencias remitían a comunidades marcadas por la heterogeneidad religiosa, partidista o de incursión en las organizaciones sociopolíticas.

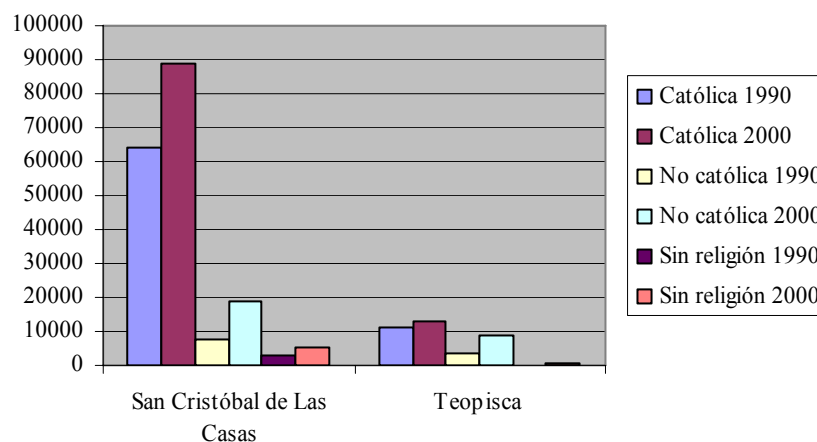
Gráfica 2
Católicos, no católicos y sin religión, municipios mayoritariamente *tzeltales* de Los Altos de Chiapas, 1990-2000



Fuente: IX Censo General de Población y Vivienda, 1970, México, INEGI, 1970; Resultados definitivos. Tabulados básicos, XI Censo de Población y Vivienda, 1990, México, INEGI, 1991; XII Censo de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.

Así, con las territorializaciones se ha transformado el papel que históricamente ha jugado la ciudad de San Cristóbal de las Casas, ya que pesar de que continúa concentrando la economía y el comercio de prácticamente toda la zona de Los Altos, ha estado perdiendo fuerza como centralizador y catalizador de la administración y del poder ladino hacia las comunidades indias. El nuevo contexto de las ciudades ha llevado consigo la necesidad de que las poblaciones rehagan redes comunitarias que les permita enfrentar sus condiciones de migrantes que, si bien responden a sus condiciones particulares, encuentran intereses y situaciones comunes que terminan en confluir en organizaciones colectivas, que les permiten recrearse y encontrar un lugar en las urbes caracterizadas por una infinidad de lugares y poblaciones que no necesariamente responden al carácter de interacción personal que les garantizan sus comunidades de procedencia. Así, habitar y permanecer en las ciudades ha desembocado en la construcción de los espacios y de las relaciones entre los sujetos mediante adaptaciones a las nuevas circunstancias y necesidades individuales y colectivas.

Gráfica 3
Católicos, no católicos y sin religión, municipios de San Cristóbal de Las Casas y Teopisca en Los Altos de Chiapas, 1990-2000

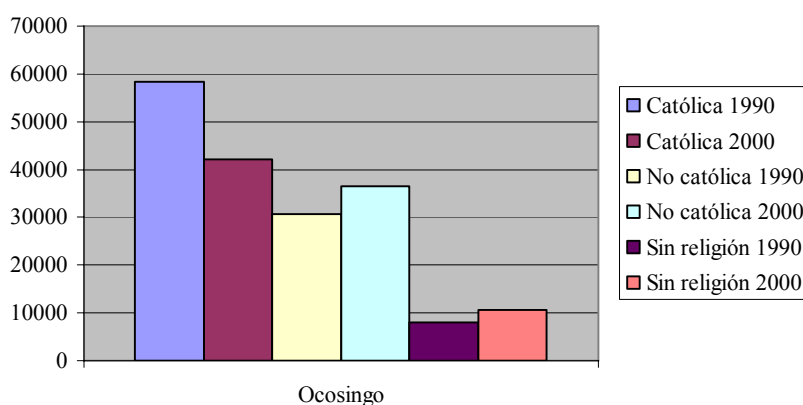


Fuente: IX Censo General de Población y Vivienda, 1970, México, INEGI, 1970; Resultados definitivos. Tabulados básicos, XI Censo de Población y Vivienda, 1990, México, INEGI, 1991; XII Censo de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.

Por ejemplo, en los lugares públicos, en particular el área del mercado de San Cristóbal, es común el uso del término *jchi'iltik*, que en *bats'i k'op*, significa “nuestros compañeros, tú incluido”, el cual conjuga la segunda y tercera persona del plural, es decir, al mismo tiempo que connota un significado de pertenencia e inclusión, permite reconocer una alteridad en el seno de la colectividad a la que se pertenece. El término *jchi'iltak*, a diferencia del *jchi'ilktik*, denota la inclusión pero también una exclusión explícita ya que a pesar de que también se usa en la primera persona del plural, “nuestros compañeros”, implica tu exclusión, “menos tú”. Incluso una persona no india no puede utilizar el término *jchi'iltik*, porque se estaría incluyendo en una colectividad que no le corresponde. Un *bats'i vinik*, por ejemplo, le dirá a un mestizo, *jchi'iltak*, “nuestros compañeros, menos tú”, pero si se trata de otro *bats'i vinik*, independientemente que sea de San Juan Chamula o de San Andrés Larráinzar, le dirá *jchi'iltik*, “nuestros compañeros, incluido tú”.¹²

¹² En junio del 2004, realicé una entrevista al señor Pascual Jiménez, *bats'i vinik* originario de San Juan Chamula. Al preguntarle por lo *jchi'iltik*, se extrañó y me respondió que “no”, que era *jchi'iltak*. Evidentemente tenía razón en negarlo, porque yo me estaba incluyendo y asumiendo una pertenencia que no me correspondía. En ese momento pensé que en Chamula se utilizaba este último término a diferencia de San Andrés Larráinzar, en donde tenía la información del uso del *jchi'iltik*. La diferencia la comprendí en las

Gráfica 4
Católicos, no católicos y sin religión, municipio de Ocosingo en La Selva, 1990-2000



Fuente: IX Censo General de Población y Vivienda, 1970, México, INEGI, 1970; Resultados definitivos. Tabulados básicos, XI Censo de Población y Vivienda, 1990, México, INEGI, 1991; XII Censo de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.

En el mercado es usual que la población india emplee el término *jchi'iltik* para reconocerse en la diversidad, ya que es utilizado para autoreferenciarse en su calidad de indios, independientemente de su filiación política o religiosa, e incluso por encima de sus procedencias locales. Al mismo tiempo, el término *jchi'iltik* les confiere un carácter de colectividad para hacer frente a sujetos colectivos como los mestizos, en particular los coletos,¹³ quienes constantemente regatean los precios de los productos que venden los indios, lo cual abre el camino para el abuso y la discriminación.¹⁴ El mercado es el lugar en donde se dirimen las diferencias y la diversidad para dar paso a una identidad colectiva india en los momentos de tensión y conflicto, sobre todo cuando las circunstancias obligan

clases de *bats'i k'op* que he tomado con el maestro Miguel Hernández en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹³ Mercedes Olivera define a los coletos como aquella población mestiza originaria de San Cristóbal de Las Casas que se siente descendiente de los españoles en la Colonia. Mercedes Olivera, “La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas”, en www.memoria.com.mx/139/olivera. Sin embargo, al parecer ésta es una autodenominación de esta población en San Cristóbal, pues en las comunidades a los mestizos se les reconoce como *caxlanes*, que entre los *bats'i viniketik* y los *tseltales* significa “pollo”, quizás por el color blanco de la piel. Asimismo, en Ocosingo a los mestizos se les nombra *caxlanes*, por lo que “los coletos” sólo son de San Cristóbal.

a conformar un frente común. Como narra Lucas Ruíz, *bats'i vinik* de San Andrés Larráinzar, que desde hace 20 años vive en San Cristóbal:

Supongamos que a un *jchi'iltik* —ha pasado varias veces— lo asaltan en el mercado. Basta con que diga en la lengua “ayúdenme por favor” y viene la bola. Agarran al ladrón y es capaz que lo linchan en ese momento. Hace como tres o cuatro años, hay una tienda de mayoreo de San Cristóbal, enfrente del estacionamiento en el mercado. Había mucho tráfico en ese día, la fila de carros, adelante iba un taxista y atrás un carro particular que no era de San Cristóbal, le tocó el claxon porque no avanzaba y el del taxi le mentó la madre al que venía atrás. Éste traía su pistola y le dispara y no le pegó sino que le pegó a un zinacanteo que venía cruzando; en la pierna le pegó. Y ahí viene la bola. El carro lo llevaron levantado hasta las orillas, le echaron gasolina, al chofer lo agarraron y casi lo mataron a golpes. Pero llega a tiempo la policía y lo rescató. Si no lo hubieran quemado también. Entonces en ese momento, a un indígena algo que le pase, rápido viene la bola y lo defienden. Ahí ya no se ve si es chamula, zinacanteo o de otra parte, si es de ésta o otra iglesia. Tal vez si un gringo lo asaltan, está difícil porque no sabe esa lengua de comunicación.¹⁵

En este sentido, tanto el término *jchi'iltik* como la utilización de la lengua, no sólo se constituyen en un referente de identidad y pertenencia, sino además, por lo mismo, como un mecanismo de defensa y protección.

Otro de los ejemplos, lo ofrece Gabriela Robledo, quien en sus últimas investigaciones sobre presbiterianos en la colonia de La Hormiga se percata de la importancia que adquiere el pastor de la Iglesia protestante en la estructura familiar, ya que en su mayoría se trata de familias en donde el padre está ausente, sea porque la han abandonado o es adicto al alcohol, de tal manera que hay una cierta sustitución de la figura paterna en el seno familiar. Esto parece ser una situación bastante común y constante entre las mujeres que habitan este tipo de colonias, quienes son las que mejor aceptan este tipo de religiones, ya que les permite inscribirse en una comunidad religiosa, en donde la mayoría comparte estructuras familiares semejantes, pero también las protege en un seno de organización comunitaria que, como concluye Robledo, han optado “por cambiar para

¹⁴ Información proporcionada por el señor Pascual Jiménez Gómez, *bats'i vinik* originario de Chamula, 26 de junio del 2004.

permanecer”, es decir, han cambiado de religión con el fin de seguir perteneciendo a un grupo de referencia india en donde se reproduce la lengua y se garantiza el apoyo y la solidaridad comunitaria, sobre todo cuando una convivencia cotidiana les exige un grupo de referencia constante, que no es resuelta por los lazos familiares o por las relaciones que tienen con aquellas poblaciones de las comunidades de origen.¹⁵ Su calidad de expulsadas o desplazadas, las colocó en una ciudad en donde se vieron en la necesidad de construir sus propias comunidades a través de las organizaciones religiosas como sus grupos no sólo de referencia y pertenencia, sino también de solidaridad y ayuda mutua.

Estos ejemplos recrean una serie de relaciones que encuentran cauce bajo las condiciones y en el contexto de la ciudad, pues son esos sentidos de las colectividades, los que redundan en un sistema de prácticas, estructuradas y estructurantes en el sentido que plantea Bourdieu, que les permite habitar y significar los espacios de la ciudad. Las territorializaciones indias en estas ciudades, tienen que ver también con los mecanismos que los *tseltales* y los *bats'i viniketik* han reproducido como necesidad para adecuarse a las nuevas condiciones y circunstancias, lo cual crea nuevas prácticas individuales y colectivas que si bien, como plantea Bourdieu, responden a estructuras previas, abren el camino para estructurar las vidas individuales y colectivas mediante principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones (Bourdieu, 1998: 92). En este sentido, las ciudades se tornan como espacios apropiados en los que se requiere crear condiciones de existencia y coexistencia.

INDIANIZACIÓN Y TERRITORIALIZACIONES INDIAS

Uno de los fenómenos relevantes que se ha presentado, en la mayoría de los municipios de predominancia india, ha sido el creciente volumen porcentual de población india a la par de una disminución de la ladina. A partir de los años setenta este proceso se presenta en los municipios tanto de Los Altos —Mitontic, Larráinzar, Chamula, Chanal, Zinacantán,

¹⁵ Información proporcionada por el maestro Lucas Ruiz, quien es *bats'i vinik* de San Andrés Larráinzar, pero actualmente vive en la ciudad de San Cristóbal, marzo del 2004.

¹⁶ Información personal proporcionada por Gabriela Robledo, antropóloga social investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, región Sureste, junio del 2004.

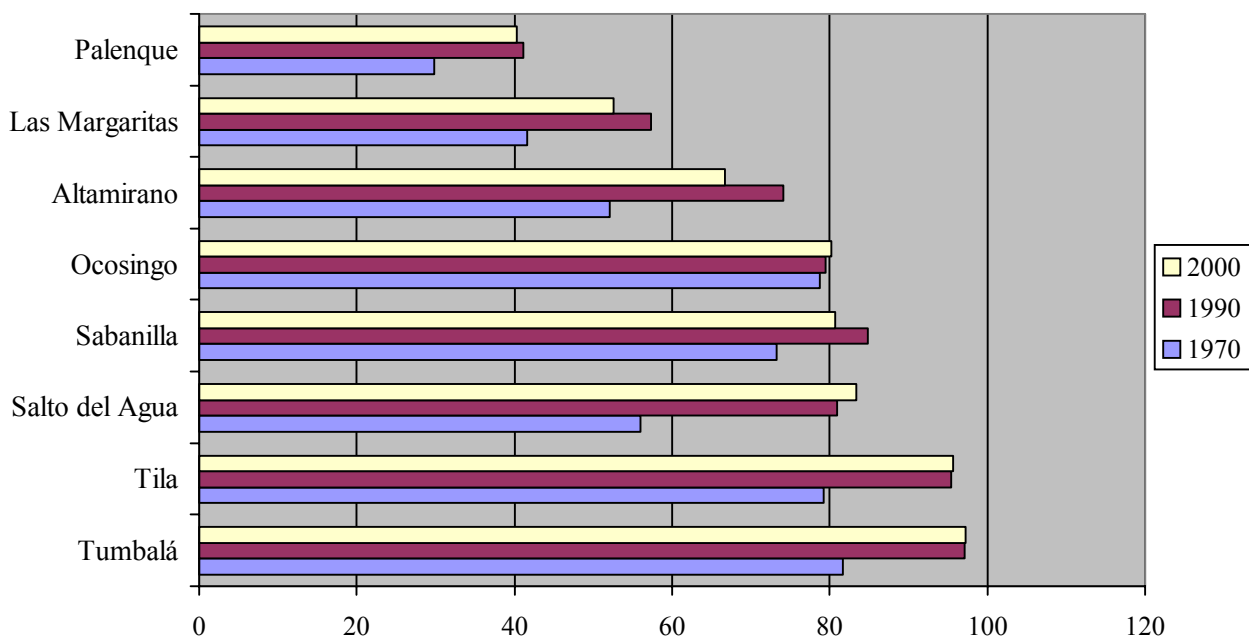
Tenejapa, Chalchihuitán, Oxchuc, Chenalhó, Jitotol y Pueblo Nuevo Solistahuacán— como del Norte y de La Selva —Tumbalá, Tila, Salto del Agua, Sabanilla, Palenque, Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo. Proceso que se acelera en los años ochenta y se mantiene hasta el año 2000 (véanse gráficas 5-6).

Este comportamiento censal lleva a que Reyna Moguel y Manuel Roberto Parra planteen que, en los años setenta, se presentaba en Los Altos de Chiapas una composición étnica en la que grupos ladinos, *tseltales* y *bats'i viniketik* estaban territorialmente más mezclados. Composición que cambia con los registros censales de 1980 en los que se advierte un proceso de “indianización”, el cual se acrecienta en los registros del año 1990, cuando los ladinos casi desaparecen en la mayoría de los municipios de Los Altos (Moguel y Parra, 1996: 355). Ante este fenómeno, Viqueira proporciona una serie de ejemplos: En el municipio de Larráinzar perecieron dos propietarios ladinos a raíz de un enfrentamiento armado en 1974. Esta situación de violencia llevó a que la gran mayoría de los ladinos abandonaran el municipio y se trasladaran a San Cristóbal de Las Casas. Otro de los casos es Oxchuc, en donde la prohibición de la venta de alcohol terminó con el negocio de los ladinos, los cuales, ante el hostigamiento de la población india, vendieron sus casas y se reinstalaron en San Cristóbal y Ocosingo, mientras que en Tumbalá los ladinos han salido del municipio en busca de mejores oportunidades de vida (Viqueira, 1995: 226).

Otro de los casos fue la localidad *tseltal* de Petalcingo, en el municipio chol de Tila, en donde los ladinos fueron amenazados para salir de la comunidad antes del mes de diciembre de 1994. Una vez llegada la fecha, fueron quemadas las casas de aquellos que todavía permanecían en el poblado, por lo que huyeron y se reinstalaron en otros lugares como la cabecera municipal de Tila.

Gráfica 5

Porcentajes de Población Hablante de Lengua Indígena 1970, 1990 y 2000, algunos municipios del Norte y de La Selva*



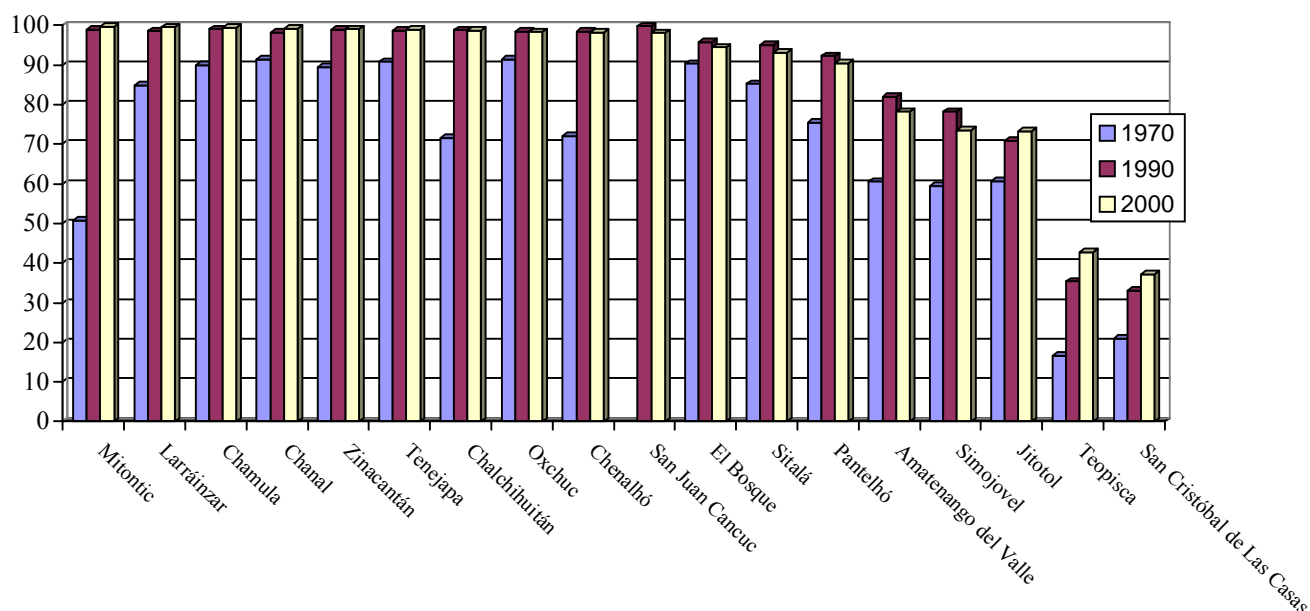
Fuente: IX Censo General de Población y Vivienda, 1970, México, INEGI, 1970; Resultados definitivos. Tabulados básicos, XI Censo de Población y Vivienda, 1990, México, ENEGI, 1991; XII Censo de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.

A este fenómeno Pedro Viqueira lo denomina de “reindianización”, el cual no sólo tiene que ver con la creciente disminución porcentual de población ladina en los municipios de mayoría india —especialmente los de las tierras frías—, sino además al hecho de que, en el momento del levantamiento censal, las personas no ocultan hablar su lengua materna, ya que esto ha dejado de considerarse motivo de vergüenza. Asimismo, Viqueira plantea que la reindianización se ha dado en términos del acceso de la población india a todo tipo de

* *Notas:* En el año 2000, aparecen los registros de los municipios Marqués de Comillas y Benemérito de Las Americas, los cuales son de reciente creación y cuyo territorio pertenecía al municipio de Ocosingo. El primero registró el 39.35 por ciento de Población Hablante de Lengua Indígena (PHLI), mientras que el segundo el 31.27 por ciento, lo cual contrasta con los porcentajes del municipio en general que son cerca del 80 por ciento.

cargos públicos locales, y en el uso consciente de diversas manifestaciones culturales indias con fines políticos (Viqueira, 1995: 225-226).

Gráfica 6
Porcentajes de Población Hablante de Lengua Indígena 1970, 1990 y 2000,
municipios de Los Altos de Chiapas *



Fuente: IX Censo General de Población y Vivienda, 1970, México, INEGI, 1970; Resultados definitivos. Tabulados básicos, XI Censo de Población y Vivienda, 1990, México, INEGI, 1991; XII Censo de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.

Pero ¿qué sucede en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo ante el eminente crecimiento porcentual y asentamiento de población india? ¿se trata de un proceso de indianización o de territorializaciones indias?, en todo caso ¿cuáles son las diferencias

* *Notas:* En el año 2000, aparecen los registros de los municipios de reciente creación: Santiago el Pinar, antes perteneciente al municipio de San Andrés Larráinzar, registró un porcentaje de Población Hablante de Lengua Indígena (PHLI) de 99.78. San Andrés Duraznal, antes perteneciente a Simojovel, tuvo

entre ambos procesos? Una primera interpretación del comportamiento porcentual de los Hablantes de Lengua Indígena (HLI) evidencia una diferencia sustancial entre ambas ciudades: pese al crecimiento significativo de los HLI, la ciudad de San Cristóbal continúa como asiento de un alto porcentaje (más del 60 por ciento) de población mestiza, a diferencia de Ocosingo, en donde la ciudad es habitada por una mayoría *tseltal* (véanse gráficas 4-5).

Un tiempo y un lugar en donde se puede tener la oportunidad de observar estas composiciones poblacionales de las ciudades es el día de muertos, 2 de noviembre, en particular en los dos principales panteones de las ciudades —incluso el único en la de Ocosingo. En el 2004, en el panteón de San Cristóbal,¹⁷ observé que el paisaje estaba dominado por la presencia de las capillas familiares de los mestizos, prácticamente todas construidas de cemento, pisos de loza, grandes ventanales, una gran parte con acabados de lujo. A través de los cristales se podían observar las fotografías enmarcadas de aquellos familiares que han adelantado su camino hacia la muerte. Un lugar central y privilegiado tenían aquellos que tuvieron mayor importancia en la familia: los padres o abuelos. El nombre familiar no era lo de menos, pues siempre resaltaba al frente de la capilla. Para esta fecha, cada una de las familias tenía acondicionado el lugar, con lonas, mesas y sillas, que utilizaban para pasar prácticamente todo el día, y para comer. Era común el empleo de mariachis, grupos norteños e incluso coros de iglesia que acompañaran los rosarios o misas en las capillas, o para acompañar la comida. No se contempló ningún núcleo familiar que se saliera de estos estándares.

El paisaje cambiaba drásticamente en las zonas más nuevas del panteón. Un registro de las fechas de las cruces de las tumbas mostraba la presencia india a partir de los años setenta y aumentaban en la medida que se acercaban a los últimos años. Las tumbas plenas de flores y las cruces con coronas de flores de material plástico funcionaban como centro de concentración de las numerosas familias que, por la indumentaria, remitían a sus identidades locales: la mayoría chamula, aunque también los había de Zinacantán, Mitontic u Oxchuc. Algunas de las tumbas tenían a los pies, una serie de velas, formadas

un registro de 94.51, y Aldama, perteneciente anteriormente al municipio de Chenalhó, registró un PHLI de 99.24.

en hileras de tres, que aludían a la gente de tradición. En general, en este día se podían visualizar en el panteón no sólo los espacios indios y no indios, sino además las relaciones nucleadas por las pertenencias y fronteras étnicas. Sin embargo, para el año 2006, durante este mismo día, observé algunos cambios en el panteón, por ejemplo, algunas familias de origen indio habían construido sus capillas al igual que los mestizos pero, a diferencia de éstos, encendían cera y ponían las flores fuera de la capilla. Otra fue que, a una diferencia de dos años, la presencia de población india era mucho menor a la misma hora, aunque las tumbas adornadas remitían a una visita tiempo antes.¹⁸ Asimismo, se observó una gran cantidad de población india vendiendo elotes o jóvenes con sus cajas de madera ofreciendo cigarros, dulces, tal como lo hacen cotidianamente en el centro de la ciudad. Esto último, como una práctica ausente en mis registros etnográficos del 2004. A diferencia de dos años antes, se observó una gran cantidad de tumbas abandonadas, esto puede responder a que la gente de filiación protestante o evangélica ya no visita el panteón durante estos días, ya que argumentan que ésta es una práctica de la "gente de tradición".¹⁹ Las calles de las colonias de San Cristóbal, en donde mayoritariamente habita la población india, en otros días dinámicas por el ir y venir de la gente, durante estas fechas aparecen carentes de vida, ya que mucha de las poblaciones se va a sus comunidades, como ellos mismos lo dicen, para estar con sus difuntos, con sus antepasados, "porque ellos los llaman".²⁰

El paisaje del panteón en la ciudad de Ocosingo,²¹ durante estas fechas, es completamente diferente. El camposanto, en su mayor parte, está dividido en pequeños lotes familiares y, en algunos casos, se han construido pequeñas casas, con paredes de madera y techos de lámina galvanizada, como morada de los difuntos. Sólo un reducido espacio está reservado para un pequeño número de grandes capillas recubiertas con amplios ventanales que, al igual que en San Cristóbal, pendían en las paredes los retratos de los familiares difuntos. A pesar de que en Ocosingo, la gente llega los días 1 y 2 de noviembre, tan pronto abren el panteón y permanece hasta que lo cierran. En aquellas

¹⁷ El trabajo de campo se realizó durante el 2 de noviembre del año 2004 y 2006.

¹⁸ Las horas en que se permaneció en el panteón de San Cristóbal fueron de las 13:00 a las 17:00 horas en el 2004 y de las 14:00 a las 17:00 horas, en el 2006.

¹⁹ Durante el trabajo de campo en la ciudad de San Cristóbal en noviembre del 2006, los taxistas de una explícita filiación protestante o evangélica, manifestaron que ellos ya no iban al panteón, que sólo lo hacía la gente de tradición.

²⁰ Información obtenida en San Juan Chamula, 1 de noviembre del 2004.

capillas, las familias *caxlanes* de elite sólo estuvieron el primer día y tan sólo unas horas, cercanas al mediodía. El *tseltal* se escuchaba por todas partes y era utilizado, más que el español, para realizar la venta de flores y ramas (juncia) en la entrada del panteón, en los puestos de comercio improvisados de comida y para interactuar con los conocidos. No fueron pocos los casos que me sorprendieron, cuando escuché hablar el *tseltal*, a gente que bajo el prejuicio y los estereotipos pensaría que se trataba de población mestiza. A pesar de que el paisaje era homogéneo en cuanto al uso del espacio, la heterogeneidad era visible en las formas de vestirse pues al lado de una familia de vestimenta tradicional, sobre todo de las mujeres —enredo y huipil— se encontraba otra con vestimenta llamémosla “occidental” pero, a diferencia de lo que se observó en San Cristóbal, existía una interacción entre las familias y la mayoría se comunicaba en *tseltal*.

También obtuve información que este día llega gente de las rancherías o de las comunidades de La Selva, ya que muchos visitan a sus parientes que han muerto en la ciudad. A lo largo del día, se cubre el cielo con una multitud de papalotes que, según algunos de los informantes manifestaron que se trataba de las almas de los difuntos, mientras que otros plantearon que son medios para comunicarse con ellos, ya que les escriben mensajes que se los hacen llegar a través de este medio.

La experiencia de campo en ambos panteones de las ciudades ¿hacia qué reflexiones nos pueden conducir en torno a la indianización y las territorializaciones indias? No se puede negar que, por procesos de migración, desplazamiento o crecimiento natural de la población india, las ciudades hayan transformado su fisonomía, sin embargo, no es lo mismo el aumento porcentual de población india en una ciudad mestiza, que un aumento, más que porcentual, en números absolutos en una ciudad india. En este sentido, una de las argumentaciones que fundamentan “la indianización” parte de este aumento porcentual y numérico de población india en estas ciudades. A pesar de que este aumento de población india en las ciudades es inobjetable, es preciso no perder de vista algunas precisiones sobre los riesgos en que se puede caer al utilizar el concepto de “indianización”.

²¹ El trabajo de campo se realizó durante los días 1 y 2 de noviembre del 2005.

En primer lugar, se corre el riesgo de que se diluyan las diferencias en el seno de un sujeto colectivo diverso, de tal manera que a los *bats'i viniketik* y a los *tseltales* se les englobe bajo categorías panindias. Si bien hay indicios de un manejo de las identidades que corresponden a una situación común de pertenencia panindia, lo cierto que hay diversas formas de ser *bats'i vinik* o *tseltal*, que no sólo se manifiesta en un territorio compartido como las ciudades, sino que varía de acuerdo con los contextos, por ejemplo, no es lo mismo ser *tseltal* de Los Altos, y en particular en la ciudad de San Cristóbal, que ser *tseltal* de La Selva o tener como asentamiento definitivo la ciudad de Ocosingo. No es lo mismo ser *bats'i vinik* tradicional católico en el contexto del municipio Chamula, que *bats'i vinik* evangélico, pentecostés o presbiteriano chamula, en una de las colonias en San Cristóbal.

Un segundo riesgo es que, como consecuencia, se siga enriqueciendo la argumentación de contraponer “lo indio” en oposición a “lo ladino”. Si partimos del concepto del territorio, en cuanto construcciones del espacio, el poder y las fronteras geográficas e identitarias, como constantemente estaré refiriendo a lo largo de la investigación, el abanico de interpretaciones conducen a la diversidad y heterogeneidad, que no sólo abarca aquellas manifestaciones que colocan lo indio en relación con lo ladino, sino fundamentalmente remite a la diversidad que existe en el interior de ellos, en cuanto sujetos colectivos.

Si por el concepto de “indianización”, además se entienden los procesos de recuperación o de asunción del poder de la población india en sus propios territorios, tal como plantea Viqueira (1995), a la par de un éxodo de la población ladina de los espacios de dominación india, en el caso de Ocosingo, la salida de los ladinos de la ciudad no ha sido parte del escenario en la ciudad. Se puede plantear en términos generales que en esta ciudad, las territorializaciones *tseltales* básicamente se dan en correspondencia con la pertenencia y adscripción a las organizaciones partidistas y sociales que corren paralelamente, en menor o mayor medida, con una forma de vivir la religiosidad. Por una parte, aquellas comunidades que mantienen una vida activa de pertenencia a las organizaciones de ejidos, que viven como tendencia una religiosidad católica de tintes de una Teología india y que tienen una participación continua en los problemas y proyectos

sociales, y por otra, aquellas comunidades que confluyen políticamente (históricamente con un PRI local) independientemente de la filiación religiosa ya sea ésta tradicional católica o protestante.

Las territorializaciones indias en la ciudad de San Cristóbal resultan más complejas, no sólo porque la diversidad se multiplica por las filiaciones y ofertas religiosas, de organizaciones sociales y partidistas, sino además porque los lugares de asentamiento o de comercio marcan, bajo diferentes contextos y entornos, las apropiaciones del espacio y la demarcación de las fronteras, llevando a que en un juego de circunstancias se marquen los linderos de las fronteras intraétnicas o se fracturen ante los intereses comunes, es decir, se puede pertenecer a una comunidad religiosa, por ejemplo, pentecostés o presbiteriana en las colonias, pero tales pertenencias se diluyen en el área del mercado, en donde un católico tradicional puede convivir con un protestante e incluso cerrar filas cuando se trata de defenderse ante los otros, generalmente los mestizos. Incluso, las diferencias y fronteras religiosas pueden sucumbir cuando se trate de intereses políticos, particularmente partidistas, de representación popular. Aunado a esto, a pesar de que existe una territorialización de la población *bats'i viniketik* en la ciudad, en ella habitan numerosas poblaciones procedentes de municipios *tseiales* de Los Altos como Tenejapa, e incluso poblaciones significativas de tojolabales, choles, zoques o de otros pueblos indios.

En mi opinión, con el concepto de indianización queda ausente la heterogeneidad india en construcciones disímiles del poder, el espacio y las fronteras. Las territorializaciones indias no sólo tienen que ver con las oposiciones entre indios y ladinos, sino además en las confrontaciones de poder que se dan entre los propios indios. Por esta razón no se puede hablar de una territorialización sino de un abanico de territorializaciones, precisamente porque la conformación del poder, el espacio y las fronteras inter-intraétnicas no sólo están marcadas entre los indios y los no indios, sino además en el interior de las poblaciones indias.

LA “REGIÓN CULTURAL” Y EL “TERRITORIO CULTURAL”

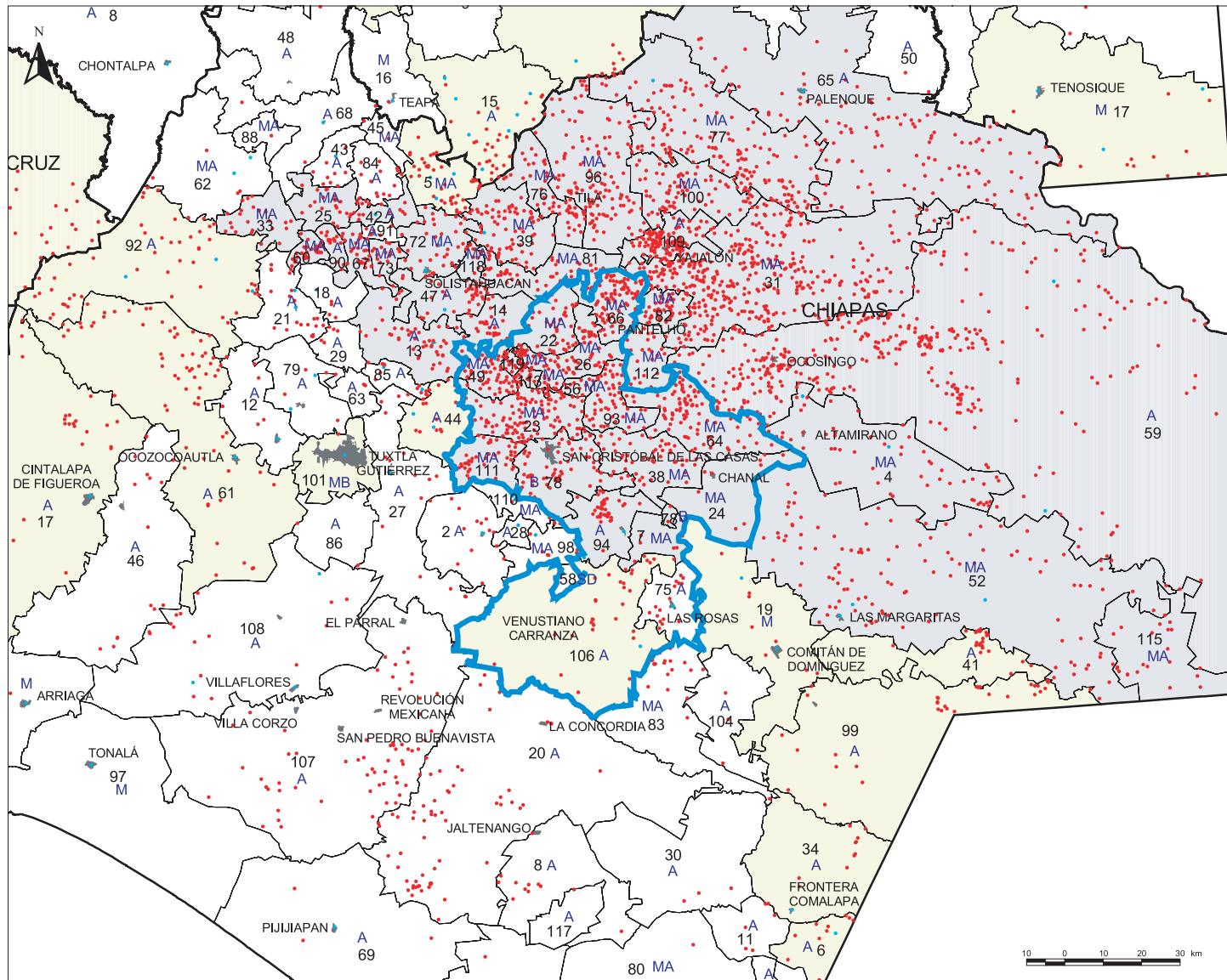
En reiteradas ocasiones, tanto en la academia como en el sector institucional, los conceptos del “territorio” y la “región” se utilizan como si fueran sinónimos, lo que lleva a una serie de confusiones. De esto se desprende una pregunta crucial: ¿será lo mismo la “región cultural” que el “territorio cultural”? Una lectura del artículo “La regionalización cultural de México: problemas y criterios” de Guillermo Bonfil Batalla, nos permite interpretar las variaciones y la importancia que ha tenido el concepto de “región cultural” en el ámbito, por lo menos, de dos corrientes teóricas.

En una primera vertiente se encuentran aquellos estudios que establecen los límites geográficos de la “región cultural” a partir de los rasgos culturalmente comunes y compartidos. Sobre esta base general, después de los años sesenta del siglo XIX con los primeros intentos de Manuel Orozco y Berra, se inicia una larga trayectoria de las investigaciones que se han realizado en México, para establecer los lugares en donde se encuentran las poblaciones indias, de acuerdo con las características de un solo aspecto de la cultura: su lengua nativa (Orozco y Berra, 1864). En esta trayectoria se ubican, en los albores del siglo XX, los estudios lingüísticos, historiográficos y cartográficos de Francisco Pimentel y Antonio García Cubas y, en la década de los treinta, las investigaciones tanto de Kroeber, quien propone una regionalización lingüística del país, como de los mexicanos Miguel Othón de Mendizábal y Wigberto Jiménez, los cuales realizan una serie de estudios cada vez más precisos en la distribución de los grupos indios, prehispánicos y actuales, pero siempre mediante las clasificaciones y agrupaciones de sus idiomas. Otro de estos estudios lo realizó el doctor Mauricio Swadesh en su obra *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*, publicado en las postrimerías de los años cincuenta, en donde establece ya no una gran cantidad de pequeños grupos dispersos, más o menos colindantes unos con otros, sino áreas mucho más grandes, ya que el criterio fundamental se basó en la agrupación de las lenguas en familias lingüísticas o en troncos de origen común, a partir de un análisis glotocronológico, el cual, como plantea Bonfil Batalla, permitió postular la existencia de las relaciones que hubieron entre grupos que hoy aparecen como totalmente distintos y que, gracias a ese tipo de análisis, se demuestra que tienen un origen común o que, por lo menos, estuvieron en una estrecha relación (Bonfil Batalla, 1973: 160-162).

Posteriormente, en los años sesenta, Mercedes Oliveira y Blanca Sánchez no sólo señalan la ubicación de la población sino que además marcan la dispersión de las poblaciones hablantes de ciertas lenguas indias, tomando en cuenta otros criterios demográficos como la densidad de hablantes bilingües y monolingües, en un nivel municipal, con base en los censos nacionales de 1940, 1950 y 1960 (Bonfil Batalla, 1973: 160-161).

Bajo esta línea histórica de construcción sobre la “región cultural”, tres décadas después, 1993, el Instituto Nacional Indigenista (hoy la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: CDI), presenta una propuesta de regiones indígenas que toma como base la sistematización de los datos censales de 1990 a partir de la densidad del 70 por ciento y más de población Hablante de Lengua Indígena en un nivel municipal. Una de las características metodológicas para delinear las fronteras geográficas regionales es la continuidad y contigüidad de los municipios en cada uno de los estados de la República mexicana, tomando la lengua como elemento central. En esta propuesta, los asentamientos tradicionales de la población indígena en Chiapas quedaron enmarcados en tres regiones medias: Los Altos, Norte y Selva Lacandona (INI, 1993: mapa Regiones indígenas de México). La regionalización que hizo el INI sirvió de base para que un equipo de investigadores obtuviera un conjunto de estudios sociodemográficos de cada una de las regiones, que sólo quedaron como versiones internas de la institución y que no alcanzaron a ver la luz pública mediante su publicación. De reciente cuño, la CDI ha presentado una propuesta que sistematiza las bases de hogares de la ronda censal del año 2000 de acuerdo con la identificación de los municipios con más del 40 por ciento de la población indígena y que pueden considerarse como el núcleo tradicional de asentamiento de los pueblos indígenas (CDI-PNUD, 2006: 15). De acuerdo con los mapas de esta propuesta, las delimitaciones regionales se han ajustado a los límites municipales, así como a la contigüidad y continuidad de éstos, aunque también presenta cartográficamente la ubicación de la población hablante de lengua indígena en el nivel de las localidades, e incluye los índices de marginalidad de los municipios (véanse mapas 2-3). Sin embargo, en la información que da la CDI, se advierte que “esta propuesta se sustenta en las unidades de análisis más generales, pero a la vez de mayor complejidad: la población, sus identidades étnicas y culturales y los territorios en que han habitado” (CDI-PNUD, 2006: 9).

Mapa 22. Región Altos de Chiapas



REGIÓN ALTOS DE CHIAPAS

Localidades

- Indígenas
- Con presencia

Municipios

- Indígenas
- Con presencia
- ▨ Fraccionado

Marginación

- MA Muy Alta
- A Alta
- M Media
- B Baja
- MB Muy Baja

Límites y ciudades

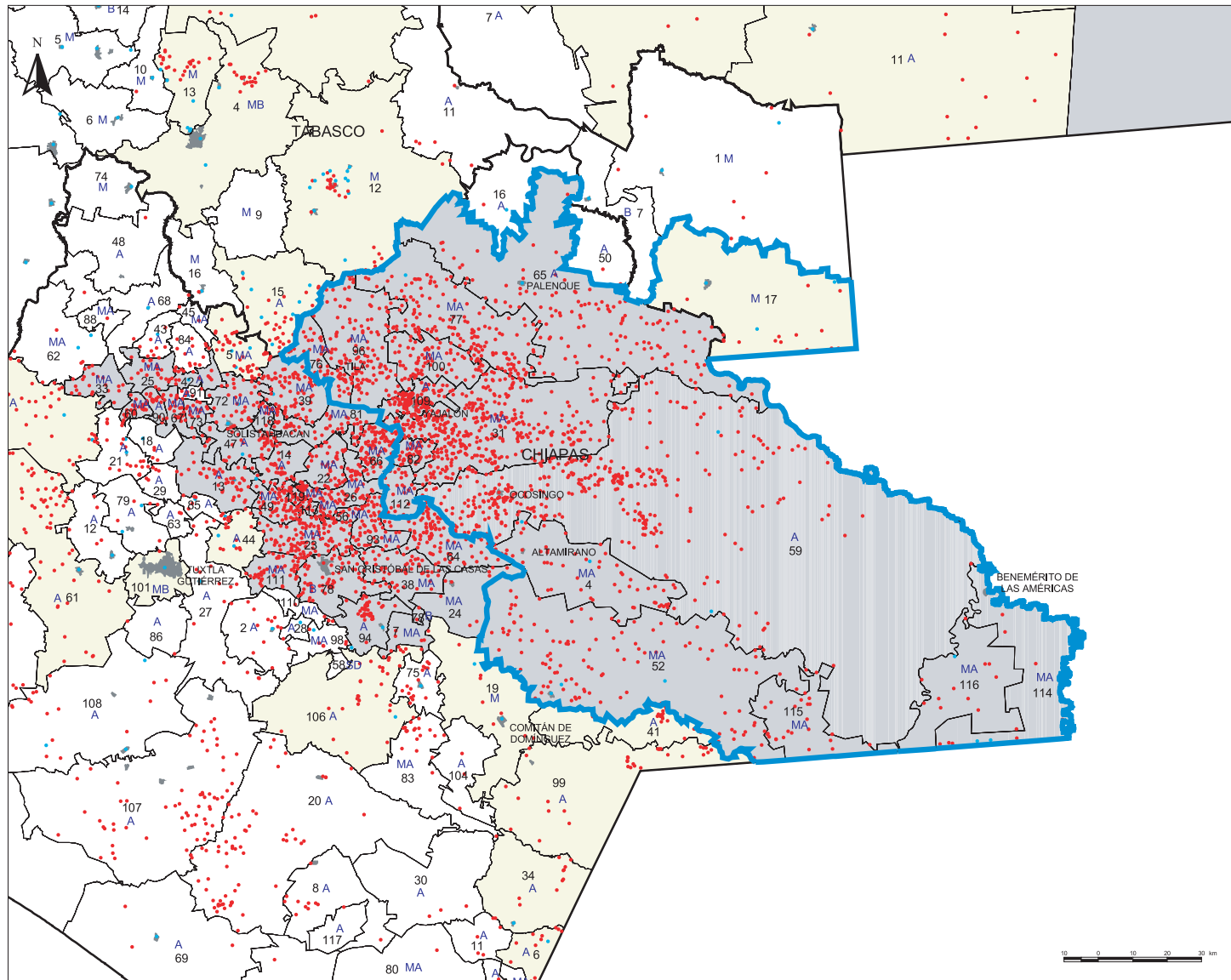
- ▬ Límite regional
- ▬ Límite estatal
- ▬ Límite municipal
- Ciudades

Localización



Fuente: CDA-PNUJ. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI. XI Censo general de población y vivienda, 2000.
Elaboró: Dirección de Información e Indicadores
Sistema de Información Geográfica

Mapa 23. Región Selva Lacandona



REGIÓN SELVA LACANDONA

Localidades

- Indígenas
- Con presencia

Municipios

- Indígenas
- Con presencia
- ▨ Fraccionado

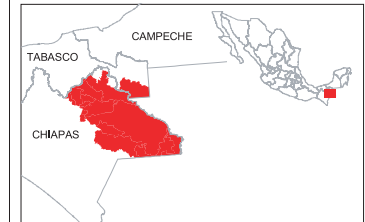
Marginación

- MA Muy Alta
- A Alta
- M Media
- B Baja
- MB Muy Baja

Límites y ciudades

- ▬ Límite regional
- ▬ Límite estatal
- ▬ Límite municipal
- Ciudades

Localización



Fuente: CDI-PNUD, Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, XII Censo general de población y vivienda, 2005.
 Elaboró: Dirección de Información e Indicadores, Sistema de Información Geográfica



Una segunda vertiente teórica de los estudios sobre “región cultural” está matizada por las investigaciones de corte etnográfico. Entre los estudios más importantes están, por ejemplo, los de Manuel Gamio quien, hacia los años veinte del siglo XX, establece un ambicioso proyecto de corte regional en once áreas del país, con el fin de buscar soluciones prácticas ante los problemas que enfrentaba la población india después del periodo revolucionario de 1910. Este proyecto se inicia con una investigación detallada y multidisciplinaria en el valle de Teotihuacan, sin embargo, por las condiciones políticas de la época no logró terminarse y los trabajos prácticos se quedaron sólo en los inicios (Bonfil Batalla, 1973: 163). En los años treinta del siglo XX, Robert Redfield da a conocer los resultados sobre un estudio de tipo regional en Yucatán. Sus aportaciones teóricas fueron muy claras y determinantes: se trataba de someter a prueba la hipótesis del *continuum* folk-urbano, es decir de estudiar la forma en que un centro urbano afectaba y modificaba la vida de las comunidades rurales que poseían culturas con grado variable de características *folk*, y de precisar en qué medida la cercanía geográfica y el mayor contacto con la urbe se reflejaban en las transformaciones que tenía la vida en esas comunidades (Redfield, 1930; Bonfil Batalla, 1973: 163).

El enfoque regional y multidisciplinario de Gamio, que buscaba soluciones prácticas en el contexto de un periodo posrevolucionario, y el marco teórico del *continuum* folk-urbano de Redfield fueron antecedentes que encontraron eco en la propuesta indigenista de “región cultural” de Gonzalo Aguirre Beltrán que, en los inicios de los años setenta del siglo pasado, plantea en su libro *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Sin embargo, esta propuesta también fue resultado de un largo proceso de investigación que el mismo Aguirre Beltrán había realizado entre las poblaciones indias de Los Altos. Años atrás (1953) ya había publicado *Formas de gobierno indígena*, en donde planteaba la función de San Cristóbal de Las Casas en términos de una dominación histórica económica, comercial y política hacia las poblaciones indias, basado en una etnografía no sólo de las ciudades sino de los entornos rurales en donde se ubicaban éstas. Una de las fuentes que utilizó y que el mismo Aguirre Beltrán apunta fueron los resultados, todavía en manuscritos, de una serie de investigaciones etnográficas que, bajo la

dirección de Alfonso Villa Rojas en unión con Sol Tax, realizaron Ricardo Pozas, Calixta Guiteras, Fernando Cámara, Ricardo Soto, Ana Chapman y Gabriel Ospina en las comunidades *tzeltales* de Tenejapa, Oxchuc y Cancuc y en los municipios de población *bats'i viniketik* de Chamula Zinacantán, Chenalhó, Chalchihuitán y Mitontic (Aguirre Beltrán, 1991: 20). Asimismo, ya existían investigaciones de gran envergadura etnográfica como fueron las que se realizaron en los años sesenta para el proyecto de la Universidad de Chicago, bajo la tutela académica de Sol Tax. Entre uno de los estudios más importantes fue el que realizó Julian Pitt-Rivers, quien planteaba una comparación entre las conductas en las vidas cotidianas como consecuencia y en correspondencia con dos sistemas de creencias: el de los ladinos y el de los indios (Pitt-Rivers, 1970: 21-42). Otras fuentes que enriquecieron el planteamiento de Aguirre Beltrán fueron los estudios etnográficos en Chiapas que se obtuvieron en el marco del *Harvard Chiapas Project*, patrocinado por el Laboratory of Social Relations, el Peabody Museum of American Archaeology de la Universidad de Harvard y el Instituto Nacional Indigenista. En el marco de este proyecto, para los años sesenta, se cuenta con una serie de investigaciones etnográficas de gran importancia, entre los que se encuentran los trabajos de Evon Z. Vogt quien, como autor y editor de la obra *Los zinacantecos*, coordina a un grupo nutrido de investigadores como Benjamín N. Colby y Pierre L. Van den Berghe, quienes argumentaron en su artículo “Relaciones étnicas en el sureste de México”, que las relaciones étnicas estaban basadas en las oposiciones indios-ladinos, los cuales conformaban, por sí mismos, dos sistemas que incluían lo religioso, lo político y lo económico (Colby y Berghe, 1980).

Como resultado de estas múltiples influencias y de acuerdo con sus particulares interpretaciones llevan a que Aguirre Beltrán establezca la “región cultural” a partir de un centro urbano y un *hinterland* con el cual mantiene un juego de fuerzas que hace posible la dominación y los mecanismos que se ponen en acción para sustentarla, es decir, un proceso dominical (Aguirre Beltrán, 1973: 1). Así, la “región” quedó establecida como una unidad en donde las relaciones se suceden en el marco de una sociedad dual que, por una parte, ubica espacialmente grupos de población mestiza o ladina en una ciudad señorial que adquiere y mantiene el estatus de núcleo rector o metrópoli, y a los nativos, indios, que quedan situados en el estatus de subordinación ubicados en el *hinterland* de esa urbe, en amplios territorios de ambientes particularmente hostiles por la orografía abrupta, en áreas

inhóspitas apartadas de las vías de circulación por barreras físicas difíciles de salvar, cuyo recorrido áspero y rendimiento agrícola es parco, razones que le llevan a Aguirre Beltrán denominarlas “Regiones de refugio” (Aguirre, 1973: 22-25 y 100). En éstas, los indios no son del todo independientes: junto a ellos conviven, en asociación comensal, grupos de población mestiza o ladina, lo que lleva a que se contrapongan ladinos e indios en relaciones asimétricas y bajo procesos de dominación y control.

En este sentido, las políticas indigenistas se formularon para que tanto el segmento de los mestizos como el de los indios fueran sujetos de una acciones que veían a la “región cultural” como una unidad de integración. De la Fuente planteaba que

producto importante de las investigaciones fue la reafirmación del conocimiento de la comunidad indígena como la unidad social y cultural básica de los grupos indígenas, pero al mismo tiempo el reconocimiento de la región como área de integración intercultural indomestiza. Trasladado el dato académico a términos prácticos, la región podría ser —de preferencia a la pequeña comunidad con todo y su área *de influencia*— la unidad mayor sobre la cual podría enfocarse, intensiva y extensivamente, la acción integrativa sobre los mejores valores de los segmentos étnicos presentes, promoviendo el regionalismo como paso y componente de la integración nacional (De la Fuente, 1990: 257).

Estas políticas de integración estuvieron *ad hoc* con el proceso de nación que se construía, en un planteamiento de políticas de Estado que buscaban en la aculturación, la transformación de los indios en mestizos mediante una idea vasconcelista que veía en la “raza cósmica” —la figura del mestizo—, un modelo para la población mexicana, con el fin de lograr el crecimiento económico del país y sacar del atraso a toda aquella población.

¿Cómo podríamos establecer las diferencias entre lo que sería la “región cultural” y el “territorio cultural”? Centro rector, procesos dominicales, sistema dual, *hinterland*, regiones de refugio, aculturación son entre otros principios, los que modulan el concepto de “región cultural” de Aguirre Beltrán, el cual sintetiza los procesos territoriales de interacción étnica que parten de la ciudad, en cuanto centro rector, y de un sector dominante, la población ladina, para establecer los límites geográficos en un *hinterland* en donde se ubica la población india, con la que establecen relaciones de dominación económica y política por lo que queda, esta última, en una posición de subordinación y

dependencia. En otras palabras, su concepto parte de la ciudad y de un sector dominante, los ladinos, para establecer los límites geográficos como resultado de relaciones dominicales que se fueron sucediendo y concretando como resultado de un proceso histórico que en línea consecutiva deviene desde la Conquista española hasta las formas actuales que ha adquirido el poder dominical y la subordinación y dependencia en Los Altos, idea que Aguirre Beltrán explicita en la primera parte de su obra *Formas de gobierno indígena* que se publicó por primera vez en 1953.

Sin embargo, hay suficientes evidencias etnográficas que nos llevan a plantear que tanto la población *tseltal* como los *bats'i viniketik* tienen sus propias construcciones del espacio, de las fronteras culturales geográficas y de relaciones intra-interétnicas que se constituyen en la base de lo que podríamos denominar el “territorio cultural” y que lo diferenciaría de los principios que determinan la “región cultural”. Esta diferencia coincide con lo que planteó Pitt-Rivers a finales de los años sesenta del siglo pasado, cuando establecía que indios y ladinos se combinaban en Los Altos de Chiapas, conformando una sociedad unitaria en términos económicos, pero la región parecía contener dos sistemas diferentes si se le trataba en términos de los valores y creencias (Pitt-Rivers, 1970: 21). Retomando la idea de Pitt-Rivers se podría plantear que, desde el enfoque de dominio y control económico por parte de la población ladina, la zona adquiriría un estatus de región, pero en términos de las creencias, en cuanto construcciones del mundo, respondería al perfil de un territorio cultural. Sin embargo, plantear que el “territorio cultural” no tiene nada que ver con los ámbitos económicos y políticos sería un error, de hecho no se presenta así, lo que sí nos permite obtener son otros enfoques que nos lleven a interpretar cómo se han dado los procesos del poder y las relaciones interétnicas entre aquéllos y las poblaciones *caxlanes* ubicadas en las ciudades y en los mismos municipios, parajes o ejidos, tomando como punto de partida a las poblaciones *tseltal* y *bats'i viniketik*.

Aunque voy a tratar lo siguiente con más detalle en los próximos capítulos, sólo voy a retomar algunos elementos etnográficos para especificar las diferencias entre lo que sería el territorio cultural y los modelos de la región cultural. En este momento, sólo trataré de demostrar cómo a partir de la lengua, los sistemas de creencias enmarcados en lo tradicional católico y aquellos otros concatenados con procesos políticos sociales, como los

territorios zapatistas, se inscriben en lo que podríamos conceptualizar como “territorios culturales”.

Evidentemente, la lengua, como plantea Bonfil Batalla, no es un elemento secundario en el contexto general de la cultura, sino todo lo contrario, es su vehículo de expresión y factor primordial de identidad étnica (Bonfil Batalla, 1973: 161). Si bien la lengua es un elemento fundamental para ubicar a la población india, en el sentido más profundo se presenta como un marcador del territorio ya que remite a una construcción del espacio, traza las fronteras territoriales y permite reproducir la pertenencia e identidad étnica.

Tal como lo he expresado en la introducción de esta investigación, por ejemplo, con los términos con los que estas poblaciones se reconocen, *bats'il viniketik* o *tseiales* y *bats'i viniketik*, éstas recuperan una memoria histórica que remite a un pasado común cuyo origen se encuentra en una madre común asentada en Yucatán. Cada uno de los hijos de esta madre tomó su rumbo; unos se dirigieron a lugares como Guatemala, otros a diferentes zonas de Chiapas y dos de los hermanos, el *Bats'il vinik* y el *Bats'i vinik*, se dirigieron juntos hasta el valle del Jovel. Cuando llegaron, el mayor, el *Bats'il vinik*, le dijo al menor, al *Bats'i vinik*, que se quedara ahí, en el valle del Jovel, mientras que él, al ser el mayor de los dos, emprendería el camino hasta Ocosingo. Una vez establecido el *Bats'i vinik* en Jovel y el *Bats'il vinik* en Ocosingo, sus hijos se repartieron en Los Altos, creando nuevos asentamientos con identidades locales que hoy se constituyen en las identidades municipales.²² El origen mítico de los dos hermanos *Bats'il vinik* y el *Bats'i vinik*, da sustento al *bats'il k'op* (tzeltal) y al *bats'i k'op* (tzotzil) como las lenguas originales o verdaderas, y a través de éstas a las formas en que ellos se autorreconocen, *bats'il viniketik* (*tseiales*) y *bats'i viniketik*, lo cual les permite preservar una identidad homogénea a partir de la lengua y una condición de ser herederos de un espacio colectivo. El origen mítico del *Bats'il vinik* y el *Bats'i vinik* le confieren a Los Altos, un carácter dual complementario ya que juntos conforman una unidad territorial con dos centros neurálgicos: Jovel (San Cristóbal de Las Casas) relacionado con *Bats'i vinik* y lugar de referencia de los *bats'i*

²² Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, septiembre del 2008.

viniketik y Ocosingo como asentamiento mítico del *Bats'il vinik* y territorio original hacia el que miran los *bats'il viniketik* hablantes del *bats'il k'op (tseltal)*. En varias ocasiones, durante las temporadas de trabajo de campo, la población india en San Cristóbal hacía referencia que el territorio de los *bats'i viniketik* llegaba hasta Huixtán, y todo lo que existía más allá era reconocido como *tseltal*: Buena Vista que se encuentra entre Huixtán (*bats'i viniketik*) y Oxchuc (*tseltal*) era la localidad que marcaba los límites culturales lingüísticos territoriales entre los *bats'i viniketik* y los *tseltales*. Incluso el apelativo *tseltal* con el que se reconocen los *bats'il viniketik*, proviene también de este origen mítico, ya que la palabra *ts'eel* significa “inclinado” y *tal* explicita la acción de “venir”, es decir, con el término *tseltal* se explicitaría su procedencia ya que indicaría que “vienen de un territorio inclinado”, y cuya referencia remitiría a Ocosingo, el lugar en donde se asentó el *Bats'i vinik* (el hombre original o verdadero).

Este carácter dual del territorio alteño, puede ser una de las causas para comprender las tendencias que presentan los procesos de desplazamiento y expansión tanto de los *tseltales* como de los *bats'i viniketik* en lugares de asentamiento indio o mestizo fuera del territorio alteño. Tendencias que plantean una creciente expansión de la población *bats'i viniketik* hacia el nordeste y sudeste de la zona de Los Altos, esto sin menoscabar la presencia de *tseltales*, aunque en menor medida. Municipios como Ocozocuatla, Tecpatán, Jitotol, El Bosque, Bochil o Pueblo Nuevo Solistahuacán han visto acrecentarse, tanto en número como en extensión, población cuyo origen es *bats'i viniketik*. Mientras que en el norte y nordeste se han expandido, paulatinamente, las poblaciones *tseltales* (Yajalón y en general, la zona de La Selva) aunque en estos también se encuentre población *bats'i viniketik* (véase mapa 4). Esto nos coloca en un problema fundamental que tiene que ver en las formas en que los nuevos núcleos de población quedan vinculados con los territorios de origen. Un caso es, por ejemplo, Petalcingo, que es una comunidad *tseltal* que se encuentra dentro de los límites del municipio *ch'ol* de Tila. En términos municipales, los mismos habitantes de Tila reconocen una distancia de pertenencia cultural y una alteridad lingüística con los habitantes de Petalcingo, quienes miran hacia sus orígenes ancestrales en Bachajón de donde reconocen que provienen, aunque ambos, *tseltales* y *ch'oles*, comparten su filiación india. Antonio Paoli plantea que las leyendas entre los *tseltales* trazan puentes y crean esquemas que propician el sentido del pueblo *tseltal*, pues “en

Bachajón se cuenta de una familia fundadora de allá por el tiempo antiguo; se dice que el *itsinal* (hermano menor) se fue para Petalcingo y se casó con una mujer *ch'olera* porque en este pueblo una parte de la población es *ch'ol* y otra *tseltal*"; por esto bachajontecos y petalcingueros se consideran hermanos ya que ambos son *tseltales*, ya que comparten una construcción del mundo alteña, pues en Petalcingo reconocen su propio cerro sagrado en donde vive el *anjel* que protege a la comunidad.²³

Entre otros de los casos, se encuentran las poblaciones *bats'i viniketik* que se han expandido y asentado en los municipios de Jitotol y Pueblo Nuevo Solistahuacán, los cuales fueron reconocidos como reductos territoriales zoques,²⁴ pero a raíz de los desplazamientos y el crecimiento natural de los *bats'i viniketik* han llevado a que éstos sean la mayoría en un nivel municipal, e incluso las mismas poblaciones reconozcan su pertenencia a Los Altos. Estos municipios en términos de la región cultural quedan fuera de los límites de Los Altos, sin embargo, están vinculados y forman parte mediante el territorio cultural. En este sentido, la región, como sucede con la propuesta de la CDI, está diseñada para dar cuenta de la continuidad y contigüidad municipal, pero el territorio no necesariamente precisa de éstas, y en numerosos casos el territorio no está demarcado por las fronteras políticas de los municipios sino que delinea en términos de núcleos de población más pequeños como son las localidades. Éstas forman parte del territorio cultural en cuanto comparten una lengua, una cosmovisión e incluso formas de organización e historias compartidas. Puede ser que en Las Margaritas, en donde se encuentra asentada población *tseltal*, pero que tiene un reconocimiento como lugar de asentamiento tojolabal, en términos municipales se reconozcan estos dos pueblos, pero en términos del territorio cultural, los *tseltales* tengan una pertenencia al gran territorio *tseltal*.

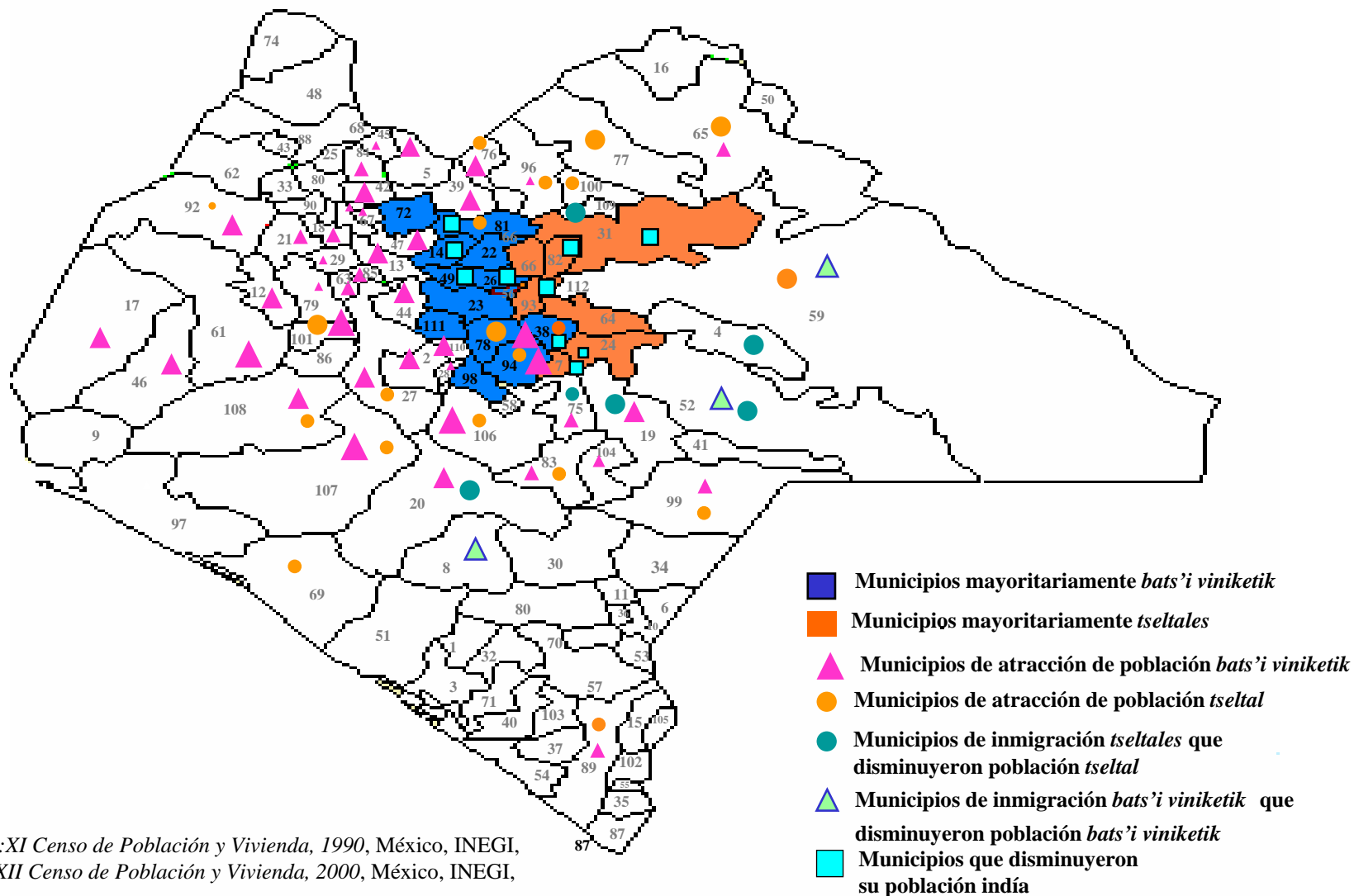
²³ Información obtenida en Petalcingo en el mes de abril del 2007.

²⁴ Población zoque y *bats'i viniketik* en los municipios de Jitotol y Pueblo Nuevo Solistahuacán

Municipio	1930-2000							
	1930	1950	1970		1990		2000	
	Zoque	Zoque	Zoque	Tzotzil	Zoque	Tzotzil	Zoque	Tzotzil
Jitotol	415	2231	882	1923	1475	3961	2070	5765
Pueblo Nuevo Solistahuacán		2343	15	3049	48	6491	51	9525

Fuentes: Velasco Toro, 1975; X Censo General de Población y Vivienda, 1970, México, INEGI, 1970; XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, México, INEGI, 1991; XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.

Mapa 4
Territorios y expansiones territoriales *tsettales* y *bats'i viniketik*
1990-2000



Fuente: XI Censo de Población y Vivienda, 1990, México, INEGI, 1991; XII Censo de Población y Vivienda, 2000, México, INEGI, 2001.

Sobre esto, en el *bats'i k'op* de los *bats'i viniketik* (en la lengua original de los hombres verdaderos), en el nivel macro, hay términos que expresan los límites del territorio, por ejemplo, con la frase *sts'akilal slumalik bats'i viniketik* (los límites de los pueblos de los *bats'i k'op*) explicitan al gran territorio que les pertenece en cuanto son el gran pueblo que habla la misma lengua y que salta los *sts'akiltak* (los límites municipales),²⁵ es decir, con esta noción se incluyen, por una parte, a todos los municipios de los *bats'i viniketik*, independientemente que sean de Chamula, Larráinzar, Huixtán, Zinacantán, Chenalhó, u otros, y, por otro lado, también se trazan las fronteras territoriales con aquellos territorios de otros pueblos lingüísticos vecinos, como son el mismo territorio de los *tseltales*, de los *ch'oles*, tojolabales y zoques.²⁶ Para los *tseltales*, según Antonio Paoli, con el término *Ja k'inal* se comprende “nuestra tierra de todos los *tseltales*” y con la frase *jlumaltik tseltal* se hace referencia a “nuestro pueblo *tseltal*” que incluye a todos los territorios de lengua *tseltal* independientemente de las fronteras locales, pero también puede pensarse como el pueblo indio *tseltal* en general. Paoli advierte que estos términos parten de una visión de *tseltales* y que no niegan los conflictos y la diversidad que existen en las comunidades e incluso en las mismas organizaciones de tinte político o social (Paoli, 2003: 23-27).

Para referirse a los niveles micro, los *bats'i viniketik*, usan los términos *sts'akilal jteklum* (los límites de nuestros pueblos), con los que expresan los límites de las fronteras con los municipios vecinos que son de la misma lengua. Sin embargo, esta noción no implican una homogeneidad de los sujetos ni que éstos compartan los mismos sistemas de creencias o filiaciones políticas u de otro tipo, más bien explicitan los límites geográficos que les pertenecen al compartir la misma noción de un territorio común de cada pueblo en un nivel micro, como es el municipal, o macro como se delinea en términos de la pertenencia a los *tseltales* y a los *bats'i viniketik*.²⁷

²⁵ En el *bats'i k'op* se traducen como los límites de ellos, pues el *tik* hace referencia al plural “nuestros” mientras que el *tak* hace referencia a la alteridad “de ellos”.

²⁶ Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, septiembre del 2008.

²⁷ Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, septiembre del 2008.

Si bien en un primer nivel, el territorio cultural de los *tseltales* y los *bats'i viniketik* se puede interpretar a partir de la lengua, en un segundo nivel se encuentra el territorio cultural que se construye mediante los sistemas de creencias de lo tradicional católico. En una construcción del mundo, las entidades sagradas se encuentran relacionadas unas con otras, a partir de una construcción en planos que van de un arriba y un abajo. En términos de las entidades sagradas hay estructuras compartidas en los municipios, parajes y rancherías, los cuales están relacionados y vinculados mediante las entidades sagradas de los *anjeletik*. Cada uno de los municipios tiene su propio cerro sagrado, en donde habita un *anjel*, el cual tiene su propia familia, que viven en el mundo de abajo, en el mundo subterráneo, y cada uno de los parajes, en el caso de Teneajapa, tiene su propio *anjel* que los protege. Estas construcciones del mundo son compartidas tanto por los *tseltales* como los *bats'i viniketik*, para quienes estos *anjeletik* son los que protegen cada uno de los territorios, y a la población en calidad de padres y madres ya que son los que dan el sustento, pues de ellos depende la lluvia y el agua que redunda en los cultivos. En las informaciones que Antonio Paoli recogió entre los *tseltales* plantea que Bachajón le donó buen maíz y frijol a Oxchuc y a Cancuc, y cuando no lleve en esos pueblos hermanos, llaman a principales bachajontecos para que hagan peregrinación y oren en las iglesias, en los cerros de esas comarcas y pidan el preciado líquido. Lo mismo pasa entre Oxchuc y Chanal, ya que Chanal se considera hijo de Oxchuc. Asimismo, Paoli plantea que una hermana mítica de Bachajón se casó con un hombre de Tenejapa y por eso se consideran hermanos (Paoli, 2003: 52-53). Entre las entidades sagradas se mantienen relaciones y hay una estrecha comunicación configurando un sistema de redes territoriales entre los diferentes pueblos locales.

De diferente cualidad son los santos tutelares, que habitan en el plano terrestre, y que también se asumen como protectores de los territorios locales, pero en calidad de patronos, incluso para reconocer su procedencia local, por ejemplo, los *bats'i viniketik* remiten al santo patrono de sus municipios, así los de Chamula, son de San Juan, los de Larráinzar, son de San Andrés, los de Mitontic, son de San Miguel, los de Chenalhó, son

de San Pedro, los de Zinacantán de San Lorenzo.²⁸ En cambio los *tseltales* no utilizan el nombre del Santo patrono, por ejemplo, dicen: soy de Oxchuc o de Tenejapa, exceptuando a los de San Juan Cancuc, que dicen completo: soy de San Juan Cancuc.²⁹ Los santos tutelares de los municipios *tseltales* están relacionados por lazos de hermandad, incluso esta relación de parentesco se extiende con San Cristóbal que habita en el valle de *Jovel* (la ciudad de San Cristóbal), como anteriormente mencioné y que seguiré tratando a lo largo del presente estudio. El hecho de que San Idelfonso, que vive en Tenejapa, sea el menor de los tres hermanos, pues el mayor es de San Juan que vive en Cancuc, y el segundo sea Santo Tomás que tiene su casa en Oxchuc, son datos relevantes, pues la cercanía estaría marcando el orden jerárquico fraternal de acuerdo con la distancia y ubicación que guardan con Ocosingo, lugar en donde se estableció, bajo un origen mítico, el *Bats' il vinik* (véase mapa 1).

En las investigaciones que, en los años cincuenta del siglo XX, realizó Ricardo Pozas en el municipio de Chamula, menciona que, durante la fiesta de San Lorenzo, patrón de Zinacantán, iban a la fiesta de este pueblo los patronos de San Lucas y la Asunción del municipio de Ixtapa, aunque en fechas anteriores también lo hacía San Juan Bautista desde Chamula, y a las fiestas de San Juan iba San Lorenzo a pagar la visita. Asimismo, plantea que existían grupos de pueblos que, durante las fiestas del santo tutelar, se visitaban mutuamente: San Andrés (Larráinzar), Santa María Magdalena, Santa Marta y Santiago, formaban uno de estos grupos (Pozas, 1987: 25-27). San Andrés del municipio *bats'i viniketik* de San Andrés Larráinzar, y Santa Marta y María Magdalena que tienen su territorio en el sudoeste de San Pedro Chenalhó (Guiteras, 1986: 15). Entre ellos podían haber relaciones que iban más allá de los encuentros, por eso Pozas dice que cuando salían las vírgenes Santa María Magdalena y Santa Marta a la fiesta de San Andrés, iban seis cuidadores con cada una de ellas. Estos guardianes tenían prohibido beber aguardiente para proteger la virginidad de las santas, e impedir que San Andrés abusara de ellas: las vírgenes estaban sólo un día en la fiesta de San Andrés pero no juntas, para que no hubiera

²⁸ Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández Díaz, originario de San Andrés Larráinzar y ratificada mediante el trabajo de campo en los días 1-5 de noviembre del 2006 en los municipios de San Pedro Chenalhó, San Juan Chamula, Santo Tomás Oxchuc y San Andrés Larráinzar.

²⁹ Información proporcionada por Antonia López, *tseltal* originaria de Tenejapa.

celo entre ellas, primero iba Santa Marta y al día siguiente Santa María Magdalena (Pozas, 1987:27)

En las investigaciones que últimamente me encuentro realizando, junto con Ana Laura Pacheco Soriano, en el equipo de la Frontera Sur, del proyecto de Etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en los municipios *ch'oles* del norte de Chiapas, encontramos que hay una construcción de un territorio compartido a partir de las entidades sagradas del Cristo Negro y del *Yun Ch'en*. Al primero se le reconoce como *Yalobil Lak Chuj' Tiat* (el Hijo de Nuestro Sagrado Padre, el Sol) el cual, al ser el dueño del maíz es el dueño del plano terrestre y tiene una presencia en los municipios *ch'oles* de Tumbalá, Salto de Agua, Tumbalá, Palenque y Sabanilla. Mientras que el *Yun Che'n*, dueño del cerro y del plano subterráneo, tiene las entradas de su casa en las cuevas de todos estos municipios y en las comunidades. Puede desplazarse de uno a otro y su presencia o ausencia repercute en la bonanza o carencia en los cultivos. La presencia y dominios del Cristo Negro y del *Yun Ch'en* se extienden a todos los municipios *ch'oles*, a diferencia de los santos tutelares, ya que el territorio de San Mateo, en cuanto patrono, sólo abarca el municipio de Tila; el de San Juan en Sabanilla; el de Santo Domingo en Palenque; el de la virgen de La Candelaria en Tumbalá y el de la virgen de Guadalupe se encuentra en Salto de Agua. Aunque todos los santos patronos tutelares viven también con el Cristo Negro en el *Pan Chan* (el plano celeste) y tienen sus dominios en el *Lum* (plano terrestre), su territorio sólo se circunscribe a los municipios, a diferencia de la cobertura que abarcan el Cristo Negro y el *Yun Ch'en* que proporcionan una unidad e identidad territorial a los municipios *ch'oles*.

Con la propuesta de regiones indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, se ubica a Ocosingo en La Selva, e incluso a Palenque, pero en términos de los territorios culturales, Palenque se ubicaría en el norte, junto con el resto de los municipios *ch'oles* y Ocosingo en Los Altos con una historia compartida con La Selva, pero como parte del mismo territorio de los *tseltales* (véanse mapas 2 y 3).

Por estas razones me parece que hay una distancia conceptual entre lo que se determina como la “región cultural” y el “territorio cultural”. Mediante el primero se delimitan las fronteras, generalmente a partir de los límites municipales, ya que son

construidos a partir de la lengua, y la mayoría de las veces, mediante los registros censales que pueden darnos una configuración georeferencial de los asentamientos y ubicación de los grupos etnolingüísticos y de ahí diseñar políticas de administración. Esto porque este tipo de regionalización indígena permite, por ejemplo, organizar las poblaciones en superficies geográficas contiguas y continuas, y desde ahí, crear los índices que permitan dar cuenta de los recursos, productividad, niveles de educación, economía, así como medir las condiciones de bienestar o insuficiencia, en comparación con otras regiones y, en términos más amplios, con los índices o condiciones nacionales e incluso internacionales. Asimismo, los límites y expansión de las fronteras regionales siempre variarán de acuerdo con los elementos que se utilicen para su demarcación.

En cambio, la utilización del “territorio”, en cuanto concepto, introduce a las distintas formas en que se construyen los espacios el poder y la frontera, pero no en el sentido de la continuidad y contigüidad que exige la región, sino en términos de relacionar las fronteras de las áreas geográficas de acuerdo con el poder y las significaciones del espacio que proporcionan tanto los *tseftales* como los *bats'i viniketik*, de tal manera que la continuidad y contigüidad no necesariamente esté mediada por la concatenación lineal de las superficies geográficas. Es bajo este prisma que se pueden comprender los territorios zapatistas, ya que aunque median distancias y contextos diferenciados, los espacios se encuentran valorizados y construidos bajo argumentos compartidos por los sujetos que los habitan. En este sentido, a los municipios autónomos zapatistas no se les podría denominar ni esquematizar como regiones zapatistas, sino como territorios zapatistas. Muestra de lo anterior son las Juntas del Buen Gobierno que, en una organización de las comunidades, los representantes van cambiando periódicamente; la vida cotidiana basada en el trabajo comunitario y colectivo de ayuda mutua para el trabajo en el campo, ya sea en la limpieza de los terrenos, la siembra o la cosecha, es otro de los elementos distintivos de las comunidades zapatistas, y que no siempre es una práctica en las comunidades. Las comisiones de educación, por ejemplo, que han incentivado las escuelas alternas de educación básica que no siguen los lineamientos dictados de la SEP e incluso las comisiones de salud que buscan en la medicina tradicional (herbolaria) una forma de atender las

enfermedades de la población de las comunidades.³⁰ Asimismo, los vistosos y coloridos murales imprimen en las paredes de las estructuras de los municipios autónomos no sólo la historia de organización sino además los signan en un paisaje que remite a las relaciones que se establecen entre ellos. No es casual que, en un principio, los municipios autónomos hayan sido bautizados con las fechas importantes del movimiento, como aquél denominado 1º de Enero, el cual se encuentra en la salida de la ciudad de Ocosingo. Incluso, esta relación entre los municipios autónomos, se puede visualizar en hechos como el llamado del EZLN en el mes de noviembre del 2006, en la que hubo una amplia movilización de los contingentes de este Ejército en todo el estado para cerrar las carreteras de la entidad como muestra de apoyo y solidaridad a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), como resultado del conflicto que se desató en este estado en el 2006 y ante la represión y conflicto por la policía federal, son sólo algunos de los ejemplos que marcan pautas de una organización compartida de las poblaciones pertenecientes a los Municipios Autónomos. En el tercer y cuarto capítulo de la presente investigación trato con mayor profundidad a los territorios zapatistas.

Si tomamos en cuenta a las poblaciones indias asentadas en los contextos urbanos, la pregunta pertinente se centra entonces en las diversas construcciones del espacio que les hacen habitar, significar y experimentar las ciudades no a partir de los principios que otorga la región cultural sino de aquellos hechos que responden a los procesos que dan luz mediante el concepto del “territorio cultural”. Los hechos sociales se puede tener un mayor margen de comprensión a partir de este último concepto y de ahí preguntarse: ¿cómo estas construcciones les lleva a una apropiación de la geografía urbana mediante construcciones espaciales que los sitúa ante poblaciones también heterogéneas como los ladinos, e incluso indios cuyos asentamientos son de una historia más remota en la ciudad? En otros términos: ¿cómo mediante las construcciones espaciales se recrea el conflicto, la negociación por el poder, en sus diferentes facetas, ya sea por las pugnas de representación política, la religión o la economía?

³⁰ En el mes de agosto del 2003 tuve la oportunidad de realizar trabajo de campo en una comunidad zapatista en el municipio de Altamirano, en la Selva Lacandona, en particular en la zona de Las Cañadas.

HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL TERRITORIO Y LAS TERRITORIALIZACIONES INDIAS EN SAN CRISTÓBAL Y OCOSINGO

EL ESPACIO, EL PODER Y LAS FRONTERAS

El territorio se puede interpretar mediante el juego de interacciones que proporcionan los tres ingredientes primordiales que lo constituyen: las construcciones del espacio, los poderes y las fronteras (Giménez, 2000: 22). Estos elementos, en cuanto fundamento, permiten darle sentido al concepto del territorio: sentido, en términos de significación, tal como establece Habermas (2001: 19). Para este estudio, ¿qué entenderemos por espacio, poder y frontera?

El espacio, como apunta Santos Milton, corresponde a un sistema de valores que se transforma permanentemente y se vive en tiempo presente, lo cual le brinda un sentido de horizontalidad. A diferencia del espacio, el paisaje resulta de la conjunción de objetos pasados y presentes, lo cual le da un sentido de transtemporalidad. Así, mientras que el paisaje es relacionado a un sistema material, por el cual están organizados los objetos concretos, el espacio, como sistema de valores, significa y simboliza los objetos que conforman el paisaje, por lo que “el espacio resulta de la intrusión de la sociedad en esas formas-objetos. Por ello, esos objetos no cambian de lugar, pero cambian de función, es decir, de significación, de valor sistémico” (Santos, 2000, 86-87).

Sin embargo, el paisaje adquiere una dimensión de mutabilidad, porque éste se va transformando en la medida que los sujetos le infunden nuevas valoraciones. Por lo tanto, el espacio es la impresión dinámica que los sujetos le otorgan al paisaje. Así, el paisaje cambia cuando son “otros” los sujetos que habitan los lugares. El paisaje, como sistema material, al mismo tiempo que es naturaleza objetiva es naturaleza objetivada, ya que es resultado de la intrusión que, históricamente, han hecho los sujetos de ésta. La relación paisaje - espacio, entonces, nos remite, en tiempo presente, a las valoraciones y significaciones que dan los sujetos a la naturaleza objetivada. Sin embargo, paisaje y espacio no son sinónimos ya que mientras "el paisaje es el conjunto de formas que expresan las herencias objetivas que representan las sucesivas relaciones localizadas entre hombre y naturaleza, el espacio es la reunión de esas formas más la vida que las anima". (Santos

Milton, 2000: 86) Se puede plantear que mientras el paisaje está relacionado con la historia de los objetos, el espacio encuentra su fundamento en los sujetos, los cuales, mediante las significaciones, dan vida a los objetos mismos. Parafraseando a Martín Juez, en cada periodo (etapa o estadio) persisten las huellas del objeto anterior (paisaje). Por lo que este último no es inmutable, va cambiando con las impresiones que le otorgan los sujetos mediante la construcción del espacio. Esto lleva a que el paisaje sea el cúmulo de historias de los sujetos que al mismo tiempo retroalimentan y crean bifurcaciones durante las etapas de vida del paisaje (Martín Juez, 2002: 143). En el mismo tenor, de acuerdo con Hernán Salas, podemos decir que el valor no es inherente al paisaje (objeto), sino que aquél es un juicio que le proporcionan los sujetos, por lo que, en el contexto social del objeto-paisaje, su historia es otorgada por las personas, quienes le dan contenido y significación (Salas, 2005: 103-104).

Pero son los tres elementos componentes del territorio, lo que conducen a una noción conceptual compleja. En primer lugar, porque el espacio remite a las significaciones que realizan los sujetos colectivos de la Naturaleza, de tal manera que ésta, como argumenta Morín, deja de ser algo desordenado, pasivo y amorfo para convertirse en una totalidad compleja (Morin, 1974: 31). En este sentido, el concepto del territorio nos remite a un pensamiento ecologizado, el cual integra e interacciona a la Naturaleza con el hombre-sociedad-cultura, como esferas interdependientes e interactuantes (Morin, 2002b: 13 y 2002c: 138-141). Pero si el espacio remite a los significados que marcan y valorizan tanto a la Naturaleza como al paisaje, tenemos en la misma área geográfica un abanico de construcciones espaciales, ya que, más allá de una analogía, son los diversos sujetos colectivos los que significan, construyen y apropian los espacios. Resulta prudente, entonces, recurrir a la idea del territorio conformado por una multiplicidad de subespacios (Santos, 2000: 228). Bajo este tenor, el territorio adquiere una dimensión de multiplicidad y heterogeneidad de los espacios que lo conforman, imprimiéndole carácter de horizontalidad y simultaneidad, porque las construcciones espaciales se recrean y reproducen al mismo tiempo mediante las acciones de los sujetos en una misma superficie geográfica.

Si tomamos como principio fundamental la heterogeneidad de las poblaciones indias asentadas en las ciudades, el interés se centra en las diversas construcciones del

espacio que les hacen habitar la ciudad de una u otras maneras. ¿Cómo estas construcciones les permiten una apropiación de la geografía urbana mediante construcciones espaciales que los sitúa ante poblaciones también heterogéneas como los mestizos, o las mismas poblaciones indias cuyos asentamientos son de una historia más remota en la ciudad? Una primera respuesta se encuentra en la heterogeneidad de los sujetos en los contextos urbanos, no sólo en términos de las adscripciones religiosas, políticas y económicas, sino además en las pertenencias identitarias. Esta heterogeneidad coloca a los sujetos en construcciones diferenciadas de los lugares, es decir, existen diversas formas de apropiarse y valorar —simbólica e instrumentalmente— los espacios (Giménez, 2000: 21-22).

En el caso de las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo, el paisaje es consecuencia de diversos procesos espaciales, es decir, de la vinculación entre el habitat y de las formas de habitar, lo cual lleva que las ciudades sean variablemente experimentadas. Así, son los sujetos los que le imprimen valor y significado a las ciudades. Por ejemplo, entre los *bats'i viniketik*, el *Ch'ul Balumil* es la Tierra Sagrada que pertenece a todos pues no tiene dueño. Tiene vida, tiene corazón, que es lo que la hace ser sujeto. Se dice que es *Ch'ul* porque fue hecha por *Jch'ultotik*, que es Nuestro Sagrado Padre (Dios). Al mismo tiempo que el *Ch'ul Balumil* es intangible se objetiva en el paisaje de la ciudad de San Cristóbal ya que está siempre presente en la experiencia de la relación que establecen los *bats'i viniketik* con la naturaleza, independientemente del lugar. El *Ch'ul Balumil*, se diferencia del *osil*, término por el que designan al terreno, el cual tiene propietario, se puede vender o construir sus casas en él. Así, el *Ch'ul Balumil* tiene un carácter simbólico sagrado, pero al *osil* sólo se percibe en un carácter instrumental, en cuanto se le puede dar uso y ser objeto de intercambio comercial.

En la experiencia de las poblaciones ladinas, la tierra está ausente de esta sacralidad, y más bien tiene un carácter instrumental, ya que lo sagrado está contenido en los espacios destinados a la ritualidad, como las iglesias, e incluso los panteones. Un caso reciente es la caída del puente que conecta la carretera de Tuxtla a San Cristóbal, que en las argumentaciones mestizas responde a una mala construcción o planificación, pero en términos de las explicaciones que da la población india, responde a que no se solicitó

permiso al *Anjel* de Zinacantán que, como parte de la negociación, se le tenían que ofrecer cabezas humanas, las cuales tenían que ser enterradas en las columnas de cemento que sostienen la infraestructura. Otro de los ejemplos, son las iglesias de San Cristóbal y de la Virgen de Guadalupe que se encuentran en la cima de los cerros dentro de la ciudad, que a la distancia se miran entre sí. La fiesta del 25 de julio de San Cristóbal es una de las más importantes de la ciudad, junto con la fiesta de la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, ya que es un momento en donde los devotos organizados de cada barrio coinciden en la celebración de eventos y romerías en honor a San Cristóbal Mártir (Paniagua, 2001: 132-133). En ambas fiestas, al igual que en otras como la del barrio de San Ramón o La Merced, resalta la participación de la población india. Sin embargo, el cerro en donde se encuentra la iglesia de San Cristóbal es el cerro sagrado para la población india no sólo de la ciudad sino de los municipios de Los Altos.³¹ Además de los choferes, durante los diez días antes de su fiesta, la población india de las comunidades –Chamula, Mitontic, Tenejapa, Larráinzar– y de las que radican en la ciudad van en peregrinación para visitarlo y encenderle cera.³² Esto se entiende porque San Cristóbal, como dice Antonia López, es el santo patrón de los *caxlanes* de la ciudad.³³ Así, la sacralidad que se le otorga al cerro de San Cristóbal, sólo se entiende en el sistema de creencias de una tradición construida en el seno de las comunidades indias de Los Altos. Para los *tsettales* y los *bats'i viniketik*, los *anjeletik*, en cuanto entidades sagradas que habitan en los cerros, son los que protegen a la población y les dan vida pues les proporcionan las lluvias para las cosechas. Éstos son diferentes a los Santos tutelares, que viven en las cabeceras municipales e incluso tienen lazos de hermandad, por ejemplo, en los municipios *tsettales*, San Idelfonso que vive en Tenejapa es el menor de tres hermanos, pues el mayor es San Juan, que vive en Cancuc, y el segundo es Santo Tomás que vive en Oxchuc.³⁴ Si bien las fiestas se mantienen como las principales festividades en donde converge la población de la ciudad, como argumenta Paniagua a lo largo de su obra *Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas*, quedan enmarcadas en un sistema festivo coeto que relaciona y

³¹ Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández Díaz, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, octubre del 2005.

³² Información proporcionada por habitantes de las inmediaciones del cerro de San Cristóbal. Noviembre del 2006 y observaciones en trabajo de campo en la fiesta de San Cristóbal, el 22 de julio del 2007 (domingo antes del día principal).

³³ Información proporcionada por Antonia López, *tsettal* originaria de Tenejapa, mayo del 2005.

jerarquiza los barrios (Paniagua, 2001). En este sentido, estas fiestas se inscriben en un orden distinto que no corresponde a las significaciones que le imprimen las poblaciones indias.

Otra es la valoración y apropiación que han hecho la población protestante en las colonias urbanas de predominancia india. Los innumerables templos no católicos en las colonias de asentamiento indio es un reflejo del paisaje pero también de las construcciones del espacio que connota una vida cotidiana fraccionada en múltiples comunidades de solidaridad e identificación religiosa. Parte de estas valoraciones tiene que ver con la reconstrucción de la superficie de la ciudad en los imaginarios sociales. Después de las expulsiones de indios en los años setenta, poco a poco se fue poblando toda el área norte de la ciudad. Pascual Jiménez, recuerda que todavía en los años ochenta, “atravesaban algunas gentes que iban a La Hormiga, pero eran muy pocos y todo estaba prácticamente sin poblar. Aunque ya se empezaba a mencionar La Hormiga, ya existían otros asentamientos como Nueva Esperanza, el cual fue el primer establecimiento de la población india en la ciudad”.³⁵

Pascual Jiménez piensa que, en un principio, cuando la gente de San Cristóbal vio a las primeras poblaciones indias, no se preocuparon tanto porque los nuevos asentamientos estaban lejos de la ciudad, hasta el cerro, pero esta actitud cambió en cuanto se dieron cuenta del rápido crecimiento y trataron de evitar que esta zona fuera habitable negándole todo tipo de servicios, como agua, alumbrado público y tenencia argumentando que estas áreas no eran aptas para vivir. Es por eso que, poblaciones como La Hormiga, buscaron abastecerse de agua, recurriendo a las comunidades cercanas. Sin embargo, después de 1994, argumenta Pascual Jiménez, las cosas en parte cambiaron, porque se empezó la urbanización de las colonias. Domingo Gómez Pakistán argumenta que sus abuelos le decían que su mojón pasaba desde Santo Domingo, por lo que, por derecho, les corresponde toda esta parte del norte de la ciudad.³⁶ En este sentido, ante un discurso de invasión de la ciudad por parte de los ladinos, emerge una reconstrucción del territorio del

³⁴ Información proporcionada por Antonia López, *tse'tal* originaria de Tenejapa, mayo del 2005.

³⁵ Información proporcionada por Pascual Jiménez Gómez, originario de *Pasulhé*, en el municipio de San Juan Chamula, 6 de julio del 2004.

norte de la urbe por parte de las poblaciones *bats'i viniketik*, quienes no se asumen como invasores, sino en términos de recuperación del territorio de la ciudad.

En cuanto al poder, éste encuentra eco y forma parte intrínsecamente de la política, pero no necesariamente es agotado. Si por política se entienden las acciones que producen un efecto en las estructuras de poder de una unidad operante en cualquier nivel de integración social –local, provincial, estatal, nacional, internacional, mundial–, ya sea para mantenerlo, fortalecerlo, debilitarlo, alterarlo o transformarlo parcial o radicalmente (Varela, 1996: 51), el poder también adquiere otras facetas que si bien implican y determinan las estructuras de poder jerárquicas, se posesiona como los mecanismos que asumen los sujetos colectivos en cuanto tales para negociar y habitar las superficies comunes.

La conjugación que se da entre apropiación del espacio y el poder nos conduce a la demarcación de las fronteras, entendidas éstas como las delimitaciones geográficas hasta donde abarca el control de uno o ciertos grupos de poder. Pero, esta forma de comprender el territorio nos conduce, por una parte, a homologar uno a uno, poder, espacio, frontera, e incluso cultura. Pero, no acaso estaríamos llegando a una concepción que remite a la idea de territorio homogéneo, la cual no del todo tendríamos que desechar, pues el territorio a la vez que está determinado por la convergencia de construcciones espaciales compartidas, éstas mismas se multiplican, al igual que los poderes, las fronteras y la cultura.

LOS TERRITORIOS COMO CONTENEDORES DE TIEMPOS Y ESPACIOS

Mi interés se centra en dar cuenta de la múltiple heterogeneidad que implican las construcciones espaciales en aquellas ciudades, por lo que parte de esta diversidad incluye a los mestizos (“ladinos”) como sujetos colectivos, por sí mismos, diferenciados. Esta diversidad lleva a que las relaciones interétnicas no sean lineales y simétricas entre indios y ladinos. Tanto los unos como los otros están conformados por una multiplicidad de expresiones que ocasionan que lo indio, al igual que lo ladino, no sean sujetos colectivos

³⁶ Información proporcionada por Domingo Gómez Pakistán, originario de San Juan Chamula y

unidireccionales. Esta diversidad da como resultado relaciones multilineales y asimétricas de niveles disímiles.

Un primer nivel de estas relaciones se establece mediante las interacciones indios-ladinos, como categorías aglutinantes y aglutinadoras de dos sujetos colectivos, lo que lleva a interpretar a las ciudades bajo un carácter dual, tal como planteara Paniagua en su interesante estudio sobre los ladinos en la ciudad de San Cristóbal. Este antropólogo argumenta cómo, en un proceso histórico recursivo, la ciudad de San Cristóbal se ha diversificado multiculturalmente con la llegada, en diferentes momentos, de poblaciones indias, pero que, en términos generales, terminan por sumarse a una sola referencia de lo indio contraponiéndose a los ladinos y dándole una configuración dual a la urbe sancristobalense (Paniagua, 2001).

Entre las bondades que ofrece la investigación de Paniagua es la minuciosa recopilación de una etnografía de las fiestas patronales de la ciudad y la importancia que adquieren en la conformación de los barrios, procesos que van incluyendo a las nuevas poblaciones en un organigrama de articulación “ladina” de las estructuras locales. Esto encuentra eco con lo que plantea Reyna Moguel cuando sostiene que el sistema urbano mestizo se ha diferenciado internamente en unidades a las que se les llama Barrio, por lo que éste es parte intrínseca de los límites de la ciudad de San Cristóbal” (Moguel, 1997: 44 y 46).

La ciudad, entonces, puede verse como un sistema articulado de fiestas barriales, que permite insertar al mundo y dinámica ladina, a una serie de poblaciones indias migrantes. Paniagua afirma, que sólo en la medida en que un nuevo asentamiento estructura y formaliza la fiesta, inicia su existencia no sólo como barrio sino además como parte de la ciudad. Según Paniagua, “el barrio indica el momento en que esa colectividad, autodenominada ‘coleta’, decide imaginar sus vínculos de identificación mediante la veneración pública y organizada de imágenes, tomadas del santoral católico y con reputación de milagrosas (Paniagua, 2001: 136). Pero no todas las fiestas tienen el mismo impacto e importancia, pues hay algunas que no sólo tienen más arraigo y temporalmente

son más antiguas, sino que además mantienen mayor jerarquía en el sistema festivo de los barrios. Asimismo, este mismo antropólogo reconoce que tanto las colonias como los nuevos asentamientos en donde prevalece la población india, no sólo quedaron fuera de su estudio, sino al parecer, de todo este sistema de fiestas. Paniagua establece que, si bien las fiestas barriales inscriben a las poblaciones ladinas pobres de la ciudad, las ferias representan los ámbitos de organización de las poblaciones ladinas más pudientes económicamente, y de forma más directa a los “coletos” (Paniagua, 2001: 184-196).

Una de las conclusiones que deja entrever Paniagua es la diversidad existente en el seno del mundo ladino de San Cristóbal, por lo que ser ladino en la ciudad no necesariamente implica una colectividad unívoca. Benjamín B. Colby y Pierre L. Van Den Berghe, en los años sesenta, establecían que los pobladores de la ciudad de San Cristóbal se llamaban a sí mismos “ladinos”, a los cuales, desde una posición racial, los diferenciaban genéticamente: desde el español puro hasta los indios puros. Los primeros, pertenecientes a la clase superior (llamada “clase alta, gente bien, la crema o los blancos”), formada casi en su totalidad por criollos; la clase media conformada por mestizos claros, y una tercera clase “inferior” (“gente humilde”) en la que se ubicaba la gente mestiza “de color” o por gente “netamente indígena” (Colby y Berghe, 1980: 30).

Tanto la asimetría como la multilinealidad que adquieren las relaciones inter-intraétnicas precisamente parten del supuesto de esta heterogeneidad. Se podría aventurar la hipótesis de que antes de la llegada de las corrientes migratorias masivas a la ciudad de San Cristóbal, las poblaciones ya establecidas como aquellas otras indias que se fueron asentando posteriormente se fueron integrando a la ciudad mediante la estructura barrial, lo cual los inscribía en un discurso católico que llevaba consigo su inserción implícita al mundo y a una ciudad ladina. Parte de la hipótesis sería que lo “ladino”, como una construcción contrapuesta a lo “indio”, se fue transmutando y no siempre encontró eco en todas las poblaciones, fundamentalmente entre los más pobres de la ciudad. Lo “ladino” como construcción realizada desde una oposición negativa de “lo indio”, en un imaginario colectivo del pensamiento de lo “auténtico colete” significa el atraso, la inferioridad, lo sucio, ignorancia, manipulables, “retazos incongruentes de formas de vida pasada, sin vitalidad ni viabilidad, a menos que acepten disolverse en la vida urbana” (Paniagua, 2001:

73). Siguiendo el pensamiento de Paniagua, lo “auténtico”, como pretensión única e indispensable, al parecer sólo ha quedado en una especie de “comunidad ideal” que muestra a San Cristóbal como una entelequia permeada por un pensamiento común que es incapaz de segmentarse entre sí (*idem*). La “comunidad ideal”, al parecer sólo es producto de un discurso “coletos” que se ha visto trastocado por las interacciones que aquellas poblaciones “ladinas” no de elite, de pasados remotos o cercanos, han establecido con los indios de la ciudad.

Hay algunos indicios que muestran impactos e interacciones que van más allá de la construcción de “lo ladino” como oposición a “lo indio”, ya que las poblaciones van encontrando puntos de coincidencia e identificación. De tal forma que las fronteras que separaban a ciertos sujetos colectivos ladinos quedan en un estado de ambigüedad, ya que las territorializaciones indias no han impactado de igual manera ni han seguido los mismos cauces entre los llamados “auténticos coletos” que entre las poblaciones “ladinas” pobres de la ciudad.

En el caso de la ciudad de Ocosingo, la elite ladina (*caxlan*) se presenta como un pequeño grupo, poco visible en la vida cotidiana de la ciudad, relacionada con la cría de ganado y cuyos rubros mercantiles giran en la venta de productos derivados de la leche, fundamentalmente quesos. Incluso, existen algunos establecimientos exclusivos de estos productos, de reconocimiento regional, en las primeras calles que bordean el centro de la ciudad. Asimismo, tienen un centro regional, cuyas instalaciones son aprovechadas frecuentemente para sus eventos y como sede anual de la feria ganadera.³⁷ Eventos en los que no participan las poblaciones indias sino que además resultan ajenas y excluidas.

El padre dominico Gonzalo Ituarte, quien permaneció en más de diez años en San Cristóbal y un poco más de un lustro en Ocosingo, plantea que la población mestiza que se encontraba en la ciudad de Ocosingo, se ha sentido identificada con la población india que arribó masivamente a la pequeña urbe después de 1994, ya que encontró más elementos de coincidencia que de oposición, como el color de la piel e incluso las costumbres, cuestión que no percibió en San Cristóbal de las Casas, en donde los ladinos, fundamentalmente

“los coletos”, eran ajenos a las costumbres de los indios y, según sus percepciones, de un color claro de piel.³⁸

En algunas ocasiones, durante el trabajo de campo en la ciudad de San Cristóbal, detecté las identificaciones de poblaciones ladinas pobres con las indias. Un caso que llamó mi atención, fue en el mercado, en donde ciertos comerciantes que no hablaban *bats'i k'op*, lo empezaron a aprender por el contacto cotidiano con ellos, pero no en aras de los simples intercambios comerciales, sino que además habían cambiado de religión y frecuentaban una iglesia evangélica en donde “el servicio” era en *bats'i k'op*. Paniagua establece que, en lo económico se desbordaron las fronteras clasistas cuando muchos ladinos, debido a su pauperización de los barrios más modestos, fueron arrojados a las condiciones de pobreza que se suponían nada más intrínsecas a los indios (Paniagua, 2001: 107). Pero también las fronteras entre indios y ladinos, han quedado fracturadas, debido a la incursión de aquellos en ámbitos que eran de dominio ladino. Reyna Moguel menciona que los indios en la ciudad han hecho un esfuerzo por ganar espacios económicos que tradicionalmente habían sido coto de los distintos gremios ladinos, como ha sucedido con los expulsados chamulas, quienes han logrado insertarse como empleados calificados en hoteles y restaurantes, menudistas en el Mercado José Castillo Tielemans o los zinacantecos, quienes son ahora reconocidos mayoristas y comerciantes de larga distancia en la producción y venta de flores (Moguel, 1997: 57).

Esta heterogeneidad del mundo ladino nos coloca en un segundo nivel de las relaciones inter, intraétnicas marcadas por la multilinealidad que adquieren las construcciones del espacio, el poder y la frontera en el seno de los sujetos colectivos tanto indios como ladinos. Actualmente, resulta insuficiente comprender la ciudad bajo el enfoque de ciudad dual: indios-ladinos. Las correlaciones inter-intraétnicas resultan más complejas, porque en las construcciones territoriales se traslapan y conjugan los niveles, pues tampoco quedan establecidas bajo las relaciones esquemáticas bipolares entre indios-

³⁷ Información proporcionada por el señor Javier Toledo, dirigente *tseltal* de la ARIC en Ocosingo, noviembre del 2005.

³⁸ Entrevista realizada al sacerdote Gonzalo Ituarte, dominico de la parroquia de Ocosingo, junio del 2000. Durante los primeros días del mes de noviembre del 2006, tuve la oportunidad de apreciar una reunión de coletos de elite en un reconocido restaurante de la ciudad de San Cristóbal. Efectivamente, el fenotipo de

ladinos. En este sentido, las territorializaciones pueden responder, en cuanto tales, a las construcciones de los espacios, los poderes y las fronteras de acuerdo con las interrelaciones indios-indios; ladinos-ladinos; ladinos-indios y lo indio-lo ladino.

La geografía urbana en cuanto a su carácter de territorio y de expansiones territoriales, estaría compuesta por las inercias y procesos de sujetos colectivos con distintos tiempos y espacios. A la luz de la teoría de los desfases que propone Viqueira se podría establecer que el espacio, en cuanto realidad social, sería un entramado complejo de distintas duraciones que se transforma a ritmos muy disímiles (Viqueira, 1999: 19). En este sentido, tanto el tiempo como el espacio se multifurcan como formas de habitar de los sujetos colectivos que le confieren ese carácter de heterogeneidad al territorio y a las territorializaciones. Aunque en estas formas de habitar el espacio, como experiencia, se recrea con mayor nitidez y claridad que el tiempo, en el sentido que sostiene Alain Touraine, cuando plantea que las categorías del espacio tienden a reemplazar, dentro de nuestra experiencia, las categorías del tiempo o, por lo menos adquieren mayor importancia (Touraine, 1998: 15).

Las ciudades en cuanto contenedoras de tiempos y espacios llevan consigo comprender a los sujetos tanto indios como ladinos. Sin embargo, mi interés se centra en dar cuenta de las territorializaciones tanto de los *bats'i viniketik* como de los *tsettales* en aquellas ciudades, sin que esto menosprecie la importancia que adquieren las comprensiones de los mundos ladinos. Pero partir de sus complejidades, evidentemente, requiere emprender otra investigación, que por el momento dejo en el dintel de los pendientes.

Adentrarme en las significaciones y valoraciones de los espacios en la heterogeneidad india, me coloca sólo en parte de la complejidad que presentan las ciudades, aunque no del todo quedan ausentes aquellas relaciones con los ladinos, ya que inevitablemente son retomadas, pero a partir de las construcciones territoriales que son emprendidas por una población india diversificada. Comprender la heterogeneidad de los sujetos indios, por una parte, me llevará a fracturar la idea de continuar perpetuando a los

piel sumamente blanca (tipo europeo), el tipo de ropa (elegante) y su comportamiento remitían a una

bats'i vinik y a los *tseltales* en el marco de categorías panindias absolutas. Sin embargo, manejarse en el plano de las heterogeneidades es abusar de un enfoque que no siempre tiene correspondencia ante aquellas significaciones del espacio que remiten a construcciones en donde los *bats'i vinik* y los *tseltales* quedan englobados en referencias que abarcan a las poblaciones en su totalidad, independientemente de las filiaciones religiosas, partidistas o políticas.

De esto se desprenden varios problemas: ¿cómo dar cuenta de las construcciones semióticas de los espacios, de los poderes y las fronteras, en cuanto elementos fundamentales del territorio y las territorializaciones en las que están inmersos los sujetos colectivos en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo?

LOS SISTEMAS DISCURSIVOS COMO MÉTODO PARA LA COMPRENSIÓN DE LOS TERRITORIOS Y LAS TERRITORIALIZACIONES

La construcción de los conceptos lleva consigo el diseño de una metodología de investigación. El marco teórico conceptual, *sí y solo sí*, adquiere su justo valor en la medida que permite estructurar la investigación y se posesiona como la directriz metodológica, es decir, permite construir y deconstruir el dato y los hechos sociales, así como dar cuerpo a una forma de dirigir el pensamiento y generar conocimiento para interpretar y comprender las sociedades.

¿Cómo puedo comprender las construcciones de los espacios, el poder y las fronteras identitarias en dos ciudades caracterizadas por la heterogeneidad de sus sujetos, no sólo en las oposiciones indio-ladino, sino en el contexto de las diversidades indias? Me parece que los discursos pueden convertirse en una de las vías metodológicas para interpretar y comprender las significaciones y valoraciones del espacio, las formas en que los sujetos se apropian, mantienen y refuerzan el poder, pero también llevar a la comprensión de las fronteras del territorio en cuanto a los poderes que marcan los límites geográficos como de las identidades y de las relaciones intra-interétnicas.

población con aires de “aristocracia”, con relaciones familiares y de amistad cerradas.

Llegar a establecer los discursos como un camino metodológico no fue una tarea fácil. Durante mis estancias tanto en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo como en distintas comunidades de Los Altos y La Selva me percaté de las contradicciones, conflictos y divisiones que se presentaban entre los diversos sujetos, pero también fueron evidentes los hechos que permitían interpretar niveles de negociación, de pertenencia e identificación que aglutinaban a las poblaciones indias saltando las diferencias.

Asimismo, no me fue difícil percatarme que las vidas cotidianas estaban signadas por la diversidad de creencias religiosas, que les llevaban a construcciones religiosas que impactaban sus formas de ser, estar y habitar las ciudades. Heterogeneidad también visible y concatenada en términos de la política, política-partidista y de las pertenencias a organizaciones socio-políticas. Después de permanecer y etnografiar las ciudades, me percaté de un uso diferenciado de vivir los espacios religiosos, pero además de los matices que los diferenciaban unos de otros, en cuanto a la interpretación de La Biblia y a la parafernalia que envolvían los tiempos rituales. Pero también percibía un uso diferenciado del espacio, si se trataba de las colonias o de la zona del mercado. Incluso, percibía un uso disímil de estos espacios si se trataba de San Cristóbal o de Ocosingo. Además, cómo comprender a los territorios zapatistas y su impacto en las ciudades también fueron una reflexión constante durante mis estancias de trabajo de campo.

Fue en uno de los domingos en San Cristóbal, después de haber recorrido la ciudad como otras veces, que inicié una reflexión sobre cómo dar cuenta de las construcciones y valoraciones de los espacios, los poderes y las fronteras tanto en esta ciudad como en la de Ocosingo. Me pareció que un camino podría ser a través de los discursos, idea que retomé de las lecturas que realicé de la obra *La arqueología del saber* de Foucault (2003). En la medida que tomé los discursos como método de investigación logré un mayor margen de comprensión de las situaciones de conflicto y crisis, pero también de los elementos que conferían homogeneidad y heterogeneidad en la construcción de los territorios y las territorializaciones. Los discursos me dieron las pautas para establecer una congruencia de cada detalle con el todo, pero también un camino metodológico para darle dirección a la investigación. Lograr una comprensión que, en el tenor de las aportaciones de Gadamer, implicaba la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas

direcciones, que es lo que constituye “al desenvolverse con conocimiento” (Gadamer, 2001: 325).

El discurso me llevó a una dialógica, entendida ésta como un diálogo permanente con los hechos sociales que me permitía sentar las bases para una comprensión que enlaza lo que sucede y la reflexión teórica. En este sentido, explicar y describir los diferentes discursos sólo permiten fraccionar a la sociedad y cuadrificarla a través de las identidades, sin embargo, lo importante en todo caso es preguntarse ¿cómo se interrelacionan los discursos, sus conexiones e interdependencias, en el marco de la reflexión teórica y en la construcción de las identidades?

Esto me quedó más claro cuando me enfrenté a las entrevistas que, en forma general, me permitieron acceder a los hechos sociales a través de las distintas construcciones discursivas de los sujetos entrevistados. Los discursos y su comprensión, en todo caso, me proporcionaron los caminos para contar con un método, organizar mis ideas, la estructura y contenidos de la investigación, ya que la confusión se disparaba ante las múltiples líneas que adquirían la complejidad de los hechos sociales y los entornos locales.

La tarea, entonces, se centró en confrontar, por lo menos tres retos conceptuales ¿Cómo se engarza una teoría del discurso, en cuanto sistema, con los conceptos del territorio y las territorializaciones? ¿cómo se construye el territorio a través de las lenguas de los *bats'i viniketik* y de los *tsetales* y qué connotaciones adquieren en los nuevos contextos de las ciudades? y ¿cuál es el concepto de cultura al que puedo arribar o que sea útil para comprender el territorio y las territorializaciones?

LENGUA, LENGUAJE Y DISCURSO

No es el caso defender a ultranza el derecho de los *bats'i viniketik* y de los *tsetales* a utilizar su lengua como medio de comunicación en sus propios territorios. De hecho esto es parte de su vida cotidiana independientemente de las arduas discusiones que se dan en la política o en la academia; basta con adentrarse a las zonas indias para sentirse extranjero en su propio país. Incluso uno puede correr la aventura de caminar por las colonias de

predominancia india o espacios públicos como el mercado o la Iglesia de la Caridad en la ciudad de San Cristóbal, para sentirse extraviado ante la incompreensión de una lengua que recorre y llena el espacio, que si bien resulta extraña para un visitante ocasional es el principal y, en algunos casos, el único vehículo de comunicación entre estas poblaciones.

Mucho se ha argumentado sobre el carácter que tiene la lengua de corresponder a una cultura, al igual que se le concatena lineal y sin cortapisas al de etnias “tzeltal”, “tzotzil”, “tojolabal” o “chol”, en el caso de Chiapas. De tal manera que, a cada lengua se le asocia con una cultura y en términos más simplistas a una etnia. En otros casos, sobre todo en el diseño de las políticas públicas, la lengua sirve como el elemento esencial que regula la cuantificación de las poblaciones indias y como base para la configuración espacial de asentamientos que permite medir, en términos de cobertura y bajo el paradigma de un desarrollo moderno de progreso, el goce de servicios básicos o de infraestructura y atención educacional, entre otros. En todo caso, la multiplicidad de lenguas registradas ha sido uno de los argumentos para caracterizar a la nación como plurilingüe y pluricultural, lo cual derivó en los cambios constitucionales que se dieron en los primeros años de la década de los noventa y como consecuencia de las directrices de índole internacional emanadas del Convenio 167 de la OIT que, en efecto carambola, se tradujeron en los cambios en el artículo 4º de la Constitución mexicana. No en pocos casos, mediante esta fórmula lengua-cultura se han homogeneizado tanto a la una como a la otra bajo una perspectiva de núcleos cerrados. Lo mismo sucede cuando se le suma el territorio, de tal manera que a un espacio delimitado —enmarcados por las fronteras locales municipales o regionales en cuanto concentran un conglomerado de municipios contiguos y continuos—, le corresponde una lengua y por lo tanto una cultura.

¿Hasta dónde podemos emparentar, uno a uno, cultura, territorio y lengua? En otras palabras, ¿realmente a una lengua le corresponde una cultura y un territorio? ¿a un territorio le corresponde una lengua y una cultura? ¿una cultura se concreta a través de una lengua y de un territorio dado? Empecemos por buscar las vías que nos permitan comprender estas cuestiones: Las diversas esferas de la actividad humana están relacionadas con el uso de la lengua, la cual, como establece Todorov, “existe en abstracción con un léxico y unas reglas gramaticales como elementos de partida y *frases*

como producto final” (Todorov, 1991: 9). Sin embargo, comprender una lengua no necesariamente está asociado con tener un manejo más o menos claro de las reglas gramaticales que lleva a conocer la lengua en sus aspectos morfológicos y sintácticos, el comprenderla en su sentido más profundo implica adentrarse en la estructura de pensamiento que genera y mediante el cual se ordena la naturaleza, la sociedad y el ser mismo.³⁹ La lengua, como plantea el sacerdote Gonzalo Ituarte —párroco durante más de cinco años de la Iglesia de Ocosingo y quien habla perfectamente el *tseltal*— refleja otra construcción del mundo, que corresponde a otro tipo de lógica, que no sólo está basada en una cuestión afectiva sino que la racionalidad se desarrolla por otros caminos, de tal manera que su modo de sabiduría y conocimiento es diferente al nuestro, ya que la lengua misma está formulada de otra manera a lengua castellana, y en general a las lenguas occidentales.⁴⁰

La lengua le proporciona códigos comunes a los hablantes que les permite la comunicación. Así, las palabras, en el entorno de una lengua, tienen sentido en la medida que están relacionadas unas con otras con el fin de que los individuos que la comparten logren comunicarse a través del lenguaje. Sin embargo, esta comunicación no es lineal ni unívoca, es decir, la lengua proporciona diferentes grados de comunicación. Un primer grado se da en las prácticas cotidianas que permiten la interacción de las personas sobre todo en los intercambios comerciales o en las relaciones que garantizan la convivencia pero que no involucran el ser, las formas de pensar o de percibir el mundo, e incluso de vivir y relacionarse con lo sagrado. Si bien estas últimas construcciones necesitan de la lengua para concretarse, es en el marco de los sistemas “discursivos” que pierde su grado de neutralidad y adquiere, a través del lenguaje, otros sentidos y horizontes. Bajo esta lógica, la lengua adquiere un segundo orden, en el cual se estructura el pensamiento, las

³⁹ Mi acercamiento al *bats'i k'op*, y en menor medida al *tseltal*, me llevan a estar cada vez más convencido del carácter inherente que adquiere el binomio cultura-lengua: Las formas que se enumera remite a una forma que más que sumar tiende a la acumulación; el manejo de las personas (1ª, 2ª, y tercera del singular y plural, así como la existencia de una persona en plural que significa el "nosotros yo excluido", a diferencia del "nosotros yo incluido"; las partes de la persona en cuerpo, alma y espíritu se convierten en la medida en que se nombra a la naturaleza y el cosmos; el ambiente no determinado por el clima sino la temperatura de la tierra (caliente-fría); las divisiones de las horas del día relacionadas con el recorrido del Sol en su calidad de Padre y Sagrado; el calendario anual determinado por las etapas de la siembra del maíz, son sólo algunos de los ejemplos que nos llevan a concebir la idea de una lengua en intrínseca relación con la cultura.

⁴⁰ Entrevista con el sacerdote dominico Gonzalo Ituarte, Ocosingo, Chiapas, 21 de junio del 2004.

emociones y diferentes ámbitos de la vida de estas poblaciones. En este sentido, se puede argumentar que a partir de la lengua la cultura se homogeneiza, pero a través del lenguaje la cultura adquiere un carácter heterogéneo y discursivo.

Los discursos, como argumenta Todorov, "son una manifestación concreta de la lengua, que se producen necesariamente en un contexto particular, en el cual intervienen no solamente los elementos lingüísticos, sino también las circunstancias de su producción: interlocutores, tiempo y lugar, y las relaciones existentes entre estos elementos extralingüísticos. Ya no se trata de frases, sino de frases enunciadas o, por decirlo más brevemente, de *enunciados* [estructurados]" (Todorov, 1991: 9). No me refiero a los discursos en el sentido que se le da en la política, como argumentos elaborados que buscan promover y convencer bajo propuestas y proyectos electorales, tampoco como frases estructuradas en los géneros discursivos escritos que le dan una especialidad a la lengua: novelas, dramas, investigaciones científicas de toda clase, grandes géneros periodísticos, etcétera, y que corresponden, según Batjín (2002: 250), a una comunicación relativamente más desarrollada y compleja. Tampoco en el sentido que da Ricoeur (2002: 100-101) a los discursos que se concretan en las obras de los géneros literarios en cuanto son codificaciones de las composiciones como los ensayos, poemas, narraciones, sino los discursos como la concatenación de ideas (creencias) en los diferentes ámbitos que componen los hechos sociales de una sociedad, es decir, se pueden comprender como sistemas de enunciados ordenados, estructurados y estructurantes que adquieren sentido y horizonte en la correlación de los diferentes ámbitos religiosos, políticos, sociales y económicos. Se presentan como un todo complejo y en donde las distintas esferas se corresponden interdependientemente en la vida cotidiana de una sociedad, producto de la experiencia y cuyo resultado se concreta en la experiencia de los sujetos y que, como argumenta Foucault, los grupos los defienden como la verdad (Foucault, 1999: 53).

Es decir, en los discursos que elaboran los sujetos, los diversos ámbitos están entrelazados de tal manera que las fronteras entre lo uno y lo otro quedan diluidas. Como plantean Berger y Luckmann, "el lenguaje trasciende el 'aquí y ahora' y tiende puentes entre diferentes zonas —espaciales, temporales y sociales— dentro de la realidad de la vida cotidiana y las integra en un todo significativo" (Berger y Luckmann, 1972: 58). En

otras palabras, en un primer nivel se da una comunicación meramente interhumana funcional, mientras que en el segundo nivel, la lengua adquiere múltiples relaciones y concatenaciones a través de los discursos, y es precisamente en este nivel que la lengua adquiere un nivel de lenguaje, que necesita no solamente un emisor que codifique, sino que requiere interlocutores que comprendan las significaciones para su descodificación, por esto mismo existe una intrínseca relación entre discursos y lenguaje que, como plantea Paniagua Mijangos al referirse a Wittgenstein, “no existe un lenguaje unívoco para un solo tipo de realidad, lo único seguro es la diversidad de una gran cantidad de mundos posibles que están en correspondencia con muchos y diversos lenguajes” (Wittgenstein citado en Paniagua, 2001: 13).

Este es un punto central que permite plantearnos hasta dónde las formas en que se construyen las creencias religiosas se concatenan e inciden los modos en que se vive la tradición, la política y la economía, la convivencia y relaciones cotidianas de pertenencias identitarias. No como áreas de la vida de una sociedad que perviven paralelas, sino como componentes de una misma unidad que le confieren fisonomía a la sociedad, en el sentido que plantea Touraine, cuando asume que lo social, la economía, la cultura y la política forman un todo (Touraine, 1998: 16). Esto no es un asunto menor, en primer lugar, porque la “ciencia” en Occidente ha separado el mundo de lo tangible y de lo intangible. El mundo que concierne a las “ciencias de la naturaleza” y lo que es objeto de las “ciencias del espíritu”. En el caso de la antropología, son abundantes las etnografías que separan la religión de la economía y la política, como ámbitos que requieren su propia especificidad. Incluso en el devenir de los paradigmas en la antropología, se han desarrollado posiciones encontradas entre la antropología marxista y la antropología simbólica que, en extremo, se han colocado en la satanización de la religión y en la sobrevaloración de la religión como sistemas simbólicos *para sí y en sí*, respectivamente. Una ciencia occidental que ha puesto el mundo de la razón como el único válido para llegar a la “verdad”, fin irrenunciable al que se llega con un método basado en la objetividad y lo tangiblemente comprobable, en el sentido kantiano de que sólo existe lo que tiene un tiempo y espacio, de tal manera que el mundo de las emociones queda fuera de lo científicamente comprobable. Una antropología en la que, como establece Salas, "se han desdeñado las motivaciones subjetivas e

individuales del comportamiento para ver estructuras en las que no tiene cabida la alteridad" (Salas, 2002: 185).

Lo cuestionable aquí, es hasta dónde lo intangible, pensado como el mundo de los planos analógicos, como plantea Morin, está en el nivel de su no objetividad. La apuesta es llegar a un concepto más amplio de la vida, la cual es una mixtura de lo no racionalizable y de racionalidad, de lo no visible pero objetivo (Morin, 2001b: 15). En este sentido, en el marco de las ciencias occidentales, los discursos de los sistemas de creencias religiosas colocan a los sujetos colectivos en esta mixtura de lo no razonable, pero en una paradoja se trata comprender no sólo cómo son habitadas las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo, sino en el cómo son vividas en las complejidades que implica la diversidad de creencias religiosas de los sujetos colectivos que las habitan. Tal como planteara Paoli al parafrasear a Peirce, cuando establece que “cualquier persona necesita creencias como principios que orientan su acción” (Paoli, 2003: 27).

LOS HECHOS SOCIALES, EL DISCURSO Y LA CULTURA

Según Fredrik Barth, la autoperpetuación biológica; el compartir valores culturales fundamentales; la integración de un campo de comunicación e interacción, y la identificación de sí mismos y por otros son los elementos a los que recurre la literatura antropológica para caracterizar a una comunidad bajo el término de grupo étnico. Sin embargo, el mismo Barth argumenta que tal definición resulta ideal y no está alejada en contenido de la proposición tradicional que afirma que una raza es igual a una cultura, que ésta es igual a una lengua y que una sociedad es igual a una unidad que rechaza o discrimina a otras. La objeción que plantea Barth a estas proposiciones es que tal formulación impide comprender el fenómeno de los grupos étnicos y su lugar en las sociedades y culturas humanas, ya que nos “induce a imaginar a cada grupo desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo, principalmente, a factores ecológicos locales” (Barth, 1976: 12). Por lo que la antropología, argumenta Barth, ha estudiado un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y

organizados en una sociedad que, legítimamente, puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla (*idem*).

Las investigaciones que se realizan bajo esta perspectiva se centran, como cuestión primaria, en los rasgos particulares que comparte un grupo de individuos de una cultura común, por lo que las diferencias entre los grupos se convierten en el inventario de rasgos, lo cual lleva a que la atención se concentre en el análisis de la cultura y no en la organización étnica. Para Barth, el punto clave se encuentra en la autoadscripción y adscripción por otros, por lo que el foco de la investigación remite a los límites étnicos que definen al grupo y no al contenido cultural. Así, “nuestra atención debe centrarse en los límites sociales, y de forma más concreta en los límites étnicos, ya que éstos canalizan la vida social, lo cual ocasiona una organización muy compleja de relaciones sociales y de conducta” (*Ibid.*: 12-13, 15-17). De acuerdo con lo anterior, los territorios y las territorializaciones no siempre implican homogeneidad cultural, ni tampoco éstos son contruidos solamente con base en los rasgos comunes culturales, sino que éstos tienen que ver también con los límites de las organizaciones indias. Como plantea José L. García cuando anota que precisamente, la cultura está tejida sobre las diferencias internas, y que son precisamente estas diferencias las que, para hacerse viables en un espacio común, generan la ideología de la pertenencia a una colectividad y a un territorio (García, 1992: 402).

Siguiendo el mismo tenor, la investigación de Pierre Clastres entre los grupos indígenas sudamericanos, le permitió visualizar una notable homogeneidad cultural a pesar de las distancias que los separaban. Esta homogeneidad la entendió en la vida socio-económica y en las actividades rituales o la estructura de los mitos (Clastres, 2001: 69). Pero ¿cómo entender la diversidad cultural de estos grupos? Clastres concluyó que la línea que separa, reparte y diferencia la cultura de los pueblos indígenas de América del Sur está más enraizada en el modo de funcionamiento político que en el modo de producción económico y cultural (*Ibid.*: 70). Las aportaciones de Clastres, sitúan las formas en que se constituye y vive el poder como uno de los marcadores que permite establecer los límites y las fronteras de los espacios que habitan los grupos indígenas sudamericanos.

Desde mi punto de vista, es abundante la antropología que en México se ha preocupado por la construcción del concepto de cultura para establecer las particulares diferencias de los pueblos indios entre estos mismos y en relación u oposición a una cultura occidental. En este sentido, al enfrentarse a la comunidad, esta antropología lo ha hecho bajo una concepción preconcebida y descuidado al hecho real mismo, en otras palabras, se ha preocupado por construir el concepto de cultura, pero ha perdido de vista la complejidad de los hechos sociales y la diversidad de los sujetos. Esto ha llevado a interpretaciones con magros resultados porque ha llegado a un concepto de cultura basado en los rasgos comunes y compartidos, lo que ha derivado en interpretaciones de las sociedades como núcleos homogéneos, cerrados, con lazos de reciprocidad e interacción socialmente equilibrados. De tal manera, que esto ha dado como resultado que se construyan interpretaciones de la comunidad con base en las relaciones *per se*, en sí y para sí y no como condicionantes para interpretar el conflicto y la heterogeneidad.

Este puede ser uno de los riesgos de la antropología simbólica, sobre todo si se parte del concepto de cultura de Geertz, quien nos remite a esta homogeneidad cuando plantea, a partir de las aportaciones de Ward Goodenough, que la cultura de una sociedad "consiste en todo lo que uno tiene que conocer o creer en orden de comportarse de manera aceptable por todos los miembros" (Geertz, 1989: 25). Para Geertz la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas (Geertz, 1989: 26). Se trata entonces de un problema epistemológico ya que nos puede conducir a comprender a las sociedades hacia dentro, pero dirimir u ocultar las diferencias que puedan existir en esta interioridad y en las relaciones que se establecen con otros sujetos colectivos en sentidos centrífugos y centrípetos. Cuando Geertz en su obra *La interpretación de las culturas* habla sobre la pelea de gallos de Bali, nos describe cómo se realiza ésta en la clandestinidad, mientras que existe otro grupo en la comunidad que ostenta el poder que se opone a esta práctica. Pero Geertz no da mayor cuenta de él y deja en la duda de qué manera pertenecen a la comunidad o si comparten, en términos de su propio concepto de cultura, otros símbolos con aquel grupo (Geertz, 1989: 339-372). La idea de cultura que plantea Geertz, conduce a un concepto de comunidad en el que conviven grupos homogéneos, lo cual se convierte en obstáculo para el acercamiento a

múltiples hechos y prácticas sociales que plantean la confrontación y el conflicto como componentes inherentes.

Si bien John Thompson parte de Geertz para formular el concepto de cultura mediante una concepción estructural, nos plantea que el concepto de cultura puede usarse de manera apropiada para referirse, de manera general, al carácter simbólico de la vida social, a los patrones de significado incorporados a las formas simbólicas que se intercambian en la interacción social. Pero este énfasis en el carácter simbólico de la vida social debe complementarse con un énfasis en el hecho de que las formas simbólicas están arraigadas en contextos sociales estructurados que implican relaciones de poder, formas de conflicto, desigualdades en términos de la distribución de recursos y así sucesivamente (Thompson, 2002: XXIII-XXIV).

Me parece que los hechos sociales que se suceden en las comunidades indias tanto de las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo, así como de Los Altos y de La Selva, pueden ser interpretados, mayormente, bajo una doble perspectiva: la homogeneidad y la diversidad de las comunidades y de los territorios. Lo que constituye a los hechos sociales, tal como refiere Durkheim, “son las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo tomadas colectivamente” (Durkheim, 2000: 31). En este tenor ¿cómo interpretar las creencias y las prácticas colectivas, en cuanto hechos sociales, que muestran homogeneidad y diversidad en la construcción de los territorios y de las territorialidades de los *tseltales* y de los *bats’i viniketik*?

Una de las vías que me proporciona mayores elementos de interpretación de los hechos sociales –prácticas, según Bourdieu– son los discursos de poder de los diversos sujetos colectivos (Bourdieu, 1998). Se trata, en todo caso, de construir una genealogía del poder que, como plantea Foucault, se pretende “llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica. A eso yo lo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente respecto al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia” (Foucault, 1999: 47). El discurso, entonces se plantea como un sistema de construcción compleja, pues sitúa a los sujetos colectivos en una determinada

forma de enfrentar el mundo bajo un lenguaje históricamente estructurado que recoge el sentido de la organización económica y social de los sujetos colectivos, además de las relaciones que establecen con el tiempo, el espacio y la naturaleza en dirección del dominio del espacio mismo. Por esta razón entre discurso y territorio existe una relación entrelazada compleja.

Dada la complejidad que se presenta ante la vinculación entre el hecho social y la cultura, desde mi perspectiva, esta última no es suficiente para dar cuenta del hecho social ni tampoco este último se presenta como un acontecimiento que dé cuenta total y cabalmente de la cultura. No hay una relación y vinculación mecánica entre el hecho social y la cultura. Es decir, cualquier concepto de cultura que se pueda esbozar desde la antropología resulta insuficiente ante las bifurcaciones que adquiere el hecho social como consecuencia de los múltiples factores que lo determinan.

No está en cuestión los juicios de valor que se puedan esbozar de los discursos de los sujetos sociales, sino que su importancia radica en cómo éstos colocan a los sujetos sociales colectivos ante el mundo, y les imprimen una forma de interacción entre los diversos sujetos colectivos en los territorios y las territorializaciones, en otras palabras ¿cómo a través de estos discursos se vive y experimenta el tiempo y el espacio y les coloca ante las otredades discursivas colectivas? En este sentido, en la construcción del territorio se crea un bucle de reciprocidad entre el hecho social, cultura y discurso. Sin embargo, el hecho social es el que imprime la dialéctica para que tanto la cultura como el discurso se dinamicen y transformen pero, en una relación de reciprocidad y recursividad, ya que tanto la cultura como el discurso inciden, directa o indirectamente, en el hecho social. En consecuencia la vida cotidiana se convierte en una serie de determinaciones e indeterminaciones por el carácter mismo de indeterminación del hecho social.

¿De qué manera una teoría del discurso me permite construir una interpretación y comprensión del territorio y las territorializaciones? Los espacios geográficos están mediatizados por los discursos que construyen los sujetos colectivos que los habitan. Mediante estos discursos los sujetos colectivos no solamente se relacionan entre sí, sino además establecen procesos de apropiación con la naturaleza, a la cual simbolizan y transforman. De esta manera entre naturaleza y discurso, entre discurso y naturaleza se

encuentra la experiencia de los sujetos, la cual permite concretar en la vida cotidiana un sistema de creencias o una estructura del pensamiento. Esto lleva a que el hecho social y la cultura sólo se concreten en la experiencia de los sujetos.

Pero el hecho social adquiere un sentido de objetividad al ser independiente del sujeto que interpreta, de tal manera que, como establece Ferraris, no sólo existen hechos sino también hay interpretaciones de los hechos (Ferraris, 1999: 43). Tomada esta aseveración, pie juntillas, nos conduciría a un posmodernismo, que validaría toda interpretación ¿qué es lo que nos salvaría de este meollo? La clave está en la asociación y la comprensión, pues ésta se encuentra basada en la congruencia que se establece entre el todo y las partes, el hecho social en relación con los múltiples hechos y en el marco de la congruencia con los discursos, cuando tal congruencia no logra establecerse, significa, como dice Gadamer, que la comprensión ha fracasado (Gadamer, 2001: 361). Por otra parte, el espacio, al ser heterogéneo, adquiere un carácter de complejidad, ya que éste se pluraliza y al adquirir este carácter plural se convierte en contenedor de diversas temporalidades y discursos de apropiación. Complejo en el sentido literal que establece Morin: "complexus, lo que está entretelado" (Morin, 2001a: 16). De esta manera, las miradas y perspectivas sobre un mismo espacio se entretelen y bifurcan, es decir, la superficie geográfica, en cuanto naturaleza apropiada, se vive desde diversas experiencias, dando como resultado una polifonía de múltiples espacios. Como argumenta Giménez, se trata de espacios valorizados "sea instrumentalmente (por ejemplo, bajo el aspecto ecológico, económico o geopolítico), sea culturalmente (bajo el ángulo simbólico-expresivo). En efecto, el territorio sólo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras: como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos [...] como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria, como símbolo de identidad socio-territorial "(Giménez, 1996: 2).

Asimismo, el discurso concreta y relativiza tanto el tiempo como el espacio, ya que, como argumenta David Harvey, las prácticas materiales de la reproducción social varían geográfica e históricamente lo que determina que tanto el espacio y el tiempo sociales estén contruidos de manera diferencial: "en suma, cada modo de producción o formación

social encarnará un conjunto de prácticas y conceptos del tiempo y el espacio” (Harvey, 1998: 228).

El poder, como una característica inherente al concepto del territorio, produce un discurso que es preciso considerarlo en el entramado de una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social (Foucault, 1999: 48). Los sujetos colectivos construyen regímenes y políticas generales de verdad que bifurcan el espacio y el tiempo y las formas en que se relacionan con ellos. Como matiza Foucault al referir que “cada sociedad define los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad” (Foucault, 1999: 53). En otros términos, podríamos aventurarnos a aseverar que cada sujeto construye un corpus discursivo que le permite situar sus experiencias mediante la construcción del espacio.

Los discursos parten de una vivencia estructurada y se van reestructurando de acuerdo con los nuevos contextos y circunstancias en que se ven envueltos los mismos sujetos, sin que esto signifique que haya una linealidad y determinación en los discursos, ya que puede presentarse una continuidad pero también rupturas entre las experiencias estructuradas y las estructurantes, tal como lo planteara Bourdieu a través del “habitus” (1998: 92). En este sentido, se trata de discursos no estáticos, sino que más bien adquieren su fisonomía dinámica en el devenir de los procesos históricos, en las contradicciones e innovaciones, en las continuidades y rupturas, en las relaciones y conflictos de los sujetos colectivos que los construyen. El hecho social, como causa y consecuencia, está directamente relacionado con el discurso, del que forma parte inherente e intrínsecamente. De ahí la heterogeneidad del territorio, ya que en un mismo lugar geográfico, en unos más que otros, existen sobrepuestos sistemas discursivos que llevan a que los sujetos colectivos se enfrenten y relacionen entre sí. El discurso los sitúa en el lugar y les permite apropiárselo convirtiéndolo en espacio desde diferentes procesos territoriales.

Los sujetos en todo caso se relacionan entre sí mediante bagajes discursivos colectivos que crean bucles continuos de comunicaciones, no lineales de emisores y receptores pasivos, tal como lo estableciera Batjín al criticar la linealidad de la

comunicación establecida por Saussure, sino de respuestas, en donde el receptor simultáneamente “toma una activa postura de respuesta: está o no está de acuerdo con el discurso (total o parcialmente), lo completa, lo aplica, se prepara para una acción, etcétera” y se prepara para adoptar una postura de emisor (Batjín, 2002: 257). En el papel de emisor genera respuestas que originan otras respuestas en el marco de sus representaciones colectivas enmarcadas en los discursos propios de los sujetos colectivos a los que pertenecen o al que se suscriben.

La lengua y el lenguaje, la naturaleza apropiada transformada en paisaje, las relaciones que se establecen entre los sujetos colectivos, el espacio y los tiempos se constituyen y se ven reflejados, por lo tanto, en sistemas discursivos complejos que son resultado de las formas y contenidos, estructuras y organización de los múltiples sujetos que construyen el territorio. En este sentido, no se trata solamente de reconstruir los discursos con los que se relacionan los sujetos colectivos, sino además profundizar en su sentido metaicónico tal como planteara Ward H. Goodenough, es decir, en sus significados y significaciones. Al final de cuentas el discurso crea un puente que entrelaza al espacio y las sociedades, entre los sujetos colectivos y el hecho social. Establece la conexión entre el tiempo y el espacio y se presenta como un catalizador de las relaciones entre los sujetos colectivos mismos.

¿Qué parte del discurso es, por ejemplo, de la cultura de *los tseltales* y de los *bats'i viniketik*? Esto nos conduce a un laberinto sin salida, si lo que se trata de interpretar es a la cultura a través del discurso y al hecho real a través de lo que es propiamente de ellos mismos. Así la pregunta nos introduce a una discusión inútil ya que lo pertinente es preguntar en todo caso ¿cómo los discursos de los *tseltales* y de los *bats'i viniketik* nos conducen a los hechos sociales de continuidad y discontinuidad, homogeneidad y heteogeneidad, coincidencia y contradicción, de negociación, oposición y crisis? De no ser así los discursos estarían vacíos de significación si no tienen una vinculación directa, como causa y efecto, con los hechos sociales y la cultura.

Pero el sentido metaicónico del discurso se materializa no sólo en el lenguaje oral o escrito de los sujetos colectivos, sino además en el paisaje, el cual es la naturaleza transformada por los discursos de los sujetos. El paisaje, como resultado de los hechos

sociales, es parte del discurso y es un referente visual que nos remite, de cierta manera, a los impactos y a la materialización de los discursos de los sujetos. Asimismo, el discurso se ve materializado en las actividades cotidianas y en las formas en que los sujetos organizan sus relaciones entre los individuos que componen el sujeto social y en las interacciones que establecen con otros sujetos colectivos. Por esto el discurso tiene que ver con la vida de los sujetos y en su manera de pensar en donde tradición, costumbres, religión, política, economía, modernidad y lo global-local se reorganizan y se viven en el espacio, bajo ritmos y desfases del tiempo. En este sentido el pensar, como plantea Gadamer al reflexionar las aportaciones de Dilthey, “es inmanente a la vida y se realiza en las objetivaciones del espíritu, que, bajo la forma de costumbre, derecho y religión, sustentan al individuo en la medida en que éste se entrega a la objetividad de la sociedad” (Gadamer, 2001: 300).

Los discursos como sistemas complejos

La interpretación de los discursos, en el plano de la hermenéutica, lleva a la comprensión de las construcciones que los sujetos hacen del espacio pero que, en el ámbito de lo cotidiano, se imbuyen en un sistema que conjuga la religión, con el poder y las delimitaciones de las fronteras. Esto lleva como corolario retomar a los discursos como sistemas, en el sentido que plantea Durkheim, cuando sostiene que el sistema encuentra su definición “en la relación que guardan las partes entre sí, de tal manera que mantienen, unas con otras, relaciones de coordinación y subordinación, lo que le proporciona al sistema una cierta unidad”. (Durkheim, 2000: 40 y 44) Posición cercana sostiene Daniel Coq cuando esboza que lo sistémico, “no parte de sencillos esquemas de causalidad simple, sino que se consideran todo el conjunto de posibles relaciones existentes entre variables complejamente relacionadas entre sí” (Coq, 2003: 117). En este sentido estaríamos hablando de sistemas discursivos en la medida que conjugan las partes como parte de un todo engarzando los ámbitos de la religión con la política e incluso la economía. Este enfoque permite, como plantea Gadamer “comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo” y de que “sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes, que se determinan desde el todo, determinan a su vez a

este todo” (Gadamer, 2001: 360). Mediante la comprensión se busca un método que evite el malentendido y se lance a la búsqueda de la verdad, no cómo única y absoluta, sino como interpretación, coherencia y correspondencia entre lo que sucede y la teoría. El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. (Gadamer, 2001: 239 y 361)

Los sistemas discursivos me han llevado a tratarlos desde diferentes posiciones y múltiples facetas para acercarme a su complejidad y entorno, ya que remiten al territorio como las construcciones de espacio y poder. Sistemas discursivos de corta y larga duración, como establece Braudel, rápidos o lentos, como plantea Santos Milton, o de construcciones de temporalidades lejanas o reciente incursión. En definitiva, a través de los sistemas discursivos pretendo llegar a las diversas significaciones que se dan al espacio y cómo estas se transforman en una forma de habitar el o los espacios por los sujetos colectivos. A la par de que no hay un solo espacio, tampoco hay un solo tiempo. En todo caso hay un mismo tiempo cronológico pero distintos tiempos discursivos, en el mismo sentido de que también hay un solo lugar geográfico, pero en él pueden coexistir más de dos espacios.

El discurso es resultado de una construcción histórica, pero también se ve afectado por los acontecimientos actuales que determinan la vida cotidiana de los sujetos colectivos. La apuesta es demostrar ¿cómo a través de los discursos se establece un puente para comprender tanto a la cultura como al hecho social? La cuestión entonces, es cómo identificar estos discursos en la complejidad de los espacios tanto de la ciudad de San Cristóbal en relación con los municipios de Los Altos y de la ciudad de Ocosingo, sin perder de vista las interacciones que se mantienen con las comunidades de La Selva. Sin embargo, no se pretende abordar estos dos universos como totalmente aislados sino como componentes de procesos en donde las fronteras territoriales se empalman, complementan y difuminan para dar paso a discursos territoriales compartidos o disímiles.

Mi interés en el siguiente capítulo se centra en construir estos discursos desde los sistemas de creencias, y cómo a través de una hermenéutica de La Biblia, naturaleza y sociedad se construye una forma de habitar las ciudades sea en términos económicos o políticos.

CAPÍTULO II

LOS SISTEMAS DISCURSIVOS DE CREENCIAS EN SAN CRISTÓBAL Y LOS ALTOS, OCOSINGO Y LA SELVA

El panorama religioso, tanto de la ciudad de San Cristóbal como de Los Altos, así como de la ciudad de Ocosingo y La Selva, está sumamente fraccionado. En los últimos años, las iglesias no católicas se encuentran en ascenso en múltiples municipios del estado. Pentecostales, presbiterianos, bautistas, Testigos de Jehová, adventistas, incluso musulmanes y gnósticos, entre otras, se han convertido en un abanico religioso tanto en las comunidades rurales de los municipios como en las ciudades del estado, particularmente Ocosingo, y de forma más evidente, numerosa y compleja en San Cristóbal de Las Casas. En contraparte, se encuentran los católicos y sus diversas vertientes: la Ortodoxa-conservadora, la Tradicional católica y la Teología india, entre otras. Michael Löwy plantea que la religión católica tiene que verse en sus aspectos múltiples de religiones diferentes y a menudo contradictorias, pues hay, entre sus vertientes, un catolicismo para los indios tradicionalistas, un catolicismo para la pequeña burguesía y los trabajadores urbanos, así como un catolicismo indio con tinte de cristianismo liberacionista (Löwy, 1999: 25). Esto sólo nos coloca, por una parte, ante una diversidad de sistemas de creencias que se han desarrollado en el interior de la población india y aquellos otros sistemas discursivos religiosos de las poblaciones mestizas.

Como corolario, las preguntas centrales de este capítulo son: ¿de qué manera las creencias religiosas inciden en la conformación y estructuración de una u otra ciudad?

¿cómo una u otra interpretación de La Biblia o de la ortodoxia eclesial católica repercute en las interacciones entre los sujetos y en las diversidad en el interior de las ciudades? ¿hasta dónde la comprensión de las creencias de los sujetos nos lleva a comprender el hecho social y las territorializaciones en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo? Estas ideas tampoco son nuevas, Pitt-Rivers en los años setenta del siglo XX, analiza cómo las creencias repercuten en las conductas de dos tradiciones culturales diferentes, las cuales se combinan dentro de una sociedad que admite dos identidades y normas distintas: los ladinos y los indios en la zona de Los Altos (Pitt-Rivers, 1970: 21-42).

SISTEMAS DISCURSIVOS DE CREENCIAS Y VIDA COTIDIANA

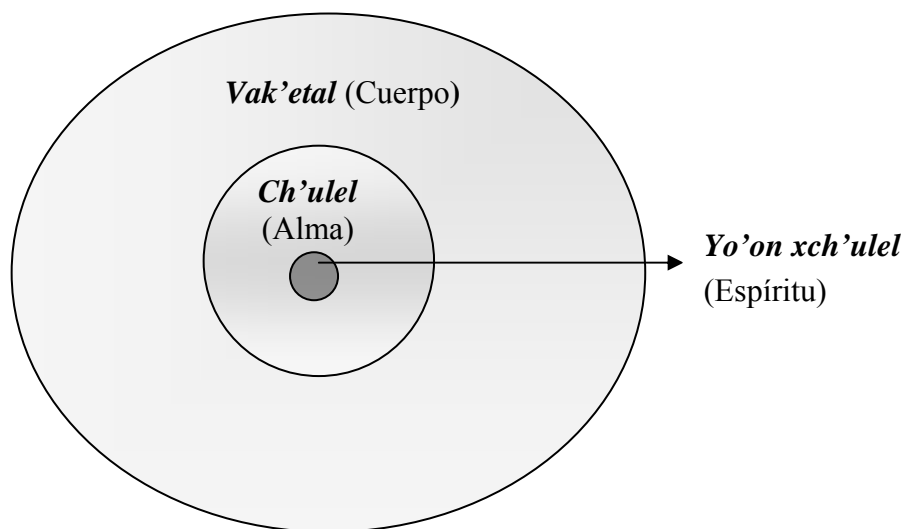
LO TRADICIONAL CATÓLICO

Los sistemas de creencias en el seno de la “Tradición católica” están reconstruidos con base en la adecuación de una naturaleza sacralizada y ritualizada y aquellos elementos de origen cristiano que fueron empalmados y reconstruidos para delimitar las fronteras locales.

Las relaciones de la tradición con la naturaleza y las formas en que se construye el espacio sacralizado se comprenden en la construcción ontológica de la persona, composición que se comparte con la naturaleza. Según Miguel Hernández, para los *bats'i viniketik* el hombre cuenta con una parte física visible (la carne, incluidos todos los órganos internos). Esta parte concreta es el cascarón del alma (*chu'lel*) que es una entidad interna de todas las personas y las cosas, pero el mundo de las emociones, como la tristeza, se concentran en el *yo'on xch'ulel* (el “espíritu”), el cual es la parte más profunda y central del alma, y por lo tanto del ser, ya que el *yo'on xch'ulel* es el corazón del alma, de tal manera que, como argumenta Miguel Hernández, “el ‘espíritu’ está más allá del alma; es su corazón y su esencia para que sobreviva el alma de un ser humano” (Hernández 2006: 15). Según Antonia López, en *tseltal* al cuerpo se le dice *vak'etal*, y tanto el alma como el espíritu, se les nombra y tienen las mismas connotaciones que entre los *bats'i viniketik* (véase figura 1).

Figura 1

Composición de las personas entre los *bats'i viniketik* y los *tseltales*



Esta construcción de la persona es importante en las percepciones y construcciones del espacio, ya que la naturaleza tiene la misma conformación que la persona. De esta manera, las plantas, los árboles y las cosas tienen alma: *chu'lel*: “uno puede partir una piedra o una planta y se ve una parte central que es el *chu'lel*”.⁴¹ A pesar de que la naturaleza tiene *chu'lel*, no toda tiene espíritu (*yo'on xch'ulel*), como dice don Antonio Pérez, médico tradicional *tseltal* originario de Tenejapa, “en los Cerros Sagrados habitan los *Anjeletik*, que no son almas sino espíritus”. Así, el *Anjel* es el *yo'on xch'ulel* (espíritu) de las Cuevas, Lagunas y los Ríos, incluso de los que están en San Cristóbal de Las Casas, siempre y cuando tengan vida y no estén muertos por la contaminación.

⁴¹ Información proporcionada por el maestro en filosofía Miguel Hernández, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, octubre del 2005.

Por lo tanto, la sacralidad de la naturaleza, proviene de los *Anjeletik* que, en cuanto “*yo'on xch'ulel'*” (el espíritu), la dotan de emociones, como la tristeza, la alegría o el enojo, los cuales les son características propias. Razones que llevan a que la gente de tradición constantemente esté realizando ritos para que la comunidad no sucumba ante el posible enojo de los *Anjeletik* y redunde en malas cosechas, mal tiempo o catástrofes en la comunidad.

Los *Anjeletik* son una entidad sagrada plural y colectiva que se encargan no sólo de proteger sino también de negociar el territorio.⁴² En el caso del Rayo, que entre los *bats'i viniketik* se le llama *Ch'ul Anjel* (el Sagrado Rayo), se le piensa como el ser sobrenatural más cercano a la humanidad que no sólo vive en las cuevas, sino además en las lagunas, los manantiales, los ríos, los cerros y en los mares (Hernández, 2005: 29). Mientras que para los *tseltales*, los *Anjeletik* hombres viven en los cerros y las *Anjeletik* señoras viven en el agua. Asimismo, entre los *bats'i viniketik*, el *Ch'ul Anjel* (el Sagrado Rayo) *per se* es una entidad sagrada, mientras que para los *tseltales* los rayos son un medio que usan los *Anjeletik* para controlar las nubes y la lluvia, por esta razón en *tseltal* se les llaman *stuk'ik Anjeletik* que significa “las armas de los *Anjeletik*”.

Según Antonia López, cada uno de los parajes de Tenejapa tiene su *Anjel* que no sólo los protege sino que, además, les brinda los insumos naturales que les permiten perpetuar su sobrevivencia. El *Anjel* es quien da la lluvia, la cual permite que crezcan las plantas del maíz, frijol, naranjas, ciruelos, manzanas, peras, mandarinas, plátano y café, ya que si no llueve las plantas irremediablemente mueren.

Según las investigaciones de Miguel Hernández, el *Olon Balumil* es el mundo de abajo de la tierra en donde viven, junto con sus familias, dos tipos de *Anjeletik*, uno es gris o blanco que se llama *Chauk* mientras que el otro es rojo y cuyo nombre es *Pukuj*. Si bien los dos habitan en el mundo del abajo, el segundo habita más allá de las profundidades en

⁴² En el *bats'i k'op* de los *bats'i viniketik* y en el *bats'il k'op* de los *tseltales*, e incluso de los tojolabales, el *tik* al final de una palabra no sólo connota un plural sino además a una colectividad.

donde se encuentra la morada del *Anjel* blanco o gris. El *Pukuj* vive con su familia, con sus *pukujetik*, y están relacionados con el mal y la brujería.⁴³

En la cabecera municipal de Tenejapa San Idelfonso habita en la iglesia y en las cercanías se encuentran los cerros en donde habitan los *Anjeletik* que se llaman *Tatik ta Lats*, *Tatik ta Nat* y *Jal Chen*, los cuales son cercanos y amigos de San Idelfonso, ya que aquéllos lo visitan en su fiesta. Más “arriba”, en los cerros, hay un río en donde vive *Metik ta Banabil*, que es un *Anjel* femenino. Pero el *Anjel* que habita en los parajes, a los cuales cuida y protege, tiene el mismo nombre, por ejemplo, el *Anjel* llamado Chacomá, protege al paraje de Chacomá, lo mismo sucede con los de Tres Cerros, *Majosik’*, *Xiximtonil*, *Ch’ixaltontik*, *Ch’ik totik* (piedras), *Ts’ajalch’en*, *Culactik* o *Yach Anal*.

Los *Anjeletik* no son dioses, por lo tanto divinidades, sino que se mantienen en la esfera de lo sagrado, ya que Dios está más relacionado con el Sol, por eso se le dice en *bats’i k’op*, *Jch’ultotik* (Nuestro Sagrado Padre) ya que es el encargado de cuidar a los hombres y de impartir el calor vital (Hernández, 2005: 69). En una segunda jerarquía se encuentra la Luna (en *bats’i k’op*, *Ch’ulmetik* o *Uj*: la Sagrada Madre) que es relacionada con la femineidad, ya que ella misma “es la fertilidad y las mujeres se dirigen a ella para tener hijos o cuando se encuentran en cinta piden su protección, se hace responsable de la lluvia y se le asocia con los ojos de agua” (*idem*).

Cada comunidad local municipal, tiene sus propios cerros sagrados, en donde habitan los *Anjeletik*. Por ejemplo, el *Tzontewitz* se encuentra en el municipio de Chamula, el *Junal* en San Andrés Larráinzar y el *Huitepec* en Zinacantán,⁴⁴ mientras que el *Pale Che’n* se ubica en Tenejapa. Éstos se distinguen de los demás cerros por el tamaño que sobresale del resto que se encuentran en los municipios. Para la ritualidad en estos lugares existen los rezadores de los cerros, encargados de los rituales para pedir las lluvias y las buenas cosechas.

⁴³ Información proporcionada por el maestro en filosofía Miguel Hernández, *bats’i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, octubre del 2005.

⁴⁴ Información proporcionada por el maestro en filosofía Miguel Hernández, *bats’i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, julio del 2008.

¿De qué manera esta composición de la naturaleza se vincula con las nociones que se construyen del espacio y el territorio? Lucas Ruiz construye, a través de la tradición oral, la noción del *Anjel* en el municipio de San Andrés Larráinzar. Aquél ya existía en tiempos precolombinos y fue despojado como único protector del territorio por la imposición de San Andrés Apóstol, quien retomó su lugar y lo sustituyó en sus funciones como parte de la conquista evangélica española de los dominicos en Los Altos. Según Ruiz, “mediante el uso de sus poderes mágico-religiosos sobrenaturales de San Andrés Apóstol, hizo que aquél ser misterioso, el *Anjel* —quien era dueño de esas tierras desde tiempos muy antiguos— abandonara su lugar sagrado para refugiarse en el gran cerro llamado *Junal*, o sea “Cerro de Archivos” (Ruiz, 1994: 41). Pero el *Anjel*, no obstante haber dejado su lugar a San Andrés Apóstol, constantemente lo está supervisando en su actuar como protector del territorio y de la población, recibiendo constantes visitas sobre todo en la fiesta del Santo tutelar (Ruiz, 2004: 42).

Juan González, *bats'i vinik* oriundo de San Andrés Larráinzar, relata en su libro *Peregrinación de nuestros antepasados*, como el triunfo de los sanandraseros sobre los ladinos, los cuales fueron expulsados en el año de 1974, se debió al señor Baxakmen, dueño de la cueva Sakamch'en, quien mediante los mitos de creación, fue la deidad creadora que se ubicó en lo que hoy es San Andrés Larráinzar:

Entonces los principales le rezaron al supremo comandante de la cueva de *Sakamch'en*, le hicieron reaccionar su cabeza, porque es poderoso, porque es la cabeza de nuestro pueblo (Baxakmen).

” Los principales le pidieron su apoyo a nuestro padre Baxakmen, porque nadie puede como él [...] Con el rezo le hicieron reaccionar al señor Baxakmen porque el pueblo supo actuar con inteligencia, con capacidad y estrategia política; entonces los ladinos comenzaron a sentir miedo a sentir temor de que algo les iba a pasar, que iban a llegar pronto miles de ejércitos a matarlos. Entonces huyeron, algunos hasta lloraron (López González, 2003: 160).

Durante el 1º de noviembre se celebra a los santos patronos tutelares en las cabeceras municipales, pero esta celebración no incluye al *Anjel*, ya que no es un Santo. Cada uno de los municipios tiene su santo patrón: San Juan en Chamula, San Lorenzo en Zinacantán, Santo Tomás en Oxchuc, San Juan en Cancuc, San Miguel en Mitontic, San Pedro en

Chenalhó, San Idelfonso en Tenejapa. Unos hablan la lengua de los *bats'i viniketik* y otros hablan *tseltal*, pero San Cristóbal que es el patrón de los *caxlanetik*, vive en *Jovel* (nombre con el que los *bats'i viniketik* y los *tseltales* reconocen a la ciudad de San Cristóbal). San Cristóbal vive en uno de los cerros más importantes de la ciudad y habla solamente español, por eso cuando los *bats'i viniketik* y los *tseltales* se comunican con él, lo hacen o tratan de hacerlo en español.

En la narración de Diego Girón, posteriormente reconocida y ampliada por Antonia López, nos cuenta que San Idelfonso, en el municipio de Tenejapa, no iba a llegar al lugar en donde se encuentra la Iglesia actualmente, sino en *Pocolum*, un lugar cercano en donde hoy se encuentran unas cruces, pero en donde el clima es de tierra caliente. La abundancia de mosquitos y hormigas no le gustó a San Idelfonso, así que se subió al lugar de San Sebastián, en donde, al lado, se encuentra una cancha deportiva de básquet ball y la iglesia que se había mantenido, por mucho tiempo, parcialmente construida, ya que en el año 2008 se estaba terminando su construcción. Pero este lugar tampoco le gustó a San Idelfonso, porque se inundaba, así que decidió subirse un poco más en donde actualmente se encuentra la iglesia en la plaza central de la cabecera municipal. San Idelfonso, en *Pocolum*, tenía los pies chuecos, como encontrados, se le enderezaron en San Sebastián, pero no del todo, hasta que finalmente los tuvo “derechitos”, en la iglesia en donde actualmente se encuentra.

Resulta que, en la memoria colectiva, San Idelfonso fue el que le pidió el dinero a uno de los *Anjeletik*, que se llama en *tseltal Tatik ta Lats*, pero fueron los *martomas*, una especie de emisarios, los que fueron a sacar el dinero del *Anjel* que vive en el cerro.⁴⁵ Al entrar los *martomas* a la casa del *Anjel* se encontraron muchas culebras y tenían miedo que los mordieran. Cuando regresaron, el cura, al ver este dinero, les dijo: ¿a dónde fueron a sacar tanto dinero? El cura les dijo: —voy con ustedes. Pero los *martomas* le dijeron: —no puedes ir. El cura se fue atrás de los *martomas*, quienes entraron al cerro que estaba abierto, y el cura también entró. El cura llenó una bolsa de dinero, pero a la hora que iba a salir, el cerro se cerró, dejando al cura adentro, por eso al cerro se le reconoce con el nombre de

Pale Ch'en (Pale: padre; *ch'en*: cerro), pues el sacerdote se quedó encerrado ahí en el lugar donde vive el *Anjel*. De ahí el color negro del cerro, por el sacerdote que está ahí encerrado. Los martomas lograron salir del cerro y dicen “hay Dios mio, porque vino el padre”.

En el caso de Tenejapa, además del *Pale Ch'en* en donde vive el *anjel Tatik ta Lats*, hay otros dos cerros en donde habitan otros *anjeletik*: *Jal Chen* y *Tatik ta Mat*. Estos cerros están cerca, pero no se encuentran en la cabecera del municipio, puesto que ahí vive San Idelfonso, en particular en la Iglesia, en donde vive solo ya que no tiene esposa. Asimismo, San Idelfonso —en *tseltal*: *Alux*— es el menor de tres hermanos, pues el mayor es San Juan, que vive en Cancuc, y el segundo Santo Tomás que vive en Oxchuc, municipios de predominio *tseltal*.⁴⁶

En el mismo municipio de Tenejapa, hay un río que le llaman *Muk'ul jme'tik ta Banabil* que se traduce como “Nuestra gran madre de *Banabil*”, así mientras el *Anjel*, como sacralidad masculina vive en el cerro, la sacralidad femenina vive en los ríos, con patos y peces. Se cuenta que algunos muchachos fueron a robar sus patos, pero el agua se empezó a mover, se asustaron y se fueron corriendo. Porque “a *Me'tik ta Banabil*, no le gusta que roben sus patos, tampoco le gusta que naden en sus aguas”. Para Antonia, la población de tradición de los parajes y rancherías, cada seis meses le llevan veladoras y velas, así como su morral de bordados rojos y colores morados, tradicional de Tenejapa, su vestimenta tradicional *tseltal*: *luchu k'uilal* (huipil), enahua y enredo. En esta ocasión le rezan, le queman vela, veladoras, y le dan las prendas al río, pues son las vestimentas que usa. Asimismo, la enahua tradicional de las mujeres de Tenejapa está conformada por seis tiras de tela unidas unas con otras, pero la enahua de la Gran madre de *Banabil* es de ocho.⁴⁷ Según Antonia, *Me'tik ta Banabil* tiene una nieta de cabello muy largo, usa nahua y es muy bonita. Según lo que constantemente le cuenta su madre, que a su vez recibió de su abuela, esta nieta se fue a San Cristóbal a pasear, y ahí conoció a un soldado, quien dijo: ¿quién es

⁴⁵ En Oxchuc los grupos de martomas son los cargos religiosos de más bajo nivel en los sistemas de mayordomías, encargados de servir a los Santo locales instaurados, bajo Ordenanza real a finales del siglo XVII durante La Colonia (Gómez K'ulub *et al.*, 1999: 103-106).

⁴⁶ Información proporcionada por Diego Girón Méndez, *tseltal* originario de Tenejapa, 25 de junio del 2004 y Antonia López, *tseltal* oriunda de Chaco má, Tenejapa, diciembre del 2005 y en la cabecera municipal de Tenejapa, septiembre del 2008.

⁴⁷ Información proporcionada por Antonia López, *tseltal* originaria de Tenejapa, diciembre del 2005.

esa muchacha tan bonita? Y le dijo: ¿dónde vas, dónde vives? La muchacha no supo qué contestar. Cuando ella entró a San Cristóbal, llegó hasta el río y se metió en él. El soldado la siguió, pero cuando entró al río se murió. La nieta de *Me'etik ta Banabil* se regresó a Tenejapa y vive con su abuela.

En Tenejapa también hay un río que se llama *Sul*, pues es el nombre de una niña que también es *Anjel* femenino, la población la reconoce como *Me'etik ta Sul* (Nuestra madre de *Sul*). A este *Anjel* femenino, sus padres la llevaron al río y la metieron en la mañana siendo aún una niña, pero cuando regresó por la tarde, ya era una señorita. *Sul*, al igual que las mujeres de Tenejapa, usa enahua, blusa, enredo y morral con los mismos bordados. Sus padres le lloraban porque se fue para siempre, y la extrañaban, pero cuando les pidió sus ropas, ella les dijo que se llamaba *Sul*, y que no la extrañaran pues siempre iba a estar con ellos y los iba a proteger.

En el caso de Tenejapa, al *Anjel*, no le gusta que se le diga su nombre, pero esto cuando se está cerca del cerro sagrado, que es su casa. El *Anjel* es muy delgado, por eso se le asocia con la culebra, asimismo, no vive solo, con él viven las almas *tseltales* que cuidan a la población, función que comparten con los animales que también viven con él: perros, gatos y pájaros.

Entre las concepciones de la gente de Tradición de los municipios alteños, las entidades sagradas de la naturaleza perviven en una relación con las entidades sagradas católicas, de tal manera que el espacio municipal y local quedaron bajo la protección de los santos tutelares que son los apóstoles, de procedencia ladina. Estos Santos Titulares permiten crear las fronteras espaciales entre uno u otro municipio, ya que cada uno cuenta con su santo tutelar, como comenta Diego Girón Méndez, *tseltal* del municipio de Tenejapa:

El señor San Idelfonso era de España, era españolero, pero un tiempo llegó a ser Obispo, y de ahí, por pocos tiempos los dividieron entre los apóstoles, porque hay muchos apóstoles, por decir, San Cristóbal también es apóstol, Cancuc es apóstol, San Idelfonso es apóstol, San Sebastián es apóstol, San Miguel Mitontic es apóstol, San Pedro Chenalhó es apóstol, todos

en ese caso son los apóstoles, pero según cuando ellos lo dieron, que ellos buscaran su terreno en cada apóstol, para que lleguen a vivir con su población.⁴⁸

Los Santos Tutelares de los municipios son relacionados con su procedencia ladina, lo mismo sucede en el municipio de Chenalhó, en donde se reconoce a San Pedro como el gran señor, el gran ladino, dueño y origen de toda autoridad pedrana (Rasgado y Díaz, 1992: 24). En casos como Chamula, San Juan no sólo es el Santo Tutelar sino que en esencia es la divinidad, tal como menciona José Gómez Gómez, quien en el 2002 era presidente municipal de Chamula: “no existe otro Dios delante de San Juan Bautista, el Santo Patrón del pueblo de Chamula es quien nos defiende, nos limpia de toda maldad y salva nuestras almas” (Hernández, 2006: 88). Asimismo, Lucas Ruiz comenta que

en Chamula están muy aferrados al ser tradicional: católico-tradicional. Tienen su imagen y todo. San Juan es el patrón, no puedes decirle algo porque cuidado, porque es su Dios y creador. Si llega un sacerdote católico a predicar la misa, a dar a leer La Biblia lo corren, porque hay una interiorización de que el patrón es tuyo ya. Entonces ahí provoca la ruptura de que cuando un evangélico *jchi'ilktik* deja de practicar las culturas son expulsados del grupo. Porque según allí están violando las normas internas de la comunidad tradicional.⁴⁹

El sistema de creencias religiosas de la población india, como resultado de la conjugación de dos culturas —la prehispánica y la católica—, dando como resultado un sincretismo pierde sustento ante las figuras de los *Angeletik* y de los Santos tutelares. Pues más que una simbiosis religiosa nos colocan ante un reordenamiento de las sacralidades, que permite comprender las formas en que se construye el espacio entre estas poblaciones. Un espacio en donde se reconoce el papel de los *Angeletik* como protectores, dueños y negociadores del territorio, pero que están en contacto e incluso en conflicto con los Santos tutelares, cuyo origen ladino reformularon el poder de lo sagrado para delimitar las fronteras locales.

A los Santos tutelares, se les reconoce como patrones, pero este apelativo jamás es empleado para los *Anjeletik*, porque su condición ante la comunidad es de naturaleza

⁴⁸ Entrevista con Diego Girón, *tseltal* oriundo de Tenejapa, 25 de junio del 2004.

⁴⁹ Información proporcionada por el maestro en Estudios Mesoamericanos Lucas Ruiz, *bat'si vinik* originario de San Andrés Larráinzar, marzo del 2004.

disímil. Ambos, en la mayoría de los municipios, permanecen como entidades de origen distinto, pero también con proyecciones en los espacios locales, pues, mientras los *Anjeletik* fueron obligados a refugiarse en los cerros sagrados y en la naturaleza, los santos tutelares se establecieron en las cabeceras municipales, centros neurálgicos del poder civil y religioso locales. Desde estos dos ámbitos se establecen las relaciones entre ellos, pero, al parecer no en una posición de subordinación, sino como resultado de la llegada de un sistema de creencias externo que los obligó a comprender y reordenar el caos, en términos de las relaciones interétnicas que se establecieron en el ámbito de las figuras de poder entre aquellas de origen prehispánico y aquellas otras resultado de la evangelización política cristiana. Bonfil Batalla plantea que, a través de una visión más acuciosa,

el ‘catolicismo popular’ característico de esas comunidades dista mucho de la ortodoxia de la Iglesia Católica Romana, frecuentemente limitada a ciertos ritos y al ejercicio de ciertas formas de control. La explicación podría encontrarse en un secular proceso de apropiación mediante el cual muchos pueblos aborígenes hicieron suyos los símbolos y ritos de la religión que se les impuso y los incorporaron a sus estructuras religiosas previas, dándoles un significado diferente del que tienen en la religión original de la ortodoxia de la Iglesia Católica Romana (Bonfil Batalla, 1995: 566-567).

Si bien los Santos tutelares cuidan, protegen y delimitan el territorio, pero lo hacen en calidad de patronos, a diferencia de los *Anjeletik* quienes lo hacen en una condición y actitud de padres y madres, pues siempre están pendientes del quehacer y de la protección que brindan los santos tutelares a la población, además de que son los que dan el alimento, el agua, cuidan la milpa y salud. No es casual, por ejemplo, que en *tseltal* el nombre de uno de los *Anjeletik* sea *Tatik ta Lats* (*Tatik*: nuestro padre) e incluso se diga *Anjel tatik* y *Me’etik ta Banabil* (*Me’etik*: nuestra madre). Asimismo, la relación que tienen los *Anjeletik* con San Idelfonso es de amistad, pero las relaciones entre el Santo tutelar y aquellos de otros municipios es de lazos parentales de hermandad. Pareciera, en un recuento de memoria colectiva histórica, que los Santos Patronos tutelares cumplen la función de los encomenderos del siglo XVI, cuando bajo la figura de la encomienda, les fueron otorgados cierto número de indios de los antiguos Señoríos para que, bajo su

protección y resguardo, fueran evangelizados. No es casual que, como comenta Diego Girón Méndez, el Santo tutelar de San Idelfonso en Tenejapa una vez fue Obispo, es decir, es asociado en la memoria colectiva con la jerarquía eclesial. Referencia que les es dada a los otros santos tutelares municipales.⁵⁰ Roberta Montagú, en las investigaciones que realiza alrededor de los años setenta del siglo XX en La Selva entre las poblaciones *tseltales* migrantes de Los Altos, plantea que para referirse al finquero se usaba la palabra *kahual*, término maya-*tseltal* que significa "mi señor", que implicaba una profunda reverencia y que a menudo la usaban para referirse a los mismos santos. También menciona que a este finquero le tenían agradecimiento por la protección y apoyos que les brindaba, pues en cuanto dueño de la finca era el responsable de cuidar su salud, impedir que los comerciantes abusaran de ellos, protegerlos de los empleados del gobierno, de los *caxlanes* y del exterior en general (Montagú, 1989: 351). Esto puede ser una respuesta al por qué, los *bats'i viniketik* remitan al santo tutelar, en cuanto patrono de sus municipios, para hacer referencia a su pertenencia local, pues los de chamula dicen yo soy de San Juan, los de Larráinzar, soy de San Andrés, los de Mitontic, soy de San Miguel, los de Chenalhó, soy de San Pedro y los de Zinacantán de San Lorenzo.⁵¹ Desde mi perspectiva, las percepciones que se tienen tanto del *Anjel* como del Santo Tutelar, son construcciones históricas de cómo se fueron concretando los procesos de dominio y de relación con las poblaciones mestizas, así como el lugar que tomaron las figuras de evangelización en las construcciones del espacio.

Por otra parte, La Biblia, en el sistema de creencias de lo católico-tradicional no es el centro que rige las creencias, ni tampoco la doctrina eclesial institucional sino la amalgama entre lo heredado de generación en generación a través de una memoria colectiva de relación con una naturaleza sagrada y las fronteras que marcan la sacralidad. Cuerpo, alma y espíritu son elementos de una misma unidad que necesitan sus propias atenciones, así el *pox* (el trago), que es para el cuerpo, forma parte de lo sagrado. Es en el marco de esta unidad, cuerpo y alma, naturaleza y sacralidad, que se percibe y vive la

⁵⁰ Información proporcionada por Diego Girón Méndez, *tseltal* originario de Tenejapa, junio del 2004.

⁵¹ Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández Díaz, originario de San Andrés Larráinzar y ratificada mediante el trabajo de campo en los días 1-5 de noviembre del 2006 en los municipios de San Pedro Chenalhó, San Juan Chamula, Santo Tomás Oxchuc y San Andrés Larráinzar.

medicina tradicional: hierberos, hueseros, parteras, rezadores de los cerros, curanderos, pulsadores. Cada uno en sus especialidades y espacios, ya que si bien todos son recibidos mediante donación, los hierberos interactúan y recogen de la naturaleza (las plantas) las esencias de la salud, pero ante esto tienen una interpretación de las fuentes bíblicas, como dice don Antonio

la Sagrada Escritura, he leído un poquito también, dice que, cuando estás enfermo, llama a todos los ancianos de la Iglesia que te venga a orar y que te unge el aceite de tu cabeza. Cuál es el aceite que tiene que ungir en la cabeza un paciente es la medicina de las plantas. Jesús utilizó de ese divino aceite, pero más ahora nosotros que ya se fue el señor, durante los tiempos que vino al mundo, de los 33 años, así es que ahí es donde aplicaban el aceite. [...] porque la palabra de Dios, la enseñanza y el Espíritu Santo es el alimento para nuestras almas, la salvación de las almas y de nuestro espíritu, pero la medicina de nuestro cuerpo, la carne que tenemos, eso lo necesita [...] Ahí están los cuatro puntos, si los cuatro puntos si se cumple quiere decir que estás bien de salud, del cuerpo, el alma y el espíritu.⁵²

Por otra parte, la sacralidad del espacio se connota en referencias como el *Ch'ul Balumilal*, que significa Tierra Sagrada entre los *tseltales* y *Ch'ul Balumil* entre los *bats'i viniketik*. Sin embargo, los lotes, como propiedad delimitada en San Cristóbal de las Casas también son reconocidos como *Ch'ul Balumilal* por los *tseltales*, a diferencia de los *bats'i viniketik* quienes establecen una diferencia entre el *Ch'ul Balumil*, y el *yajval osil*, ya que con este último término se nombran a los terrenos.⁵³ Así entre los *bats'i viniketik* hay una diferencia entre el lugar y el espacio, ya que mientras el *yajval osil* hace referencia al lugar, ya que en la medida que es tangible y con límites concretos se convierte en un producto mercantil con capacidad de venderse, mientras que el *Ch'ul Balumil* se refiere al espacio que a la vez de ser visible es intangible, además no se puede vender porque no tiene dueño, pertenece a todos, pero siempre estará presente como espacio colectivo sagrado porque será una realidad independientemente del lugar en donde se encuentre la población *bats'i viniketik*, ya sea en sus lugares de origen, en la ciudad de San Cristóbal e

⁵² Entrevista con Antonio Pérez, médico tradicional *tseltal* de Tenejapa que reside en la ciudad de San Cristóbal, 21 de junio del 2004.

⁵³ Información proporcionada por Antonia López, *tseltal* originaria de Tenejapa, diciembre del 2005, y por el maestro en Estudios Mesoamericanos Lucas Ruiz, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, marzo del 2004.

incluso en otros lugares de atracción como la ciudad de México, ya que la Tierra Sagrada es la misma. De esta manera, el espacio es sagrado pero no así el lugar, en términos de referencias concretas delimitadas.

Michel de Certeau apunta que mientras el “‘lugar’ remite al orden, cualquiera que sea, según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. De tal manera que se excluye la posibilidad para que dos cosas se encuentren en el mismo sitio”. En el “lugar”, de acuerdo con De Certeau, “imperla la ley de lo ‘propio’: los elementos considerados están unos al lado de otros, cada uno situado en un sitio ‘propio’ y distinto que cada uno lo define. Un lugar es pues una configuración instantánea de posiciones (De Certeau, 1996: 129). Mientras que el lugar hace referencia al “estar ahí”, el espacio se convierte en una referencia que indica tiempo y dirección, así como una construcción social que refleja la historicidad de los sujetos colectivos. Un lugar puede transformarse en espacio, de acuerdo con las experiencias de los sujetos que lo habitan, de ahí que De Certeau plantee que hay “tantos espacios como experiencias espaciales distintas” (De Certeau, 1996: 130).

Un ejemplo de la sacralidad de la naturaleza, lo presenta Jacorzynski de la cabecera del municipio de Zinacantán en donde, según sus informantes, hay seis espacios sagrados de suma importancia: el cerro Calvario, el cerro *Xan Kixtobal*, el cerro *Muxul Vitz*, la cueva *Sak’ch’en* o cueva blanca, la cueva *Isak’tik* o Papas y el cerro *Muk’ta Vitz* o cerro grande *Oxyoket*. En estos seis espacios, según Jacorzynski, habitan los *Totil-me’il* —los dioses de más jerarquía— mientras que en los espacios sagrados de los parajes vive *Yajval Balamil*, El Señor de la Tierra. En los parajes, como sucede con la comunidad de *Xulvo’*, los espacios sagrados están marcados por las cruces, que a su vez derivan sus nombres de las familias en cuyo terreno están colocados (Jacorzynski, 2004: 226).

Es la misma sacralidad del espacio la que une los planos terrenales con aquellos determinados por la inmaterialidad, pero el espacio, en el marco de la tradición se delimita, se cierra y nuclea a la población que lo habita. Este sistema de creencias de “Tradición católica” se ve reflejada en *Jovel* (San Cristóbal de las Casas), en donde tienen sus propios cerros sagrados. En el cerro de Chapultepeque en donde habita San Cristóbal, el santo patrón *caxlan* de los coletos, y que en su fiesta patronal, en el mes de julio, acuden

numerosas poblaciones indias a encenderle vela e incienso. Lo mismo sucede en la fiesta patronal de la Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre, quien habita en el cerro con el mismo nombre. En este sentido, en el sistema de creencias de la población *bats'i viniketik* de católicos tradicionales, también los ríos y las lagunas que se encuentran en la ciudad de San Cristóbal también son sagrados, siempre y cuando tengan vida, es decir, que no estén contaminados, condición que indica su sacralidad.

LOS PROTESTANTISMOS

Los protestantes, en particular los pentecostales se centran en las interpretaciones de La Biblia bajo su lectura literal y, en un sentido estricto, en la figura de Cristo en el Nuevo Testamento. La Biblia, en el sentido cristocéntrico, es la principal fuente de respuestas a la vida cotidiana. No en una exégesis que llevaría a plantear los acontecimientos bíblicos de acuerdo con una historia del pueblo israelita, sino como iluminadores de las experiencias ante cualquier situación personal presente. El método empleado es la utilización de citas para interpretarlas de acuerdo con las circunstancias individuales que corresponden al discurso de una u otra Iglesia. De acuerdo con Michael Löwy, “las iglesias evangélicas o pentecostales —como la Asamblea de Dios, la Iglesia de la Palabra, etcétera— se distinguen de las protestantes tradicionales por su fundamentalismo (una supuesta lectura “literal de la Biblia), por su casi exclusiva insistencia en la salvación personal (el individuo vuelto a nacer”), por prácticas mágicas tales como la ‘curación por la fe’ y por el uso intensivo de los medios de comunicación más modernos (‘televangelismo’)” (Löwy, 1999: 144). Las interpretaciones de La Biblia tienen su antecedente en la tradición heredada de Lutero, que según Gadamer, es más o menos la siguiente: la sagrada Escritura es *sui ipsius interpres*, es decir, no hace falta la tradición para alcanzar una comprensión adecuada de ella, ni tampoco una técnica interpretativa al estilo de la antigua doctrina del sentido de la Escritura, sino que la literalidad de ésta posee un sentido inequívoco que ella misma proporciona, *el sensus literalis*” (Gadamer, 2001: 227).

Los Testigos de Jehová se centran en la figura de Jehová, en cuanto Padre de Cristo. Para ellos, las bombas, las guerras, los desastres naturales son signos de que se está

dando el fin del mundo (la batalla del Armagedón). Según la investigación de Irene Sánchez en el municipio de Yajalón que se encuentra ubicado en el norte de Chiapas, los Testigos normalmente se reúnen en los llamados “Salones del Reino” para aprender y estudiar más que para adorar a Dios y ofrecerle sacrificio. Asimismo, “sus reuniones importantes la dedican al estudio de la revista *La Atalaya* y apenas si les alcanza el tiempo para profundizar en los escritos de las Sagradas Escrituras” (Sánchez, 1995: 74). Tanto las revistas *La Atalaya* y *Despertad* como los libros *Vivir siempre en el paraíso de la tierra* y *Razonamiento* son sus principales materiales de apoyo y fuentes de reflexión para la interpretación bíblica.

Irene Sánchez registró que los Testigos concebían los ascensos económicos y de educación como parte de su superación personal, por lo que la mayor parte de los feligreses sabían leer y escribir, esto con el fin de que pudieran leer la revista y ser portadores de la palabra de Jehová, cuestión que los diferencia de los presbiterianos quienes eran, en su mayoría analfabetos, ya que para éstos no era tan indispensable la lectura sino el entendimiento. Asimismo, mientras que las reuniones de los Testigos se realizaban en español, las de los presbiterianos eran en lengua materna (Sánchez, 1995: 75). Incluso en San Cristóbal, se reconoce que a la Iglesia de los Testigos de Jehová sólo pertenecen poblaciones mestizas.

De acuerdo con la información que obtuve con población presbiteriana en la colonia de La Hormiga, sus interpretaciones sobre los pentecostales es que daban más tiempo y margen a la emotividad, a diferencia de ellos quienes se percibían en un plano equilibrado pues conjugaban el tiempo dedicado al canto y la oración con el aprendizaje de la Biblia. Según Gaspar Morquecho, entre los presbiterianos existe la preocupación ante una desbandada de miembros que se cambiaban al pentecostalismo, debido a una liturgia bastante espiritualizada, en términos de lo que llaman una “Teología del cielo”, en donde dan mayor cauce a los hilos de la emoción, lo cual rompe con un ritual frío y tranquilo de los presbiterianos (Morquecho, 1998: 109).

De la amalgama de citas bíblicas, se construyen respuestas de cómo percibir la vida y la muerte, pero también el espacio terrenal. En este sentido, el mundo analógico de los protestantismos, en particular los presbiterianos, les lleva a estar con un pie en el espacio

“de este mundo” y la preocupación del “espacio futuro” después de la muerte. Esto lleva a una relación con lo sagrado que, en principio, rompe con la naturaleza sacralizada en el sentido que le proporcionan los tradicionalistas católicos y por lo tanto con las percepciones del espacio y del sentido comunitario que construye la tradición. Pero los protestantismos, al romper con la concepción de una naturaleza sacralizada se crean una serie de fracturas, por un lado con la medicina relacionada con la Tradición, tal como argumenta don Antonio Pérez: “de presbiteriano, de católico, de otras religiones, así como el cristianismo, así es que eso todavía necesitan la medicina, pero los pentecosteces, que le llaman la religión pentecostés, bueno lo están engañando a la gente, bueno el ministro o el predicador de esa religión, le dice que ya no se necesita la medicina, que basta con la gracia de Dios que lo pide”.⁵⁴ Así, esta Iglesia recurre a la curación por la fe como una herramienta de proselitismo y lo que los une es la fe y los milagros que se realizan en torno a ésta.

La hermenéutica bíblica, en general, no permite que la política sea tema que se incorpore en las reflexiones dentro del templo.⁵⁵ De tal manera que las filiaciones y militancia partidista se llevan a cabo de manera personal, pero no bajo el cobijo de la institución religiosa. Incluso, según el pastor presbiteriano Abdías Tovillas, ha oído casos en que se condena lo político. Entre los pentecostales, por ejemplo, dicen: “tú cristiano no puedes meterte en política porque es del diablo y no debes participar. Deja que todas las cosas las haga Dios y algún día serás parte del reino de los cielos” (Morquecho, 1998: 104). Cuestión que la aleja del tipo de hermenéutica de la Teología India. Michael Löwy plantea que “las confesiones protestantes históricas vinculadas al Concilio Mundial de Iglesias son frecuentemente sensibles a las cuestiones sociales e incluyen sectores significativos simpatizantes con la Teología de la liberación, pero muchas de las llamadas sectas, como las iglesias evangélicas o pentecostales, representan una cultura fundamentalista y conservadora que es “apolítica” o francamente contrarrevolucionaria (Löwy, 1999: 143).

Sin embargo, es preciso tomar en cuenta las advertencias de Marcos Estrada quien plantea que es necesario evitar repetir el error de considerar a los evangélicos, en general,

⁵⁴ Entrevista con Antonio Pérez, médico tradicional *tse'tal* de Tenejapa que reside en la ciudad de San Cristóbal, 21 de junio del 2004.

como apolíticos e individualistas, ya que el hecho de que en muchas comunidades evangélicas haya sido tradicional su apoyo al PRI es una prueba palmaria de su interés por los asuntos políticos. En todo caso, según Estrada, se podría afirmar con mayor precisión que sus prácticas políticas se circunscriben a la participación electoral y por opciones y organizaciones políticas oficialistas. En cuanto al individualismo, Estrada plantea que los evangélicos han construido comunidades fuertemente integradas generando un tipo de cohesión social *diferente* al católico liberacionista, en el que lo político y lo religioso *no fueron mezclados*, sino que, más bien, cada una de estas esferas conservó su propia autonomía (Estrada, 2007: 260).

Asimismo, los diversos protestantismos rompen con las representaciones materiales simbólicas (imágenes), pero al hacerlo fracturan uno de los núcleos más importantes de la sacralidad comunitaria de los católicos tradicionalistas y de los otros sistemas de creencias como la Teología India. Juan López menciona que al introducirse una nueva religión (Adventistas del Séptimo Día) en San Andrés Larráinzar “que contradice la cultura y a su patrón. Al decir que la fiesta patronal no tiene ninguna validez ante Jehová, así como despreciar lo sagrado y a los santos al decir que son de madera y no aceptarlos como milagrosos y protectores, no aceptar los trabajos comunitarios, la prohibición del consumo del trago creado para celebrar la fiesta de la tierra sagrada, fue para los tradicionalistas un acto criminal. Así, en el contexto de las creencias protestantes, el espacio pierde su referencia religiosa en cuanto es protegido por los Santos locales.

Según Lucas Ruiz, al transmutarse de la religión católica al protestantismo

cambia un poco en el sentido de que ya no le gusta hacer las fiestas tradicionales, porque cuando lee La Biblia, ahí dice que hacer esas culturas en honor a las imágenes es idolatría y todo. Entonces opta por abandonar sus tradiciones, lo que es la fiesta tradicional ya no la celebra, por abandonar las tradiciones. El *pox*, el trago, tampoco porque es pecado desde la perspectiva de ellos. Pero jamás se olvida la lengua, el traje regional, no la abandonan aunque son evangélicos, sobre todo las mujeres.⁵⁶

⁵⁵ Información obtenida en entrevista al maestro en Estudios Mesoamericanos Lucas Ruiz, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, marzo del 2004.

⁵⁶ Información obtenida en entrevista al maestro en Estudios Mesoamericanos Lucas Ruiz, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, marzo del 2004.

Como en la mayoría de los protestantes, el fumar y sobre todo el ingerir alcohol está prohibido por formar parte del pecado personal, pero en estos casos, resulta de mayor impacto, porque en la Tradición el *pox* es una bebida que forma parte del ritual religioso, porque *per se* es sagrado. Pero para las mujeres, sobre todo, resulta un atractivo hacia estas iglesias ya que disminuye la violencia intrafamiliar generada por el alcohol. Asimismo, los lazos que se generan en el interior son de ayuda mutua y cohesión en términos de las necesidades cotidianas que puedan surgir no sólo en términos económicos sino de apoyo emocional y sentimental.

LA TEOLOGÍA INDIA

La Teología India sigue un camino inverso a las interpretaciones de los protestantes, pues La Biblia no es el primer motor de interpretación para guiar la relación entre el mundo de los planos analógicos y los diferentes ámbitos de la vida cotidiana en que se concreta. La situación económica, política y social son los principales elementos que se reflexionan y se iluminan con la “palabra de Dios”. De ahí se entiende que este tipo de Teología, no precisamente rompa con el pensamiento tradicional sino con las estructuras de poder que se han generado a partir de la tradición.

Michael Löwy plantea que un asunto característico de la Teología de la Liberación es el ataque que hace al capitalismo de construir una *falsa religión*, una nueva forma de idolatría del dinero, del Capital o del Mercado. A la Teología de la Liberación, Michael Löwy propone llamarla cristianismo *liberacionista*, ya que este concepto es más amplio que “teología” o que “iglesia”, e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis (Löwy, 1999: 48). Así, la lucha del cristianismo liberacionista en contra de la idolatría (capitalista), se presenta como una *lucha de dioses*, entre un Dios de la Vida y los ídolos de la muerte, entre el Dios de Jesucristo y la multiplicidad de dioses del Olimpo del sistema capitalista (Löwy, 1999: 77) En palabras de monseñor Arizmendi, obispo de la Diócesis de San Cristóbal, “la llamada Teología de la Liberación, se entiende en el sentido

de la lucha por los pobres, por el cambio estructural, por el cambio del sistema social, político y económico en favor de los pobres”.⁵⁷

De acuerdo con Morales Bermúdez, el obispo Samuel Ruiz experimentó una conversión hacia las ciencias sociales y muy particularmente hacia la antropología cultural boasiana, la cual fue descubriendo, pues las universidades de Chicago y Harvard ya habían elaborado estudios de comunidad. Los enfoques, explicaciones y conclusiones de los antropólogos concordaban con las nuevas miradas del obispo quien adquiriría una mayor distancia hacia los planteamientos de Aguirre Beltrán y sus planteamientos de aculturación. Aquéllos enfoques le permitieron asomarse a lo que fuera “la comunidad original” tan apreciada por el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, a quien el obispo conoció en una charla que dictó en el encuentro de Melgar, previo a Medellín y del I Encuentro de Barbados, y cuyas declaraciones las retomó como ideario. De allí la persistencia que tuvo Samuel Ruíz en un discurso de integrismo cultural de culpa ante lo que llama desidentificación y que tiene que ver, según Bermúdez, con la pérdida y recomposición de los elementos culturales, con los valores culturales en sí mismos, al interior de los cuales asienta una revelación divina, revelación que la Iglesia sistemáticamente desconoció en un afán de latinizar o mestizar su mensaje (Morales Bermúdez, 2004: 197 y 201). De ahí que la Teología India, como plantea el mismo Samuel Ruiz, abarque una reflexión sobre la religión precolombina y también aspire a ser una teología o reflexión cristiana que consiste en mirar el mensaje cristiano desde la propia cultura” (Marcos, 1998: 35).

La Teología India ha construido una iglesia horizontal, lo cual ha generado mayor corresponsabilidad en los creyentes para administrar y reflexionar la palabra, es decir, “la voz” de la predicación ha sido compartida y dada a la comunidad. Esto rompe con el discurso de una Iglesia conservadora, esencialmente jerárquica, cuyo peso radica en el dogma y la doctrina institucional, pero también con las estructuras piramidales, en el uso de la palabra, de las iglesias no católicas, en las cuales el predicador o en su caso el pastor

⁵⁷ Entrevista con monseñor Felipe Arizmendi, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, junio de 2004.

se posesiona como la directriz de las emociones en los tiempos y espacios religiosos comunitarios.

La Teología India, como argumenta Felipe Arizmendi, lucha para que se reconozcan los derechos de los indígenas y se les dé el lugar que les corresponde en la sociedad. En el marco de esta Teología se fundó el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas en San Cristóbal, mismo que después se independizó de la Iglesia, aunque continúa manteniendo una relación estrecha. Camino semejante tuvo el Centro de Derechos Humanos Fray Lorenzo Pedro de la Nada, pero en la ciudad de Ocosingo.

Para Arizmendi,

hay una buena Teología de la Liberación que el mismo Papa promueve, es una Teología de la Liberación centrada en Cristo y que está de acuerdo con el Evangelio, y que es diferente a una Liberación que marcó el Marxismo por medio de métodos violentos o con un Materialismo Histórico, con lo cual la Iglesia nunca ha estado de acuerdo, pero ya el marxismo ya demostró que no logró la utopía que tenía, entonces, ya en ese sentido el peligro de que caigamos en una Teología de Liberación Marxista, prácticamente ya históricamente está superada, pero la buena Teología de la Liberación en cuanto luchar por los derechos fundamentales de las personas e incluso de los no nacidos es una liberación que es esencial al Evangelio.⁵⁸

El ecumenismo es otro de los elementos que caracterizan a la Teología India, pues, en un nivel estatal como en la zona de Los Altos existe un Consejo Interreligioso, en el cual están los líderes católicos y los de diversas denominaciones —bautistas, adventistas, presbiterianos y mormones— con los que mantienen reuniones periódicas, para analizar casos, en que se presentan intolerancias con matiz religioso, y tratar de resolver en conjunto esos problemas.⁵⁹ El “cristianismo liberacionista”, plantea Löwy, no es solamente católico, ya que también tiene una rama protestante significativa que se desarrolló paralelamente durante los años sesenta y setenta, asociada con frecuencia, en varias formas, con su contraparte católica. Está enclavada en la cultura religiosa de las

⁵⁸ Entrevista con monseñor Felipe Arizmendi, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, junio de 2004.

denominaciones protestantes llamadas “históricas”, como los luteranos, los presbiterianos, los metodistas, los unitarios, en contraposición con la rama de iglesias evangelistas pentecostales más recientes (Löwy, 1999: 137-138).

A diferencia de los otros sistemas de creencias, la hermenéutica que realiza Teología India de La Biblia conjuga, como parte del mismo sistema de creencias religiosas, una comprensión de Dios, la tradición, política y la práctica social. Una práctica política y social sustentada en el mensaje bíblico del Antiguo Testamento,⁶⁰ así como en la vida y plan de salvación de Jesucristo, quien murió por un proyecto de justicia y, cuyo mensaje se centra en construir el Reino de Dios en la tierra. De ahí que la organización y participación política y social sean indiscutiblemente prácticas coherentes e inherentes con las formas en que se reproducen las creencias.

Hadlyn Cuadriello muestra en su investigación que realizó en La Garrucha —municipio autónomo zapatista ubicado en el corazón de las Cañadas de Ocosingo en La Selva—, cómo el sistema de creencias de la Teología India no sólo estructura las jerarquías religiosas sino las prácticas relacionadas con los proyectos sociales y políticos de este municipio autónomo. Este sistema engarza las creencias religiosas que recuperan e incluso resucitan las prácticas de la costumbre y la tradición (Cuadriello, 2007). Así los principales, quienes tienen el conocimiento ancestral de las relaciones con la naturaleza (los rituales de los cerros y cuevas sagradas, los rituales de lluvia, la medicina tradicional) se asumen como los asesores de los *Tuhuneles* (prediáconos y diáconos) ya constantemente los están direccionando para rescatar y reproducir la tradición. Asimismo, se han conformado comisiones tanto para el cuidado de la Iglesia y de los Santos, como aquéllas abocadas a la tierra, educación o salud. Los *Tuhuneles*, que en *tseltal* significan

⁵⁹ Entrevista con monseñor Felipe Arizmendi, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, junio de 2004.

⁶⁰ El libro del Éxodo ha sido fundamental en las interpretaciones hermenéuticas de la Teología de la Liberación y en particular de la India, ya que narra el camino que siguió el pueblo de Israel para ser liberado de la esclavitud de Egipto y el tiempo que siguieron por más de 40 años, para encontrar la tierra prometida durante su recorrido por el desierto en cuyo frente estuvo Moisés y después Los Jueces. En la información que Morales Bermúdez recupero del equipo de Misión-Ocosingo en el albor de los años setenta, se plantea que a uno de los seglares “se le ocurrió que las comunidades de la selva estaban viviendo el éxodo, SU ÉXODO; éxodo de las fincas y de las malas tierras, de la miseria y de la opresión hacia una tierra que prometía comida, dignidad y libertad. Ese ir a la tierra prometida era el hilo unificador de la inmensa mayoría de las comunidades de Ocosingo” (Morales Bermúdez, 2004:228).

los servidores, salieron de los catequistas y han sido importantes en el contexto de una pastoral de la Diócesis de San Cristóbal para la atención de las comunidades, por lo demás dispersas en la zona de La Selva (Cuadriello, 2007).

La Teología India, a diferencia del sistema católico tradicional, logra engarzar en un mismo sistema de creencias a los especialistas de la naturaleza y la organización de las estructuras religiosas institucionales eclesiásticas de la Teología India como los *tuhuneles* y los catequistas, así como el ámbito de las organizaciones abocadas al servicio comunitario de corte político y social. Los catequistas, según Ituarte, son la gente más dispuesta al servicio de la palabra de Dios y de las comunidades y son una presencia constante de la Iglesia en aquellos lugares donde no hay suficientes sacerdotes porque no se puede llegar fácilmente y, aunque los hubiera, los catequistas se constituyen en la columna fundamental de Iglesia en la zona. Pero una presencia que no se reduce solamente a lo religioso, sino que ayuda a la conciencia crítica, ayuda a la promoción de programas de desarrollo comunitario sea mediante proyectos de artesanías, organizaciones para la producción del café, en organización de las mujeres, de salud alternativa.⁶¹ Según la información de monseñor Arizmendi, los diáconos son algunos de los catequistas que tienen más experiencia, a quienes se les da una formación más especial.⁶²

Sin embargo, Jaime T. Page Pliego, en una investigación que realizó a principios de los años noventa, plantea cómo el trabajo realizado por la “Nueva Iglesia Católica” de la Teología de la liberación lleva a que desaparezcan los “iloles” de una comunidad de población de los *bats’i viniketik* en el municipio de Simojovel de Allende, Chiapas. Page Pliego plantea que,

a finales de los años ochenta, la iglesia católica realizó una revisión y evaluación de sus acciones en torno a la medicina tradicional, reconsiderando su posición al respecto. Como resultado, la comunidad se encontró ante la disyuntiva de retomar, refuncionalizar o rechazar las prácticas médicas tradicionales; finalmente se inclinó por refuncionalizarla y emprendió acciones para hacer una recuperación sistematizada de su medicina herbolaria y eliminó los elementos ideológicos y religiosos [...] Para la recuperación de sus plantas, primero se

⁶¹ Entrevista con el sacerdote dominico Gonzalo Ituarte, Ocosingo, Chiapas, 2 de julio de 2004

asesoraron y posteriormente ingresaron como socios a la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH). Posteriormente, la iglesia, con espíritu autocrítico, ha reconocido: “El desconocimiento y falta de respeto a las culturas propias de las comunidades indígenas; querer imponer nuestros planes a los campesinos e indígenas, considerándolos menores de edad, decidiendo toda la pastoral sin tomarlos en cuenta (Page Pliego, 1994: 110).

LA IGLESIA CATÓLICA CONSERVADORA

En contraparte al discurso de la tradición costumbrista y la Teología India se encuentra el que construye la Iglesia conservadora. Ésta encuentra en la población mestiza sus principales huestes, e incluso forma parte de ésta población indígena mestizada con historias más antiguas de establecimiento en la ciudad, como sucede con los *tseltales* del barrio de Tlaxcala.

El rito religioso está basado en la misa católica y la salvación es individual: Cristo vino al mundo para salvarlo de los pecados, lo que lleva a una relación personal con Dios basado en la purificación y en la búsqueda de las relaciones personales con la divinidad. La Iglesia es el espacio sacro por excelencia y, a diferencia de la Tradición, la naturaleza no es sagrada, sino que es resultado de la obra divina. Pero también la forma en que está constituida la persona varía, ya que entre los *bats'i viniketik* y los *tseltales* de Tradición, la persona está compuesta de cuerpo, alma y espíritu, mientras que en la tradición de una Iglesia católica conservadora la persona es la combinación de dos elementos diferentes: cuerpo y alma. Binomio heredado a partir de la influencia que ejerció en la Iglesia la doctrina patristica de San Agustín en la época medieval, al cristianizar el pensamiento platónico de la filosofía griega.

⁶² Entrevista con monseñor Felipe Arizmendi, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, junio de 2004.

EL "PECADO" Y "EL TIEMPO" EN LOS DISCURSOS SISTÉMICOS DE CREENCIAS

La Iglesia conservadora católica está basada en una jerarquía que encuentra en el clero un puente para establecer un contacto divino a través de la Eucaristía y el perdón personal de los pecados. Hay una preocupación en los actos individuales de caridad y busca, a través de los actos buenos, el cielo futuro. Gran parte del discurso religioso está basado en la familia y en los actos personales a través de forjar una “voluntad buena”. En este sentido, mientras que en la Teología india hay una hermenéutica bíblica que interpreta el “pecado social”, en la Teología conservadora es el “pecado personal”.

El “pecado”, como anomia en los comportamientos de los que profesan y practican la fe cristiana, distorsiona y fractura las relaciones con Dios y la comunidad. Pero epistemológicamente, la construcción del “pecado personal” y del “social” tienen referentes y alcances disímiles, ya que el primero se coloca en una relación individual con la deidad. En la Iglesia conservadora, sólo la confesión media para que éste sea subsanado y absuelto. El “pecado personal”, tanto en la Iglesia católica conservadora como en los protestantismos nace del interior de la persona y se proyecta en los actos personales e involucra a los otros como individuos. De ahí que este tipo de Iglesias, mantengan un constante énfasis en el núcleo familiar, al que directamente afectan los actos individuales.

En cambio, el “pecado social”, como la injusticia y la pobreza, tiene su fuente fuera del individuo, más bien éste es víctima de una anomia construida desde una colectividad ajena al individuo, ya que es él mismo quien lo padece. La absolución del “pecado social” se enmarca en las prácticas colectivas que buscan un ejercicio que transformen las situaciones que lo provocan. Esta visión ha hecho que la Teología india (Auctóctona) no sólo vea la salvación colectiva como una realidad metafísica después de la muerte, sino además como un hecho potencialmente real en el presente y en el futuro en cuanto se haga visible el Reino de Dios en la tierra y en sus vidas. La Teología de la liberación no acepta la autonomía del mundo temporal que defiende el racionalismo moderno, ni la tranquilizadora separación de las esferas (la temporal y la espiritual) característica de la ideología liberal del progreso (Lówy, 1999: 79). Para esta teología no hay contradicción

entre este requisito de la democracia moderna y secular y el compromiso de los cristianos en el plano político: Hay dos diferentes planos de acercamiento a la relación entre lo religioso y lo político; en el plano institucional, la separación y la autonomía deben prevalecer; pero en el plano *ético-político* es el compromiso lo que se convierte en el imperativo esencial (Löwy, 1999: 79-80)

En síntesis, en una práctica de fe, los compromisos que se adquieren varían ante la forma en que se concibe y se construye el pecado. Forzosamente, se establece, por una parte, una relación vertical con Dios y, por otra, horizontal con la comunidad. En los hechos y vida cotidiana de los creyentes, la concepción que se tenga del “pecado”, lógicamente se verá determinado en sus prácticas.

En este sentido, según el pastor presbiteriano Abdías Tovilla —en una entrevista realizada por Gaspar Morquecho alrededor del año de 1998—, “muchas de las iglesias evangélicas traen arrastrando una evangelización muy espiritualizada, donde únicamente se enfocaron por salvar el alma, el espíritu y se olvidaron de los problemas sociales” (Morquecho, 1998: 103). Por estas razones, advierte Tovilla, la Iglesia evangélica (presbiteriana) empieza a buscar los cambios hacia un esquema de una evangelización integral. Entendiendo por integridad las necesidades del ser humano, en sus aspectos materiales, morales y espirituales, de tal manera que la persona tenga que establecerse y restaurarse integralmente en la sociedad. Esto lleva, según Tovilla, a que se detecten los males sociales y atacarlos. “Entonces, la misión de la Iglesia no es sólo el anuncio de las buenas nuevas sino la denuncia de los pecados sociales y de donde vengan”. Otras iglesias como la metodista están por la evangelización integral (*idem*).

Por otra parte, la religiosidad de la Tradición, la Teología India y las Iglesias no católicas rompen con la linealidad de una Iglesia tradicional conservadora. Pues la misa, como expresión póstuma del discurso conservador, plantea una linealidad del tiempo sagrado. Pero también con el discurso de una Iglesia conservadora, cuyo peso radica en el dogma y la doctrina institucional esencialmente jerárquica. La palabra de Dios, mediante la Liturgia de la Palabra y la Liturgia de la Eucaristía, conforman el conjunto que regulan los momentos del tiempo ritual de la misa católica. Ésta está totalmente esquematizada: antifona de entrada, lecturas de la palabra de Dios, prédica, conversión del vino y pan en el

cuerpo y sangre de Jesús, eucaristía y término se convierten en los elementos que regulan el tiempo y espacio ritual lineales. Tanto en las iglesias no católicas como en los ritos de los católicos tradicionales, las emociones tienen un desarrollo cíclico. La prédica, la lectura de La Biblia, las oraciones colectivas de intensidad emocional circulan de manera rotativa durante el tiempo y el espacio ritual. Entre la gente de tradición, sobre todo en Chamula, si bien hay un orden establecido, el ritual está basado en las oraciones repetitivas. En el caso de la Teología india, se combina el tiempo ritual de la misa con elementos cíclicos de oración colectiva.

Tanto la Teología India como los protestantismos buscan y se estructuran en relaciones personales más directas creando células religiosas a través de pequeñas comunidades,⁶³ lo que no sucede en la iglesia conservadora católica en donde las relaciones son más impersonales o se diluyen entre el conglomerado de creyentes, cuyo espacio comunitario muchas veces es el recinto eclesial y el tiempo en el que se asiste al rito católico.

Entre los *bats'i viniketik*, con los términos *xiel xkuxlejal* se refieren al cambio de ser, de sentir la vida, en cuanto a cambios que se suceden en la vida rutinaria, mas no en el campo de la fe. Pero con la expresión *Tajel ske'lobil jtotik* (“voy a cambiar cómo ver a mi Dios”) significa el cambio de religión.⁶⁴ Esto nos plantea una serie de interrogantes ¿hasta dónde el cambio de religión les conduce a la ruptura de la cultura? ¿O en todo caso de las identidades indias? En primer lugar, *Tajel ske'lobil jtotik* nos podría indicar que la Deidad no cambia sino las formas de relacionarme con ella que no son aquellas que están determinadas por el sistema de creencias de los católicos tradicionales, ni la Teología India y mucho menos la Iglesia católica conservadora. Esto encuentra sentido, en lo que constantemente dice la población protestante cuando asume que ya no necesitan intermediarios para relacionarse con la sacralidad, como argumentan que lo hacen los tradicionalistas a través de los Santos. Miguel Hernández dice, incluso, que los

⁶³ La pastoral de la Teología de la Liberación está basada en la creación de pequeñas células de organización comunitaria que han sido denominadas Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), sin embargo, como argumenta Samuel Ruiz, esto tiene sentido entre aquellas sociedades que requieren un acercamiento creando lazos estrechos de solidaridad, lo cual no tiene sentido entre las poblaciones indias, en donde hay una cercanía y conocimiento entre sus habitantes. (Marcos, 1998)

protestantes de origen indio consideran haber tomado la decisión correcta porque algunos puntos fundamentales coinciden con su antigua creencia ancestral, que hay un Dios que refleja su rostro a través del Sol, el cual es el máximo creador y, ahora, para el protestante, Jesucristo es representado por el Sol (Hernández, 2005: 85). Idea que Pitt-Rivers registró durante sus investigaciones en Los Altos de Chiapas, en los años setenta del siglo XX, ya que planteaba que entre los *bats'i viniketik* al Sol se le identificaba con Jesucristo (Pitt-Rivers, 1970: 23)

Aída Hernández plantea que el movimiento religioso presbiteriano en la Sierra en el sur de Chiapas se inició mediante una interpretación de La Biblia a partir de la propia concepción del mundo de los indígenas mames y que esta religión “protestante”, que todavía no se identificaba con el presbiterianismo, tenía mucho del ritual característico de la religión tradicional indígena. Entre la información que obtuvo en campo Hernández comenta que los padres de sus informantes, iban a una cueva que está en el cerro, en donde sacrificaban guajolotes o borregos porque decían que era mandato divino del Antiguo Testamento (Hernández Castillo, 2001: 70) En otra de las comunidades que Hernández denomina Las Ceibas, nos comenta que entre algunos viejos, a pesar de la conversión hacia los Testigos de Jehová, aún se manifiesta la persistencia de una mentalidad mágico religiosa que permea las nuevas formas de religiosidad:

A los testigos no se nos puede “brujear” porque Jehová nos protege. Por allá por Comalapa una mujer empezó a estudiar con nosotros la Biblia, pero después ya no quiso seguir y se volvió espiritista, fundó su propio centro. Un día que hablaba con los espíritus del mal, con los naguales, le dijeron que no podían entrar a su casa porque tenía libros de los testigos de Jehová en su cuarto”. Esta creencia de que Jehová protege a sus seguidores de la influencia negativa de los naguales, es una creencia extendida entre los testigos de Jehová de la región fronteriza. Un anciano del ejido Cuauhtémoc me señalaba al respecto: ‘Cuando fui comisario, era muy estricto y muchos se enojaban conmigo porque los hacía trabajar en las tareas de la comunidad, entonces unos brujos me amenazaron con que sufriría algún mal. Una noche los brujos vinieron en forma de perros, pero no entraron. Al otro día contaron que unos hombres no estaban cuidando mi champa y por eso no ‘bían podido brujearme... pero

⁶⁴ Información obtenida en clase de *bats'i k'op*, impartida por el maestro en Filosofía Miguel Hernández, tzotzil originario de San Andrés Larráinzar, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

no 'bía nadie, fueron los ángeles vigiladores de su pueblo los que me defendieron'
(Hernández Castillo, 2001: 130-131)

Para algunos habitantes de La Sierra los nuevos grupos religiosos se convirtieron en un espacio seguro para hablar el idioma mam y reconstruir su religiosidad popular. Por otra parte, el presbiterianismo vino por primera vez a legitimar el uso del idioma mam como parte de la herencia de los antepasados. El cambiar para permanecer de Gabriela Robledo, y los mecanismos de protección, ayuda y solidaridad entre los grupos protestantes en San Cristóbal e incluso como estrategia que les permite asentarse en las nuevas colonias. El ser protestante de esta o aquella iglesia tampoco ha terminado en la negación de una pertenencia india e incluso, muchas de las veces, la ruptura se da en el marco de las creencias que están relacionadas con lo católico más que lo determinado por la tradición. Todo esto nos sugiere un serio planteamiento de seguir denominando a estos procesos como “conversiones religiosas”, es como plantear que con los procesos de evangelización durante la Colonia se transmutaron las creencias basadas en una tradición por las concepciones cristianas católicas, absorbiendo éstas y desechando aquéllas. Lo cierto es que las nuevas creencias fueron adaptadas a una construcción del pensamiento y del mundo. Esto hace que el cambio sea supeditado a la continuidad. Es bajo este prisma de complejidad heterogénea de las pertenencias religiosas que las identidades se han complejizado tanto en las ciudades como en los municipios. Así, las preguntas pertinentes son: ¿cómo se viven cotidianamente los discursos religiosos en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo? ¿cómo las territorializaciones pasan a formar parte de las vidas cotidianas en los lugares de residencia, los mercados y los ámbitos públicos de las ciudades? ¿cómo se pueden comprender las territorializaciones en términos de las organizaciones políticas, políticas partidistas y de organización social? ¿cuáles son las razones de los cambios en las relaciones identitarias entre los propios indios y aquellas poblaciones asentadas con anterioridad?

CAPÍTULO III

TERRITORIALIZACIONES EN LAS CIUDADES DE SAN CRISTÓBAL Y OCOSINGO

El capítulo tiene el interés de introducir al lector, mediante el dato etnográfico, en la vida cotidiana de las ciudades. Así se emprenden recorridos por distintos escenarios que buscan llevar a la comprensión de cómo se concretan los discursos de los sistemas de creencias que llevan a la construcción de espacios, las luchas por el poder, y la delimitación de las fronteras identitarias en los diferentes ámbitos ciudadanos. En este sentido, existe una continuidad reflexiva y metodológica que se concatena con el capítulo anterior, ya que éste permite navegar por las experiencias religiosas de los rituales y servicios en algunos de los templos protestantes, en las Iglesias católicas tanto de San Cristóbal y Ocosingo, en las misas que se organizan bajo la textura de la Teología India y en el templo de La Caridad en donde se reúne la población india de tradición-católica. He tratado que se comprendan las formas de organizarse en las colonias de predominancia india y que no siguen los mismos patrones en los mercados, en donde concurren los encuentros e interacciones de los diversos sujetos sociales que habitan las ciudades.

En una segunda parte se abordan las organizaciones indias sociales y políticas que se han generado en ambas ciudades y cómo a través de aquellas se pueden comprender las territorializaciones de los *bats'i viniketik* y *tseltales* no sólo de los espacios ciudadanos sino de las zonas de Los Altos y La Selva. A partir del devenir de estas organizaciones se

aborda el concepto del territorio de la autonomía, en términos políticos. Una parte fundamental de este apartado nos coloca en las transformaciones de la política partidista y sus tendencias en últimas fechas.

EL CASO DE LA CIUDAD DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

ESPACIOS DE RESIDENCIA DE LA POBLACIÓN INDIA EN LA CIUDAD

En San Cristóbal se han creado estructuras de carácter civil en las colonias de predominancia india, mismas que funcionan de manera independiente y diversa de las estructuras de las Iglesias de diferentes denominaciones. De acuerdo con Lucas Ruiz, en aquéllas los acuerdos se toman en Asamblea, la cual está representada por un Comité, compuesto por el agente municipal junto con sus integrantes: el secretario que es el encargado de escribir todo lo relacionado a las Asambleas; el tesorero quien lleva las finanzas; dos o tres vocales; luego los alguaciles, quienes llevan los mensajes a la población y avisan de cualquier reunión y, finalmente, en la estructura jerárquica de menor rango están los *mayoles*, que tienen la función de ir a aprehender a la gente que comete delitos y de llevarlo ante el juez, es decir, el *mayol* tiene la función de policía local.⁶⁵

Según Ruiz, los que migran traen las formas de organización de sus comunidades y la siguen manteniendo en San Cristóbal, ya que esta estructura es la que se mantiene en los parajes de San Andrés Larráinzar. Él mismo comenta que son pocos los originarios de Larráinzar que han inmigrado a la ciudad en comparación con aquellos de Chamula o Chenalhó. Asimismo, refiere que no existe comunicación “entre las autoridades” de las colonias de San Cristóbal con las ubicadas en los municipios de origen, e incluso hay una enemistad, por el carácter de expulsados de los que habitan en las colonias de San Cristóbal. En éstas, independientemente de las organizaciones de carácter civil, están las organizaciones de carácter social, como la ORIACH y la CRIACH constituidas fundamentalmente por población evangélica, las cuales permiten también organizar la

⁶⁵ Información obtenida en entrevista al maestro Lucas Ruiz, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, actualmente vive en San Cristóbal de Las Casas, marzo del 2004.

población de las comunidades para gestionar los servicios públicos básicos, o enfrentar los problemas que surgen en las colonias. Incluso la unidad de la población india, a diferencia de las colonias en donde habitan los mestizos, ha sido una de las condiciones que han permitido, sobre todo después de 1994, agilizar la urbanización de las colonias.

Sin embargo, entre el ser y estar en una organización de carácter religioso y otra de índole civil hay diferencias sustanciales ya que el pertenecer a una organización religiosa ha llevado a crear células comunitarias de ayuda y cohesión social, e incluso como vía para la obtención de terreno en las colonias, mientras que las organizaciones sociales ha sido uno de los mecanismos para la obtención de servicios y un medio para el acuerdo y la organización interna de los pobladores de las colonias.

El mapa 5, permite ver el crecimiento de la ciudad de San Cristóbal desde su fundación, a principios del siglo XVI, hasta nuestros días. Durante más de 400 años, la ciudad tuvo un crecimiento lento no sólo en términos cuantitativos, sino en su extensión. El crecimiento acelerado se dio a partir de los años setenta del siglo XX, y continúa, posteriormente, en una rápida expansión sobre todo después del año de 1994. Los patrones espaciales de ubicación de la población india en la ciudad de San Cristóbal indican que ésta se ha ubicado en el norte de la ciudad, aunque se tiene detectado que en colonias como San Ramón, gente *bats'i viniketik* ha arrendado casas en donde se ha establecido residencialmente.⁶⁶ En la memoria colectiva de los chamulas, su ubicación en el norte de la ciudad responde al derecho de ocupar un espacio que les pertenecía, ya que según los abuelos, el mojón pasaba desde el lugar en donde se ubica la iglesia de Santo Domingo.⁶⁷ Pero su actual ubicación no busca integrar este espacio al municipio de Chamula, sino como su propio espacio de asentamiento en la ciudad.

⁶⁶ Las colonias son, entre otras, Alianza Morelos, San Juan del Bosque, Paraíso, Nueva Esperanza, Diego de Mazariegos, Getsemaní, La Hormiga, San Antonio de Los Montes, Palestina, La Quinta, La Isla, Explanada del Carmen, La Florecilla, Pozo de Jacob, Río Jordán, Independencia, Progreso, M.P. Moscoso, Patria, Emiliano Zapata, Erasto Ubina.

⁶⁷ Información obtenida en entrevista a Domingo Gómez Pathistán, *bats'i vinik* perteneciente a las RAP's en San Cristóbal, octubre del 2003.

Mapa 5
Crecimiento de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas,
1528-1997



Fuente: Mario Aurelio Paniagua Coello, *Expansión e irregularidad del suelo urbano en San Cristóbal de Las Casas*, Tesis de maestría en Estudios Regionales con especialidad en Desarrollo Urbano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2000.

CREENCIAS, EXPERIENCIAS Y ESPACIOS RELIGIOSOS

Los domingos en San Cristóbal, alrededor de las nueve de la mañana, se inicia la sacralización tanto de las calles de las colonias de La Hormiga como de aquellas otras aledañas, en donde se ha asentado la población india. Familias completas se desplazan a sus templos. Las mujeres, con enredo, blusas blancas, mientras que los hombres cambian el pantalón de mezclilla de la semana, por el pantalón y camisa de vestir de manga larga e incluso en algunas de las Iglesias suelen usar corbata. Es común que los hombres lleven la Biblia bajo el brazo, o las mujeres en los morrales de colgar al hombro. En algunos templos es usual que los hombres lleven el mismo color de la camisa y las mujeres usen mantilla para cubrirse la cabeza durante el rito. Esta pareciera una característica de las hermanas (como suelen llamarse a las mujeres no católicas), pues las católicas de tradición suelen usar los rebozos para el tiempo ritual.

El servicio —como se nombra al rito no católico— dura alrededor de tres horas, por lo que en este lapso, el espacio de las colonias se inunda con la música, generalmente de órgano, prédicas de los pastores y cantos (alabanzas) en *bats'i k'op*. El “hermano” es utilizado como una categoría de reconocimiento entre los protestantes, independientemente de su filiación a una u otra denominación religiosa. Por lo que funciona como aglutinador de las diferencias y pertenencias pero también como rasgo de diferencia y distancia ante las otras pertenencias religiosas, ya sea que se trate de los católicos tradicionalistas, de los católicos de la Teología india o de la Iglesia conservadora.

En general, la población protestante se desplaza a sus templos de pertenencia, por lo que es común que emprendan, en algunos casos, largas caminatas. Esto es importante, porque la comunidad de referencia, y en algunas ocasiones de colaboración y ayuda mutua, ha sido su comunidad religiosa de uno u otro templo. Antonia Aguilar, en una encuesta que realiza a cien familias en la colonia de Nueva Esperanza, encuentra que alrededor del 70 por ciento, se estableció en la colonia con la ayuda de familiares o de los pastores de las Iglesias no católicas (Aguilar, 1998: 58). Sin embargo, dichas pertenencias se diluyen en el espacio del mercado, en donde la pertenencia es por una u otra organización política-social como la CNOP o la COCICH, incluso la convivencia cambia, pues al lado de un católico puede estar un evangélico.

Paralelamente, los espacios sagrados toman diferentes tiempos y significados. Al adentrarse por las calles de la Hormiga se escucha, de manera recurrente, música evangélica de alabanzas a Dios. Desde muy temprano, la familia de Margarita —migrante procedente del municipio de Mitontic—, se preparara, junto con su familia, para salir rumbo a su templo presbiteriano que se encuentra a unos 30 minutos de camino a pie en el poblado de San Antonio de los Llanos. Para llegar tiene cruzar un largo trecho de bosque cerril, lugar que permite visualizar el paisaje de las numerosas colonias de asentamiento indio en el norte de la ciudad: Independencia, Progreso, M. P. Moscoso, Patria, Morelos, Emiliano Zapata, Erasto Urbina, y algunas con nombres bíblicos Palestina, Nueva Palestina, Pozo de Jacob, Río Jordán, entre otras. Desde lo alto del cerro se pueden contabilizar, a simple vista, más de 25 recintos religiosos, aunque la gran mayoría son templos protestantes. Incluso en el Periférico, que conduce hacia la salida de Chamula, por un lado, y Comitán, por el otro, se pueden ver algunos templos cuyas edificaciones sobresalen por su tamaño, como el “Salón de Dios” de los Testigos de Jehová y el Templo de los Bautistas, todavía en construcción a finales del 2004.

A su paso por el poblado de San Antonio, la familia de Margarita no saluda a nadie de la población, quienes la ven con recelo. En el camino cruza un templo católico y justo antes de llegar al suyo se encuentra otro pero de diferente denominación. Según ella es pentecostal, pero comenta que no le gusta, porque cantan mucho y no leen mucho La Biblia. Al entrar, del lado izquierdo se sientan las mujeres, todas con mantillas blancas, y vestimentas que indican la procedencia: Zinacantán, Chamula y Mitontic. Mientras que los hombres del lado derecho, y con respecto al número de mujeres, se constituyen en una visible minoría. Al llegar, se arrodillan e inician una oración personal llena de emotividad. En el frente un joven ameniza las alabanzas con la música de un órgano, mientras que el pastor y el copastor del templo dirigen las alabanzas con los brazos extendidos o con aplausos, mientras mantienen los ojos cerrados.

El templo es una estructura cuadrangular con amplias ventanas, paredes blancas con ausencias de imágenes. Desde las diez de la mañana hasta las 13 horas, hay un ciclo que se repite entre las alabanzas, la lectura de La Biblia, la prédica tanto del presidente como del Pastor y una oración que une lo colectivo con lo individual. Colectivo en el

sentido que es un tiempo común para emprender las relaciones personales que unen lo individual con lo sagrado, en una oración sumamente emotiva que se refleja en expresiones comunitarias visibles.

Después de la una de la tarde, otra vez las calles se vuelven a llenar de la población que emprende el regreso a sus casas. Según la información proporcionada por Lucas Ruiz, cada Iglesia protestante tiene sus propios representantes: el pastor, que es la máxima autoridad; el copastor, que toma el lugar del pastor en caso de su ausencia, y luego los diáconos o diaconisas que no necesariamente son esposos. En cada Iglesia está el grupo de mujeres; hay una representante por cada grupo de mujeres en el templo, aunque los hombres también tienen su representante al igual que los jóvenes. Así, ante cualquier punto que se tenga que tratar en torno a las mujeres, la encargada convoca a una reunión en donde se toman las decisiones. Las iglesias protestantes hacen campañas evangélicas en la ciudad de San Cristóbal con el fin de convocar a posibles miembros. En el momento de la entrevista a Lucas Ruiz, me comentaba que en el mes de junio del 2004, se tenía programada una campaña evangelista, en la que asistiría un pastor que llegaría de Guatemala o de otro país.

Por otra parte, en la Iglesia de la Caridad, ubicada en la Plaza de Santo Domingo, se inicia un ritual religioso desde las 10 de la mañana hasta 1:00 de la tarde. En este espacio asiste la población católica tradicionalista de la ciudad. Aunque visiblemente la mayoría es *bats'i viniketik* del municipio de Chamula, también es importante la población de Zinacantán y de otros municipios como Larráinzar. Las bancas del lado izquierdo, es el espacio para las mujeres, quienes, con los atuendos de sus lugares de origen, se cubren la cabeza con rebozos. Mientras el lado derecho es para los hombres, la mayoría vestidos con pantalones de mezclilla, y camisas del “diario”, sólo algunos usan el chamarro de lana, propio de sus lugares de procedencia.

Pese a que los catequistas que dirigen la ceremonia son capacitados por los religiosos dominicos, no es una misa católica, más bien es un ritual circular que gira entre largas predicaciones, oraciones colectivas emotivas que llevan a cabo hincados hacia el frente del altar, cantos religiosos en *bats'i k'op* y español acompañados, en algunas ocasiones, por un órgano y en otras con guitarras. Tanto la predicación, las oraciones y la

mayoría de los cantos son en *bats'i k'op*. Este ritual ha sido una de las políticas pastorales de la Iglesia católica.⁶⁸ Últimamente, muchos de los indígenas tradicionalistas prefieren ir a la iglesia dedicada a San Juan Diego, en la colonia Morelos, cercana a la colonia La Hormiga y de reciente data, en donde, según monseñor Felipe Arizmendi, se sienten más identificados con el lugar. El ritual que se lleva a cabo es semejante al que se realiza en la Iglesia de La Caridad.

Justo cuando se está llevando el tiempo ritual en la iglesia de La Caridad, a las doce se inicia la misa en la iglesia de Santo Domingo que dista de aquélla menos de 50 metros. En ella asiste población mestiza de la ciudad e indígenas que tienen mayor tiempo de asentamiento en la ciudad y que viven en colonias como Tlaxcala o Mexicanos, los cuales ya no usan la vestimenta tradicional. La experiencia de la población migrante *tseltal* procedente de Tenejapa que se asentó en el barrio de Tlaxcala en los años setenta, muestra una integración diferenciada a la ciudad. Estas poblaciones dejaron de usar la vestimenta de origen y se asimilaron a la vida cotidiana que, por inercia, tenía la urbe, dejaron de usar la lengua en los ámbitos públicos, aunque la utilizaran en el interior de la casa o con algunos de los vecinos procedentes de la misma localidad. Fueron transformando el pensamiento tradicional y reprodujeron un estilo de vida y forma de pensar de la iglesia conservadora de la ciudad. Muchos de ellos son los que regularmente asisten a la iglesia católica del barrio, Ermita de Ocotlán, o a la Iglesia de Santo Domingo, para la misa dominical. Asimismo, una de las informantes manifiesta que aunque ella hable lengua indígena, la gente del mercado con la que podría hablarla, la rechaza porque ya no usa la vestimenta de origen.⁶⁹

Asimismo, en la Catedral, desde octubre del año 2003, los domingos, a partir de las 10 de la mañana, se lleva a cabo en *bats'i k'op* una misa llamada “indígena”. En ella el obispo cambia tanto la casulla, mitra que usa en el resto de las misas dominicales, por unas de telares y bordados indios. Lo mismo sucede con el báculo que usa de metal, pues en estas misas utiliza uno de madera que semeja a un bastón de mando. Cada ocho días cambian los encargados de atender la misa y los cantos, pues éstos son de las diferentes

⁶⁸ Entrevista con monseñor Felipe Arizmendi, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, junio de 2004.

⁶⁹ Información obtenida de la entrevista con Petrona Girón López, *tseltal* originaria de Tenejapa, quien actualmente vive en el barrio de Tlaxcala, junio del 2004.

“diaconías” que rodean la ciudad, las cuáles se constituyen en una de las líneas pastorales de la Teología India que coordinan los dominicos. En algunas ocasiones, los principales de las diaconías acompañan al obispo desde el altar: el esposo a la derecha mientras que la esposa a la izquierda. Toda la misa, incluida la confesión, se lleva en *bats'i k'op* de los *bats'i viniketik*, por lo que, para la predicación el obispo es auxiliado por un traductor.

Según monseñor Arizmendi, la idea de esta misa surge bajo el argumento de que “la catedral es el corazón de la Diócesis, entonces, darles a ellos un lugar en el corazón de la Diócesis, es reconocer que la ciudad no es exclusivamente mestiza, sino que tiene una gran población indígena”.⁷⁰ Pero esta idea no siempre fue bien vista sobre todo por la población coleta de la ciudad, quienes se oponían a que un espacio religioso, que se había caracterizado como el centro de reunión coleta, fuera invadido por la población indígena, pero para éstos últimos representa recuperar un espacio, que en una memoria colectiva, les había pertenecido en otros tiempos.⁷¹

ESPACIOS DE NEGOCIACIÓN, DE INTERACCIONES INDIAS Y MESTIZAS. LOS MERCADOS EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

Los espacios del mercado se constituyen en los espacios cotidianos de interacción entre los diferentes sectores de población de las ciudades. En San Cristóbal, el mercado más importante es el José Castillo Thielmans, aunque en el mercado de la colonia de San Ramón también hay algunos puestos de frutas y verduras de vendedores chamulas. Asimismo, el Merposur, es otro de los espacios mercantiles de la población india, pero este espacio es para la compra y abastecimiento de productos en gran escala.

Desde las siete de la mañana, el mercado Thielmans empieza adquirir vida con la presencia tanto de *bats'i viniketik* como de *tseltales*, aunque los primeros son los más numerosos. Reyna Moguel plantea que “los chamulas expulsados de su comunidad por

⁷⁰ Entrevista con monseñor Felipe Arizmendi, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, junio de 2004.

⁷¹ Entrevista al maestro Lucas Ruiz, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, marzo del 2004.

haberse convertido al evangelismo han logrado insertarse como menudistas en dicho mercado” (Moguel, 1997: 57). Justo enfrente del Thielmans está otro conjunto de puestos reconocido como el “Mercadito II” de más reciente data en un espacio que ocupa una manzana completa y que anteriormente fungió como estacionamiento. La mayor parte la ocupan los *bats’i viniketik* en la venta de comida, frutas y verduras e incluso puestos en donde se venden ropas tradicionales de usanza india como blusas chamulas. También discos compactos y casetes, así como productos electrodomésticos y un área con pequeños locales en donde la población india se corta el cabello (estéticas). Alrededor del mercado, existen algunos negocios establecidos cuyos propietarios son de origen chamula, como hoteles, tortillerías e incluso tiendas de muebles. La mayoría llegan al mercado caminando o en el transporte colectivo “combis” que los conectan con las diferentes colonias en donde se encuentra asentada la población india de la ciudad.

Sin embargo, mientras los *bats’i viniketik* tienden a ocupar el comercio en el mercado, los *tseltales* se insertan como empleados en los comercios establecidos, incluso los mismos *tseltales* reconocen la capacidad negociadora y de mercadeo que tienen los chamulas, que son los más visibles en el espacio mercantil. La mayoría se dedica a la venta de frutas y verduras, por lo que la población india es la que se encarga de surtir de este tipo de alimentos a la ciudad. Los zinacantecos, por su parte, se han dedicado además de la venta de vela, a la de flores, no sólo en la ciudad sino en prácticamente todo el estado, incluso trasladan sus productos a estados como Puebla.



Mercado Thielmans,
San Cristóbal de Las Casas,
2003



Mercado Thielmans, San Cristóbal de Las Casas,
2003

Los puestos de madera semifijos de los *bats'i viniketik* han rodeado la nave central del mercado Thielmans, en la cual se encuentran los puestos, principalmente de venta de carne, atendidos por la población mestiza de la ciudad. Moguel hace un recuento de cómo la carne de borrego era comprada por los coletos, sobre todo los ubicados en el barrio de San Ramón, para ser vendida en la ciudad de San Cristóbal y Tuxtla (Moguel, 1997: 49-50) ya que la población india de Chamula, Zinacantán y Huixtán sólo utilizaban la lana, ya que, como dice Miguel Hernández, el borrego es sagrado en las concepciones de los *bats'i viniketik*.⁷² Sin embargo, los chamulas se han insertado en la venta también de carne, pero de res, ya que se observó la existencia de este tipo de puestos fuera de la nave mayor en donde se encuentran establecidos los vendedores *bats'i viniketik*.

El mercado es el centro de la ciudad e incluso concentra la vida comercial de gran parte de los municipios alteños. En los alrededores se encuentran las terminales de taxis y camionetas que conectan a las comunidades. En un símil pareciera el mercado un reflejo de la organización espacial de los municipios de Los Altos. Al nordeste se encuentran el transporte que conecta al municipio de Larráinzar, El Bosque, mientras que al lado este se encuentra la terminal de la cooperativa de transporte chamula, en el sur, entre las calles del barrio de El Cerrillo, está la Sociedad Cooperativa Zuriel del transporte que lleva a Teopisca. En el oeste del mercado, sobre la calle Madero de la colonia Revolución Mexicana, están una serie de terminales que pertenecen a las cooperativas de taxis de Tenejapa. Todas estas cooperativas están bajo el dominio y posesión de la población india, la cual, en su mayoría, reside en los municipios. El mercado no sólo es el lugar de abastecimiento de productos comestibles sino, además, el principal punto de interacción de la población en la ciudad. Se puede plantear que en este espacio el origen, las pertenencias, las diferencias partidistas y las creencias en uno u otro sistema religioso de las poblaciones indígenas se dirimen ante el intercambio comercial y como estrategia, incluso, ante los caxlanes, principalmente coletos, con los que se dan enfrentamientos ante el abuso por el continuo regateo de la mercancía. Como dice Pascual Jiménez Gómez, *bats'i vinik*

⁷² El maestro Miguel Hernández cuenta el caso que sucedió en San Andrés Larráinzar, cuando uno de los maestros quiso congraciarse con la población brindándoles una comida. Para eso mandó a preparar barbacoa en grandes tambos, pero al servirla a la población y a las principales autoridades, éstos no la quisieron comer ya que argumentaron que no eran coyotes para comer la carne de borrego. Información

originario de Chamula, quien lleva alrededor de 20 años residiendo en la ciudad, al referirse a la forma de organizarse de la población indígena en el mercado:

Se organizan, porque a lo mejor es la misma raíz, por decir, tú eres indígena, yo soy indígena, respetando un poco las diferencias y las creencias, en ese sentido hay un cierto respeto entre ellos, pero finalmente, bueno ante una agresión, una presión o ante un conflicto, digamos, externo, podemos llamarle así, ahí no se ve mucho la diferencia, porque tú eres gente indígena, yo soy indígena, al igual que yo, él es católico, él es de otra religión, pero ante una agresión finalmente todos somos iguales. Eso hace que se mantengan unidos. Porque es la misma raíz, el origen del habla, del vestuario, finalmente son comunidades indígenas, todos son iguales en ese sentido, aunque sean de comunidades diferentes, de alguna manera son iguales. Yo creo que en ese sentido lo han pensado, y se unen pues, a pesar de que existen diferentes iglesias.

La comunicación en el mercado, como comenta Lucas Ruiz, se da fundamentalmente en la *bats'i k'op* de los *bats'i viniketik* (en la lengua verdadera de los hombres originarios), incluso esta actitud se toma para que se dé una interacción entre la población india, dejando al margen a la población mestiza quienes no entienden la lengua. Asimismo, el término *jchi'ilktik* —que en *bats'i k'op* literalmente significa nuestro compañero, tú incluido— se utiliza para autonombrarse y reconocerse como un núcleo de población india independientemente de los orígenes municipales, las pertenencias religiosas o partidistas, pero también se utiliza para marcar la diferencia y las fronteras identitarias con los *jaxlanetik* —los no indios en cuanto se perciben como un colectivo— y hacerles frente. En la misma lengua de los *bats'i viniketik*, existe una diferencia entre lo *jchi'ilktik* y lo *jchi'ilktak*, ya que si bien los dos denotan una colectividad y hacen referencia a la pertenencia —nuestro compañero—, en cuanto sujeto colectivo, el primero se refiere a un todo inclusivo, mientras el segundo se refiere a una construcción que por sí misma marca la exclusión ya que se refiere a "nuestro compañero, excluido tú".⁷³ Incluso, para ellos es

proporcionada por Miguel Hernández, en la clase de *bats'i k'op* en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 26 de marzo del 2007.

⁷³ Esta idea de la inclusión y exclusión forma parte de la estructura gramatical de la lengua, la cual se refleja en su manejo cotidiano, pues en *bats'i k'op* existen dos primeras personas del plural para la conjugación de todos los verbos, a diferencia del español y de otras lenguas como el inglés, francés o italiano, en los cuales sólo se maneja una sola persona para la primera persona del plural: el nosotros. Por ejemplo, en la lengua de los *bats'i viniketik* para decir "nosotros tomamos", del verbo *uch'el* (tomar), se dice

incorrecto que un *caxlan* use el término *jchi'iltik*, porque se estaría inscribiendo en una colectividad que no le corresponde, asimismo, si hay uno, dos o más *bats'i viniketik* y ahí también se encuentra un *caxlan*, utilizarán el término *jchi'ilktak*, es decir, nosotros en cuanto *bats'i viniketik*, excluido tú como “no indio”. Así, lo *jchi'iltik* en el espacio del mercado, tendría una denotación de comunidad imaginaria, tal como planteara Anderson, pues “el nosotros” permite crear un sentido de pertenencia comunitaria colectiva, independientemente que la población se conozca (Anderson, 1993). La palabra *jchi'iltik* tiene tres componentes: tanto entre los *bats'i viniketik* como entre los *tseltales*: la *j* es una preposición que se antepone a la palabra —en este caso compañero— para designar la primera persona del plural, “el nosotros”; mientras que el *tik* la pluraliza y determina una posesión inclusiva que a la vez que connota a un “nosotros”, significa “nuestros”, de tal manera que su traducción al español es “nuestros compañeros”. Sin embargo, en su traducción se pierden elementos esenciales, ya que en español se hace referencia a la tercera persona del plural, cuestión que no es exacta en *bats'i k'op*, puesto que al mismo tiempo que determina la alteridad, tiene un sentido de incursión y pertenencia en un “nosotros”. Así, *jchi'iltik* connota al unísono una referencia a ellos y a nosotros, en una conjugación y simbiosis de las dos personas del plural.

ta xkuch'tik, pero se utiliza *ta xkuch'kutik* para referirse a “nosotros tomamos, menos tú”; para decir “nosotros vamos”, del verbo ir (*batel*), se dice *chi batutik*, pero *chi batkutik* para referirse a “nosotros vamos, menos tú”. Lo mismo sucede con los sustantivos, los cuales también marcan esta distancia entre “lo inclusivo” y lo “inclusivo y a la vez exclusivo”, por ejemplo, *jnatik* significa “nuestra casa” y *jnatiktak* “nuestras casas”, pero *jnakutik* es “nuestras casas, menos la tuya”. Al igual que los verbos y los sustantivos, también los posesivos mantienen esta idea, e incluso se conjugan al igual que los verbos, por ejemplo, *ku'untik* significa “nuestro” y *ku'unkutik* es “nuestro, menos tuyo”.



Colonia La Hormiga, San Cristóbal de Las Casas, 2003



Al fondo la colonia La Hormiga, San Cristóbal de Las Casas, 2003



Panteón de San Cristóbal de Las Casas, noviembre del 2004

Lenkersdorf sostiene que el *tik* es un distintivo de la lengua *tseltal* y de todo el pueblo, pero también, “el nosotros” predomina no sólo en el hablar, sino también en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo (Ceceña, 1999: 194). El *tik, tik, tik*, por decirlo así, es la primera señal que nos envía “desde adentro” de la cultura maya de Los Altos de Chiapas. Se percibe su señal gracias a su constante repetición. El *tik* es comunitario y tiene un impacto profundo en el comportamiento de cada uno de sus componentes. Éstos no responden individualmente, sus respuestas reflejan el pensar y el modo de ser de la comunidad (Ceceña, 1999: 193-195). Según la información proporcionada por Ruiz, el término *jchi’ilktik* además de utilizarse en Larráinzar, también es utilizado en Chamula, San Pedro Chenalhó y Huixtán.

A los “no indios”, los *tseltales* los reconocen como *kaxlanetik* término compartido por los *bats’i viniketik*. Sin embargo a los *caxlanes* ricos se le denomina como *k’ulej kaxlanetik*, a diferencia de los mestizos que viven en los barrios conformados por migrantes indios como Palestina, a quienes solamente se les reconoce como *kaxlanetik*.⁷⁴

Los siguientes hechos nos permiten comprender el alcance que adquiere la categoría colectiva de lo indio en torno a un “nosotros”, frente a los “otros”, particularmente los Coletos, como un sujeto colectivo, con el que se mantienen relaciones de confrontación y conflicto. Relaciones que forman parte de la vida cotidiana actual de la ciudad. Lucas Ruiz, nos comenta al respecto, lo siguiente:

Supongamos que a un *jchi’ilktik*, ha pasado varias veces, lo asaltan en el mercado, porque los han asaltado. Basta con que diga en la lengua “ayúdenme por favor” y viene la bola. Agarran al ladrón y es capaz que lo linchan en ese momento. Hace como tres o cuatro años, hay una tienda de mayoreo de San Cristóbal, enfrente del estacionamiento en el mercado. Había mucho tráfico en ese día, la fila de carros, adelante iba un taxista y atrás un carro particular que no era de San Cristóbal, le tocó el claxon porque no avanzaba y el que iba en el taxi le mentó la madre al que venía atrás. Este último traía su pistola y le dispara al taxista, pero no le pegó sino que le pegó a un zinacanteco que venía cruzando: en la pierna le pegó. Y ahí viene la bola. Al carro lo llevaron levantado hasta las orillas, le echaron gasolina, al chofer lo agarraron y casi lo mataron a golpes. Pero llega a tiempo la policía y lo rescató. Si

no lo hubieran quemado también. Entonces en ese momento, a un indígena algo que le pase, rápido viene la bola y lo defienden.⁷⁵

En el mes de abril del 2002, estuve en trabajo de campo en la ciudad de San Cristóbal. Me llamó la atención que el almacén denominado La Granda estuviera destruido: todos los vidrios rotos y totalmente vacío, sólo se observaban unas cuantas telas desechas en el suelo y cartones por doquier. Este centro comercial se encuentra a las espaldas del mercado Thielmans, y a un lado del Mercadito II. En pláticas con la población de la ciudad, me informaron qué es lo que había sucedido. Resulta que sólo unos días anteriores, la policía había estado en el mercado para decomisar los productos piratas (discos y cassetes), pues la población india había variado tanto sus márgenes de actividad, incluyendo esta rama de venta. Lo cual llevó a que, mediante presiones de la población coleta, el presidente municipal, ordenara el desmantelamiento de estos negocios. Pero la policía, al llegar al mercado, los puestos estaban vacíos, por lo que se dirigieron a la colonia de La Hormiga, en donde entraron a las casas, decomisaron tanto la mercancía como los aparatos de reproducción. Según los entrevistados, en menos de dos horas, numerosos contingentes de población india, proveniente de las colonias del norte de la ciudad, bajó hacia el área del mercado, destruyeron y vaciaron no sólo el almacén de La Granda sino además otra bodega, cuyos propietarios también eran coletos de la ciudad.⁷⁶

En el mercado, las filiaciones religiosas e incluso políticas se dirimen para dar paso a pertenencias que se basan, por un lado, en un imaginario colectivo de la adscripción a una identidad panindia pero, al mismo tiempo, la pertenencia está canalizada por las organizaciones socio-políticas, algunas de tinte partidista, que les permiten gestionar las necesidades de los agremiados y hacer frente a los conflictos que, día a día, se presentan en el mercado. Tan sólo en el Thielmans se tienen registradas las organizaciones de CNOP, CTM, CNC, la CRIACH, COCICH, y la OCIACH, mientras que las primeras corresponden a los brazos institucionales que el priísmo construyó para aglutinar a los sectores campesinos y

⁷⁴ Información obtenida en entrevista a Antonia López, *tsehtal* originaria de Tenejapa, diciembre del 2005.

⁷⁵ Información proporcionada por el maestro Lucas Ruiz, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, marzo del 2004.

obreros en un nivel nacional, las tres últimas son organizaciones social-políticas que organizaron a la población india expulsada que, al igual que en el mercado, también tienen trabajo en las colonias de asentamiento indio, fundamentalmente entre los evangélicos.

En una de las temporadas de trabajo de campo, en la zona de las comidas del mercado Thielmans, me llamaron la atención las relaciones de las trabajadoras de dos cocinas económicas. Una de éstas era atendida por dos muchachas jóvenes, con pelo corto y pantalones entallados y suéteres ajustados. La otra era atendida por tres muchachas de cabello largo, faldas largas y suéteres sueltos. Las cocinas estaban pensadas de diferente manera, mientras que en la primera se encontraban mesas individuales en donde sólo se acomodaban cuatro sillas de plástico, con manteles blancos y sobremesas de tela anaranjada cubiertas de plástico, en la otra —llamémosla colectiva— sólo eran cuatro grandes mesas de madera cubiertas con un mantel de color verde encendido cubiertas, asimismo, de plástico, en donde se podían acomodar doce personas en sillas de madera. Durante mi estancia se dio una disputa por los clientes. En un afán por demarcar los límites del lugar de ambas cocinas empiezan a ofenderse unas a otras. Mientras una le grita: —pinches indios que matan a la gente; la otra le responde: —pinche ladina huesuda. Una de ellas, de la “cocina colectiva”, entra llorando al interior del puesto, de donde sale otra trabajadora que grita con más fuerza: —aprendan a respetar, si ustedes nos respetan, nosotros respetamos, si ustedes no respetan nosotros no respetamos. Ya en una plática más cercana con una de ellas, de la “cocina colectiva”, me comenta que estos problemas no son nuevos, que incluso antes eran “peor”, cuando ellos pertenecían a otra organización, pero desde que están en la COCICH han aprendido a defenderse, porque los asesoran. Que pertenecen a la Iglesia Cristiana y que ahí han aprendido un poco el “tzotzil”, porque la mayoría que asiste a este templo es de origen indio. El “tzotzil” también lo han aprendido con los clientes, quienes prefieren este puesto para comer. Me comenta que la gente “tzotzil” y “tzeltal” llega a comer desde muy temprano —desde las siete de la mañana—,

⁷⁶ Información obtenida en entrevistas con la antropóloga Gabriela Robledo, en ese momento investigadora de El Colegio de la Frontera Sur y la licenciada Sara Edith Luna Burguete, quien fungía como delegada Regional Zona II Altos de la Secretaría de Desarrollo Social, Chiapas, abril del 2002.

prefieren el caldo y consumen gran cantidad de tortillas, a diferencia de la gente mestiza que llega a desayunar alrededor de las diez de la mañana.⁷⁷

Este hecho es importante, porque hay que tener en cuenta que, desde la conformación de lo que hoy es la ciudad de San Cristóbal, llegó población de otras latitudes, en plan de servidumbre o como guerreros de los conquistadores. Por ejemplo, Jan de Vos menciona que existe la tradición de que el barrio de Cuxtitali fue formado con gente quiché, así como los nahuas de México y Tlaxcala fundaron los barrios de “Mexicanos” (De Vos, 1994: 81). ¿Qué sucedió con estas poblaciones y cuál ha impactado ante la llegada masiva de población *bats'i viniketik* y *tseltal* a la ciudad? Puede ser que esta población se haya identificado con la población india inmigrante, e incluso hayan aprovechado los procesos de territorialización para enfrentar a la población coleta. También puede ser que se hayan constituido en un sector de choque pues, como plantea Andrés Medina, estas poblaciones llegaron y se asentaron como grupos de dominio y dominación en relación con las poblaciones indias originarias. Por lo pronto, esto complejiza aún más las relaciones interétnicas en la ciudad y lo dejo como una de las líneas aún por investigar en el futuro.

EL CASO DE LA CIUDAD DE OCOSINGO

ESPACIOS DE RESIDENCIA DE LA POBLACIÓN INDIA EN LA CIUDAD

De acuerdo con Robert Wasserstrom, cuando llegaron los soldados españoles a Chiapan en 1524, se encontraron con un mosaico de “estados étnicos” que poseían territorios y ambientes muy desiguales entre sí (Wasserstrom, 1989: 21). A diferencia de la organización de los aztecas, los mayas se encontraban dispersos. En lugar del señorío regional y centralizado de los mexicas, los mayas estaban organizados mediante entidades múltiples, pequeñas y atomizadas (Ruz, 1985: 13). “Por lo general éstas compartían lenguas

⁷⁷ En agosto del 2008 estuve de paso por la ciudad de San Cristóbal y me llamó la atención que en este mismo puesto en el mercado ahora la carta del menú aparecía tanto en español como en inglés.

y costumbres, y se encontraban unificadas en torno a un asentamiento mayor que incluía bajo su jurisdicción tanto pueblos como parajes” (*idem*).

Jan de Vos plantea que Ocosingo, ubicado en el noreste de Los Altos y del valle de Tequeapa-Pochutla, fue centro de población prehispánico, es decir, se trataba de un pueblo que existía antes de que llegaran los frailes dominicos y empezaran a reducirlo a pueblo colonial. Fueron los dominicos los que, por lo general, buscaron y decidieron el sitio donde se establecería el nuevo pueblo colonial, no muy lejos del asiento antiguo, pero siempre en terreno accesible y controlable (De Vos, 1988: 54-55 y 57). Después de la salida de Fray Bartolomé de Las Casas, como obispo de la provincia de Chiapan, en el año de 1546, se construyeron los conventos de Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas) y Copanaguastla, y posteriormente se fundaron casas adicionales en Chiapa, Comitán, Tecpatán y Ocosingo (Wasserstrom, 1989: 40).

En 1549, en los albores del periodo colonial en Chiapas, se aceleró la política de congregación de pueblos, antes caracterizados por un patrón de asentamiento disperso. Esta política, que se inició en 1543, se encontraba finalizada en 1550 en la América Central (Ruz, 1985: 57). A la congregación se sumó la institución de la “República de Indios”, separada de la “República de Españoles”. Desde entonces, la villa y la ciudad fueron el lugar del conquistador mientras que los pueblos cobijaron su sobrevivencia en el seno de sus identidades locales (Castro, 1997: 314). Este asentamiento exclusivo y local a raíz de la ubicación de la población española e india en cada una de las dos Repúblicas no sólo fue fundamental para las relaciones que se establecieron interétnicamente, sino en las interacciones que adquirió la ciudad con los territorios indios con los cuales tuvo alcance e injerencia.

Desde 1559 los frailes empezaron a organizar cofradías en las comunidades indias de toda la región. Este sistema aumentó considerablemente los estipendios de los clérigos que, en el lapso de un siglo, los indios del sexo masculino pasaban la mayor parte de sus vidas al servicio de tales organizaciones (Wasserstrom, 1989: 33). Desde entonces y ya bien entrado el siglo XX, según Jan de Vos, el pueblo de indios, en general, y la cofradía en particular, sirvieron a los mayas para reconstruir y desarrollar una identidad étnica propia, aunque fuertemente condicionada por la explotación económica, la segregación social y la

coacción religiosa por parte de sus amos coloniales y neocoloniales (De Vos, 2000 a: 202-203).

El carácter de ciudad en el caso de Ocosingo es relativamente reciente. Si bien en el año de 1829 se le concedió el rango de villa, fue hasta julio de 1979 que le fue concedido el rango de ciudad (Ángeles y Burguete, 2002: 9). La cabecera municipal, de ser casi una aldea en 1960 —cuando tenía 1 500 habitantes—, pasó a ser una pequeña ciudad de 13 barrios con 16 mil habitantes en 1990, y para 1994 se convirtió en un área urbana de 43 barrios con más de 26 mil habitantes (*Idem*). Antes de su crecimiento, la ciudad de Ocosingo estuvo conformada por tres barrios que, de acuerdo con las versiones que obtuvo Olalla Torres en trabajo de campo, se les considera los más viejos de la urbe. Al barrio Centro se le denominaba el de los “Catrines”, ya que, en su mayoría, era habitado por gente en buenas posiciones económicas, mientras que al barrio Norte se le reconocía como el de los “Uchimes” debido a que la gente que lo habitaba les era grato comer maíz asado. Al tercer barrio, el de La Candelaria, era autodenominado el de los “Atoles”, ya que la gente era relacionada con los chismes, pleitos y calumnias (Torres, 1997: 16). En 1997, Torres presenta una relación de 34 barrios en la ciudad, reconocidos como viejos y nuevos,⁷⁸ de los cuales 18 se crearon por población mayoritariamente india, después de suscitarse el conflicto armado de 1994.

La organización de los barrios, en donde se ubica la población india mayoritariamente desplazada, se ha dado a partir de su constitución en Triple S (Sociedades de Solidaridad Social). Ésta es una figura legal que resultó de las políticas del gobierno municipal para condicionar los apoyos de los proyectos productivos o de asistencia social, que les permitió la dotación de láminas, vivienda, o la compra de lotes. Según los abogados Miguel Ángel Gómez y José Luis Camacho,⁷⁹ los proyectos que recibe el Centro Coordinador Indigenista de Ocosingo cuentan con el sustento de las Triple S y sus perfiles

⁷⁸ Los barrios viejos son Norte, Aeropuerto, Nuevo, Betania, El Chorro, Guadalupe, Centro, Santa Lucía, San Sebastián, Candelaria, Ejido Ocosingo, Toniná, San Rafael, Linda Vista, El Vivero y San José de las Flores. Los barrios nuevos son De los Pinos Uno, De los Pinos Dos, Bella Vista, La Ceiba, Octavio Albores, 20 de Noviembre, San Caralampio, Luis Donaldo Colosio, Jerusalén, Santo Tomás, El Bosque, 1 de Mayo, Puerto Arturo, Jordán, El Mirador, Santa Cecilia, Nuevo Guadalupe, Patria Nueva (Torres, 1997: 16).

⁷⁹ Información obtenida en entrevistas con los licenciados Miguel Ángel Gómez y José Luis Camacho, abogados del Centro Coordinador Indigenista de Ocosingo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 25 de julio del 2004.

aluden que se organizaron mediante su carácter de desplazados. De acuerdo con la información de Gómez y Camacho:

Hay migrantes o desplazados que actualmente forman muchísimos barrios de la cabecera municipal. No puedo imaginarme cuántos barrios pueden ser, simplemente, así muy ligeramente hicimos un recorrido y visitamos 18 barrios en una sola parte de la ciudad. Encontramos con una gran cantidad de barrios, ese día visitamos como catorce o 16 barrios. Si nos vamos por donde está la ARIC hay muchos más barrios. Yo consideraba que en la zona del mercado había más barrios, yo no veía a simple vista que hubiera tantos en el otro lado de la ciudad de reciente formación. Hay muchos barrios que no sabemos sus nombres ni su ubicación.

Esto nos da idea de cuánta gente de las comunidades "tzeltales" ha migrado a la cabecera municipal de Ocosingo. Muchos barrios tienen el nombre de sus comunidades de origen, como el barrio de Nuevo Guadalupe, inclusive hay varios Guadalupe y varios Nuevo Guadalupe, porque allá era Ejido Guadalupe, San Caralampio, eran ejidos de La Selva y que al venir aquí se establecieron en la periferia de la cabecera municipal.

Esto último nos coloca en una diferencia con respecto a la ubicación de la población india en San Cristóbal, ya que en ésta la población se ha establecido fundamentalmente en el norte de la ciudad, mientras que en Ocosingo se han asentado en la periferia, rodeando prácticamente la ciudad.

Según Gonzalo Ituarte, "la población que se asienta en la ciudad traslada sus formas comunitarias, alguna lo hacen al revivir las prácticas religiosas, en la organización que se da entre ellos, en la solidaridad, pues todavía tienen un sentido colectivo, se conocen entre ellos y hacen barrio-colonia en el sentido de una comunidad cerrada."⁸⁰

⁸⁰ Entrevista con el sacerdote dominico Gonzalo Ituarte, párroco de Ocosingo, 21 de julio de 2004.

CREENCIAS Y VIDA COTIDIANA EN LA CIUDAD DE OCOSINGO

Los domingos, a las doce del día, se realiza en lengua *tseltal*, la “misa campesina”, en la parroquia de Santo Domingo, ubicada en el centro de la ciudad y en donde asiste la población *tseltal*. La mayoría de las misas las oficiaba, en ese momento, el sacerdote Gonzalo Ituarte, quien domina perfectamente el *tseltal*.⁸¹ En esta misa la población ocupa, tendencialmente, las bancas por familias. La mayoría de las mujeres viste la ropa *tseltal* que, por diferentes elementos se distinguen las diferentes comunidades, incluso si son de comunidades del norte del municipio o de la zona de Las Cañadas. En general el formato de la misa sigue los mismos patrones que la misa católica tradicional pero en el tiempo de la homilía, la gente es invitada a reflexionar en pequeños grupos sobre el mensaje de las lecturas bíblicas. Posteriormente, algunos de ellos pasan al frente en una acción de compartir con los asistentes el mensaje que discutieron en corto. Una vez que han pasado cuatro o cinco feligreses, el sacerdote da una reflexión sobre el contenido de las lecturas bíblicas y establece un puente con los sucesos de la población en la vida cotidiana. Una vez que ha terminado, uno de los catequistas se hinca frente al altar e inicia una oración que mecánicamente encuentra eco entre los asistentes, quienes se suman y se realiza una oración colectiva-individual emotiva.

El padre sostenía que esta forma de celebrar la misa era el modelo que se usaba en las comunidades, en donde el principal anciano de la comunidad tiene funciones importantes y que en una misa normalmente realiza el sacerdote, como es el caso de la oración inicial y final, la comunión, y la parte más visible como la prédica que el sacerdote no es el único que la efectúa, sino que los catequistas hacen las lecturas, plantean preguntas y se comenta en las bancas. Cinco o seis personas pasan a dar su palabra de lo que reflexionaron y después se hace la parte más tradicional de la misa que es la consagración, ciertamente, en *tseltal* cuando el sacerdote que oficia lo habla, la comunión la distribuyen los principales, y básicamente está bajo la lógica del método que usan en el mundo campesino de dar la palabra a la comunidad: “que la comunidad se confronte con la palabra de Dios, relacione la fe y la vida y lo comparta”.

⁸¹ El trabajo de campo se realizó durante varias temporadas entre los años 2002 y 2005.

Para el sacerdote, en otros momentos esto fue de una enorme trascendencia social, económica y hasta política debido a la participación activa de la población en las comunidades. En este sentido, en muchas todavía hacen grupos, se salen del templo, de la capilla, hacen grupos de hombres y mujeres, de muchachos y muchachas, de niños y niñas, de viejos, luego regresan con el secretario y pasan la palabra, sacan conclusiones y hacen compromisos. Según el padre, esto dinamizó a la comunidad rural e hizo posible que la organización y la participación evolucionaran, sobre todo, en la década de los setenta y ochenta. En este sentido, argumenta el mismo sacerdote, se mantiene este modelo en la ciudad, aunque es más difícil que se logre la discusión, “porque en el área urbana la gente es más resistente a este tipo de diálogo, pero sigue siendo más largo que en las misas en español, con más participación.”⁸²

La iglesia se convierte en este lapso en un espacio religioso eminentemente indio. Sin embargo, en las otras misas, de las siete de la mañana, cinco y siete de la noche, asiste población mestiza de la ciudad, pero también numerosa población *tseltal* de la ciudad que se intercala entre la feligresía. Esto es de suma importancia y trascendencia ya que en San Cristóbal de las Casas, las fronteras de los tiempos y espacios indios y de los no indios están claramente marcados y delimitados, mientras que en la ciudad de Ocosingo los espacios indios no solamente se empalman sino que perviven y desarrollan integrados.

A pesar de que en Ocosingo existen varios templos protestantes, tanto en el centro de la ciudad como en los alrededores, no se observó, durante los domingos, una dinámica similar a lo que sucede en San Cristóbal de Las Casas. Más bien se percató que el culto religioso se lleva a cabo, los viernes en las tardes, con población de la ciudad. En algunos casos, las reuniones religiosas de los protestantes se realizan en las casas. Para esto, uno de los miembros se dedica a reclutar posibles miembros mediante el convencimiento y la venta de un discurso de salvación. En el caso de un servicio que se realizó en un domicilio particular cerca del centro de la ciudad, llegaron cerca de cinco personas y el servicio fue dirigido por un pastor de la Iglesia Evangélica Cristiana Espiritual que llegó de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. El servicio duró cerca de tres horas, entre la lectura de La Biblia, una larga prédica por el pastor, cantos y oraciones con alto volumen emocional colectivo.

⁸² Entrevista al sacerdote Gonzalo Ituarte, 21 de julio de 2004.

Según el dueño de la casa, menciona que una de las distinciones de su Iglesia es el uso de la falda larga, sin aperturas, de las mujeres y no pueden usar aretes. Esto porque, por ejemplo, "si ellas se encuentran en el mercado, y viene la hora final, Dios las puede distinguir de las demás y así las puede jalar". Considera que ellos son más "espiritualistas" y esto los distingue de los Pentecostales, quienes cantan y bailan con la influencia de la música de banda como la que tocan los Tigres del Norte. En su opinión, "le dan rienda suelta a la carne".⁸³

Asimismo, tienen iglesias en distintos lugares del estado como Pichucalco, Benemérito de Las Américas, La Concordia, Tapachula e incluso en Tuxtla Gutiérrez existe un gran templo de esta Iglesia, también la hay en la Ciudad de México, en la colonia Portales, y en otros estados como Tabasco, Tampico y Monterrey, aunque la sede, en un nivel nacional, se encuentra en San Luis Potosí, y en un nivel internacional también las hay en Filipinas y Cuba, aunque sus fundadores salieron de Jerusalén. Para la fundación de un Templo hay un cuerpo de misioneros que no están en un solo lugar, ya que una vez fundado el Templo, los mandan a otro. Para que se funde uno y se integre formalmente a la Iglesia Evangélica Cristiana Espiritual es necesario el bautismo de los integrantes.

El impacto de las Iglesias no católicas ha sido divergente en el municipio de Ocosingo, si bien ha tenido una inserción exitosa en las comunidades priístas, no ha sido así en las comunidades de La Selva en donde es más recurrente la presencia de la Teología India. En el estudio que realizó Hadlynn Cuadriello sobre la Teología India en la comunidad zapatista de La Garrucha, afirma que los protestantes están ausentes de su investigación, porque sencillamente no los hay, ni ahí mismo ni en las poblaciones cercanas.⁸⁴ En la ciudad, a pesar de que existen varios templos, tampoco ha tenido un mayor impacto, a diferencia de lo que ocurre en San Cristóbal de Las Casas en donde es evidente la pluralidad religiosa. En términos de los sistemas de creencias en la ciudad de Ocosingo más bien la diversidad se encuentra en el interior de la población católica, entre los "tradicionalistas" y los "liberacionistas, entre aquellos que reproducen una religiosidad

⁸³ Información obtenida en uno de los servicios en una casa particular en la ciudad de Ocosingo, 20 de julio del 2004.

basada en lo católico tradicional más emparentada con Los Altos y aquéllos que se encuentran inscritos en una forma de vivir las creencias mediante el bagaje religioso de la Teología India que encontró en las comunidades de La Selva una historia de construcción.

ESPACIOS DE INTERACCIONES TSELTALES. LOS MERCADOS EN OCOSINGO

Pueden entreverse marcadas diferencias entre el mercado de San Cristóbal y el de Ocosingo, no sólo en su estructura sino, además, en las formas en que se vive el espacio mercantil y en las maneras en que se establecen las relaciones. En la ciudad de Ocosingo no se registró en el mercado el tipo de confrontaciones con la población *caxlan* como se da en el caso de San Cristóbal. En aquella ciudad se encuentran cuatro tipos de mercado en la misma área comercial. El primero se concentra en una nave de medianas proporciones en donde se expande, principalmente, la carne, la cual es controlada por la población mestiza de la ciudad con posiciones económicas más elevadas. Otro tipo de mercado se encuentra constituido por puestos fijos, el cual es atendido por población mestiza que ofrece frutas, verduras y legumbres que en gran medida, según información obtenida en campo, trasladan desde el estado de Puebla. Es importante la presencia de población *bats'i viniketik* chamula que se ha asentado permanentemente en la ciudad y que atienden algunos de estos puestos. Además se encuentran una serie de cocinas económicas que emplean a población india *tseltal* de la ciudad.

En el tercer tipo de mercado es una nave de grandes dimensiones, sin paredes —lo que da la sensación de un espacio abierto—, en donde llega población mayoritariamente *tseltal*. Algunos salen de sus comunidades alrededor de las tres de la mañana para estar antes de las siete en el mercado, pues se van colocando en hileras según van llegando. Alrededor de las dos de la tarde, prácticamente se termina la venta y emprenden el regreso a sus lugares de origen. Este mercado se caracteriza por ofrecer verduras de la región que la población produce en pequeña escala y porque es un espacio de venta exclusivamente para las mujeres *tseltales*, incluso, en una de las esquinas del mercado está un letrero

⁸⁴ Información proporcionada por Hadlynn Cuadriello Olivos en su examen profesional para obtener el título de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, marzo

donde literalmente dice “Tianguis de productores para mujeres campesinas. Sólo productos de la región. Hombres (no)... Reventa (no)”. Al costado se encuentra otro tipo de mercado. En sus corredores se pueden encontrar todo tipo de mercancías, aunque abundan los pequeños puestos que expenden ropa.

A partir de las grandes oleadas de migrantes hacia la ciudad de Ocosingo, sobre todo de la población desplazada por el conflicto de 1994, en poco tiempo Yajalón se fue desplazando como el centro comercial más importante de la zona. El transporte de los municipios hacia Ocosingo se incrementó, a la par de que el número de comercios aumentó no sólo en la cantidad sino en su diversificación. Esto aunado a la apertura de la Universidad Tecnológica de La Selva, lo cual se incrementó como un añadido más de la ciudad como centro de atracción de población.

La ciudad no sólo se ha convertido en lugar de asentamiento de población desplazada, sino también como centro de atracción de poblaciones procedente de otros estados, quienes han transformado las dinámicas del comercio y vida cotidiana de la ciudad: las rentas se han elevado y se han abierto centros nocturnos para brindar diversión no sólo a la población citadina sino principalmente al personal del ejército de los centros militares que se encuentran las cercanías, por lo que la prostitución de las jóvenes es explícita en la ciudad.

En Ocosingo hay mucha gente que ha migrado de Oxchuc, incluso su migración es anterior a la que se ha presentado por el movimiento armado de 1994, aunque en los últimos años se han intensificado. Muchos de ellos han establecido negocios rentables como tiendas de abarrotes o zapaterías, lo cual ha llevado que entre la población india surja una especie de solidaridad al priorizar la contratación como empleados a aquellos con los que comparten el mismo lugar de origen. También ha llegado población *bats'i viniketik* de Los Altos, ya que la tierra caliente, a diferencia de las tierras altas de Los Altos, es más propicia para que se den cultivos más variados. Sin embargo, esta población *bats'i viniketik* aprenderá el *tseltal* que es la lengua utilizada en los lugares públicos y en general en la ciudad, aunque en los recintos domésticos su comunicación sea en la lengua

de los *bats'i viniketik*. Caso contrario sucede en San Cristóbal en donde la lengua predominante es la de estos últimos, aunque también los haya de otras lenguas como el *tseltal*.

En la ciudad de Ocosingo, a diferencia de San Cristóbal, las relaciones entre indios y ladinos han tenido un proceso divergente, producto de sus propios procesos históricos. Hay que recordar que Ocosingo nació bajo la congregación de indios, principalmente *tseltales*, mientras que San Cristóbal se fundó como una ciudad de asentamiento español, en territorio de los *bats'i viniketik*. Esto llevó, en primer lugar, a que las características físicas de los ladinos ocosinguenses poco se diferencien de los rasgos de la población india. En San Cristóbal, en cambio, algunos sectores de la población coleta, principalmente de elite, suele ser de piel más blanca, de ahí su recurrencia a reconocerse como descendientes de los españoles. En Ocosingo, según el padre Gonzalo Iturralde, sacerdote del municipio, ante las crecientes migraciones e interacción con la población india, los mestizos han sido influenciados, revalorando sus coincidencias con esta población. En Ocosingo, los espacios sociales como el gobierno municipal, el mercado, el religioso (Iglesia) son compartidos, a diferencia de San Cristóbal en donde los espacios públicos o de asentamiento estén marcados de acuerdo con la pertenencia étnica.



Mercado de la ciudad de Ocosingo, julio del 2004



Parque central de la ciudad de Ocosingo, al fondo la iglesia y parroquia de Santo Domingo, julio del 2004



Mercado de la ciudad de Ocosingo, julio del 2004



Parque central de la ciudad de Ocosingo, al fondo la iglesia y parroquia de Santo Domingo, julio del 2004

LA ECONOMÍA COMO DISCURSO OCULTO EN LOS SISTEMAS DISCURSIVOS

Los planteamientos sobre la sociedad en una discusión interdisciplinaria, nos conducirían a problemas epistemológicos que buscarían responder qué es lo fundamental y determinante para la comprensión de éstas. Así, bajo el paradigma de las disciplinas, surgen preguntas como: ¿son los sistemas de creencias, en términos de las religiosidades, los que impactan la vida económica, social y política de los sujetos sociales, sean éstos de origen indio o no, en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo?, o ¿es la economía, o los intereses de poder económico, los que regulan y determinan los sistemas de creencias religiosos? Esto nos ha llevado a construir ciencias parceladas donde cada disciplina defiende, desde su trinchera, la importancia de los procesos supeditando, desde su propia visión, los de aquellas otras disciplinas.

Tampoco esta discusión es nueva, encuentra sus mayores argumentaciones en el idealismo de Hegel y el materialismo histórico de Marx, pues en el fondo de la discusión se plantea si son las ideas las que determinan el mundo material o son los modos de producción los que dan sustento a las creencias. Comprender una sociedad no es tan sencillo, implica introducir elementos que le dan a la investigación un corte transdisciplinar. Desde mi punto de vista, esto no necesariamente determina que se tenga que incursionar en ámbitos de otras ciencias, de las que se carece un conocimiento profundo y que, en muchos de los casos, se termina por desechar antes de la experiencia. Lo transdisciplinario, en cuanto saberes disciplinarios, tendría que ver con los enfoques de los diversos tipos de conocimientos que se emplean para comprender las sociedades, aunque sea la propia disciplina, y por lo tanto la formación, la que determine el énfasis de las preguntas y los acentos en las perspectivas de interpretación de las sociedades.

Sin embargo, las sociedades, bajo la mirada de la transdisciplina y en el marco del pensamiento complejo, las respuestas adquieren un sentido y horizonte, pues se trata de comprender ¿cómo la economía, o en términos más concretos, los discursos económicos están relacionados con los discursos de las creencias? y éstos últimos ¿de qué manera se concatenan con la política y los procesos sociales en las sociedades? Se trata en todo caso, de ver que, en el transfondo de los discursos, los intereses económicos también están

inmersos en una construcción del espacio, en cuanto elemento fundamental del territorio. El poder tiene, al final de cuentas, diversas caras y se explicita de formas disímiles, pero de ninguna manera, estas facetas se presentan independientes, ya que juntas y de forma relacional se conjugan y asocian para dar, como resultado, el rostro fáctico de una sociedad. En mi opinión, los intereses de poder económico, en la mayoría de los casos, permanecen como un discurso oculto, no explícito, pero no por esto inexistente. En Chiapas este tipo de discursos ocultos ha constituido el devenir de la historia, por ejemplo, en tiempos de la Conquista, el carácter del indio como inferior e incivilizado, fue un argumento que se utilizó para someterlo bajo el control español, lo cual permitió verlo, en cuanto mano de obra, como la riqueza de la zona. Tales argumentaciones, se continuaron hasta tiempos recientes, e incluso hasta la fecha, pues determinan las relaciones entre los sectores de la sociedad en la ciudad de San Cristóbal.

Otro ejemplo, es lo que sucedió en los años setenta con la expulsión masiva de población en el municipio de Chamula y que después se extendió en otros de la zona de Los Altos. Gabriela Robledo, en su obra *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*, hace un recuento de cómo se originaron las expulsiones en el municipio. Menciona que a principios de los años setenta se inicia un movimiento contra Salvador López "Tuxum", el más poderoso cacique chamula. En este movimiento disidente se alían maestros bilingües, caciques menores, catequistas católicos y protestantes que ganan la presidencia municipal en el periodo 1971-1973, pero en el periodo siguiente los caciques logran imponer su candidato, respaldados por las autoridades estatales quienes lo declaran, de manera fraudulenta, ganador de las elecciones (Robledo, 1997: 11-12).

El grupo disidente realiza diferentes acciones legales para la invalidación del candidato impuesto pero, al no obtener resultados positivos, deciden abandonar la lucha legal y ejercer presión bajo actos violentos como la toma de la presidencia municipal, lo cual ocasiona que se desate la represión por parte de las autoridades locales que cuentan con el respaldo de las autoridades estatales, desembocando en la primera expulsión el 1 de noviembre de 1974: son aprehendidos los miembros de la oposición y expulsados junto con sus familias, acusándolos de ser evangelistas, quemasantos y de no respetar la

costumbre (*idem*). De esta manera, se aprovecha para expulsar a los grupos disidentes y aquella población evangelista, pues como plantea Héctor Tejera,

todo parece indicar que la estructura de poder caciquil que controla la producción de alcohol, el comercio y el transporte puede justificar la expulsión de los evangelistas [...] pero los motivos de fondo se relacionan con los intereses económicos y políticos que son amenazados por el evangelismo. En efecto, la actitud individualista y ascética de los evangelistas es un obstáculo a ciertos mecanismos de acumulación como son la venta de la parafernalia para las diferentes fiestas religiosas y el consumo de alcohol (Tejera, 1997: 53).

En este caso, la tierra también se convirtió en uno de los motores que generaron la expulsión, pues en Chamula como en otros municipios, el alto crecimiento de la población y la excesiva parcelación de los terrenos ocasionaron su insuficiencia. De tal manera, que tan pronto salían los expulsados eran ocupadas sus tierras.

Por otra parte, después de la segunda mitad del siglo XX, altos contingentes no sólo de población *tseltal* y *bats'i viniketik*, sino además de otras latitudes del país, se establecieron en La Selva Lacandona, que todavía en los años treinta era reconocida como territorio de nadie. Sin embargo, en el año de 1972 sale un decreto presidencial en donde se reconoce a los lacandones como los únicos dueños de más de 600 mil hectáreas (Dichtl, 1988: 50). La intervención de la antropóloga Gertrude Duby fue fundamental, ya que argumentó que los miles de indios asentados se estaban acabando la selva, mediante la roza, tumba y quema (De Vos, 2002: 97). Sin embargo, en el fondo esta medida permitió, por una parte, la protección de las industrias forestales, y por otro, facilitar la negociación de éstas con un grupo reducido de lacandones y no con una numerosa población india dispersa en La Selva.

Estos ejemplos, aunque la lista puede extenderse a un mayor número, nos muestran dos cuestiones: Por un lado, la tierra y los recursos fueron y han sido el factor económico que han guiado las principales luchas de poder en el estado. Pero en cuestión de los discursos, los intereses económicos se han generado como discursos ocultos construyendo a su alrededor discursos de otra índole. Es decir, los intereses económicos no siempre son claros y directos, se encuentran encubiertos por argumentaciones discursivas que generan

una aceptación, acreditación y valoración moral de la sociedad. Indudablemente, los intereses económicos generan una forma de ver, apropiarse y habitar el espacio. En este sentido, tales intereses se mueven en dos escenarios: el oculto y el público, siendo éste último de corte ético, porque va dirigido a construir un *corpus* valorativo de aceptación societal, sea local o de ámbitos más amplios.

LOS TERRITORIOS Y LAS TERRITORIALIZACIONES COMO UN ENTRAMADO DE LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS Y SOCIALES

¿Cómo se construye el espacio en términos de la organización política y social de las poblaciones indias en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo? Esta es una respuesta sumamente complicada, por las vertientes que adquieren los territorios y las territorializaciones como espacios de construcciones de poderes. El primer problema, es que en un lugar conviven diversas fuerzas político-sociales con ritmos disímiles. Esto le imprime al territorio una heterogeneidad en el manejo y la búsqueda del poder, el cual adquiere una faceta cuando se trata de construcciones enmarcadas en el seno de las organizaciones sociales, que también son políticas, y otra cuando las organizaciones que *per se* son políticas partidistas. Sus historias, si bien convergen en la mayoría de los casos, mantienen sus propios lineamientos y esferas del poder.

Desde mi perspectiva y bajo una dialógica con el concepto y la historia del y los territorios se le podría, e incluso tendría que asociar con la historia misma de la autonomía. En este caso, tal y como se le comprende no está alejada de las concepciones que se le han construido en seno de las organizaciones políticas indias e incluso desde las posiciones indianistas e indigenistas como la demanda que presenta la población india de elegir a sus propios representantes, de legitimar sus usos y costumbres según sus propias características, además de administrar los recursos tanto administrativos como naturales de los territorios donde habitan, esto en el marco de los pueblos como Sujetos Colectivos de Derecho.

El concepto de la “autonomía” generó una cruenta batalla en términos de su legislación en los territorios indios del país, pues los discursos se polarizaron ante su aceptación o su rechazo. Incluso a mediados del año del 2005, se discutió la pertinencia de una iniciativa de cambios en el artículo 2º de la Constitución, en el sentido que retomara el derecho de los pueblos indígenas a la Libre Determinación como una característica medular de la Autonomía. Hay que recordar que la Ley de Cultura y Derechos Indígenas, pasa a formar parte de la Constitución en el año del 2002. Si bien hay un reconocimiento de los usos y costumbres de los pueblos indígenas, de su lengua y formas de gobierno, los pueblos indígenas no son aceptados como Sujetos Colectivos de Derecho, por lo que la Autonomía, en términos constitucionales, queda restringida y amagada con camisa de fuerza. En este sentido, la Constitución continuó enmarcada bajo el espíritu de las sociedades democráticas occidentales, que tienen al individuo (ciudadano) como fuente de derechos y responsabilidades.

Paradójicamente la Ley Constitucional no siempre reflejó lo que de hecho se da en los territorios indios, ya que la Autonomía, si bien está asociada a un espacio en cuanto territorio, adquiere su carta de hecho real, bajo tiempos y espacios diversos. Una cierta autonomía se le puede ubicar en los municipios de Los Altos, principalmente de aquéllos en donde se dieron procesos de caciquismo y que mantuvieron una relación directa e interdependiente con los poderes centralizados en la ciudad de San Cristóbal. Esta Autonomía, basada en el “dejar hacer”, colocó a los municipios indios en un proyecto funcional que permitía el control electoral para la permanencia del “partido oficial” (PRI) en el poder. Como resultado de los nuevos tiempos políticos en el país, este panorama se ha resquebrajado, causando un caleidoscopio político y de organización social en los municipios de predominancia india de Los Altos y, por ende, en la ciudad de San Cristóbal.

Otra historia, aunque no por eso desvinculada, se ha presentado en la Selva. El nacimiento, y posteriormente el fortalecimiento, de las Uniones de Uniones de los ejidos, llevaron a un panorama de organizaciones bifurcadas que encontraron en la Autonomía, un discurso que determinó las formas de organizar y vivir el espacio. La historia de la organización india en La Selva está directamente relacionada con el devenir histórico de

las fincas, ya que aquélla se fue poblando, principalmente por población proveniente de las fincas, la cual se ubicó en comunidades que adquirieron la figura de ejido. Así, el ejido se convirtió en la estructura comunitaria de organización, a diferencia de las comunidades de Los Altos que giran alrededor de las fronteras e inercias de las estructuras de poder creadas mediante la figura de los municipios. Asimismo, en La Selva, los ejidos y su interacción organizativa crearon un entramado a través de la ARIC —Unión de Uniones— que posteriormente se bifurcó en experiencias que buscaron crear en La Selva modelos de sociedades, bajo proyectos de apropiación del espacio mediante la constitución y fortalecimiento de dos proyectos: las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP's) y los territorios de los Municipios Autónomos Zapatistas.

Hoy por hoy, las territorializaciones indias de las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo, son el resultado de estas luchas que en los planos políticos y sociales se han dado en las comunidades rurales, de ahí que resulta pertinente adentrarse a la historia de estas organizaciones para comprender los procesos de empoderamiento indio, tal como califica Araceli Burguete a los procesos políticos y sociales que en forma ascendente se están presentando en ambas ciudades.

LAS ORGANIZACIONES SOCIALES Y POLÍTICAS EN SAN CRISTÓBAL Y LOS ALTOS

En primer lugar, a partir del periodo posrevolucionario, en el país se vive un proceso de larga duración en la construcción de un solo partido en el poder: el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Una de las estrategias para conservarse fue la instauración de una compleja red en las comunidades rurales, en particular, las indias. Esto permitió sumar a los municipios como huestes para la conservación del poder partidista tanto en nivel nacional como en términos de una burguesía local, cuyo centro de poder se localizaba en la ciudad de San Cristóbal.

Con la superposición del ayuntamiento constitucional —debido al nacimiento de los municipios libres, alrededor de los años cuarenta del siglo XX, que ostentaban en el fondo la idea de una política nacional homogénea—, los gobiernos indios (ayuntamiento regional)

perdieron cierta autonomía. En este sentido, al conjuntarse las estructuras de poder tradicional con aquellas de índole civil, se fueron creando los canales para la formación de una incipiente burguesía indígena caciquil que, poco a poco, fue controlando los ámbitos comerciales, económicos, políticos, de arrendamiento de la tierra, así como del transporte en las comunidades indígenas (Tejera, 1991a: 38).

Para Neil Harvey, el caciquismo era —e incluso todavía en algunos municipios lo es— la forma característica del “clientelismo” en el campo mexicano. El fenómeno está basado en la relación entre el cacique y su “clientela” (campesinos en su mayor parte), en la cual el primero desempeña el papel de proveedor de ciertos bienes y servicios: acceso al crédito, servicios de salud, la construcción de obras de infraestructura (caminos, edificios públicos, plaza pública, etcétera). Los clientes, a su vez, están obligados a darles su apoyo, por ejemplo en las elecciones municipales mediante sus votos, o en la provisión de parte de sus cosechas. Asimismo, el cacique se convierte en un intermediario entre el campesinado y el Estado, por lo que el cacicazgo se le considera una “estructura de mediación” (Neil Harvey, 1991).

¿Cómo se fueron construyendo estas estructuras de poder en los municipios predominantemente indios? Ciertos sectores de la población india, generalmente los más preparados y en su afán por acaparar puestos políticos locales, se fueron arraigando de las estructuras tradicionales mismas que fueron utilizadas para permitirles la continuidad en el control de los diferentes ámbitos de las comunidades (Tejera, 1991b; Marión Singer, 1983: 15-16). Según Miguel Bartolomé, en una gran parte de las comunidades indias, las autoridades fueron uno de los recursos que utilizó el "partido oficial" para irse introduciendo gradualmente entre los grupos indios y tener un control absoluto en prácticamente todos los municipios, control que se fue ejerciendo a través de los maestros bilingües (Bartolomé, 1995: 370-382). Así, la vinculación entre las autoridades políticas y el partido oficial hizo que las diferencias entre las jerarquías tradicionales político-religiosas y aquellas de la institución política se fueran diluyendo hasta prácticamente fusionarse, y con el tiempo fueran una de las causas que desembocaron en los conflictos internos de las comunidades. Conflictos que finalmente desembocaron, por ejemplo, en la expulsión de población india, como la ocurrida en el municipio Chamula, en los primeros

años de la década de los setenta y que después, prácticamente, se extendió a la mayoría de los municipios alteños.

Es importante resaltar el papel que históricamente jugó y ha jugado la ciudad de San Cristóbal de las Casas que, además de concentrar la economía y el comercio de prácticamente toda la región de Los Altos, funcionó como centralizador y catalizador de la administración del poder ladino hacia las comunidades indias, de tal manera que siempre estuvo presente una dependencia de estas últimas hacia las poblaciones ladinas locales y hacia aquellas ubicada en San Cristóbal.

En los Altos de Chiapas, con el fin de combatir las expulsiones y los cacicazgos, así como para reivindicar la dignidad del indio, se creó desde 1984, el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH). A principios de 1988, cincuenta y seis indígenas de Chalchihuitán, San Cristóbal de Las Casas, Chenalhó, expulsados de Chamula, Teopisca y Huixtán se reúnen y deciden fundar la Organización Indígena de los Altos del Estado de Chiapas (ORIACH) (González Esponda y Elizabeth Pólito, 1995: 122). La ORIACH se extendía hacia otros municipios como Larráinzar y Pantelhó, pero se dividió en 1989, y sus integrantes se reagruparon en la CRIACH. Estas organizaciones pronto se interrelacionaron con las organizaciones regionales y estatales. Por ejemplo la CRIACH participó en el Primer Congreso Campesino, convocado en el mes de julio de 1992 por la Unión Estatal de Productores de Maíz, y en donde también participaron organizaciones como la CIOAC, la OCEZ. Tanto la ORIACH como la CRIACH han sido fundamentales para la organización de la población protestante en la ciudad de San Cristóbal, tanto en las colonias de asentamiento indio como en el área del mercado.

Cuando sale a la luz pública el movimiento armado de 1994, en los territorios indios, ya existía toda una tradición de lucha en las organizaciones sociales, mismas que se habían gestado desde los años setenta y que habían alcanzado una vinculación y cobertura estatal y nacional. Por eso, sólo unos días después del 1 de enero —fecha en que se dio el levantamiento—, surge el CEOIC (Consejo de Organizaciones Indígenas y Campesinas), el cual logró reunir aproximadamente a 280 organizaciones con el fin de apoyar una salida pacífica del conflicto (Burguete, 2002: 278).

Para Burguete, el modelo de dominación caciquil se vio fortalecido después de 1999 y por lo tanto los gobiernos municipales, cobijados bajo un discurso autonómico, reclaman mayores cuotas de poder y de dinero, logrando un mejor posicionamiento en las dinámicas del poder regional. Esto es un proceso que ha llevado a lo que Burguete denomina autonomías *de facto* (Burguete, 2002: 270). Pero ante estas autonomías, en la mayor parte de los municipios se da un fraccionalismo político que empieza a poner en crisis los poderes caciquiles basados en el unipartidismo, en unos municipios más que en otros.

A partir de 1994, se crea un nuevo panorama político y social en la ciudad de San Cristóbal, pues hay una dinámica sociopolítica india que emerge y se expande a través de las organizaciones partidistas y también por la incidencia en la ciudad de las múltiples organizaciones políticas sociales, entre las que se encuentran las RAP's (Regiones Pluriétnicas por la Autonomía). Su importancia radica en que logra consensuar y rápidamente expandir su cobertura en Los Altos.

En términos de las tendencias de las políticas partidistas, todavía en las elecciones municipales de 1991 en un nivel estatal, el PRI alcanza una votación del 80 por ciento, mientras que el Partido Acción Nacional (PAN) 6.6 y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) cerca del 8 por ciento. Para estas fechas, en los municipios indios, prácticamente el PRI obtiene votaciones del 100 por ciento. Sin embargo, en la segunda mitad de los años noventa, el PRI inicia un continuo y acelerado resquebrajamiento que se visualiza en las elecciones de los Ayuntamientos de los años 1998 y 2001, mientras que otros partidos, particularmente el PRD y sobre todo en los municipios con predominancia *tseltal*, adquieren una presencia importante en los municipios indios (véase cuadro 1).

De esta manera, aparecen y se consolidan nuevos grupos de poder, con líderes indígenas relativamente jóvenes, que reconfiguran y reestructuran las relaciones políticas en la mayoría de los municipios tanto de Los Altos como de La Selva. Como argumenta Juan Pedro Viqueira, “en la actualidad los partidos políticos, lejos de ser un elemento ‘externo’ a los municipios de Los Altos, son cada vez más parte fundamental de su vida política interna, al permitir la expresión de una renovada pluralidad social” (Viqueira y Sonnieither, 2000: 14).

En las contiendas electorales para la elección de Ayuntamientos en 1998, el EZLN convocó a la población a no votar. Las tendencias del número de votos válidos entre las contiendas de 1991, 1998, y 2001, nos indican el nivel de convocatoria del EZLN, tanto en los municipios como en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo, pues esto incidió de manera determinante en las elecciones y vida política de los municipios, al presentar altos índices de abstencionismo (véase cuadro 1). Según Araceli Burguete, si no se hubiera presentado este hecho, otra sería la historia de los municipios indios (Burguete, 1998: 137).

Por otra parte, las tendencias de unas votaciones divididas en el año 2001, muestran, entre otras cosas, las inercias de una política que se dio en un nivel nacional, sobre todo cuando en el año 2000, el anteriormente llamado “partido oficial” pierde las elecciones de la Presidencia de la República, con el triunfo del PAN, de otra manera resulta incomprensible que en los municipios indios se hayan presentado un número de votos significativos hacia este partido (véase cuadro 1). Asimismo, en un nivel estatal, el PRI sólo obtiene alrededor del 36 por ciento de los votos válidos, cuestión que contrasta con el 80 por ciento que obtuvo en 1991, mientras que el PAN asciende al 19 y el PRD a más del 21 por ciento.










La expulsión de población india de sus municipios de origen, no sólo fracturó a la población en términos religiosos sino además en términos de las adscripciones políticas pues, como comenta el pastor Abdías Tovilla, los expulsados, por ejemplo, del municipio de Chamula que estuvieron en la ciudad de San Cristóbal, no sólo tuvieron una diversidad religiosa, evangélica, sino además una diversidad política. Según este dirigente religioso, los expulsados chamulas tradicionalistas, abrazaron diferentes principios y religiones evangélicas. Algunos se volvieron nazarenos, pentecosteses y adventistas. Asimismo, en la ciudad se convirtieron en panistas, perredistas y al regresar a Chamula llevaron esas dos aperturas: la política y la religiosa (Morquecho, 1998: 96). Aun Chamula, caracterizado como uno de los municipios en donde se ha ejercido una intolerancia religiosa y de diferencia partidista, en las votaciones del 2001, el PAN y el PRD obtuvieron alrededor del ocho y nueve por ciento de los votos (véase cuadro 1). Pese a que, en el año 2001, el PRI continúa conservando el poder en la mayoría de los municipios tanto de Los Altos como de La Selva (véase mapas 3 y 4), los porcentajes de votos muestran una contienda electoral

que remite a un fraccionalismo político en donde el PRD se posesiona como un partido de franca oposición, en los municipios con predominancia *bats'i viniketik* pero sobre todo en los municipios *tseltales*. El PRD gana las elecciones en Zinacantán y Jitotol con el 50 y 34% de las votaciones, mientras que en Totolapa obtiene el 36, en Huixtán el 34 y en Chenalhó, 33 por ciento. En el caso de Chalchihuitán, el Partido del Trabajo (PT) logra la presidencia del Ayuntamiento con una votación del 31%, tan sólo un punto porcentual por encima del PRI y alrededor de diez puntos porcentuales por encima del PRD y el PAN (véase cuadro 1). En los municipios con predominancia *tseltal* la contienda electoral se da entre el PRI y el PRD, pues aunque el primero sigue prevaleciendo como la primera fuerza, el margen de diferencia con el segundo se situó entre once y 19 puntos porcentuales (Amatenango del Valle, Chanal, Oxchuc, Tenejapa y San Juan Cancuc), mientras que en Chenalhó, la diferencia sólo fue de dos puntos. En cambio, tanto en el municipio de Chilón como en Sitala el PRD ganó las elecciones (véase cuadro 1).










En la ciudad de San Cristóbal, el caso de Enoc Hernández para la elección de presidente del Ayuntamiento en el 2001 resulta interesante. Enoc fue un dirigente de trayectoria priísta que buscó registrar su candidatura a través de las fuerzas políticas más importantes, como el PRI, el PAN e incluso el PRD, cuestión que no fue aceptada por ninguno de éstos, por lo que recurrió al PAS (Partido de la Alianza Social). Las campañas electorales partidistas siguieron su camino lógico, sin preocuparles el PAS ni su candidato. Sin embargo, la campaña de Enoc Hernández estuvo dirigida a las colonias pobres de la ciudad y el municipio, pero fundamentalmente a las áreas en donde se encuentra asentada la población india, cuestión que lo llevó a adquirir fuerza y finalmente ganar las elecciones. Sin embargo, las elecciones del 2001 muestran claramente las tendencias de una lucha electoral dividida que remite a grupos de poder en la ciudad. Pues a pesar de que el PAS ganó las elecciones, el PRI y el PRD obtuvieron un margen de votos significativos.

Cuadro 1. Porcentajes de resultados finales de Ayuntamientos y por partidos políticos. Procesos electorales 1991,1998 y 2001

Municipios con población mayoritaria tseltal

	   PPS PFCRN Suma %						      JUSTA Suma %							
	1991						1998							
Amatenango del Valle	0.0	100.0	0.0	0		100.0	0.0	51.9	48.1	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
Chanal	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	0.0	56.9	43.1	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
Oxchuc	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	0.0	57.5	41.1	0.0	0.0	1.4	0.0	100.0
Pantelhó	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	1.8	66.4	28.0	3.9	0.0	0.0	0.0	100.0
Chilón	6.6	73.3	20.1	0	0	100.0	0.0	50.2	44.9	0.0	0.4	2.1	2.3	100.0
Sitalá	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	0.0	51.3	48.7	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
Tenejapa	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	23.7	46.2	29.4	0.0	0.0	0.0	0.7	100.0
San Juan Cancuc	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	1.3	53.7	45.0	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0






Municipios con población mayoritaria bats'i viniketik

	   PPS PFCRN Suma %						      JUSTA Suma %							
	1991						1998							
Totolapa	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	0.0	47.6	52.4	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
Teopisca	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	9.8	53.3	12.1	0.0	0.0	0.0	24.8	100.0
Huitiupán							0.0	37.2	34.5	18.6	0.0		9.7	100.0
San Cristóbal de Las Casas	12.3	73.9	13.8	0	0	100.0	12.8	51.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	36.2
Zinacantán	3.0	97.0	0.0	0	0	100.0	11.5	64.9	22.3	0.0	0.0	1.4	0.0	100.0
Chamula	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	4.2	95.8	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
Mitontic	0.0	100.0	0.0	0	0	100.0	5.2	79.1	15.7	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
Chenalhó	0.0	75.0	0.0	0	25.0	100.0	0.0	85.8	0.0	1.8	0.0	12.4	0.0	100.0
Larráinzar	0.0	100.0	0.0	0	0.0	100.0	0.0	100.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
Chalchihuitán	0.0	100.0	0.0	0	0.0	100.0	0.0	100.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
El Bosque	41.4	58.6	0.0	0		100.0	0.0	70.1	0.0	29.9	0.0	0.0	0.0	100.0
Simojovel	0.0	67.6	32.4	0	0.0	100.0	0.0	56.2	32.4	11.0	0.4	0.0	0.0	100.0
Pueblo Nuevo Solistahuacán	0.0	86.1	13.9	0	0.0	100.0	13.1	30.4	34.1	0.0	0.0	2.8	19.6	100.0
Jitotol	0.0	59.9	40.1	0	0.0	100.0	0.0	47.4	52.6	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
														0.0
Gran total estatal	6.6	80.2	8.0	1.29	2.6	98.7	14.6	48.9	28.4	3.8	0.6	0.8	1.1	98.3






Fuente: Datos proporcionados por el Instituto Federal Electoral consultados por Internet

Cuadro 1. Porcentajes de resultados finales de Ayuntamientos y por partidos políticos. Procesos electorales 1991,1998 y 2001
(continuación)

Municipios con población mayoritaria tseltal

						ÁGUILA	PAS	Suma %	Votos válidos		
	2001					1991	1998	2001			
Amatenango del Valle	16.0	44.8	33.8	5.3	0.0		0.0	100.0	1,903	2,268	2,502
Chanal	3.4	57.9	38.7	0.0	0.0		0.0	100.0	2,283	1,756	2,605
Oxchuc	3.5	56.9	37.8	0.0	0.0		1.9	100.0	11,073	8,154	11,648
Pantelhó	11.1	34.5	32.0	11.8	7.5		0.0	96.8	3,122	3,178	4,474
Chilón	3.6	42.9	48.7	2.8	0.5	0.02	1.5	100.0	14,003	13,991	22,936
Sitalá	0.7	36.7	43.3	9.6	0.0		9.8	100.0	2,550	2,981	4,021
Tenejapa	5.9	41.5	23.6	0.9	1.3		24.7	97.9	6,053	5,566	9,465
San Juan Cancuc	7.5	54.4	38.2	0.0	0.0		0.0	100.0	8,234	4,735	7,106

Municipios con población mayoritaria bats'i viniketik

						ÁGUILA	PAS	Suma %	Votos válidos		
	2001					1991	1998	2001			
Totolapa	13.9	50.1	36.0	0.0	0.0		0.0	100.0	671	2,222	2,681
Teopisca	24.0	37.6	16.7	0.0	0.0		21.6	100.0	3,817	5,203	7,118
Huitiupán	11.3	31.1	32.9	24.7	0.0		0.0	100.0		4,194	5,931
San Cristóbal de Las Casas	14.8	27.1	15.1	4.4	7.5		31.1	100.0	21,983	26,301	34,222
Zinacantán	6.5	42.7	49.5	1.1	0.2		0.0	100.0	9,409	5,663	11,053
Chamula	7.6	81.5	9.3	0.0	1.6		0.0	100.0	14,027	9,280	13,839
Mitontic	23.4	70.4	6.2	0.0	0.0		0.0	100.0	2,237	1,245	1,857
Chenalhó	1.4	60.3	32.9	0.0	0.0	5.4	0.0	100.0	6,023	5,148	8,728
Larráinzar	11.2	88.8	0.0	0.0	0.0		0.0	100.0	6,003	3,189	4,546
Chalchihuitán	19.1	29.8	20.0	31.0	0.0		0.0	100.0	2,624	778	4,012
El Bosque	13.0	39.6	7.5	35.8	1.5	1.4	0.0	98.9	3,644	2,225	3,654
Simojovel	2.3	31.1	28.2	19.0	13.3	5.4	0.0	99.2	6,602	7,029	9,953
Pueblo Nuevo Solistahuacán	6.5	50.2	42.5	0.0	0.8		0.0	100.0	1,093	6,084	7,392
Jitotol	1.2	37.3	51.6	2.5	7.4		0.0	100.0	2,765	4,448	5,109
								0.0			
Gran total estatal	19.0	35.5	21.5	7.4	3.1	0.5	5.1	92.0	776,155	847,489	1,112,058

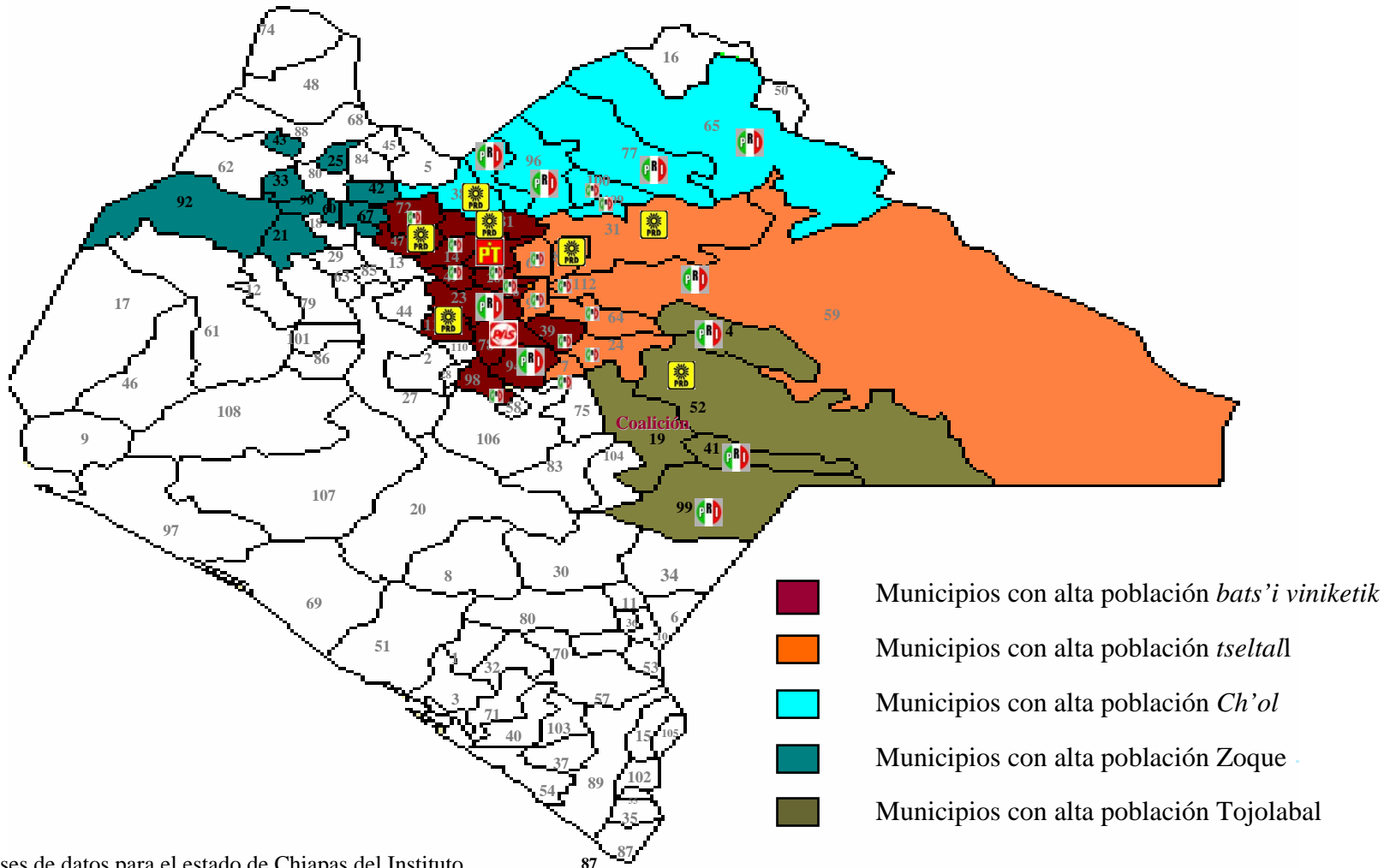
Sin embargo, la gestión gubernamental de Enoc Hernández estuvo matizada por las presiones y condicionamientos que recibía desde los sectores de poder que mantenían injerencia debido a su capacidad económica y las demandas de amplios sectores que exigían respuesta a sus necesidades e intereses en la ciudad. Esto colocó al gobierno de Enoc Hernández entre las corrientes de dos aguas que, en no pocas ocasiones, cedió ante las presiones de los grupos que históricamente ostentaban el poder, lo que terminó por acrecentar el descontento entre aquellos que lo habían elegido. Esto trajo consigo, una mayor polarización de los sectores, como el saqueo de La Granda que anteriormente he descrito y que no fue más que un síntoma de esta situación de conflicto.

¿Qué tendencias muestran las elecciones de los Ayuntamientos que rigen durante el periodo 2005-2007? En primer lugar, el PRI retoma nuevamente el poder del gobierno local de la ciudad de San Cristóbal al ganar estas elecciones, lo cual abre una nueva época en la vida política de la ciudad y el territorio de Los Altos para el periodo 2005-2007. En cuestión de los municipios de Los Altos, el PRI recupera municipios como Sitala, Chalchihuitán que en el periodo pasado estuvieron en manos del PRD.⁸⁵ Pero el PRD sigue manteniendo el gobierno del Ayuntamiento en los municipios de Jitotol y Chilón y lo gana en el de Rayón, el cual se encontraba bajo el dominio del PRI.

Durante un recorrido en trabajo de campo, en las calles de la cabecera municipal de Chamula, la propaganda política era únicamente del PRI, a diferencia de Tenejapa, en donde se veía una campaña de la coalición de los partidos PAN, PRD y PT quienes formaron una alianza para la contienda electoral de presidente municipal. Esta alianza logró posesionarse del gobierno local para el año del 2005. Alianza, por demás inconcebible desde las esferas políticas de las cúpulas partidistas en un nivel nacional. Por lo que, en términos políticos, uno es el camino que siguen las tendencias de las negociaciones de líneas nacionales, y otro son las negociaciones del poder que siguen estos partidos en los ámbitos locales.

⁸⁵ Para julio del 2005, todavía el IFE del estado de Chiapas no había publicado las estadísticas que permitieran consultar el número de votos por partidos, sólo puso en su página de Internet, los nombres de los regidores y el partido que quedó al frente de cada uno de los municipios.

**Mapa 6. Municipios con alta población india, Chiapas
Elecciones por Ayuntamientos, 2001**



Fuente: Bases de datos para el estado de Chiapas del Instituto Federal Electoral

En el caso de Zinacantán, la conformación de una Alianza logró que el poder continuara en partidos diferentes al PRI, fundamentalmente en manos del PRD. Incluso en municipios como Tenejapa, Totolapa y Pantelhó la aglutinación de fuerzas políticas dispersas, lograron contender ante los poderes centralizados históricamente por el PRI, logrando que estas Alianzas ganaran las elecciones en cada uno de estos municipios.

Cabe preguntarse ¿cuáles serán las nuevas relaciones políticas en la ciudad, cuando existen diversas fuerzas sociales y político partidistas que polarizan a la población? ¿De qué manera se vincularán los grupos de poder de la ciudad, ante municipios de poder heterogéneos? ¿qué procesos se darán en los municipios ante este fraccionalismo político?

Por otra parte, con las RAP's la dinámica política de la ciudad y de Los Altos se complejiza. La primera experiencia como RAP's se vive en el municipio de Las Margaritas entre la población tojolabal, y cuyo antecedente inmediato fue la CIOAC. Esta última organización surge, en un nivel nacional, en el año de 1963, a raíz de la escisión de la Central Campesina Independiente. A finales de los años ochenta, la CIOAC organizó a los *tseltales* y a los *bats'i viniketik* que se encontraban como peones acasillados en las fincas ganaderas y cafetaleras de los municipios de Simojovel, Huitihupán y Pueblo Nuevo Solistahuacán. En este mismo periodo, la CIOAC se extiende también a la zona de Comitán y la Fronteriza, particularmente a la zona tojolabal; lo hizo de igual forma a la zona de Los Altos (González Esponda y Pólito, 1995: 116; Mejía y Sarmiento, 1991: 213-220).

La idea de cómo crear las RAP's en el territorio de Los Altos surge a finales de 1993. En este momento, varias organizaciones sociales vieron la iniciativa con buenos ojos. Incluso se tenía programada su instauración en el mes de enero de 1994, pero con la irrupción del movimiento zapatista justo al inicio de este mes les dio mayores bríos para la consolidación del proyecto, pues se sintieron identificados con los planteamientos del movimiento, pero también los llevó a participar en una dinámica de reorganización y reagrupación de fuerzas para apoyar y reforzar el movimiento del EZLN, pues se sumaron a la constitución de la CEOIC. En este sentido, participaron en los movimientos sociales que hicieron las tomas de carreteras, realizaron un viaje a la ciudad de México, para impedir que la fuerza militar tuviera más enfrentamientos y bombardeos, y todo lo que les fue posible para impedir que hubiera más derramamiento de sangre.

Una vez que disminuyeron los enfrentamientos armados, se dieron a la tarea de organizar foros para su constitución como movimiento social-político. Finalmente se constituyó en el mes de noviembre de 1994. Según Domingo Gómez, uno de los principales líderes de las RAP's, estuvieron en este proceso alrededor de 20 organizaciones, entre las que se encontraron la COAO (Convergencia de Organizaciones Autónomas de Ocosingo) y la ORPES. Posteriormente, la COAO se retiró porque su centro de trabajo, actividades y bases se encontraban en Ocosingo y en donde actualmente tienen sus oficinas. Algo similar sucedió con la ORPES, cuyo centro de actividades se encuentran en Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado. Sin embargo, con estas últimas organizaciones mantienen una relación de alianza y red de trabajo, por lo que continuamente programan foros estatales de análisis y evaluación. Después de su constitución formal como RAP's, establecen sus oficinas centrales en las instalaciones del que fue el Instituto Nacional Indigenista y que se transformó en la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, bajo la gestión presidencial de Vicente Fox, aunque parte de la infraestructura fue regresada a aquella institución gubernamental.

Las RAP's está conformada por varias organizaciones como la CINPECH (Consejo Indígena Popular Campesino de Chiapas), la cual a finales del año de 1993, sumaba más de 25 comunidades. Cada una de éstas elegía a dos representantes ante su organización. Ante cualquier problema se acudía a ésta, pero en caso de que no lo pudiera a resolver, entonces se dirigían a las RAP's. Si ésta no era suficiente para resolver la demanda, se buscaban aliados como la COACH (Coordinadora de Movimientos Autónomos del Estado de Chiapas), en donde convergían organizaciones regionales como la COAO, ORCAO, OCEZ, Voces Selva, entre otras más organizaciones. A su vez las RAP's pertenecía a la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), cuya cobertura englobaba a diversas organizaciones en un nivel nacional y que, durante las últimas decenas de años sobre todo a raíz de las negociaciones que surgieron como resultado del movimiento armado de 1994, fue uno de los principales protagonistas en la organización india para negociar ante el gobierno, los cambios constitucionales. Tanto la COACH como la COAO están ligadas a la UNORCA, que es otra de las grandes organizaciones en un nivel nacional.

La toma de decisiones tenía un doble sentido, ya que éstas iban, por ejemplo, de la COACH a las RAP's a través de los representantes, de ahí a las organizaciones y de éstas los representantes informaban y tomaban las decisiones con las bases comunitarias. En un círculo de regreso, las decisiones pasaban por los mismos caminos hasta llegar a las organizaciones coordinadoras. Como plantea Domingo Gómez Pathistán, la RAP's no podían decidir sin la consulta de sus bases, esto garantizaba que las organizaciones fueran democráticas.

EL CASO DE ARIC EN LA CIUDAD DE OCOSINGO Y EL TERRITORIO DE LA SELVA

La Selva se fue poblando, principalmente por población proveniente de las fincas, la cual se ubicó en comunidades que adquirieron la figura de ejido. Así, el ejido, a diferencia de las comunidades en Los Altos, en donde la figura que delimita las fronteras y los espacios son los municipios, se convirtió en el contenedor de poblaciones cruzadas por los diferentes lugares de origen, lo que llevó a una negociación del espacio. Si bien en los años treinta, todavía, La Selva era reconocida como un desierto poblacional, tierra de nadie y refugio de Los Lacandones, para los años setenta, se había convertido en una zona pluriétnica y multicultural.

Poblamiento que se aceleró ante una política gubernamental de colonizar toda esta franja territorial, bajo el argumento del peligro que representaba la cercanía con Guatemala, y la demarcación explícita de una línea fronteriza internacional. Además, esto le permitió al gobierno, atenuar los conflictos agrarios en otras zonas, con la promesa de tierras en la zona selvática. Sólo así es entendible los diversos orígenes de los pobladores de otros estados del país: Puebla, Oaxaca, Veracruz, Tabasco, Estado de México, Quintana Roo.

Fueron dos hechos, entre otras causas, los que fundamentarían el nacimiento y fortalecimiento de las Uniones de Uniones. El primero, sucede en el año de 1972, cuando sale un decreto de dotación ejidal en donde se reconoce a los lacandones como los únicos dueños de más de 300 mil hectáreas, lo que los convierte en los mayores latifundistas del país. El miedo al desalojo de aquellas poblaciones que llevaban más de diez años

establecidas los llevaron a organizarse, mediante un trabajo y lucha por organizarse conformando pequeñas uniones de ejidos. Poco a poco esta organización creció en el seno de los ejidos, hasta conformarse en una gran organización que en su nombre lleva implícita su significación: Unión de Uniones ARIC. En la historia de esta organización ha habido varias fracturas, lo cual ha creado una bifurcación del movimiento en historias del tiempo y espacio selvático. Una fractura dio como consecuencia, que un brazo de la organización creara su propio proyecto en lo que es el EZLN. Está la ARIC independiente que se formó a partir del movimiento de 1994, la ARIC histórica que sigue una línea continua en sus proyectos y lineamientos y la ARIC oficial, en el marco de las luchas de la organización india institucionalizada.⁸⁶

Otro hecho relevante fue el Congreso Indígena llevado a cabo en 1974, que fue organizado por la Diócesis de San Cristóbal bajo la tutela del obispo Samuel Ruiz. Este evento no sólo fue un encuentro con los pueblos de otras zonas y etnias, sino además el canal que permitió consolidar la organización de los ejidos, pues sólo poco tiempo después se constituyó y fortaleció la *Kipticta ta Lecubtesel*, una de las primeras Unión de Uniones de La Selva y fundamental en la historia de la organización de la población india de La Selva. Incluso la ARIC también es uno de los resultados de esta organización (Morales Bermúdez, 1995)

¿Qué importancia ha tenido esta última organización en la vida política de la ciudad de Ocosingo? Después de originarse el movimiento armado en 1994 están en la puerta las elecciones para diputados y presidentes municipales en el estado de Chiapas. La población ocosinguense en su mayoría no acude a las urnas y se abstiene de emitir su voto; quizás algunos adoptan esta actitud por dos razones: temen a los enfrentamientos que se puedan originar entre simpatizantes de los partidos políticos y, además, temen que, durante las votaciones, se dé la irrupción del grupo armado del EZLN y se confronte con el ejército. Según las autoridades gubernamentales las elecciones de julio de 1994 serían limpias y transparentes y no existiría fraude, para dar validez a esta afirmación llegaron observadores del extranjero para dar legalidad de los hechos y resultados de la contienda

⁸⁶ Información obtenida en entrevista al señor Javier Toledo, *tseltal* que vive en la colonia San Caralampio en la ciudad de Ocosingo y uno de los principales líderes de la ARIC histórica, Ocosingo,

electoral. Los resultados se dieron a conocer después de un par de días, resultando triunfador el PRI.

Ante el descontento de la población ocosinguense y principalmente por las comunidades indias por dicha elección se forma un consejo municipal en la localidad, donde participan representantes de organizaciones campesinas y la otra parte es integrada por simpatizantes del PRI. Ya en el trayecto de la gestión, tal conformación del poder local no logra consolidarse, pues las contradicciones y confrontaciones en el interior, terminan por disolver y polarizar los grupos. Estos hechos marcaron un hito en la historia y vida política del municipio y de la ciudad pues, en las gestiones anteriores, la población mestiza de la ciudad, principalmente de aquella cuya residencia se encuentra en las primeras cuadras del centro, había monopolizado el poder del Ayuntamiento. Pero con el nuevo escenario político de la ciudad, se llegó a una reconversión de los poderes, que pasaron de un centralismo a una descentralización, ya que los grupos si bien se manejan desde la cabecera municipal, las fuerzas fueron confluyendo desde las comunidades hacia el centro.

Las campañas para la elección del Ayuntamiento en Ocosingo a finales del 2004 son una muestra de las fuerzas políticas en el municipio, por una parte, la población priísta que engloba las comunidades del norte del municipio: Ocotal, La Gloria, Getsemaní e incluso comunidades de La Selva y, por otra parte, las comunidades que en términos de cobertura se encuentran, en su mayoría, en territorio selvático y en las cuales la ARIC ha tenido una intensa y directa participación. Así, independientemente de la fuerza que logre la presidencia municipal, aunque en los últimos años han sido las fuerzas priístas, lo importante radica que en términos de la economía (mercado) y de las elecciones bajo un modelo occidental de voto individual, la ciudad de Ocosingo depende de las comunidades.

Aún en el interior de las huestes priístas, ha habido una serie de alianzas que han logrado que los candidatos a la presidencia municipal sean de origen indio, pese a los conflictos que esto ha generado con las dirigencias mestizas locales del partido. En este sentido, la fuerza que ha logrado la unión de las comunidades ha llevado que, durante los últimos años, los presidentes municipales sean de las comunidades o incluso de migrantes

establecidos en la ciudad. Tan sólo los presidentes municipales de las gestiones anteriores, uno era procedente de Ocotál, comunidad tzeltal de Ocosingo, y el que lo siguió originario del municipio tzeltal de Oxchuc, el cual se encuentra en colindancia con Ocosingo y en el todavía territorio alteño.⁸⁷

EL TERRITORIO Y LA AUTONOMÍA EN EL CONTEXTO DE LAS ORGANIZACIONES SOCIALES Y POLÍTICAS INDIAS

Si bien, como apunta Burguete, las organizaciones se habían perfilado hacia las demandas agrarias o productivas, sobre todo en la obtención de tierras y en el apoyo de las actividades agrícolas como el café, con la “Autonomía” como bandera gestan un proyecto que pasa de las demandas y luchas de gestión, a la reflexión sobre la creación de líneas que enmarcan el territorio, no como programa sino como esencia histórica de los derechos de los pueblos indios. Esto colocó a las organizaciones y a algunos de sus líderes como sujetos activos en el movimiento indio que abrió las puertas para una nutrida discusión sobre el territorio.

Intelectuales indigenistas e indianistas colaboraron en estas discusiones que sobrepasaron los límites de las fronteras locales del estado, para proyectarse no sólo en la relación de los pueblos indios con el Estado Nacional, sino en la formulación de un modelo Estado-Nación. En el marco de los indigenistas, la antropología jurídica ha jugado un papel primordial en la discusión del territorio, pues ésta encontró eco y se sumó a las discusiones que emanaron de los indianistas. Así, la abogada y antropóloga Magdalena Gómez, desde las aportaciones indigenistas, planteaba que el territorio “se refiere al espacio geográfico que se encuentra bajo la influencia histórico cultural y el control político de un pueblo” (Gómez, 2000: 467-468). Hay que recordar, continúa Gómez, que estos pueblos cuentan con conocimientos ancestrales y que el territorio está asociado a la vida ritual, creencias y lugares sagrados; incluso su organización social se relaciona con la ocupación y distribución adecuada de los recursos naturales (*idem*).

⁸⁷ Información obtenida en la comunidad de Ocotál, Ocosingo, julio del 2004.

Este concepto, de acuerdo con Gómez, se encuentra definido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que a la letra dice: “La utilización del término ‘Tierras’ [...] deberá incluir el concepto de ‘Territorio’, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna u otra manera” (Convenio n° 169, 1989: Artículo 13, párrafo 2), concepto que retomaron Los Acuerdos de San Andrés ⁸⁸ en donde se dice que: “Todo pueblo indígena se asienta en un territorio que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna manera. El territorio es la base material de su reproducción como pueblo y expresa la unidad indisoluble hombre-tierra-naturaleza”.

¿Qué noción de territorio se construye en los planos jurídicos a través de estas propuestas? Lo que primero salta a la vista, es la linealidad que siguen los marcos jurídicos ante una legislación internacional, la cual permite dar sustento y argumento a las propuestas particulares que persiguen su constitucionalidad. Sin embargo, en primera instancia, el concepto de Territorio, que proporciona el Convenio 169, se basa en el espacio geográfico y su referencia histórica, de manera que se conjuga el tiempo con el espacio. Estos dos elementos también forman parte de las nociones de Territorio de algunos indigenistas como Alicia Barabas, para quien “el territorio se refiere a los espacios geográficos culturalmente modelados a través del tiempo, pero no sólo los inmediatos a la percepción (paisaje) sino también los de mayor amplitud, que son reconocidos en términos de límites y fronteras” (Barabas, 2003: 21). Tiempo y espacio indudablemente son elementos indisolubles para la construcción del Territorio. Pero la noción de Pueblo en el caso del Convenio 169 resulta ambigua, porque con ella se engloba a una población basada en su homogeneidad.

Tal debilidad, en el 2002, llevó a los legisladores de un sector de las Cámaras de Senadores y Diputados, a una argumentación que sobrevaloró el caso chamula y lo extendió como un peligro paníndico de los territorios, en donde se supondría que las

⁸⁸ En el contexto de los Diálogos para la Paz con Justicia y Dignidad, a principios de 1996 se llevaron a cabo diversas reuniones entre la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), la dirigencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y una representación gubernamental, para sentar los lineamientos que debería tener la nueva relación del Estado con los pueblos indios. Estos encuentros concluyeron el 16 de febrero de 1996 con la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar y que posteriormente el Gobierno federal mexicano desconoció.

divisiones y el mal uso del poder, serían los detonantes para crear escenarios de conflicto y crisis en el interior de las comunidades. Esto, además de la ausencia de una redacción de carácter constitucional de Los Acuerdos de San Andrés, llevó a que éstos no adquirieran su carta de constitucionalidad. Aunque, deja a las legislaciones secundarias, es decir estatales, la apertura para llevar a cabo sus modificaciones de acuerdo con sus contextos particulares. El problema radicó en que ningún cambio en estas constituciones debe estar en contra, devenga o aleje de la Constitución Federal, por lo que las legislaciones secundarias continuaron con el mismo espíritu constitucional nacional.

Por otra parte, la “Ley de Cultura y Derechos Indígenas”, si bien representa un avance en el reconocimiento de la diversidad cultural en México, sigue basada en el individuo como sujeto de derechos y responsabilidades, lo cual no contraviene a las construcciones de los Estados-Nación occidentales. Pero al no reconocer a los Pueblos Indios como Sujetos Colectivos de Derecho, en términos constitucionales, tal reconocimiento queda en una ambigüedad y en un compromiso endeble de las políticas públicas del aparato gubernamental.

Independientemente de las vías que ha seguido el concepto del territorio en los planos jurídicos constitucionales, en el seno de los indianismos, la cuestión es más compleja, porque, una vertiente se sumó en la discusión y reflexión del Territorio para su reconocimiento constitucional, sobre todo las huestes intelectuales indianistas, y cuyo peso se encuentra en las organizaciones socio-políticas, principalmente las de carácter y cobertura nacional, y por otra parte, la vertiente de las organizaciones indianistas que se han abocado en la construcción de los territorios de *facto*.

Burguete, plantea dos tipos de autonomía *de facto* en los territorios indios de Chiapas, por una parte, las que se han dado en un nivel de las organizaciones civiles, bajo el cobijo de las RAP's y, por otra parte, las que se han gestado en las Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ). (Véase mapa 5) Domingo Gómez Pathistán, plantea que a través de las RAP's “se constituye el territorio a través de la organización pluriétnica”, que abarca no sólo a la población india sino también a la población mestiza. En las RAP's lo pluriétnico no sólo está determinado por la lengua india de sus agremiados, sino además por las diferentes filiaciones partidistas, sus pertenencias a una u otra religión, ya sea católica o protestante, o

su incursión a una u otra organización. Lo que se busca, de acuerdo con Gómez Pathistán, es priorizar la convivencia en las comunidades, con tal de que éstas diferencias sean salvadas, y que no sean motivo de confrontación y, al mismo tiempo, no se conviertan en un obstáculo para la organización pluriétnica. En todo caso, el fin de las RAP's es que a través de esta organización pluriétnica se busque un frente común para luchar contra el sistema y la injusticia.⁸⁹ Esto encuentra coincidencia con las percepciones esbozadas en el foro de consulta con las organizaciones indias en Ocosingo, en donde la ARIC tiene una presencia predominante. En este taller se planteó que:

[...] a raíz de esta coyuntura varios grupos indígenas se han proclamado como Regiones Autónomas, entendiendo como autonomía la libertad en la toma de decisiones, de acuerdo a la realidad en que viven las comunidades, en cuanto religión, territorio, recursos naturales, organización social, justicia, cultura, política, educación, salud, etc.

”Ante estos hechos, creemos estrictamente necesario estar preparados para poder defender nuestros derechos, como seres humanos y como indígenas con el fin de seguir avanzando, en nuestra lucha y nuestro proyecto de Nación Indígena por el bien de nosotros mismos y de nuestras familias. (Ángeles y Burguete, 2002)

Las experiencias tanto de las RAP's como de las RAZ nos colocan en construcciones de territorios de *facto* que es importante reflexionar para su comprensión. En primer lugar, el espacio está mediatizado por la construcción de la organización, la cual genera relaciones intracomunitarias que se relacionan intercomunitariamente fracturando la idea de contigüidad y continuidad geográfica. Es decir, las comunidades se encuentran interconectadas no sólo en términos de un sistema de redes, sino que independientemente de su ubicación, comparten un proyecto común. En este sentido, la continuidad y contigüidad no está regulada por el lugar, sino por el espacio, que lleva a que compartan líneas y proyectos de poder que los hace identificarse en una colectividad común. Esto lleva a que no necesariamente necesiten la continuidad y contigüidad para asumirse como parte del mismo territorio, en otras palabras, los elementos propios del territorio —espacio, poder y frontera— implican que no necesariamente están supeditados a la continuidad

⁸⁹ Entrevista realizada a Domingo Gómez Pathistán, *bats'i vinik* líder de las RAP's en la ciudad de San Cristóbal, octubre del 2003.

geográfica, en consecuencia se puede plantear que tanto las RAP's como de las RAZ formen parte de la misma construcción territorial. Esto no lleva a que se tengan que reconocer las diferencias que el entorno da a cada una de las RAP's y de las RAZ, pues no es lo mismo una comunidad zapatista en Los Altos que en La Selva. El territorio, visto desde este prisma, se centra en los sujetos que, pese a sus diferencias internas sea en términos lingüísticos, religiosos e incluso partidistas, comparten formas de una organización común lo cual les da parámetros de identidad y pertenencia.

Otro elemento, que es importante retomar, es el carácter colectivo en la toma de decisiones en los niveles comunitarios y en la vida cotidiana. Pues a pesar de que las RAP's tienen un primer nivel en un Comité Ejecutivo, en un segundo nivel se encuentran las organizaciones, y en un tercer nivel las comunidades. En este sentido, la jerarquía se encuentra en una doble pirámide invertida, pues la toma de decisiones recorre ambas pirámides, es decir, aquellas que, por su calidad, son importantes bajan a la consulta a las comunidades.

La investigación de Marco Estrada sobre la historia de las bases de apoyo zapatistas en las cañadas de la Selva Lacandona, nos coloca en escenarios que fueron conformando procesos de disidencia y conflicto en las comunidades zapatistas. Sin embargo, los tintes metodológicos que matizan el estudio al bordar sus argumentaciones con un mayor número de entrevistas y relatos de aquéllos y en las comunidades que pertenecieron a las filas del EZLN, lo colocan en una posición que le hace acentuar un discurso con base en los errores, divisiones y conflictos entre sujetos y actores en el entorno de una historia de La Selva, que precisamente se fue construyendo bajo el conflicto y la división entre proyectos de diversa índole: la Teología india, las organizaciones sociales-políticas, la injerencia de las corrientes de línea maoísta y el mismo EZLN que vio en la lucha armada la salida a los problemas locales e incluso nacionales (Marco Estrada, 2007). Los resultados de la investigación de Marco Estrada no invalidan aquéllos otros procesos de las comunidades zapatistas que han llevado a la conformación de espacios compartidos que siguen patrones comunes y compartidos. En muchos de los casos, a pesar de que en el interior sean reconocidas y respetadas las jerarquías, la representatividad de las comunidades no se ha centralizado en unas cuantas

personas, pues ésta se va rotando, lo cual ha llevado que el control y el poder no se centralicen sino que sigan permaneciendo en la comunidad, como Sujeto Colectivo. Este espíritu de colectividad, incluso, forma parte de la vida cotidiana, por ejemplo, se comparte el trabajo de la siembra y la cosecha, tal como observé en el municipio autónomo que anteriormente se denominó 1º de Enero, ubicado en las mediaciones de la ciudad de Ocosingo. Cuestión que no se observa en las comunidades indias aledañas que no pertenecen al movimiento zapatista. Esta colectividad no implica exclusión de filiaciones religiosas, pues aunque la mayoría se asume como católica, existen en el interior de las comunidades diferentes pertenencias a las iglesias no católicas.⁹⁰ Asimismo, las migraciones o expansión de las comunidades son percibidas desde la colectividad. Es común, por ejemplo, que en la zona de Las Cañadas se junten los matrimonios jóvenes de una comunidad, para fundar otra, más o menos cercana, a la de origen, en terrenos que se ganan mediante la recuperación de tierras.⁹¹

Sin embargo, se pueden esbozar diferencias entre las formas en que se vive el espacio en estos territorios autónomos de *facto*, y la construcción de redes que vinculan a los sujetos a través de las organizaciones político-sociales y aquellas políticas partidistas. En primer lugar, los partidos funcionan mediante una estructura piramidal, en donde se conjuga las búsquedas del control político individual y colectivo. Aunque en muchas de las ocasiones, pesa más el liderazgo individual por las lógicas que imponen los sistemas de partidos. Por esto, aunque la mayor parte de las “RAP’s siguen siendo de la oposición — simpatizantes algunos, militantes otros del PRD—, mantienen una crítica constante al sistema de “partido” debido a que las decisiones se toman desde la cúpula, lo cual se aleja de las formas colectivas de decisión que se ejercen en el seno de las organizaciones sociopolíticas y, por ende, de las construcciones conceptuales de lo que entienden por democracia.⁹²

A diferencia de las inercias que conllevan las decisiones colectivas, los partidos toman las decisiones de quiénes serán los representantes. En estos casos, como dice

⁹⁰ Información obtenida en trabajo de campo en el municipio de Ocosingo y la zona de Las Cañadas, en los meses de junio-julio del año 2003.

⁹¹ Información obtenida en trabajo de campo en la zona de Las Cañadas, junio-julio del 2003.

Domingo Gómez Pathistán, se convocan reuniones en donde se les dicen: “miren compañeros así está, si la comunidad, algunos no están en sus casas porque salen temprano a sus trabajos, pero el Comité estatal, el Comité Nacional del partido, así determinó tal distrito, tal municipio. Este va a ser el candidato, ambos analizamos si lo ven con buenos ojos, cómo lo ven, sale un consenso, se informa a la comunidad, ellos se encargan de la comunidad, informan a su grupo y así acordamos por organización”.⁹³ Asimismo, se evalúan a los candidatos y se toma una actitud crítica que consiste incluso en no apoyar cuando no se saben las actitudes y trabajos de los propuestos, ya que no garantizan “que tengan claro el proyecto de nación, el proyecto del estado, no te garantizan resultados”.⁹⁴

En el contexto de la antropología política, un grupo puede definirse de acuerdo con las formas que adopta y opta en la construcción del y ante el poder del Estado. Pues el hecho de no conformarse como parte del Estado, es una decisión que les hace conformar su identidad como sociedad. Es por esto, que en algunas organizaciones como la ARIC en Ocosingo, había un cuestionamiento acerca del sistema de partidos para la elección de sus autoridades y miran con interés las experiencias de Oaxaca, en donde los representantes son elegidos mediante los usos y costumbres (Ángeles y Burguete, 2002). En mi opinión, en algunas zonas como La Selva más que en otras como Los Altos, esta será una discusión en las agendas futuras de reflexión y lucha de las organizaciones.

A diferencia de la noción de Territorio en el marco de la constitucionalidad, me parece que un elemento que marca la diferencia en los territorios de *facto*, es el acento que se pone en la heterogeneidad de los sujetos en la constitución del espacio. La homogeneización de los sujetos mediante la noción de pueblo, conduce a simplificar el espacio, cabe, entonces hacer la pregunta ¿el territorio uno a uno corresponde a una noción conceptual de Pueblo indio? El proceso del concepto de territorio, en términos políticos, hace conjugar tiempo y espacios construidos en una historia remota ancestral que llevó a delinear y demarcar las fronteras geográficas en un gran territorio predominantemente

⁹² Información obtenida mediante entrevista a Domingo Gómez Pathistán, *bats'i vinik* integrante de las RAP's en San Cristóbal de Las Casas, octubre del 2003.

⁹³ Información obtenida en entrevista a Domingo Gómez Pathistán, *bats'i vinik* integrante de las RAP's en San Cristóbal de Las Casas, julio del 2003.

⁹⁴ Información obtenida en entrevista a Domingo Gómez Pathistán, *bats'i vinik* integrante de las RAP's en San Cristóbal de Las Casas, julio del 2003.

indio. Pese a la creciente heterogeneidad política, social y religiosa de sus poblaciones, "lo indio", al parecer, continúa como el referente aglutinador de las diferencias, que les lleva a reproducir una identidad abarcadora, incluso en términos simbólicos, de un espacio compartido. Parte de la simbolización de este espacio se encuentra en la reproducción de nociones como el *K'inal* y el *K'inabal*, las cuales se han descrito en el capítulo anterior, y en los términos que en el marco de la lengua utilizan tanto de los *bats'i viniketik* como los *tseltales* para referirse a la noción del "territorio". Como anteriormente he mencionado, en el nivel macro, en el *bats'i k'op* de los *bats'i viniketik* (en la lengua original de los hombres verdaderos) hay términos que expresan los límites de este, por ejemplo, con la frase *sts'akilal slumalik bats'i viniketik* (los límites de los pueblos de los *bats'i k'op*) explicitan al gran territorio que les pertenece en cuanto son el gran pueblo que habla la misma lengua y que salta los *sts'akiltak* (los límites) municipales, es decir, con esta noción se incluyen, por una parte, a todos los municipios de los *bats'i viniketik*, independientemente que sean de Chamula, Larráinzar, Huixtán, Zinacantán, Chenalhó, u otros, y, por otro lado, también se trazan las fronteras territoriales con aquellos territorios de otros pueblos lingüísticos vecinos, como son el mismo territorio de los *tseltales*, de los choles, tojolabales y zoques. Mientras que los *tseltales*, para expresar esta misma noción, utilizan los términos *sts'akilal sk'inal bats'il viniketik* (los límites de los pueblos de los *tseltales*).

Para referirse a los niveles micro, es decir, los límites municipales, los *bats'i viniketik*, usan los términos *sts'akilal jteklum* (los límites de los pueblos), con esta frase expresan los límites de las fronteras con los municipios vecinos que son de la misma lengua. Sin embargo, estas nociones no implican una homogeneidad de los sujetos ni que éstos compartan los mismos sistemas de creencias o filiaciones políticas u de otro tipo, más bien explicitan los límites geográficos que les pertenecen al compartir la misma noción de un territorio común de cada pueblo en un nivel micro, como es el municipal, o macro como se delinea en términos de la pertenencia a los *tseltales* y los *bats'i viniketik*.⁹⁵ Así, la lengua, como código simbólico de comunicación, lleva consigo su anclaje con un espacio

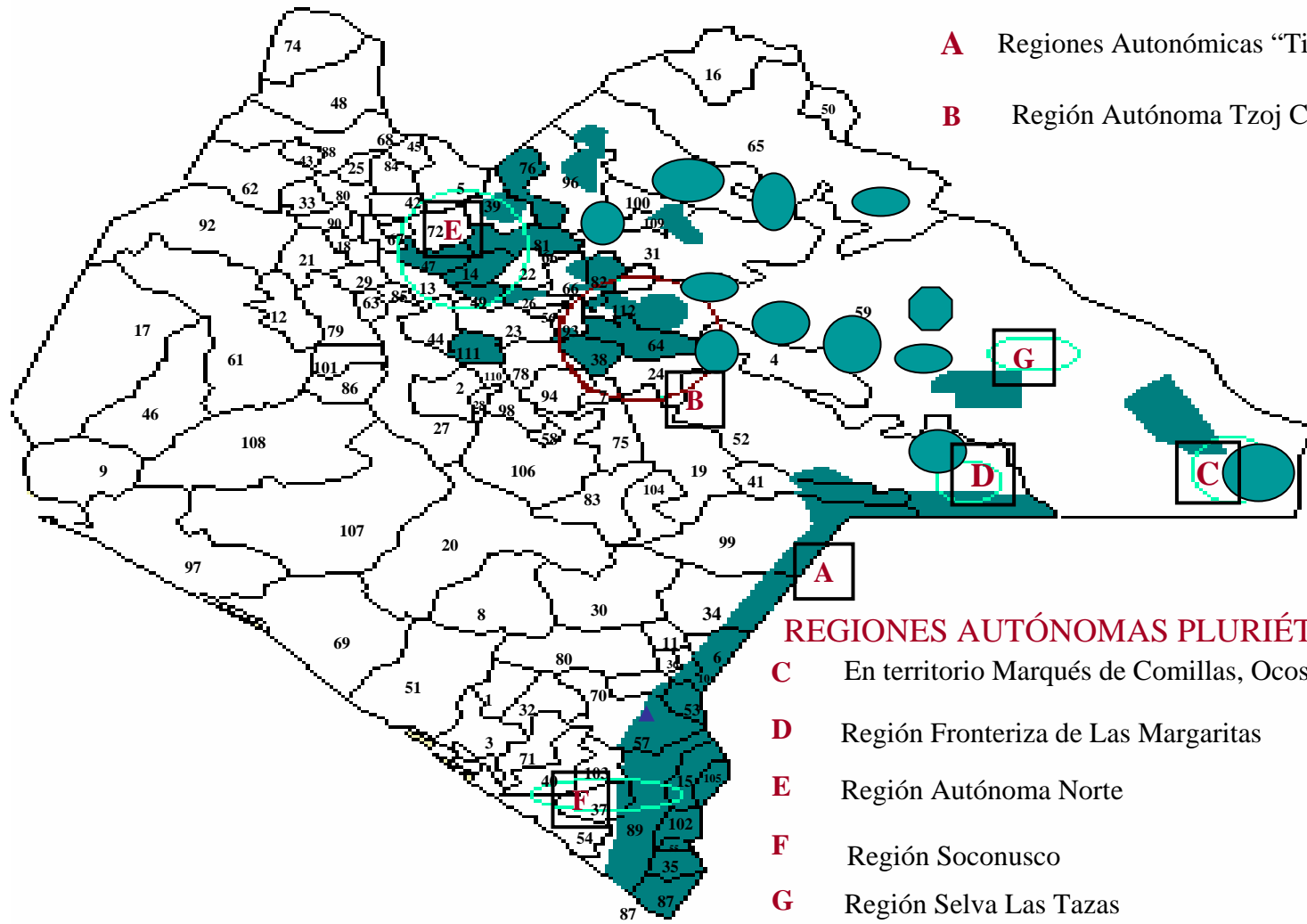
⁹⁵ Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, septiembre del 2008.

panindio, en este sentido, la lengua homogeneiza a la población, pero ésta se heterogeneiza en términos del lenguaje, tal como se trató de dar cuenta en el primer capítulo.

Por esta razón es insuficiente resaltar el factor geográfico como único y determinante en las delimitaciones del territorio. Sólo retomar este factor, lleva a que se simplifiquen los sujetos bajo el parámetro de la homogeneización. Es decir, se privilegia el factor geográfico y se subordinan los sujetos. Si bien el concepto de territorio está determinado como una noción geográfica, es ante todo una noción de poder. Éste, no es único, existen elementos suficientes para asegurar que existen entre las poblaciones indias, más de un solo poder y diferentes formas de habitar los espacios. Es este mismo, el que nos conduce a los sujetos diversificados en el seno de las comunidades. Homogeneidad y heterogeneidad, por lo tanto, se convierten en los prismas que permiten comprender, el Territorio en sus construcciones macro, los territorios vistos hacia el interior de aquél, así como las territorializaciones en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo. Entonces, la pregunta central que emerge como problema central es ¿cómo se construyen tanto la homogeneidad como la heterogeneidad que le dan sentido al territorio, en cuanto, construcción de espacios enmarcados en las relaciones de poder y en la delineación tanto de las fronteras geográficas como identitarias? Una de las vías que puede responder son las diferentes connotaciones en que se construye "el nosotros", lo cual es el eje y punto de partida en el siguiente capítulo.

Mapa 8

Regiones Autónomas Pluriétnicas y Regiones Autónomas Zapatistas



Fuente: Onécimo Hidalgo y Gustavo Castro, *Población desplazada en Chiapas*, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria - Consejería de Proyectos, San Cristóbal de Las Casas, México, 1999.

Municipios Autónomos Zapatistas y territorios Autónomos Pluriétnicos

1. “Libertad de los Pueblos Mayas”: Santa Rosa el Copán; en Ocosingo.
2. “San Pedro Michoacán”; Cabecera: en La Realidad; en Las Margaritas.
3. “Tierra y Libertad”; Cabecera: Ejido Ampara Agua Tinta; en Las Margaritas, Independencia y Trinitaria.
4. “17 de Noviembre”; Cabecera: Ejido Morelia; en Altamirano y Chanal
5. “Miguel Hidalgo y Costilla”; Cabecera: Ejido Justo Sierra; en Las Margaritas y Comitán.
6. “Ernesto Che Guevara”; Cabecera: Moisés Gandhi; en Ocosingo.
7. “1° de Enero”: Cabecera: en Sibajcá; en Ocosingo.
8. “Cabañas”; Tushakiljá en Oxchuc y Huixtán
9. “Maya”; Ejido Amador Hernández; en Ocosingo.
10. “Francisco Gómez”; Cabecera: Ejido La Garrucha; en Ocosingo.
11. “Flores Magón”; Cabecera; Ranchería San Antonio; en Ocosingo.
12. “San Manuel”; Cabecera: Ranchería San Antonio; en Ocosingo.
13. “San Salvador”; Cabecera: Ejido Zapata; en Ocosingo.
14. “Huitiupán”, en el territorio con el mismo nombre.
15. “Simojovel”, en territorio con el mismo nombre.
16. “Sabanilla”, en territorio con el mismo nombre.
17. “Vicente Guerrero”, en el territorio llamado Palenque.
18. “Trabajo”, territorio de Palenque y Chilón.
19. “Francisco Villa”, en el territorio llamado Salto de Agua.
20. “Independencia”, en los territorios llamados Tila y Salto de Agua.
21. “Benito Juárez”, en los territorios llamados Tila, Yajalón y Tumbalá.
22. “La Paz”; en los territorios llamados Tumbalá y Chilón.
23. “José María Morelos y Pavón”; Cabecera: Quetzalcóatl en el territorio de Marqués de Comillas, Ocosingo.
24. “San Andrés Sacamch’en de los Pobres”; Cabecera municipal; en el territorio de San Andrés Larráinzar.
25. “San Juan de La Libertad”; Cabecera municipal; en el territorio llamado El Bosque.

26. “San Pedro Chenalhó”, Cabecera en Polhó; en el territorio con el mismo nombre.
27. “Santa Catarina”, en los territorios llamados Pantelhó y Sitalá.
28. “Bochil”; Cabecera municipal; en el territorio con el mismo nombre.
29. “Zinacantán”; Cabecera municipal; en el territorio con el mismo nombre.
30. “Magdalena de la Paz”; Cabecera: Magdalena, en el territorio llamado Chenalhó.
31. “San Juan K’ankujk”; en el territorio llamado San Juan Cancuc.
32. Regiones Autonómicas “Tierra y Libertad”; en los territorios de Las Margaritas, La Trinitaria, Frontera Comalapa, Chicomuselo; La Grandeza, El Porvenir, Siltepec, Mazapa de Madero, Bellavista, Villa Comaltitlán, Unión Juárez, Tapachula, Tuxtla Chico y Motozintla.
33. Región Autónoma Tzotz Choj; en los territorios de Altamirano, Chanal, Oxchuc, Tenejapa, Cancuc, Huixtán, San Cristóbal, Amatenango del Valle, Ocosingo, el pueblo de Abasolo y “Ernesto Che Guevara”

REGIONES AUTÓNOMAS PLURIÉTNICAS (RAP's)

34. Regiones Autónomas Pluriétnicas; en los territorios de Marqués de Comillas (Ocosingo)
35. Región Fronteriza de Las Margaritas, Santo Domingo Las Palmas.
36. Región Autónoma Norte; que corresponde Bochil, Ixtapa, Soyaló, El Bosque, Jitotol, Huitiupán y Simojovel.
37. Región Soconusco: Huixtla, Tuzantán, Tapachula, Cacahoatán y Unión Juárez.
38. Región Selva de Las Tazas.
39. Consejo Autónomo de Nicolás Ruiz.

CAPÍTULO IV

LAS CONSTRUCCIONES DE "EL NOSOTROS" EN LOS TERRITORIOS Y LAS TERRITORIALIZACIONES

Este capítulo aborda, bajo una visión de conjunto, una serie de problemas teóricos conceptuales que surgieron como resultado de la investigación. Se pretende dar cuenta de los territorios y las territorializaciones mediante el abanico de construcciones identitarias de "el nosotros" que, en una situación relacional, ha llevado a la manufactura discursiva de "los otros". La multiplicidad de identidades sea en interior de los sistemas de creencias y estructuras del pensamiento religioso y político se entretajan y asocian dando como resultado identidades comunitarias y colectivas que, en un sentido de imbricación o de contradicción, han llevado a que se generen procesos de negociación, acuerdo o consenso, pero también han sido la punta de lanza para que se genere el conflicto, la crisis y la confrontación.

Esta telaraña entretajida de identidades coloca a las poblaciones indias en una situación entre lo global y lo local, que no debe entenderse sólo en los parámetros que determinan los mercados y la comunicación, sino además en términos de cómo se construyen y concretan los sistemas que engarzan el pensamiento y los hechos religiosos, políticos, políticos partidistas, los económicos y los sociales. Asimismo, lo global y lo local nos conduce a pensar la tradición y la modernidad, el cambio y la continuidad, no como

binomios contrapuestos, sino como ámbitos que se conjugan y que nos conducen a la interpretación y comprensión del rostro actual de las poblaciones indias insertas en procesos locales y como parte de un sistema global.

LAS CONSTRUCCIONES DE "EL NOSOTROS" Y "LOS OTROS"

En los municipios alteños, entre los *bats'i viniketik* (Chamula, Zinacantán, Larráinzar, Mitontic) y los *tseltales* (Huixtán, Tenejapa, Oxchuc) prevalece la idea de los *Anjeletik*. Éstos emergen como entidades sagradas que viven en los cerros, cuevas, ríos, manantiales, lagunas y en los mares. No sólo controlan la naturaleza sino que además tienen una cualidad paternal y maternal que los lleva a proteger, cuidar y dar sustento a las poblaciones. Ellos también son un referente espacial local pues las poblaciones indias de cada una de los municipios, e incluso parajes o rancherías, tiene sus propios *Anjeletik* que, por ende, habitan en los lugares sagrados propios de los límites territoriales municipales: el cerro sagrado del *Tzontewitz* se encuentra en el municipio de Chamula, el *Junal* en San Andrés Larráinzar y el Huitepec en Zinacantán,⁹⁶ mientras que el *Pale Che'n* se ubica en Tenejapa.

De diferente naturaleza sagrada son los Santos Titulares, los cuales “tienen su casa” en las iglesias de las cabeceras municipales. Ellos, al igual que los *Anjeletik*, cuidan y protegen a las poblaciones municipales, pero bajo la condición de “patrones”. En general, con excepción de Chamula,⁹⁷ son españoles, de identificación ladina (Zinacantán, Larráinzar, Tenejapa), que mantienen una estrecha comunicación entre ellos, pues se encuentran relacionados por lazos fraternales: San Juan Cancuc, San Idelfonso Tenejapa y Santo Tomás Oxchuc son hermanos y patronos al igual que San Cristóbal, pero este último es de los *caxlanes* de la ciudad que lleva su mismo nombre.

Los Santos Patronos Tutelares, además de ser protectores de las poblaciones, se asumen como referentes que indican el origen y signan las identidades municipales. Así,

⁹⁶ Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, octubre del 2005.

⁹⁷ En San Juan Chamula, el Santo Tutelar tiene una connotación de divinidad.

una persona para referirse a su lugar de nacimiento, en un contexto local, remite al Santo Patrono de su municipio: los de Chamula, son de San Juan, los de Larráinzar, son de San Andrés, los de Mitontic, son de San Pedro, los de Chenalhó, son de San Miguel.⁹⁸ Sin embargo, para la población que nació en algunos de los parajes, como en Tenejapa, una primera referencia es el municipio, y una segunda es la alusión al paraje cuyo nombre corresponde al *Anjel* que lo protege: el *Anjel* llamado Chacomá, brinda protección a la comunidad de Chacomá, lo mismo sucede con las de Tres Cerros, *Majosik'*, *Xiximtonil*, *Ch'ixaltontik*, entre otros.

Alrededor de los *Anjeletik* y los Santos Tutelares existe todo un sistema de creencias que organizan el capital simbólico en el interior de las poblaciones. Para unos y otros hay, entre la población, una organización de especialistas abocados a mantener una estrecha relación y cuidado. Pese a que ambas entidades sagradas forman parte de las creencias en el pensamiento de la “tradicición-católica”, en su interior, “el nosotros” está conformado por aquéllos cuya relación la establecen con el conjunto de creencias que tienen que ver con los *Anjeletik*, como los rezadores de los cerros, los cuales, junto con los médicos tradicionales (pulsadores, médicos que a través del pulso diagnostican las enfermedades, hierberos y hueseros), mantienen una estrecha relación con la naturaleza, misma que es el ámbito de los *Anjeletik*. “Los otros” estarán directamente encargados y al servicio de los Santos Tutelares y del resto de Santos locales, para los cuales hay unos complejos sistemas de cargos organizados a través de las mayordomías.⁹⁹ El ámbito de los Santos sería la protección del territorio y la organización de los poderes locales, de tal manera que, en muchas ocasiones, existe una relación directa entre los cargos religiosos y civiles. En algunos casos como Tenejapa se constituyen en las mismas autoridades, o como en San Andrés Larráinzar, en donde el primer mayordomo forma parte de las principales autoridades religiosas junto con los fiscales y sacristanes (López González, 2003: 38).

⁹⁸ Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández, originario de San Andrés Larráinzar, octubre del 2005.

⁹⁹ Por ejemplo, el *Kajwaltik* es un documento colonial del año 1674 que, hasta la fecha, es motivo de un proceso ritual en el municipio de Oxchuc. Contiene una serie de Ordenanzas para el funcionamiento y organización de La Colonia con el fin de reestructurar los sistemas de cargos tradicionales a través de una jerarquía de cargos mayores y menores para la festividad y cuidado de los Santos Tutelares, a partir de un nuevo sistema de gobierno de acuerdo a la peculiaridad de la estructura de organización política colonial (Gómez K'ulub *et al.*, 1999: 103-158).

El sistema de creencias que gira alrededor de los *Anjeletik* hace correlacionar tiempos y espacios sagrados a lo largo del año que obtienen sus significados en el marco de la sobrevivencia alimentaria, en la protección y cuidado de la población. El 3 de Mayo, día de la Santa Cruz, por ejemplo, es el día cuando los especialistas (rezadores de los cerros) hacen las peticiones de lluvia a los *Anjeletik* en los cerros o en las cuevas. Mientras que las creencias en torno a los Santos Titulares están ordenadas para la organización comunitaria en torno a la jerarquía y estatus para hacer posible, en muchos de los casos, su posesión en los cargos civiles. Se podría establecer que mientras los *Anjeletik* tienen que ver con el control y orden de la naturaleza, los Santos Titulares tienen una estrecha relación con la organización del poder, no sólo como protectores sino como dueños territoriales. No es fortuito que el *itzinal* de San Andrés Larráinzar recorra las poblaciones del municipio, mientras que *bankilal* permanezca en el centro de la iglesia en el altar mayor.

Tanto los *Anjeletik* como los Santos Tutelares determinan la conformación de dos “comunidades” que, conformadas por un “nosotros”, constituyen el sistema de creencias de lo que se define como pensamiento tradicional católico. Lo “tradicional católico” está compuesto por dos términos que más que un sincretismo, remite a la sobrevivencia de dos sistemas de creencias que ordenaron el mundo en una sola cosmovisión: lo tradicional como aquello “propio” de las entidades sagradas de la naturaleza, lo católico como el orden sagrado de los santos titulares que irrumpió y se acomodó en cuanto “ajeno” en el sistema de creencias establecido. Así, lo “tradicional católico” está constituido en su interior por alteridades que, en su conjunto, conforman un “nosotros” en el interior de las poblaciones locales.

Tanto el municipio como el paraje de origen serían de las primeras referencias de identidad que signa las poblaciones fuera de sus ámbitos locales y en contextos como las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo. Tanto en los servicios religiosos de los protestantes como en las reuniones religiosas de los católicos tradicionales en la iglesia de La Caridad, el origen e identificación se puede visualizar mediante las vestimentas, aun cuando su lugar de residencia sean las propias urbes, incluso algunas variaciones en el color de los huipiles o en pequeños detalles como los listones, serán indicios de pertenencia no sólo al municipio sino a concentraciones de población india como los parajes o rancherías.

A pesar de que la mayoría son de San Juan, también los hay de San Miguel, San Andrés o San Lorenzo en Zinacantán. Igual sucede en Ocosingo, si bien la mayoría son tzeltales, la vestimenta puede remitir a poblaciones que habitan en las comunidades de La Selva, en donde las mujeres cambiaron el huipil de lana por vestidos floreados que en general llevan holanes alrededor de un amplio cuello. Otra es la vestimenta de las mujeres de las comunidades de Ocotál, Getsemaní o La Gloria que visten el enredo y blusas blancas con amplias tiras bordadas con flores que rodean los amplios cuellos que usan hasta los hombros.

Otro referente de identidad es la pertenencia a una u otra religión. En las colonias de predominancia india en la ciudad de San Cristóbal existe toda una jerarquía de cargos y funciones (presidente, secretario, tesorero y mayoles) que les ha llevado a gestionar servicios y resolver problemas de las colonias, pero el abanico de las identidades se multiplica por la pertenencia a una comunidad religiosa, con la que mantienen vínculos de solidaridad y reciprocidad. La familia de Margarita originaria de San Miguel Mitontic, por ejemplo, habita en la colonia de La Hormiga. Su casa está rodeada por varios templos protestantes de diferentes nominaciones, pero los domingos camina más de media hora para llegar al templo presbiteriano al cual pertenece: llama la atención el ir y venir de innumerables familias completas que, en estas colonias, los domingos se desplazan a sus templos.

En el caso de los “católicos tradicionales” de San Cristóbal, los cuales se reúnen los domingos en la iglesia de La Caridad, tienen como referente su origen local e incluso sus propios lugares sagrados y *anjeletik*, pero en estas ocasiones confluyen en una misma comunidad que los aglutina como organización religiosa. Incluso, parte de la vestimenta determina su pertenencia, por ejemplo, durante el trabajo de campo observé que las mujeres protestantes suelen usar suéteres blancos de uso cotidiano y mantillas del mismo color para el servicio religioso, mientras que las católicas tradicionales visten el rebozo.

Independientemente de las distintas iglesias, el protestantismo les confiere una identidad generalizada que los opone a una identidad cuya base se encuentra en lo católico tradicional. Esto lleva a que en colonias como La Hormiga, convivan protestantes de diferente denominación, pero se identifican como un asentamiento exclusivo de población

no católica. Asimismo, son espacios indios, en donde difícilmente vivirá gente mestiza, ya que, como indica Miguel Hernández, “¿quién de coletos se va a ir a manchar allí?, ya que para ellos estar con indígena es ir a lo más bajo”.¹⁰⁰

Otras son las construcciones de "el nosotros" que se generan a partir de las organizaciones sociales y políticas. Sobre esto son numerosos los casos que se pueden citar para dar cuenta del fenómeno. Tanto las RAP's (Regiones Autónomas Pluriétnicas) en San Cristóbal de Las Casas y la ARIC en Ocosingo se han constituido en organizaciones de gestión pública social, sea por la lucha por la tierra o la educación, sin embargo, en los momentos coyunturales que dimanen de las luchas electorales, se convierten en trincheras de las campañas partidistas. Las RAP's se han distinguido por un apoyo directo al PRD, mientras que en Ocosingo, la ARIC se ha movilizó en la contienda electoral mediante la concertación de alianzas locales, como sucedió en las elecciones del 2004 cuando se unieron partidos como el PT y el PAN contra el priísmo local y con fuerte apoyo, incluso, de comunidades habitadas por *tse'tales*. En estos momentos, las identidades se polarizaron mediante su incursión partidista en la lucha electoral.

Los llamados municipios autónomos zapatistas son otro de los ejemplos. Basta recorrer el estado chiapaneco para darse cuenta de una presencia cada vez más constante y creciente de los territorios autónomos. Éstos a pesar de que entre ellos puedan distar uno de otro, en contextos de Los Altos como Oventic y San Andrés Larráinzar, o La Selva, siguen las mismas directrices de un discurso y organización. Como plantea Xóchitl Leyva, "... los colonos de Las Cañadas y Los Altos de Chiapas forman ya parte de comunidades globales. Por su misma naturaleza, dichas comunidades políticas son multiculturales y multiétnicas. Sus miembros comparten ciertas referencias simbólicas, metas políticas muy amplias y el sentimiento de formar parte de una nueva colectividad. No son necesariamente comunidades en el sentido geográfico, sino que son 'comunidades imaginadas'" (Leyva, 2002: 74). Estas construcciones colectivas contrastan incluso en el interior de las mismas comunidades en La Selva, cuando el abanico de las identidades se abre ante las múltiples construcciones de "el nosotros", basadas en la pertenencia a proyectos disímiles que distan

¹⁰⁰ Entrevista con el maestro Miguel Hernández, *bats'i vinik* originario de San Andrés Larráinzar, febrero del 2007.

entre aquéllos que vieron en el movimiento armado una opción para el cambio, y entre aquéllos otros que, como plantea un dirigente de la ARIC, comparten las mismas ideas que el movimiento zapatista, pero no las armas. Incluso, las construcciones están basadas en pertenecer al movimiento y haber sido parte de éste aun en la misma comunidad o haber salido de ella.

En otro tenor, las fronteras que marcan las pertenencias a los lugares de origen y las que se crean por la pertenencia a las instituciones u organizaciones religiosas se colapsan en el área del mercado de San Cristóbal, en donde “el nosotros” adquiere un carácter homogeneizador, pues al lado de un chamula, puede estar uno proveniente de Mitontic o Zinacantán, o un evangélico puede estar junto a un católico tradicional. En este lugar, “el nosotros” se recrea en las pertenencias gremiales de las múltiples ofertas de organizaciones políticas y sociales como la CNOP o la COCICH, pero también confluyen ante lo que Lucas Ruiz denomina “lo *jchi’ilktik*” (nuestros compañeros) que connota un sentido de pertenecer a “lo indio”, independientemente del sentido local o de filiación religiosa e incluso partidista, esto como estrategia de protección y de cerrar filas ante el *caxlan*, ya que el mercado es uno de los lugares en donde concurren los encuentros sociales y en donde se generan los conflictos y enfrentamientos entre los sujetos colectivos de las ciudades. Lo *jchi’ilktik* también aparece en momentos coyunturales de la vida social y política de la ciudad, sobre todo cuando las circunstancias exigen la unidad y que “lo indio” se presente como categoría aglutinante que dirime las diferencias internas.

Si bien, lo *jchi’ilktik* es una referencia lingüística que remite a las personas, con los términos *K’inal* (entre los *tsetales*) y *K’inabal* (entre los *bats’i viniketik*)¹⁰¹ o con frases como *sts’akilal slumalik bats’i viniketik* (los límites de los pueblos de los *bats’i viniketik*) y *sts’akilal sk’inal bats’il viniketik* (los límites de los pueblos de los *tsetales*) se connotan construcciones que califican los espacios compartidos por los *tsetales* o los *bats’i viniketik*, es decir, son referencias que conducen a una percepción de espacio colectivo en un territorio macro, en donde las fronteras locales y municipales quedan enmarcadas en un

¹⁰¹ Con el término *K’inabal* se reconoce a todo el espacio de Los Altos en donde habita la población *bats’i viniketik*, ya que hace referencia al clima de la zona que se caracteriza por la llovizna y neblina imperante en la mayor parte del año. Información proporcionada por el maestro Miguel Hernández, originario de San Andrés Larráinzar, octubre del 2005.

espacio compartido por la lengua, llevando a una noción de “nuestro gran territorio *bats’i viniketik* o *tselta’*”. Para Paoli, la referencia a estas macrodimensiones es obligada, “están en la conciencia y en el imaginario de los *tseltales*, “*tsotsiles*”, *tojolabales*, *cho’les* y muy probablemente de muchos otros pueblos, de tal manera que la referencia al pueblo indio habla de una identidad social poderosa, clave para comprender los grandes procesos sociales y políticos de la región” (Paoli, 2003: 23-27). Paoli advierte que estos términos panindios se construyen en la visión de los *tseltales* independientemente de la conflictividad y diversidad que existen en el seno de las comunidades e incluso de las mismas organizaciones.

El amplio abanico que adquieren las construcciones de “el nosotros” en relación con los “otros”, nos llevan a establecer las múltiples bifurcaciones de las identidades tanto en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo como en la zona de Los Altos y la Selva. Si bien los Santos Titulares o los *Anjeletik*, el lugar de origen, la pertenencia a un grupo etnolingüístico, en particular, o a “lo indio”, en general, son elementos que signan a las poblaciones para la construcción social de “el nosotros”, también lo son la pertenencia a una organización social o política y la filiación religiosa. Sin embargo, no es suficiente esbozar las diferentes formas que adquieren estas construcciones sino, sobre todo, comprender su naturaleza y la interacción que se establece entre ellas.

La construcción del nosotros, y por lo tanto de la identidad, como plantea Eugenia Chávez, “es un proceso permanente a lo largo de la vida de los seres humanos, a partir del cual los sujetos se reconocen como parte de un mundo al que pertenecen y que a su vez les pertenece” (Chávez, 2003: 18). Pero a partir de la construcción de “el nosotros”, a “los otros” también se les construye. Éstos a su vez se construirán a sí mismos —en su posición de nosotros—, y se forjarán una noción y posición de “nosotros” quienes seremos, a su vez, “los otros”. De tal manera que, como sostiene José Alejos, “la identidad es resultado de una compleja interacción tanto entre ‘nosotros’ como entre ‘nosotros y los otros’, es decir que el otro participa constante y activamente en la formación y reproducción del yo personal y del nosotros colectivo” (Alejos, 2005: 163-164). En el mismo sentido Emanuel Levinas plantea que lo otro se convierte en propiedad del yo, en una relación en la que lo otro es despojado de su alteridad y en la que su trascendencia deviene en inmanencia (Levinas,

2001: 189 y 210). Esto nos lleva a reconocer que debe entenderse identidad y alteridad como conceptos mutuamente imbricados, interrelacionados, que participan en su mutua definición. Por esa razón la identidad no existe en sí ni para sí, sino sólo en relación con la alteridad.

A la vez estas identidades son sistémicas porque al mismo tiempo que son religiosas tienen una faceta política, económica y social que se encuentran engarzadas a través de un discurso coherente que organiza y estructura, simbólica e instrumentalmente, una realidad objetiva y subjetiva. Es mediante estos discursos que los sujetos sociales se construyen a sí mismos y a las alteridades, con las cuales mantienen relaciones de cohesión y acuerdo, pero también de conflicto y enfrentamiento. La complejidad que adquieren las identidades en los territorios y territorializaciones llevan a que “el nosotros” no sea una noción unívoca, ya que los sentidos y significados se conjugan en varias construcciones identitarias que no siempre son de la misma naturaleza pero que tienen correspondencia sea por procesos históricos o porque las necesidades e intereses llevan a encontrar elementos comunes socialmente compartidos. Así, existen identidades comunitarias o colectivas que pueden imbricarse o contraponerse. En otras palabras, un sujeto se encuentra inmerso en varias construcciones de “el nosotros” que dependen del contexto, pero siempre en un proceso relacional que lleva a que las identidades se confronten entre sí mediante la interacción social (Giménez, 2000: 54).

IDENTIDADES COMUNITARIAS Y COLECTIVAS, IMBRICADAS O CONTRADICTORIAS

Un primer nivel de la construcción de “el nosotros” se genera a partir de las *identidades comunitarias*, mientras que en un segundo nivel, y como resultado de éstas, se generan las *identidades colectivas*.

Lo común, de acuerdo con Manuel Delgado, “significa aquello con lo que todos comulgan hasta convertirlos no solamente en un cuerpo, sino en una sola alma. Esa idea de lo común hace que la comunidad que de ella se deriva se presente como unidad social severamente jerarquizada, que encierra a sus componentes en un orden cosmovisional y

organizativo del que ni deben ni sabrían escapar” (Delgado, 2005: 53). Para Antonio Paoli, la palabra comunidad “abarca todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo” (Paoli, 2003: 25). Así, “el nosotros”, en el marco de la *identidad comunitaria*, significa una solidaridad y organización social basada en creencias comunes, formas de relaciones con la naturaleza y lo sagrado en las construcciones del espacio, siempre es reproducción y continuidad de costumbres y tradiciones, así como formas comunes de comprender el mundo y de resolver los problemas que imperan en el marco de una sociedad comunitaria.

Las identidades comunitarias están basadas en lo semejante y adquieren un nivel de lo que Durkheim llama la solidaridad mecánica, en el sentido de que, más allá de las sanciones reglamentadas por una legislación del derecho positivo, existe una sanción social que coloca al individuo disidente en las transgresiones a la tradición, las costumbres y las creencias de una sociedad trazada por los rasgos comunes (Durkheim, 1967: 67-115). La semejanza en este caso, tal como esboza Durkheim, es la que permite la solidaridad. “Así como los sentimientos contrarios se rechazan, los sentimientos semejantes se atraen, tanto más fuertemente cuanto más intensos sean” (Durkheim, 1967: 91).

El sistema de creencias de lo católico tradicional en los municipios de Los Altos, las numerosas iglesias protestantes tanto de los municipios alteños y en la zona de La Selva, como de las ciudades de San Cristóbal y, en menor medida, de la ciudad de Ocosingo, nos remiten a grupos de población conformados mediante identidades comunitarias. Igual interpretación merecen los conglomerados de individuos de la Selva con un sistema religioso enmarcado en la Teología India. Pero al mismo tiempo que son identidades religiosas, tienen una faceta social y política que son inherentes al sistema de creencias y que se fueron conformando mediante procesos históricos. Así, no es suficiente plantear las identidades religiosas *per se*, al igual que las identidades que se generan en el plano de la política y las organizaciones sociales, como si deambularan solas, sin interconexiones y asociaciones. Generalmente, se complementan y se constituyen en el rostro de las sociedades que se muestran en diferentes escenarios pero no por eso desvinculados. Como dice Javier Toledo: “Hay una relación muy estrecha entre la palabra de Dios y el

desarrollo social, la organización. O sea que hay una coordinación. No en todas las comunidades es así, la palabra de Dios es aparte y la organización aparte, pero aun así de todas maneras hay una coordinación. Porque si no hay una coordinación todo se viene abajo.”¹⁰²

Ha sido en el proceso histórico, que las identidades, en su dimensión religiosa, se han fundido con el ámbito político en términos partidistas recreando una reorganización económica y social en el interior de las poblaciones indias. Así religión y política se conjugaron hasta prácticamente fusionarse y dar la impresión de que forman parte del mismo conglomerado de creencias, conformándose lo que podríamos denominar *identidades imbricadas*, ya que el término imbricado remite a las identidades que se encuentran apoyadas “parcialmente” unas sobre las otras hasta conformar un complejo sistema identitario.¹⁰³ Esto sucedió en los municipios de Los Altos, con la superposición del ayuntamiento constitucional a los gobiernos indios (ayuntamiento regional), debido al nacimiento de los municipios libres, alrededor de los años cuarenta del siglo XX, que ostentaban en el fondo la idea de una nación homogénea. Calixta Guiteras, en los años sesenta, trazaba una diferencia entre la población de San Pedro Chenalhó y un pequeño grupo que hablaba castellano, muchos de los cuales se habían ladinizado. Aún cuando estos últimos podían descartarse en lo numérico, su influencia había ido en aumento desde 1945, a causa del mayor dominio que los indios habían logrado de su propio gobierno y la consiguiente necesidad de comunicarse con la gente que no hablaba español. Los maestros rurales salieron de entre estos jóvenes bilingües, y algunos de ellos desempeñaban los cargos de presidente y síndico, del cuerpo político constitucional. Al conjuntarse las estructuras de poder tradicional con aquellas de índole civil, se fueron creando los canales para la formación de una incipiente burguesía indígena que poco a poco fue controlando los ámbitos comerciales, económicos, políticos, de arrendamiento de la tierra, así como del transporte en las comunidades indias (Guiteras, 1986: 27).

¹⁰² Información obtenida en entrevista a Javier Toledo, *tsetal* dirigente de la ARIC histórica, noviembre del 2005, Ocosingo, Chiapas.

¹⁰³ El apoyo “parcial” de unas identidades sobre las otras es lo que otorga el sentido de “lo imbricado”. Este último concepto me parece más adecuado que la utilización del concepto de “identidades empalmadas”, ya que entre las identidades, en mi opinión, no hay una absoluta correspondencia en cuanto sus construcciones religiosas, políticas y sociales.

Esta incipiente burguesía india caciquil fue uno de los recursos que utilizó el PRI para tener un absoluto control y poder sobre las poblaciones de los municipios indios, los cuales se ejercieron mediante la fusión entre las jerarquías tradicionales político-religiosas y aquellas de la institución política priísta. De esta manera, la identidad de lo “tradicional católico” adquirió esta fisonomía que, en un juego de poder, emparenta, “imbrica” y sobrepone una fórmula política a un sistema de creencias.

Sin embargo, las tendencias políticas de los últimos años, remiten a una fractura de las relaciones entre lo tradicional católico y el partido del PRI, el cual cada vez adquiere un menor peso como “oficial” en diferentes municipios no sólo de Los Altos sino también en la zona de La Selva.

En algunos municipios de Los Altos como Zinacantán, el PRD logró posesionarse, después de cruentas pugnas políticas, de la presidencia municipal en las elecciones del 2004. La duplicación del H. Ayuntamiento en San Andrés Larráinzar en diciembre de 1995, cuando simpatizantes del PRD y EZLN posesionaron sus autoridades mediante un poder paralelo con la fundación del Municipio Autónomo Zapatista. (López González, 2003: 139). La construcción de alianzas en Tenejapa, llevaron a que el PAN y el PRD se posesionaran de poder local municipal, sin embargo, esto no significó la ruptura con los sistemas de creencias de lo católico tradicional, puesto que un cambio de partido en el poder no necesariamente implicó la disolución con este sistema de creencias, ya que éstas se siguieron perpetuando a partir de las autoridades religiosas mediante el sistema de cargos.

En el municipio de Jitotol, el tránsito de las autoridades civiles del PRI al PRD no fue manera violenta como en otros municipios de Los Altos. Si bien el poder civil quedó en manos del PRD desde 1998, la presidencia municipal la siguieron manteniendo en las próximas elecciones (2001 y 2005). Una de las medidas que tomó el partido fue la incursión en su plataforma política a representantes de las poblaciones pertenecientes al municipio, y como parte de su quehacer político cotidiano fueron la toma de decisiones no centradas únicamente en el presidente municipal, sino mediante el acuerdo constante con el

Consejo Municipal.¹⁰⁴ Sin embargo, el cambio de autoridades hacia el PRD, no llevó a que se fracturara el sistema de creencias engarzadas en la tradición ni que repercutiera en la reproducción de los ciclos festivos basados en lo católico-tradicional.

En cuanto a la zona de La Selva, en particular en el municipio y ciudad de Ocosingo, Javier Toledo, líder *tseltal* de la ARIC histórica, cuenta que, en el tiempo de las fincas, todo estaba controlado por el PRI, sin embargo, actualmente, la diversidad política ha quedado representada por las fuerzas partidistas del PRI, PRD y PAN, aunque también está la presencia del PT. Toledo menciona que en elecciones anteriores hicieron alianza con el PRD, pero no ganó, y no participaron más bajo la bandera de este partido en el 2005 ya que, según Toledo, el candidato era un “prepotente”. Así que se lanzaron a la contienda electoral bajo la alianza del PT y el PAN, que en la zona son partidos pequeños. Para esta contienda la ARIC histórica se sumó a esta alianza mediante una nueva coalición llamada COCISEN (Coalición de Organizaciones Campesinas Independientes de la Selva Lacandona) que aglutinaba unas 20 organizaciones. Mediante esta alianza, pretendían ganarle al PRI. Sin embargo, Toledo menciona que piensan volver a contender en alianza con el PRD.¹⁰⁵

Los procesos que se vienen sucediendo en las luchas partidistas, tanto en Los Altos como en La Selva, manifiestan, por una parte, la fractura de una correspondencia entre el sistema de creencias de la tradición católica con las estructuras de poder priístas que mantenían el control de los municipios alteños y, por otra, el surgimiento de fuerzas partidistas, fundamentalmente del PRD, que se muestran como grupos de oposición a los grupos estructurados de poder. Sin embargo, las transformaciones que se han sucedido en el ámbito del poder civil partidista no necesariamente han significado la ruptura con las creencias. En este sentido, “el nosotros” que se construye en el ámbito de las religiones sigue una línea continua de reproducción de una *identidad comunitaria*, pero no así en términos de “el nosotros” que se construye con el ámbito de las pertenencias partidistas, esto porque la identidad que se genera en el seno de esta última pertenencia responde a una

¹⁰⁴ Información que obtuve durante una estancia de trabajo de campo en junio del año 2000, en una reunión con el presidente municipal y su cabildo en el municipio de Jitotol.

¹⁰⁵ Información obtenida en entrevista con Javier Toledo, *tseltal* dirigente de la ARIC histórica, noviembre del 2005, Ocosingo, Chiapas.

¹⁰⁶ Información obtenida en entrevista con Javier Toledo, *tseltal* dirigente de la ARIC histórica, noviembre del 2005, Ocosingo, Chiapas.

identidad colectiva que busca como fin último el derrocamiento del grupo de poder imperante. De ahí que las alianzas entre partidos como el PT, PRD y el PAN, que en un nivel nacional serían por lo menos motivo de fuerte crítica social, se conformen de manera funcional en los municipios de Los Altos u Ocosingo, en la zona de La Selva, con el fin de conformar un “nosotros” colectivo que genere la suficiente fuerza para enfrentar las estructuras y poder del PRI, generados históricamente en Los Altos y La Selva.

Cuando la solidaridad se da entre identidades comunitarias —que en sí son constituidas por referencias que aglutinan lo religioso, con una visión e intereses políticos y sociales comunes y coherentes— harán que la identidad perdure y se mantenga como formas de ser y estar, pero cuando la solidaridad colectiva sólo se da por intereses fundamentalmente políticos partidistas, su durabilidad dependerá, por una parte, de los mecanismos que instaure para permitir su permanencia, pero también de las inercias que se conformen en torno de los grupos de oposición, pero en muchos de los casos su persistencia será perentoria y se disolverá en cuanto se hayan logrado los objetivos de la unión. Mucho de esto depende de los intereses y la calidad de participación de los sujetos en la estructura institucional partidista.

Sin embargo, no hay religión que no encierre en sí misma una posición política y social, sea de manera explícita e implícita. En este sentido, las diferentes esferas se conjugan en un sistema identitario que adquiere un carácter de empalmamiento. Tal vez el caso más claro sea la Teología India, ya que su construcción y comprensión de Dios, lleva explícito el cambio de las estructuras sociales y políticas que originan la desigualdad y la injusticia. La Teología India, en cuanto sistema de creencias, al mismo tiempo que resemantiza y rescata la tradición, ordena el ámbito de las estructuras y jerarquías religiosas, en términos de una pastoral que crea las instancias (comisiones) encargadas de la organización comunitaria sea por la tierra, el desarrollo comunitario, la educación o la salud, de tal manera, que la lucha por el cambio social y político es coherente e inherente a las creencias religiosas de una Teología India (Cuadriello, 2007: 97).

Las identidades forzosamente nos remiten a los conceptos de la *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies, ya que la primera se refiere a las identidades generadas en la comunidad en cuanto su vida orgánica y la segunda a la sociedad en sus aspectos de

vida pública y mecánicas. Es decir, las identidades mantienen diferentes ámbitos en la vida cotidianas, ya que la comunitaria requiere una reproducción constante de lazos emocionales y estrechamente vinculados a las relaciones personales, mientras que la segunda, en cuanto es pública, adquiere su carta de presentación mediante la cohesión, asociación y comunicación de intereses comunes (Tönnies, 1979: 27-29). Esto marca una clara diferencia entre lo que es propiamente la comunidad y lo que podríamos comprender por sociedad.

En este sentido, la construcción de “el nosotros” adquiere un sentido en las identidades comunitarias, pero también su construcción se organiza en un segundo nivel en el marco de las *identidades colectivas*, a las cuales se les asociaría con la idea de una reunión de *identidades comunitarias*, en donde los individuos, como plantea Delgado, toman consciencia de lo conveniente de su copresencia, ya que la asumen como medio para obtener un fin que puede ser el de sobrevivir simplemente (Delgado, 2005: 53). Así que, mientras las *identidades comunitarias* se fundan en la comunión y están basadas en la homogeneidad de una cosmovisión —la *Gemeinschaft*—, las identidades colectivas, en cambio, se organizan y encuentran su base en la comunicación que pueda darse entre las diversas identidades comunitarias —la *Gesellschaft*. En apariencia, de acuerdo con Delgado, la comunidad y la colectividad implican una parecida reducción a la unidad: “la diferencia, con todo, es importante y consiste en que si la comunidad exige coherencia, lo que necesita y produce toda colectividad es cohesión” (*Idem*). En este sentido, mientras las *identidades comunitarias* son cotidianas y constantemente se hacen presentes en las prácticas que implican las creencias, particularmente las religiosas, aunque no por esto desvinculadas con una forma de vivir lo social y lo político, las *identidades colectivas* responden a los momentos, contextos y circunstancias que exigen la conformación de una identidad nucleada por los intereses comunes.

Pero las identidades comunitarias y colectivas pueden ser contradictorias entre sí. La conformación de una identidad colectiva puede responder a crear “un nosotros” que se contrapone a la construcción histórica de “los otros” que también se presentan bajo los supuestos de las identidades comunitarias y colectivas. Así, cuando las identidades son irreconciliables y diametralmente opuestas no existe la posibilidad de que se cree algún

lazo o interés que las llevara a una solidaridad que permitiera la conformación de una identidad colectiva, a menos que intermedie la renuncia o negación, aunque sea en parte, de una de las identidades y adquirir elementos de la dominante, como plantea Durkheim, “nunca puede haber solidaridad entre un ajeno y nosotros, a menos que la imagen del otro se una a la nuestra” (Durkheim, 1967: 59). Es en el marco de las identidades contradictorias que surge el conflicto, la crisis y la confrontación. Uno de los casos que pueden argumentar la confrontación entre las identidades es el que se sucedió en San Pedro Chenalhó, en donde las pugnas se gestaron fundamentalmente en la oposición de dos identidades comunitarias, por una parte, el poder caciquil priísta de tradición católica costumbrista y, por otra parte, los grupos con una identidad formada bajo el paradigma de la Teología India, aglutinados en la organización de “Las Abejas”. Evidentemente, la oposición entre una y otra identidad no sólo estaba basada en las creencias mismas, sino en las prácticas de oposición sociopolítica que conduce una forma de vivir la creencia. Razón suficiente para que “Las Abejas” se convirtieran en un grupo de amenaza al *estatus quo* de los grupos de poder imperantes del municipio.

Uno de los casos de identidades colectivas son las asambleas que se realizan en los parajes y rancherías de Ocotál, Getsemaní o la Gloria en Ocosingo, en donde población de diferente filiación religiosa se reúne para llegar a acuerdos de intereses comunes incluso, en términos políticos partidistas. En este caso las identidades comunitarias se nucleaban alrededor del PRI. Tan sólo los últimos presidentes municipales de Ocosingo han salido de esta comunidad, esto mediante fuertes luchas internas, porque el priísmo tampoco es un todo homogéneo, en su interior las alianzas y contradicciones van aparejadas en una contienda que separa y confronta a los mestizos con una mayoría india que ha buscado e incluso ha logrado colocar como presidentes municipales a *tseltales* de las localidades mayoritariamente indias.

En los municipios autónomos, como fue el caso que observé en uno de los municipios zapatistas, en la fiesta patronal convergen, mediante tregua, zapatistas y priístas ante los intereses comunes de celebración del santo. Durante mi estancia, los zapatistas conformaban una identidad colectiva, pues a pesar de que la mayoría se asumía como católica de la Teología India, había en sus filas población de religiones diferentes, aunque

era minoritaria. En este caso la identidad colectiva que se generaba en torno al zapatismo encontraba su contraparte en la identidad colectiva priísta, lo cual llevaba a relaciones de conflicto.

Son las identidades comunitarias y colectivas, sean éstas imbricadas o contradictorias, las que dan vida y llevan a las construcciones de las territorializaciones indias en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo. La construcción social de “el nosotros” implica una forma entender el mundo y de relacionarse con él, es decir, está basado en un discurso sistémico que lleva a la construcción de los espacios, luchar, conquistar y mantener el poder y deriva en la conformación de las fronteras identitarias. Por esta razón existe una relación intrínseca e inherente entre las variaciones y complejidad que adquieren las identidades y en las formas en que éstas se hacen presentes para dar vida a los territorios y las territorializaciones.

En la ciudad de San Cristóbal, en colonias como La Hormiga en particular, y en aquéllas de asentamiento mayoritario indio, las diferentes iglesias han constituido pequeños núcleos religiosos marcados por identidades comunitarias que comparten creencias y estrechos lazos de solidaridad, pero se ha creado una identidad colectiva que es resultado de las diversas identidades comunitarias que colocan en una oposición al conjunto de las iglesias protestantes ante la identidad colectiva de lo católico en general y de lo católico tradicional en particular o de la Teología India como sucede en la ciudad de Ocosingo, en donde, según Javier Toledo, los evangélicos argumentan que “no quieren a la iglesia católica, porque a los católicos les gusta la organización, les gusta la guerra, les gusta el pleito, que están en contra de Dios”.¹⁰⁶

En prácticamente todas las colonias de asentamiento mayoritariamente indio en San Cristóbal se sigue esta misma lógica, incluso se recrean organizaciones civiles con estructuras jerarquizadas que generan la organización y gestión vecinal, colocándose por encima de las pertenencias religiosas, partidistas o de aquellas que marcan el origen de las poblaciones. En este ámbito se recrean las identidades colectivas, que se mantienen a partir de la cohesión y asociación, pero es probable que se disuelvan en la medida que se logren los fines para los cuales fueron creadas, como es la gestión pública básicamente de los servicios. Pero, también es probable que logren una larga duración, siempre y cuando

existan motivos suficientes para continuar su permanencia recreando la identidad colectiva en el marco de las luchas vecinales.

Asimismo, identidades colectivas se generan en el área del mercado de San Cristóbal, cuando lo *jchi'ilk'it* (nuestro compañero) surge como aglutinador y cohesionador de las fuerzas políticas y sociales para oponerse a la identidad colectiva de los *caxlanes*.¹⁰⁷ Pero el tipo de identidad colectiva que se genera a partir de lo *jchi'ilk'it* es más probable que tenga un mayor margen de duración ya que se ha generado para protegerse y sobrevivir en el mar de una ciudad que ha opuesto históricamente indios y ladinos. Sin embargo esta identidad es *colectiva* en cuanto su composición interna, pero se comporta como una *identidad comunitaria* cuando se confronta a la *identidad colectiva* de los *caxlanes*, que se conforman a sí mismos bajo las características de una identidad comunitaria que comparte, parafraseando a Serge Moscovici, una serie de representaciones individuales o sociales que hacen de lo indio lo que piensan que es o que debe ser (Moscovici, 1961: 39). Es decir, se conforma toda una representación de lo que constituye “lo indio” en el pensamiento caracterizado como coeto. Así, el indio estará relacionado con lo pobre, inferior, ignorante y tonto, como fuerza de trabajo y servilismo, mientras que, en el marco de los estereotipos de los indios, lo ladino coeto estará relacionado con lo rico, abusivo, individualista, egoísta, explotador y mentiroso. Pitt-Rivers, en las investigaciones que realizó en Los Altos alrededor de los años setenta, dice que a “los ladinos se les consideraba como ‘mero *pukuh*’ (pura brujería), creados por Dios no de la noble arcilla de los indios, sino del estiércol de los caballos” (Pitt-Rivers, 1970: 21), lo cual nos remite a las construcciones negativas que se tienen de los ladinos, en el marco de su cosmovisión. Las identidades contradictorias, a través de los discursos, estarían basadas en experiencias de la vida cotidiana que se confrontan mediante la descalificación y el manejo de los aspectos negativos de los sujetos en interacción.

En este nivel de las identidades contradictorias, adquiere sentido lo que Miguel Bartolomé designa como la “gente de razón” versus “gente de costumbre”, pues es en este

¹⁰⁷ En el primer capítulo argumenté la existencia de diferentes núcleos identitarios de lo que se ha identificado como ladinos en San Cristóbal, por esto al referirme a éstos, hago hincapié en una identidad colectiva conformada por diversas identidades comunitarias. No es lo mismo ser un coeto de elite que los coetos pobres de la ciudad.

contexto relacional que las identidades colectivas contrapuestas adquieren un carácter contradictorio que generan el conflicto, la crisis y la confrontación.

Sin embargo, la territorialización no puede abarcarse absolutamente en el nivel de la confrontación de sujetos colectivos, parte de la experiencia ha sido la inserción de la población india en la dinámica de la ciudad de San Cristóbal que ha llevado a una negociación y acuerdos entre las identidades. Esto ha llevado a que la población india, particularmente los *bats'i viniketik*, aunque todavía en muy bajos porcentajes, haya logrado ubicarse en puestos de dirección, particularmente, en los hoteles y restaurantes de la ciudad, o como propietarios de negocios establecidos, no sólo en las colonias de predominancia india, sino también en las inmediaciones del centro de la ciudad. Incluso en la ciudad de Ocosingo, son importantes los negocios establecidos cuyos propietarios son *tsetales* ya sea de la misma ciudad o migrantes provenientes, principalmente de Oxchuc. Pero nunca serán dueños de los negocios en donde se expanden productos lácteos como crema y quesos, ya que éstos son de exclusividad de los mestizos del centro de la ciudad, que a la vez se dedican a la industria ganadera.

En la misma ciudad de Ocosingo, la presencia de evangélicos o no católicos no es tan evidente como en San Cristóbal de Las Casas. Aunque es real no ha sido tan impactante que determine las dinámicas cotidianas de la ciudad. Los impactos se tienen que comprender por lo menos en dos ámbitos: en las identidades que se han generado en las huestes de la iglesia católica: por un lado los "tradicionalistas", con un pensamiento de lo tradicional católico, y por el otro, "los liberacionistas" relacionados con la Teología India,¹⁰⁸ así como en la inserción de dos fuerzas políticas que han generado identidades contradictorias: por un lado, la población inserta en el priísmo, y por otro, aquella que se encuentra inserta en las organizaciones sociopolíticas como la ARIC, fundamentalmente la Independiente o histórica, o en el zapatismo. Por esta razón, la territorialización de Ocosingo sólo se comprende en el proceso de una historia bifurcada entre Los Altos y La Selva. Entre una historia de Los Altos matizada por la Congregación y República de Indios, que se sobrepusieron a los antiguos Señoríos prehispánicos, que en una línea de divisiones

territoriales conformaron, ya en el siglo XX, los actuales municipios constitucionales con estructuras de poder caciquiles, ligados al priísmo y que se fundamentaron, a su vez, en un sistema de creencia estructurado a partir de lo tradicional católico, y entre la historia de La Selva, en donde se construyeron nuevas identidades producto de los miles de desplazados, particularmente de los provenientes, en su mayoría, de las fincas y que bajo la figura del ejido se establecieron en el municipio de Ocosingo y La Selva. Una historia que conjuga los procesos de las organizaciones de Uniones de ejidos y el papel fundamental de la organización pastoral de la Teología India.

Por esto las territorializaciones indias en las ciudades tienen que ver con su propia historia, pero también con aquella de las comunidades con la que mantienen injerencia e interdependencia. Una ciudad como San Cristóbal en donde los procesos de territorialización han sido de una población india en una ciudad ladina, mientras que en Ocosingo en cuanto una ciudad históricamente india aunque en su interior se hayan conformado grupos de poder *caxlanes* que durante mucho tiempo controlaron el poder y mantuvieron en sus manos las autoridades civiles del municipio. Hay que recordar que San Cristóbal se fundó como asiento de españoles e incluso después fue la antigua República de Españoles, mientras que la población india quedó ubicada en las Repúblicas de Indios, como fue el caso de lo que actualmente es la ciudad de Ocosingo.

Otro elemento que se suma a los ingredientes esenciales de las territorializaciones es que mientras en San Cristóbal el mayor crecimiento de la población india se fue dando por las expulsiones e incluso como detonador de las migraciones posteriores, en Ocosingo se ha dado por los desplazados de la guerra. Lo anterior ha sido fundamental ya que históricamente marca el carácter de los migrantes en las ciudades, llevando a comprender las razones que explican porqué en San Cristóbal han sido más evidentes las contradicciones y conflictos entre indios y *caxlanes*, mientras que en Ocosingo los espacios y la vida pública han estado en un proceso de convivencia y aceptación, pero no por esto el conflicto ausente, sino que ha seguido diferentes órdenes.

¹⁰⁸ Información obtenida en entrevista con Javier Toledo, uno de los principales líderes y fundadores de la ARIC histórica, *tseltal* que vive en la colonia de San Caralampio, en el municipio de Ocosingo, Chiapas, noviembre del 2005.

El proceso de territorialización, en su nivel de negociación de las identidades, también ha llevado consigo las rupturas de las fronteras entre los que llegaron y se quedaron y aquellos que ya se encontraban en la ciudad y que entraron en un proceso de identificación con los recién llegados, encontrando puntos de coincidencia que los hizo conformar y extender el nosotros colectivo, sobre todo de los más pobres de la ciudad y cuyos fenotipos coincidían. Por eso las territorializaciones no sólo se pueden comprender en el sentido de las construcciones de espacio, poder y frontera ante la emergencia de los que llegaron a las ciudades, sino también en el impacto y transformaciones de los que ya estaban.

Tanto las identidades comunitarias como las colectivas también se convierten en marcadores de las poblaciones. Por ejemplo, una población puede ser reconocida por los límites y las fronteras que otorga el santo titular, pero también puede calificarse y asumirse como priísta y a la vez como católica, en términos de una religiosidad tradicional, pero otra como priísta protestante, en términos generales, presbiteriana o pentecostal en particular, o como rebelde-zapatista y a la vez como perteneciente a la Teología India. Un nivel de identidad puede darlo el origen del cual forman parte, pero otro nivel, lo designará su pertenencia a su filiación religiosa, incluso, pueden sentirse parte de todo un conglomerado protestante, pero más allá de esta generalidad, ser parte de ésta o aquella iglesia cuya denominación variará. En otros casos, de gobierno priísta o perredista, aunque en su seno existan poblaciones con filiaciones religiosas distintas. Pero todos ellos se pueden inscribir bajo la identidad de “lo indio” o como pertenecientes a los *bats'i viniketik* o los *tseltales*, y ambos como parte de una unidad en cuanto gente de *bat'si* o *bat'sil k'op*. En este sentido, la identidad está basada en la construcción de un “nosotros”, el cual homogeneiza, pero al mismo tiempo alberga identidades heterogéneas. Esto encuentra eco con las conclusiones a las que llega Lisbona en sus estudios sobre los tojolabales: “la adscripción a una organización social o religiosa, o la participación en un partido político, no son más que distintas maneras de concebir proyectos de comunidad para un grupo etnolingüístico que no necesariamente porta, por su devenir histórico, un modelo único de sociedad ni de identidad” (Lisbona, 2005: 223).

Se puede decir que es en el contexto tanto de las identidades comunitarias como colectivas y las relaciones que se establecen entre éstas, que se pueden interpretar y comprender los acuerdos y las concertaciones, la solidaridad y la cohesión, pero también las disidencias, la violencia y los conflictos no sólo en las ciudades, sino también en los municipios y localidades de Los Altos y La Selva, esto porque cada una de las identidades comunitarias o colectivas trata de imponer, en el sentido que plantea Miguel Lisboa, su particular modelo de cómo debe ser la sociedad: “... el problema es que no existe un solo modelo comunal y los existentes, ya sean religiosos o políticos, tienen la pretensión de verdad y exclusividad. Lo anterior imposibilita su definición, por una parte y, por otra, implica una constante fricción entre modelos en pos del control del discurso comunitario” (Lisbona, 2005: 232).

En este sentido, la identidad no debe concebirse como esencia inmutable, sino como un proceso activo y complejo históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. Las identidades emergen y varían con el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y a veces resucitan (Giménez, 1992: 201).

TERRITORIOS, TERRITORIALIZACIONES Y GLOBALIZACIONES

LO GLOBAL Y LO LOCAL EN EL CONTEXTO DE LAS IDENTIDADES

Las identidades comunitarias y colectivas no pueden ser reducidas solamente a un lugar delimitado. Las identidades comunitarias pierden sus límites geográficos creando comunidades imaginadas —lo cual no indica que no sean reales—, entrelazadas por lo semejante, ubicadas en lugares discontinuos e incluso distantes. El surgimiento de la identidad en sus diferentes dimensiones, según los planteamientos de Gilberto Giménez, “presupone una *continuidad* de las relaciones sociales en la vida del individuo, es decir, un *mundo común* que el individuo comparte, ya sólo con sus interlocutores próximos en las redes de la sociabilidad cotidiana, sino también con otros individuos más lejanos, desconocidos y anónimos” (Giménez, 1992: 194). Los municipios y sus poblaciones, a través de las identidades comunitarias y colectivas, quedan conectadas y entrelazadas

mediante múltiples líneas que las unen entre ellas mismas, por una parte, y éstas con las ciudades, creando una extensa telaraña que las pone en interacción y dependencia. Así, la comunidad no sólo está trazada por los procesos que han seguido las construcciones de "el nosotros" en el ámbito que le confieren la cotidianeidad y solidaridad constante y directa, que organiza y estructura a las poblaciones pequeñas como los parajes y rancherías, las cabeceras municipales e incluso las ciudades. Son poblaciones con organizaciones identitarias que miran hacia adentro pero también hacia "los otros", cercanos o lejanos, reforzando los lazos entre una identidad comunitaria local con una identidad global.

En este sentido, ha sido la amalgama de las diferentes identidades y la organización que se ha generado a partir de éstas, las que han puesto en contacto a los territorios indios con los procesos circunscritos de interacciones e interconexiones entre las comunidades en el nivel intra e interregional, con los movimientos estatales, nacionales y bajo un sistema mundo. Así, las identidades, sean éstas comunitarias o colectivas, permiten construir los puentes de relaciones al interior de las comunidades, pero también tienden las redes que las unen con los procesos globales, en este sentido, la globalización es un proceso que atraviesa los planos locales y nacionales, cruzando historias diferenciadas (Ortiz, 1996: 15).

Las identidades emergen como sistemas que engloban las creencias y construcciones de pensamiento que incluyen las esferas sociales, así como una posición y actitud ante la política, por esta razón siempre "el nosotros" será una construcción que relaciona y asocia diferentes ámbitos de la vida de las poblaciones. En cuanto sistemas comunitarios y colectivos, algunas de las identidades presentan un nivel de interacción que alcanzan sólo los límites locales, como es el pensamiento católico tradicional fundamentalmente de Los Altos, en cuanto se establecen relaciones entre los municipios. En prácticamente todos los municipios alteños e incluso en Ocosingo, las creencias en términos de los católicos tradicionales, esencialmente reproducen semejantes esquemas en el sistema de las creencias, aunque evidentemente varían en algunos elementos que tienen

que ver con tradiciones concretas locales como el enterrar a sus muertos, e incluso con los procesos históricos que han seguido las identidades en un nivel concretamente local.¹⁰⁹

En relación con la Teología de la Liberación, ésta se encuentra inserta en las tendencias de la construcción de una teología latinoamericana que buscó concretar las directrices del Concilio Vaticano II y las reuniones episcopales de Puebla, Medellín y Santo Domingo, que hicieron de la “opción preferencial por los pobres”, su punta de lanza pastoral y que la diócesis de San Cristóbal visualizó a los indios como su principal sujeto de evangelización. A pesar de la hermenéutica del mensaje evangélico sigue, en general, las mismas directrices de una Teología de Liberación Latinoamericana, pero encontró sus propios cauces pastorales en los territorios indios de Chiapas, en particular en las comunidades de La Selva, en donde, como argumenta Cuadriello, las poblaciones recrean la Iglesia Autóctona Tzeltal.

En cuestión de los protestantes, independientemente de las diferencias entre una u otra Iglesia, en el sentido que den mayor peso a la oración, a la palabra bíblica o sean más o menos espiritualistas, hay rasgos comunes que los hacen converger bajo una identidad compartida, como iglesias cristocéntricas e bibliocéntricas, con excepciones de los Testigos de Jehová, quienes a pesar de que basan sus creencias en La Biblia, para su interpretación y estudio utilizan publicaciones como las revistas *Atalaya* y *Despertad*, la religión Musulmana ya que existen en San Cristóbal de Las Casas por lo menos dos comunidades

¹⁰⁹ En el caso de San Andrés Larráinzar, las tumbas de los ladinos son prácticamente inexistentes, e incluso en su mayoría se encuentran deterioradas por el abandono, mientras que en San Pedro Chenalhó, es importante tal presencia. Esto porque como cuenta Juan González, en los años noventa del siglo XX, en San Andrés Larráinzar hubo una expulsión de ladinos bajo un proceso de conflicto y enfrentamiento. En el caso de San Miguel Mitontic, a pesar de que se encuentra a escasos kilómetros de San Pedro Chenalhó, las tumbas estaban protegidas por láminas de dos aguas o por lápidas de cemento, y las flores, aún quemadas, estaban en la cabecera de la tumba. En algunas de ellas, aparecían ropas quemadas, esto porque si no lo hacen el difunto no se puede ir. Mientras que en Chamula, había sólo dos o tres capillas de las familias importantes de la comunidad. Todas las tumbas, individuales, estaban cercadas con ramas, mientras los altares, tanto en San Juan Chamula como en Zinacantán, tenían la misma estructura, el piso de las casas estaban alfombrados con juncia (ramas de pino), al frente las sillas en donde se sientan los difuntos, junto con los platos individuales de comida. En Zinacantán el panteón remite a un paisaje surrealista, en donde las tumbas estaban adornadas con ramos plétóricos de flores de primera calidad, al frente se coloca la comida de los difuntos. Mientras que en Oxchuc, las tumbas se encuentran en pequeños lotes familiares, muy similar al panteón de Ocosingo, pero a diferencia de éste último, no vuelan los papalotes como intermediarios para hacerle llegar los mensajes a los difuntos. En los días 1 y 2 de noviembre del 2006, esta información se obtuvo durante el trabajo de campo con el equipo de investigadores de “La Frontera Sur”, del proyecto “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, segunda etapa, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

musulmanas o la Iglesia Gnóstica que es un movimiento religioso sincretista. Sin embargo, cada comunidad religiosa encontrará la posibilidad de concretar lazos de solidaridad con aquéllas con las que comparten una identidad comunitaria y que se encuentran fuera de los límites locales, extendiendo la comunidad en otras partes del estado, fuera de éste e incluso en otros países. En términos de las identidades religiosas, las fronteras de pertenencias locales se fracturan porque una misma organización lleva a que poblaciones ubicadas en lugares distintos, incluso distantes, se identifiquen, en una especie de comunidad imaginaria quedando en el plano de la potencialidad los lazos de pertenencia real. Así, por ejemplo, una población de una iglesia presbiteriana que se encuentra en una comunidad, está relacionada con aquella otra que se ubica en San Cristóbal o en Tuxtla Gutiérrez, en el Distrito Federal, en otros estados de la República, e inclusive en otros países. Sin embargo, aunque estas iglesias tengan una cobertura global, siempre encontrarán una forma de concretarse a partir del contexto y entorno local.

Resulta interesante la experiencia en las colonias periféricas de San Cristóbal de Las Casas, con asentamiento predominantemente indio, en donde es evidente la presencia de múltiples y numerosos templos protestantes. Tal fenómeno, también lo he encontrado en los caminos del estado de Tabasco, en las zonas indígenas de Oaxaca como la mixe, en la Sierra Norte de Puebla, entre los nahuas y totonacas, e incluso en las colonias Rahue, Shillings y Quinto Centenario ubicadas en la ciudad de Osorno, en zonas con poblaciones mapuches, en el sur de Chile. En estas colonias han sido el lugar de asentamiento de la población mapuche huilliche de la zona de La Costa, en donde también existen poblaciones indias de pertenencias religiosas no católicas. Pero no sólo en esta ciudad, sino también en las cercanas como Valdivia, Temuco, y en la ciudad de Castro, en la isla de Chiloé. Incluso, también tengo noticias que en la ciudad de Lima, Perú, sucede algo similar. En el caso de la ciudad de Osorno, en las colonias Rahue, Shillings y Quinto Centenario, encontré discursos semejantes de construcción de creencias, basadas en una oposición a la Iglesia católica, por una parte, y la formulación de una doctrina, cuyo centro fundamental, y prácticamente único, es la interpretación de la Biblia. Pero también discursos que se oponen a la reproducción las costumbres y tradiciones de los mapuche huilliche en la zona de La Costa.

Bajo otro tipo de globalización, se encuentran entrelazadas las organizaciones indias que a través de sus movilizaciones entran en pugna con los procesos de globalización caracterizados por las inercias de los paradigmas de la modernidad que buscan la homogeneidad de los espacios y de las sociedades. En torno a las identidades colectivas generadas a partir de las organizaciones o movimientos político-sociales, como las RAP's cuya sede se encuentra en San Cristóbal, e incluso los Municipios Autónomos Zapatistas, éstos en su conjunto adquieren un estatus de comunidades en la medida que siguen semejantes construcciones políticas, que las hace vincularse como imaginadas, pero con posiciones políticas reales que llevan a estructuras organizativas que siguen la misma visión y prácticas políticas, no importando su ubicación en La Selva o en Los Altos.

El caso de las organizaciones políticas y sociales nos coloca ante otro tipo de sistema global, el cual ha llevado a la interacción e interconexión de las organizaciones indias que las ha puesto en contacto independientemente de las fronteras regionales, estatales y nacionales (Mejía y Sarmiento, 1991; Velasco Cruz, 2003). De tal manera que, como menciona Maya Lorena Perez-Ruiz, “en México, como en toda América, las luchas de los pueblos indígenas, antes localizadas sólo en ámbitos locales y regionales, han configurado en la segunda mitad del siglo XX un nuevo tipo de movimiento social que les da identidad y unidad: el movimiento indígena nacional, con redes de alianza con el movimiento indígena continental” (Pérez-Ruiz, 2000: 362-363). Este tipo movimiento ha derivado en un tipo de globalización que ha construido categorías panindias que se encuentran enmarcadas en un discurso que dirime las diferencias y las contradicciones que se suceden en lo local mediante las construcciones de una identidad colectiva india. Ha sido en el contexto y entorno de las identidades panindias y la organización india que se ha gestado en estos niveles, que el territorio ha encontrado su manufactura conceptual, en términos políticos.

Asimismo, en términos político-partidistas, las comunidades han quedado enlazadas no sólo por las líneas que se puedan esbozar en uno y otro partido, sino porque el poder salta las fronteras conectando las comunidades bajo una misma estructura organizacional que hace regular, cohesionar y mantener el poder. Por ejemplo en una comunidad zapatista de Altamirano, la población priísta mantenía estrechas relaciones e

interdependencia con el priísmo de la cabecera municipal, que a su vez se conectaban con el priísmo de Ocosingo y de San Cristóbal de Las Casas.¹¹⁰

Así, las globalizaciones en “plural”, cual telarañas asimétricas, fracturadas y entrelazadas, son sistemas complejos abiertos que unen los universos espaciales y temporales de las tendencias de cobertura macro que, en línea discontinua, se concretan en los ámbitos de las identidades, economías y políticas locales. En el contexto de las aportaciones de Luhmann, las globalizaciones, en cuanto sistemas complejos, no son unidades estructuradas estáticas y determinadas, sino que se caracterizan por presentar formas variables con respecto al tiempo y se mantienen frente a un entorno complejo y cambiante gracias a la posición de una diferencia con respecto al entorno. Para Luhmann, la complejidad de los sistemas reside precisamente en esta relación sistema/entorno (Luhmann, 1998: 16-17).

Un cierto tipo de globalización crea los puentes que unen a un capitalismo monopolizador ascendente con los sistemas de mercado que regulan la distribución de las mercancías sobre todo en las ciudades de la entidad, así como sociedades de consumo y competencia individual y otro tipo de globalización es la que tiende a homogeneizar las creencias, mediante sistemas discursivos que los contraponen con aquéllos otros que se rehacen en términos locales. Una globalización que ha llevado a que las tierras en las zonas indias se encuentren insertas en las vorágines de una agroindustria monopolizada por los mercados de explotación chiclera, de madera, café e incluso en el desarrollo del turismo, en los cuales las poblaciones indias contribuyen como mano de obra jornalera o como prestadores de servicios (Hernández, Mattiace y Rus, 2002: 33), y otros tipos de globalizaciones que inciden en las formas de pensar, construir el mundo y la sociedad mediante la construcción de las realidades objetivas y subjetivas sea en términos de las creencias o de acuerdo con las redes que se han formulado para aglutinar los movimientos sociopolíticos indios.

En este sentido, el territorio adquiere diferentes dimensiones: una primera estaría constituida por la multiplicidad y heterogeneidad de los tiempos y espacios que lo

¹¹⁰ Trabajo de campo en comunidad zapatista en la zona de Las Cañadas, Ocosingo, junio del 2003.

conforman, tal como plantea Santos Milton al afirmar, junto con Berry y Prekasa, que “la red del espacio es una serie de redes interdependientes y superpuestas, donde los cambios en una afectan a las demás” (Santos, 2000: 82). Esto le da un carácter de horizontalidad y simultaneidad al territorio, porque las construcciones espaciales, al mismo tiempo, se recrean y reproducen mediante las acciones de los sujetos en una misma superficie geográfica, a través de sus identidades comunitarias o colectivas. Esto ocasiona que en un lugar y las poblaciones mismas se encuentren insertas en diversos procesos que ligan a las comunidades mediante unas identidades globales, pero al mismo tiempo se gestan y reproducen identidades locales.

Una segunda dimensión del territorio se adquiere en su trazado vertical en la medida que se pluraliza según escalas y niveles históricamente constituidos y sedimentados que van desde lo local, estatal, nacional e internacional, conformando lo que Giménez ha llamado los territorios apilados (Giménez, 2000: 22), y que concuerda con lo propuesto por Henri Lefebvre cuando menciona que no estamos confrontados por un solo espacio social sino por una multiplicidad de espacios a los cuales nos referimos como “espacio social” (Giménez, 2000: 24-26; Lefebvre, 1991: 86).

Sin embargo, esta última globalización entra en contradicción y conflicto con las temporalidades y los espacios que los sujetos construyen en sus referentes espaciales inmediatos, pues ante una democracia occidental moderna basada en el individuo, surgen las identidades emergentes de los sujetos colectivos indios. Así, mediante las identidades se concretan hechos sociales bajo una dinámica que precisa vaivenes entre sujetos colectivos y sujetos individuales. Entre el juego de la representación colectiva y el posesionamiento de los liderazgos. En interacciones que llevan a que lo individual se comprenda en el conjunto, y el conjunto se comprenda desde lo individual (Gadamer, 2001: 276).

En este sentido, las interpretaciones, que conducen a comprender lo local y lo global, adquieren diferentes niveles, tal como planteara Schöke,

es como si estuviésemos en un edificio con varios niveles. En el primero se desarrolla una actividad variada compleja, llena de múltiples relaciones y correspondencias. Desde un poco

°más arriba se tiene una visión diferente de cuanto sucede debajo, de tal modo que desde esa posición se están en grado de poder explicar cuanto ocurre en el plano inferior: qué elementos hay, cómo están organizados, cómo se relacionan entre sí, cómo funcionan, etc. Pero existe aún un tercer plano, más elevado, con una situación que ofrece una mirada amplia global del conjunto del edificio (Schöke, 1994: 13).

Interpretar horizontalmente a una población nos hace comprender a sujetos socialmente diferenciados en constante interacción. Así, un mismo lugar contiene varias construcciones espaciales, y un mismo tiempo cronológico adquiere diversas temporalidades, ritmos y significados que se suceden sincrónicamente. Pero al interpretar a las poblaciones como abiertas y en constante interdependencia con los procesos que se suceden en lo determinado como “ajeno” y “exterior” se ve a la comunidad como causa y resultado de procesos que van más allá de los límites “comunitarios”. En este sentido, la comunidad no está cerrada y aislada, es resultado también de las fuerzas que se suceden más allá de sus fronteras, lo que da una comunidad sin límites o los límites de la comunidad quedan fracturados. Como plantea Touraine: “el mundo de hoy no es un mundo globalizado; es un mundo fracturado entre los retoños globalizantes y el de las pertenencias identitarias. [...] Vivimos la ruptura entre el mundo que llamaría voluntarios del mundo instrumental, el de la producción, de los cambios y los cálculos y, por otro lado, el mundo de las identidades” (Touraine, 1998: 20-21).

Entre la tradición y la modernidad; la continuidad y el cambio

Comprender a las poblaciones indias, así como las territorializaciones de los *bats'i viniketik* y de los *tsettales* en San Cristóbal y Ocosingo, exige un esfuerzo por fracturar las ideas de los análisis simples que contraponen de manera excluyente la costumbre y la tradición a la modernidad, lo rural a lo urbano, la continuidad al cambio, la homogeneidad a la heterogeneidad, “la comunidad” cerrada y armoniosamente estructurada, a la “comunidad” trazada por la diversidad que genera el conflicto y la división sea por filiaciones religiosas, organizativas o partidistas. Incluso, totalizar las tendencias globales sólo en términos de

comunicación y mercado y como amenaza y pérdida de las reproducciones culturales locales.

Las identidades, en cuanto complejos sistémicos, hacen que, en las poblaciones, pervivan paralelamente no sólo rasgos de la costumbre y la tradición sino que además estén permeadas por caracteres de la modernidad, sean, igualmente, contenedoras de continuidades pero también estén signadas por los cambios. Por modernidad, de acuerdo con David Harvey, se entenderían las inercias de las sociedades hacia su homogeneización con base en los patrones centrados en el individuo y en el desarrollo capitalista monopolizador de los mercados, las comunicaciones y modelos de Estados-nación bajo el estándar de las democracias occidentales (Harvey, 1998). Salas, por su parte, argumenta que la modernización tiene que ver con el desarrollo material que refleja el progreso de las sociedades (Salas, 2005: 101). Esta modernidad plantea, en términos de lo que establece Foucault, el proyecto de una historia global, la cual “trata de restituir la forma de conjunto de una civilización, el principio —material o espiritual— de una sociedad, la significación común a todos los fenómenos de un periodo, la ley que da cuenta de su cohesión. Lo que se llama metafóricamente el ‘rostro’ de una época” (Foucault, 2003: 15). Este proyecto supone una misma y única forma de historicidad que arrastra las estructuras económicas, las estabildades sociales, la inercia de las mentalidades, los hábitos técnicos, los comportamientos políticos, y los somete todos al mismo tipo de transformación (*idem*).

La tradición, por su parte, tiene que diferenciarse de la costumbre. Para Eric Hobsbawn esta última tiene la característica de invariabilidad, por lo que tiene la función de motor y engranaje en las sociedades tradicionales, además, proporciona a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente, permite la continuidad social y lleva a que la ley natural se exprese como tal en la historia. En cambio las tradiciones, a pesar de también se caracterizan en la invariabilidad, son el conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente. Estas prácticas, según los planteamientos de Hobsbawn, son de naturaleza simbólica o ritual y buscan determinados valores y normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado ya que intentan conectarse con un

pasado histórico que les sea adecuado. La peculiaridad de las tradiciones es que la continuidad con el pasado histórico es en gran parte ficticia (Hobsbawn, 2002: 8).

Una interpretación y comprensión de las identidades y los discursos que las generan me ha llevado a concluir que no se puede negar la continuidad de una cosmovisión, en cuanto estructura del pensamiento, que engarza el pasado remoto prehispánico mesoamericano con las formas de construir el mundo de los indios contemporáneos mediante el sistema de creencias de lo que corresponde a la “costumbre” y que se ve reflejado en el culto al Sol y a la Luna, los rituales de agricultura, los sitios sagrados como los cerros y las cuevas y las entidades que ahí habitan como los *anjeletik*. Este sistema de creencias sumó a su cosmovisión los Santos Tutelares, los cuales reestructuraron la organización comunitaria mediante los sistemas de cargos, sumando lo católico a una construcción del mundo previamente constituido por la costumbre. Estas poblaciones se pueden comprender mediante el carácter acumulativo que adquiere su construcción del mundo y que, lentamente y a veces de manera vedada, suman elementos de la “modernidad” a la parafernalia ritual. Estos elementos se suman en calidad de “tradición” (“inventada” en el sentido que le da Hobsbawn) a las prácticas rituales, pero sólo adquieren coherencia con el sistema de creencias en cuanto son moduladas y enlazadas por la costumbre. Esta última es la que logra que aquello que supondría un “cambio” sea supeditado a la continuidad y permanencia.

Esto me quedó claro en una de mis últimas experiencias de campo, en el carnaval de la localidad *tseltal* de Petalcingo en el municipio de Tila, cuando la música de violín y guitarra marca el son de las *maruchas*,¹¹¹ pero también a la parafernalia se suman los “payasos”, hombres jóvenes que visten ropas de mujer con falda, blusa, tacones altos y medias, o aquellos que usan máscaras de monstruos e incluso de Fox o Cedillo, y complementan con ropas acordes con lo que representan. Estos se concentran en el centro de Petalcingo o recorren las calles mientras bailan música de salsa y cumbias que proviene de enormes aparatos electrónicos. En este caso, la contradicción entre costumbre

¹¹¹ Las *maruchas* (en *bat'si k'op*, *Maruch* significa María) son hombres que visten nahua, faja y blusa que usan como vestimenta tradicional las mujeres. Información obtenida en campo para el proyecto “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”, segunda etapa, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

y tradición versus modernidad se pierde y más bien adquiere un carácter de conjunción triádica: costumbre, tradición y modernidad. Esto nos lleva a plantear el carácter acumulativo que adquieren estas sociedades que pueden añadir elementos de “lo moderno” a las formas de concebir el mundo, sumándolas a la tradición mediante el engranaje que da la costumbre.¹¹² Así, cambio y continuidad no son visiones contrarias sino inclusivas e incluyentes en un sistema de creencias, en los cuales el cambio no significa una fractura a la tradición sino parte de la continuidad. El cambio, en todo caso, es asumido no en el sentido que establecen las sociedades modernas occidentales de progreso y desecho, de deshacerse de lo anterior en la medida que es sustituido por lo tecnológicamente más sofisticado y avanzado, sino como suma y acumulación.

En este sentido, lo "ajeno" como aquello proveniente de lo moderno, incluso en términos del comercio y las comunicaciones, no es adquirido mecánicamente por las poblaciones, sino que es mediatizado por la costumbre, la cual le brinda sentido, en términos de significación, en el contexto de las estructuras de pensamiento y organización de las poblaciones indias locales.¹¹³

Por otra parte, lo rural ha sido conceptualizado como contenedor de la tradición mientras que lo urbano como sinónimo de los continuos cambios, reflejo de la vida moderna, la cual tiende a homogeneizarse bajo una historia de un progreso lineal, que terminará identificando a todas las sociedades bajo un mismo patrón de conocimiento y producción (Harvey, 1998: 23). Así, la ciudad ha sido interpretada como el reducto espacial de la modernidad mientras que los espacios rurales como los contenedores de la memoria colectiva que ha permitido la conservación, la continuidad y permanencia de la tradición y la costumbre.

¹¹² Durante varios periodos de trabajo de campo, la acumulación puede verse como parte integral del sistema de creencias de lo tradicional-católico: los cambios de ropa de los santos en San Andrés Larráinzar, que van sumando las vestimentas al santo, hasta ser incontables, o la coca cola tan utilizada en los rituales de San Juan Chamula, en donde adquirió un papel simbólico por su color oscuro el cual remite al inframundo.

¹¹³ Es común, por ejemplo, el uso cotidiano en San Cristóbal del teléfono celular por la población india en la ciudad. Una interpretación simple nos llevaría a pensar su inserción en el mundo moderno, pero este medio, no ha repercutido para cambiar las estructuras de pensamiento ni mucho menos los sistemas de creencias, por lo que aquellos signos de la modernidad no resultan contradictorios con la costumbre y la tradición.

Reyna Moguel en el estudio de los sistemas coletos y de los sistemas indígenas en San Cristóbal de las Casas llega a establecer tan sólo a menos de diez años de distancia temporal —finales de los años noventa del siglo XX—, que la polaridad étnica, mediante el sistema/entorno, “se ha expresado en una diferenciación territorial ya que mientras los indígenas han sido población rural mayoritaria, los ladinos han vivido en los centros urbanos. Ciertamente, la diferenciación étnica en Los Altos de Chiapas, se expresa en una diferenciación territorial entre el campo y la ciudad” (Moguel, 1997: 18). Las aseveraciones de Moguel resultan adecuadas cuando uno y otro sistema es visto desde los procesos económicos particularmente en el destino del uso del suelo (agrícola en las zonas rurales) o las actividades económicas de uno u otro sector (por ejemplo la infraestructura citadina). Pero en términos de las territorializaciones indias en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo hay una gran cantidad de ejemplos que nos remiten a la insuficiencia de seguir interpretando los procesos a través de los ámbitos espaciales urbano y rural, como entelequias dicotómicas y excluyentes. Se trata más bien, de comprender la ciudad a partir de su interdependencia con las "ruralidades" y a éstas a partir de la relación que mantienen con la ciudad, en donde ésta tiene que interpretarse bajo la continuidad e interdependencia, no bajo la ruptura y exclusión.

Aguirre Beltrán con el modelo de “Regiones de Refugio”, planteaba las ciudades Hinderland, como centros rectores de un número de comunidades aledañas a las cuáles impactaba y determinaba bajo un control dominical mestizo (Aguirre Beltrán, 1967). En este modelo quedaban explícitos dos grupos cultural e históricamente determinados, por una parte la “gente de razón” y, por el otro, la “gente de costumbre” tal como diferenciara Bartolomé en su libro con el mismo título (Bartolomé, 1997). Evidentemente esta idea estructural-funcionalista heredera de las ideas de Redfield con el *continuum folk-urbano*, planteaba dos grupos poblacionales en interacción en donde lo *folk* relacionado con lo rural, ante el impacto de lo urbano, se iría transformando hasta adquirir una fisonomía de los caracteres urbanos (Redfield, 1930). Sin embargo, mediante las territorializaciones este proceso ha devenido en cambios, en donde lo rural ha determinado cada vez más la vida de las ciudades en sus diversos ámbitos.

Así, las ciudades en territorios indios, como contenedores de los poderes mestizos, han entrado en una transformación ante el crecimiento de la población india asentada en estos lugares urbanos. Pero este proceso también ha llevado que los municipios, en otro tiempo dependientes de las líneas y poderes del centro, hayan adquirido una cierta autonomía, sobre todo en términos políticos. Las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo son escenarios de la multiplicidad de las creencias, discursos religiosos, organizaciones sociopolíticas que se han gestado como parte de la vida cotidiana en los municipios de Los Altos y en las localidades de La Selva, tal como he señalado a lo largo de la investigación. En este sentido cabe preguntar si son las comunidades las que adquieren el impacto de la ciudad o ésta última es la que se ve impactada por los procesos que se llevan a cabo en los municipios y localidades.

¿En dónde surgieron los cambios de una y otra parte? En mi opinión fueron en las zonas rurales donde se desquebrajaron las estructuras y en efecto dominó se reflejaron en las ciudades. Aunque también haya procesos que se adquieren en la ciudad y determinan las relaciones con los municipios. En términos de lo moderno, las tendencias en la unificación de las creencias en el marco de los procesos globales se presentaron de forma evidente e incluso en términos de tiempo, primero en las comunidades rurales y como consecuencia, posteriormente en las ciudades. La conservación como característica esencial de la Tradición, tal como planteara Gadamer (2001: 349), ha sido fracturada por las múltiples creencias que han irrumpido en aquellos espacios de tradición. En el caso de las ciudades de San Cristóbal y Los Altos, Ocosingo y La Selva, lo tradicional y lo moderno, en este caso, no sólo depende del espacio rural o urbano sino de los sistemas de creencias de los sujetos que los habitan.

La globalización, ha sido abordada, en términos de los mercados y la comunicación, con una doble vertiente, por una parte, la fusión de las megacompañías, con el fin de consolidar los mercados ante las competencias internacionales, y por otra parte en la unificación de los hábitos de consumo y de los patrones de estilos de vida. En términos de la globalización, desde mi perspectiva, lo moderno adquiere una connotación en el ámbito de las creencias, pues en éste es donde se percibe la unificación y homogeneización, basada en las redes que conectan a los individuos con aquellos otros

ubicados en otros países y continentes. Sin embargo, ambos ámbitos de la globalización no necesariamente corren paralelos en las sociedades. En algunos casos, se puede ser completamente moderno en cuestión de las inserciones del mercado y la comunicación y sumamente tradicional o conservador en relación con sus creencias, como sucede con la población de elite coleta de San Cristóbal de Las Casas o con la población de Zinacantán, la cual, en términos comerciales, ha creado una amplia infraestructura para el cultivo y venta de flores, pero sigue siendo sumamente conservadora en la reproducción de un sistema de creencias católico tradicional. En el caso de las poblaciones protestantes en la ciudad de San Cristóbal, en términos de las creencias se encuentran imbuidos en una acelerada modernidad, misma que también se ha visto reflejada en las relaciones mercantiles, pero esto no siempre ha repercutido en aminorar las condiciones de pobreza. Por lo que la modernidad no siempre implica progreso y desarrollo material.

En el caso de las múltiples construcciones de "el nosotros" que se ven reflejados en los municipios, rancherías y parajes de Los Altos, localidades y ejidos en La Selva, han determinado la vida cotidiana tanto de la ciudad de San Cristóbal como de Ocosingo, que sólo se comprenden por estas construcciones plurales. Las variantes que adquieren las construcciones de "el nosotros" llevan a que en las poblaciones indias existan referencias que conducen a la homogeneidad en donde se colocarían los acuerdos y la reproducción de los rasgos comunes, simbólica e instrumentalmente, pero en los niveles de la heterogeneidad, los enfrentamientos, conflictos y crisis. Lo cual lleva metafóricamente a comprender el rostro actual de las ciudades.

Así, mientras la modernidad busca como fin imponer la homogeneización de los tiempos y los espacios, los sujetos colectivos indios reconstruyen sus relaciones a través de sus propias referencias tempo-espaciales, lo cual se contrapone a una historia lineal y general que ve en la globalización de las sociedades, la unificación de los territorios. Nos enfrentamos entonces a ese tipo de historia que defiende Foucault, centrada en devenires discontinuos, rupturas, de transformación y dispersión. (Foucault, 2003: 19)

¿En qué radican las discontinuidades y las rupturas entre estos sistemas globales y su inserción en los espacios locales? Evidentemente, las identidades comunitarias y colectivas han llevado que los territorios y las territorializaciones sean referentes

espaciales dinámicos, que miran hacia el pasado, se viven en el presente y se proyectan al futuro. Tiempos que forman un bucle y continuamente se conjugan para direccionar y reformular los límites y fronteras del poder indio. Situación que lleva a una indeterminación y diferenciación histórica de los territorios, tanto de los construidos como de aquellos que se encuentran en proceso.

Esto nos sitúa ante diversas construcciones territoriales globales sobre un mismo lugar geográfico. Construcciones que perviven sobrepuestas y se desarrollan paralelamente, pero que entran en contradicción y negociación al ser referentes que corresponden a diversos sistemas espaciales y temporales de sujetos colectivos diferenciados. Estos sistemas son producto de discursos generados en la historia, que buscan una coherencia entre lo que se hace y piensa, entre los hechos reales y las concepciones que generan una u otra forma de territorialización.

En este sentido, se puede plantear que los patrones de lo global se ven mediatizados por las culturas locales y como consecuencia los territorios y las territorializaciones muestran hechos sociales que manifiestan la discordancia que existe entre las identidades y las relaciones e interacciones que se establecen entre ambos ámbitos.

Sin embargo, no significa que las diferentes globalizaciones no se entrecrucen y se mantengan excluyentes y excluidas, más bien se trata de una interacción que conjuga los patrones de una “modernidad” con aquellos de la “tradicición”. Aunque, en muchos de los casos, las fronteras de estas interacciones sean ambiguas y difícilmente reconocibles. El problema está en todo caso “en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los ligan y los hacen generarse unos a otros a partir de otros” (Foucault, 1999: 45).

Si bien, como argumentan, por una parte, Fredrik Barth y, por otra, Andrés Barreda, durante mucho tiempo la situación de precariedad, pobreza y diversidad cultural de las poblaciones rurales indias era explicada como consecuencia de su aislamiento, y no como resultado de los procesos que acontece la maduración del capitalismo en el espacio mundial (Barth, 1976: 9; Barreda, 1995: 130), también tienen que ver las particulares posiciones que asumen las poblaciones ante los factores de la modernidad. Razones que

determinan que las poblaciones rehagan, confronten, negocien o asuman las directrices de ésta.

CONCLUSIONES

Una mirada retrospectiva me lleva a concebir el estudio que se culmina como una ardua labor artesanal de ir siguiendo hilos y encontrar los nudos de extensos sistemas de telarañas, conectados entre sí, que se combinan y se expanden en formas complejas, es decir, entretejidas. A diferencia de los arácnidos, el investigador no produce ni enreda los hilos sino que recorre e interpreta los que ha construido el grupo estudiado hasta encontrar los nexos que engarzan y nuevamente dan dirección a otras líneas y vínculos que, en su conjunto, dan forma a un todo complejo.

La idea de la telaraña me conduce a establecer un símil metafórico del proceso metodológico de la presente investigación, porque los hechos sociales y los datos etnográficos¹¹⁴ se fueron presentando como las líneas o hilos conductores que, en los albores de la investigación, no encontraba la forma de relacionarlos y asociarlos. Cuando logré visualizar los nudos que me dieron lucidez para enlazar los cabos con sentido y horizonte, una hebra me condujo a otra y éstas, a través de los nudos, se conjuntaron mediante asociaciones y relaciones, haciendo que todo hecho social y dato etnográfico formara parte de los conjuntos sistémicos. Así, cada hecho social o dato etnográfico registrado fue interpretado como parte de los sistemas (telarañas), pero éstas mismas permitieron ubicarlos en el conjunto de los sistemas.

En la medida en que puedo tomar distancia y reflexionar sobre la tesis como producto terminado, reconozco dos nudos fundamentales: el "territorio" y el "discurso". En la trayectoria de la investigación ambos nudos permitieron establecer una dialógica con la información, pero además encontrar asociaciones que dieron paso a los argumentos que fueron conformando lo que podríamos denominar "las telarañas sistémicas". Así, el

¹¹⁴ El hecho social, como establece Durkheim, son "las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo tomado colectivamente" (Durkheim, 2004: 31), mientras que el dato etnográfico sería lo que el etnógrafo "recoge en la vida diaria de las personas durante un periodo, observando qué sucede, escuchando

enfoque del "territorio" —al cual podríamos llamar "nudo sistémico"—, me permitió engarzar, conectar y asociar las construcciones de espacios, las fronteras geográficas e identitarias, así como el poder entre los diferentes sujetos comunitarios y colectivos, indios y no indios en San Cristóbal y Ocosingo. La convergencia que se produce entre los elementos del territorio, sobre todo del poder, fueron la clave para argumentar lo que he llamado, a lo largo de la investigación, las "territorializaciones indias". El discurso, en cuanto "nudo sistémico", permitió dialogar con hilos conceptuales como la lengua y el lenguaje, así como con la cultura y establecer un puente con las territorializaciones.

Hilos y nudos fueron eslabonados bajo un proceso hermenéutico, el cual implicó que las partes condujeran al todo y éste permitiera interpretar las partes. Interpretación y comprensión formaron parte de un solo proceso recursivo, tal como establece Gadamer cuando dice que "la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y como consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión" (Gadamer, 2001: 378).

Es como el pintor, pues su obra es un proceso de ir de las partes al todo, y de éste a las partes, de acercarse y alejarse, de interpretar la pincelada y alejarse para comprenderla en el contexto del conjunto de la obra. Cuando una pincelada o color está de más o no concuerda con el conjunto de la obra, pierde sentido y horizonte. Igual sucede cuando un dato está equivocadamente interpretado, pues éste no concordará con el conjunto de la obra, fracturando la correspondencia entre el todo y las partes, de tal manera que cuando no se logra establecer esta congruencia significa, como plantea Gadamer, que la comprensión ha fracasado (Gadamer, 2001: 361).

Las asociaciones y las relaciones que se establecen forman parte de las estrategias del investigador, y no pretenden ser una calca de las realidades, por que evidentemente los sujetos que se investigan, lógicamente no se sentirán reflejados ante este caudal de conceptos y términos como nudos, hilos, territorio, discurso, espacio, lenguaje, fronteras interétnicas e incluso cultura en el sentido que se discute en la antropología. Sin embargo, paradójicamente, éstos mismos nos hacen comprenderlos, y nos permiten acercarnos

qué se dice, haciendo preguntas, haciendo acopio de cualquier dato disponible que sirva para arrojar un poco

creando los puentes a sus construcciones cotidianas. El que una investigación consista en seguir hilos y nudos, no implica que éstos sean producto del investigador ya que su tarea se concentra en la recolección, interpretación y en la comprensión de hechos.

Esto me lleva a concluir que las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo son una especie de grandes sistemas de telarañas entretejidas: economía, religión, política y lo social se encuentran anudados mediante discursos que lleva a que los sujetos habiten y se apropien de las ciudades. Reconstruir estos sistemas puso en evidencia que las ciudades son producto de historias que remiten a escenarios más allá de los límites urbanos, son causa y consecuencia, y viceversa, de lo que sucede con los municipios y ejidos con los cuales mantienen interdependencia. Así, toda comunidad (o localidad) es abierta y se encuentra conectada en estas urdimbres, ya que los hilos y nudos se extienden más allá de los ámbitos locales, y de una u otra manera, se conectan con aquellos otros de índole estatal, nacional e internacional. Hilos y nudos que se expanden y unen lo local, con lo municipal, crean sus hilos conductores con los demás municipios y se entretejen con las ciudades. A la vez, todo esto está unido a sistemas globales, que tiene diferentes nudos de enlaces.

La existencia de más de una sola telaraña entretejida, la observé, por ejemplo, en términos de que lo local y lo global no sigue los mismos hilos y nudos. Éstos son diversos, porque unos pueden ser los hilos de las organizaciones indígenas, y otros los que siguen la política, en particular, los que vinculan a los partidos o a las distintas iglesias, aunque estos hilos conductores en algún momento o circunstancia se encuentran y vinculan. En el marco de estas conexiones, se puede dar el conflicto, la crisis y los enfrentamientos, pero también los acuerdos y las negociaciones. Así he llegado a la conclusión que las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo son grandes sistemas de telarañas entretejidas, imbricadas, conectadas y que continuamente se conectan en los discursos, en las territorializaciones y en las formas de habitar y construir las ciudades.

Si se toma como punto de partida que las ciudades son una especie de urdimbres entretejidas, es lógico que la investigación sea una consecuencia de esta complejidad, pues comprender las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo, implica un esfuerzo por adentrarse

de luz sobre el tema en que se centra la investigación" (Hammersley y Atkinson, 2001: 15).

en sus asociaciones y relaciones entretejidas. No puedo plantear un escenario complejo y recurrir a una linealidad en las interpretaciones, basado incluso en el esquema de los binomios, los cuales evidencian sus limitaciones ante el escenario de las ciudades. Así, me es insuficiente plantear lo global y lo local, lo tradicional y lo moderno, el cambio y la continuidad, como referentes conceptuales contrapuestos. De la misma manera tampoco puedo pensar en estas ciudades bajo el esquema de un solo espacio y paisaje, ni el territorio y las territorializaciones indias, la comunidad y lo colectivo en un sentido unívoco.

Como resultado de la investigación, quiero plantear algunas conclusiones a las que he arribado: Al ser diversos los sujetos comunitarios y colectivos que habitan las ciudades, no puede hablarse de un solo espacio, sino de una multiplicidad, esto porque el espacio tiene que ver con las valoraciones y apropiaciones del lugar. Las ciudades pueden georeferenciarse y ocuparán un lugar con límites y fronteras plausibles de ser localizadas geográficamente, pero este lugar adquirirá diferentes dimensiones espaciales de acuerdo con la diversidad de sujetos que las habitan. Asimismo, esto me lleva a pensar que existen varios paisajes: espacio y lugar no siempre corresponden, pues un mismo lugar puede ser un contenedor geográfico de múltiples espacios, y a la vez, puede haber un cúmulo de hechos concretos visibles, acumulados históricamente, que conforman un conjunto visual (paisaje). Puede haber varios paisajes, esto depende de la posición de los sujetos, de su historia, de su capital simbólico e instrumental. Evidentemente, para un coeto, para un visitante ocasional, o para la población india no será la misma ciudad, es decir, hay varias construcciones, aunque sea el mismo entorno urbano. De la misma manera, que la ciudad no es la misma para un indio que la habita que para aquel que sólo la visita esporádicamente.

En términos de la conformación de las comunidades, las fronteras se ensanchan o constriñen de acuerdo con los elementos que intervienen para determinarlas, así habrá fronteras y límites si se trata de la lengua, pero estos límites se constriñeran cuando interviene el lenguaje y las identidades. Por esta razón, la cultura es situacional, pues a la vez que homogeneiza a las poblaciones, en su interior está colmada de heterogeneidad.

He puesto en evidencia que se puede presentar una homogeneidad cultural a partir de la lengua, pero una heterogeneidad cultural a partir del lenguaje. A partir de la lengua se construye una cosmovisión del mundo que lleva a delimitar el espacio ubicado a partir de los *tseltales* y los *bats'i viniketik*, lo cual permite una comunicación en los ámbitos públicos y cotidianos entre las poblaciones, pero el lenguaje particulariza el sentido de la lengua y lleva a que se sobrepongan otras construcciones que dependen de sus adscripciones religiosas y políticas. Así, mientras la lengua conduce a una homogeneidad cultural, en su interior se construye un abanico de heterogeneidades que son expresadas a partir de los lenguajes.

Asimismo, las identidades, en cuanto a la conformación de "el nosotros" al mismo tiempo que se construyen a "los otros", se multiplican en el seno de las ciudades. Esto me lleva a replantear el problema de la comunidad, pues en el caso de estudio de "el nosotros" es construido a partir de la lengua, con referencias geográficas o el clima, pero también hay construcciones sociales cuyo bagaje discursivo está planteado a partir de las posiciones que adquiere "el nosotros", en cuanto logra aglutinar las identidades colectivas en una comunidad panindia, o de acuerdo con su pertenencia *tseltal* o *bats'i viniketik*, el origen a un municipio o localidad determinada, o la adscripción a un grupo de referencia religioso, de organización sociopolítica o partidista. En este sentido, la comunidad siempre será situacional y será construida de acuerdo con el aquí y ahora en que se coloque la población. Así, un individuo pertenece a varias comunidades, y a partir de éstas habita y se apropia de las ciudades.

Como conclusión y corolario final, me parece oportuno seguir caminando hacia la construcción de una antropología del territorio en el marco de una antropología de la interpretación. Pero más allá de una antropología basada en la hermenéutica, me parece oportuno abrir camino para la construcción de una antropología de la comprensión. Esta última evidentemente deja abierta la puerta hacia una antropología de la transformación basada en la comprensión de las sociedades y de los sujetos indios en particular.

BIBLIOGRAFÍA

- Alejos, José, 2005, "La comunidad Ipzá y la globalización", en Miguel Lisbona (coord), *La comunidad a debate, reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas..
- Ángeles, Luz María y Araceli Burguete, 2002, *Taller Gobiernos Locales y Ciudadanía* (cuaderno de trabajo), Ocosingo, Chiapas, México, FLACSO-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1973, *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- , 1983, *Lenguas vernáculas, su uso y desuso en la enseñanza; la experiencia de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- , 1991, *Formas de gobierno indígena. Obra antropológica IV*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, Mijaíl M., 2002, *Estética de la creación verbal*, Argentina, Siglo XXI Editores.
- Barabas, Alicia, 2003, "Introducción", en Alicia Barabas, coord., *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barreda, Andrés, 1995, "El espacio geográfico como fuerza productiva estratégica en *El capital de Marx*", en Ana Esther Ceceña (coord.), *La internacionalización del capital y sus fronteras tecnológicas*, México, Ediciones El Caballito.
- Barth, Fredrik (comp.), 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel, 1995, "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. 45, núms. 1-2, enero-junio.

- , 1997, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI.
- , 1998, “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina”, en Miguel Alberto Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados Nacionales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- , 2000, “La construcción de la indianidad”, en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer Informe*, tomo 1, México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1973, “La regionalización cultural de México: problemas y criterios”, en Guillermo Bonfil Batalla, *Seminario sobre regiones y desarrollo en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- , 1995a, “Senderos, baches y avenidas: hacia el pluralismo cultural”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 2, México, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal, Secretaría de la Reforma Agraria, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- , 1995b, “Panorama étnico y cultural de México”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 2, México, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección General de Culturas Populares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal, Secretaría de la Reforma Agraria, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Berger L., Peter y Thomas Luckmann, 1976, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores.
- Bordieu, Pierre, 1998, *El sentido práctico*, Taurus Humanidades, Anagrama, Barcelona, España.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli, 1998, "Autonomías indígenas en Los Altos de Chiapas", en *Boletín de Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- , 2002, “Procesos de autonomías *de facto* en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía”, en Shanan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (editores), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*,

- México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, International Work Group for Indigenous.
- Castro Gutiérrez, Felipe (editor), 1997, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 17, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ceceña, Ana Esther, 1999, "El mundo del *nosotros*: entrevista con Carlos Lenkersdorf", en *Chiapas*, número 7, México, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Era.
- Clastres, Pierre, 2001, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, España, Gedisa Editorial.
- Colby, Benjamín B. y Pierre L. Van Den Berghe, 1980, "Relaciones étnicas en el sureste de México", en Evon Z.Vogt (editor), *Los zinacantecos*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- CDI-PNUD, 2006, *Regiones indígenas de México*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Coq Huelva, Daniel, 2003, "Epistemología, economía y espacio/territorio: del individualismo al holismo", en *Revista de Estudios Regionales*, Sevilla, España, Núm. 69.
- Cuadriello Olivos, Hadlynn, 2007, *El proceso de apociación y reproducción de la práctica religiosa en Las Cañadas de Chiapas*, tesis de licenciatura en antropología social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez Arellano, María Eugenia, 2003, *Identidad y cambios culturales. Los mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo*, Estado de México, México, Universidad Autónoma Chapingo.
- De Certeau, Michel, 1996, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores en Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- De la Fuente, Julio, 1990, *Relaciones interétnicas*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- De la Peña, Guillermo, 2000, "Un concepto operativo de 'lo indio'", en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*, México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

- De Vos, Jan, 1988, *La paz de Dios y el Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , 1994, *Vivir en Frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- , 2000 a, “De la costumbre colonial a los credos modernos: el proceso de mutación religiosa entre los mayas de Chiapas y Guatemala”, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estado-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, Miguel Ángel Purrúa.
- , 2000 b, “Algunas reflexiones a partir de Acteal”, en Ana Luisa Izquierdo (editora), *Chiapas a partir de Acteal*, México, Universidad Autónoma de México.
- , 2002, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de La Selva Lacandona, 1950-2000*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Delgado Ruiz, Manuel, 2005, “Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”, en Miguel Lisbona Guillén (coord), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Dichtl, Sigrid, 1988, *Cae una estrella. Desarrollo y destrucción de La Selva*, México, Secretaría de Educación Pública.
- Durkheim, Emile, 1967, *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Schapire.
- , 2000, *La formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- Esponda Jimeno, Víctor Manuel, 1994, *La organización social de los tzeltales*, Serie Nuestros Pueblos, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas/ Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Estrada Saavedra, Marco, 2007, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, México, El Colegio de México.
- Ferraris, Maurizio, 1999, *La hermenéutica*, México, Taurus.

- Foucault, Michel, 1991, “La gubernamentalidad”, en Robert Castel *et al.*, *Espacios de poder*, Madrid, España, Ediciones de La Piqueta, Ediciones Endymion.
- , 1992, *Microfísica del poder*, Madrid, España, Ediciones La Piqueta, 1992.
- , 1999, *Estrategias del poder*, Madrid, España, Paidós Básica.
- , 2003, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg, 2001, *Verdad y método I*, Salamanca, España, Ediciones Sígueme.
- García de León, Antonio, 1997, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profesías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Era.
- García García, José L., 1992, “El uso del espacio: conductas y discursos” en José A. González Alcantud y Manuel González de Molina (eds.), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona, España, Antropos.
- Geertz, Clifford, 1989, *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa Editorial.
- Gellner, Ernest, 1997, *Antropología y política. Revoluciones en el bosque de lo sagrado*, Barcelona, España, Gedisa Editorial.
- Giménez, Gilberto, 1992, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en *Estudios de Comunicación y Política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, abril, núm. 2.
- , 1996, *Territorio y cultura*, Conferencia magistral en la ceremonia de entrega del reconocimiento como Maestro Universitario Distinguido, Colima, México, Universidad de Colima.
- , 2000, “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en Rocio Rosales Ortega, *Globalización y regiones en México*, México, Programa de Estudios sobre la Ciudad, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa.
- Gómez K'ulub, Manuel, *et al.*, 1999, *Kajwaltik, La ordenanza de la colonia de 1674*, Instituto Nacional Indigenista, Oxchuc, Chiapas, México.
- Gómez Rivera, Magdalena, 2000, “El debate mexicano sobre derecho indígena y las propuestas para su constitucionalidad”, en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*, tomo I, México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

- González Esponda, Juan y Elizabeth Pólito, 1995, "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista", en *Chiapas I*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Era.
- Guiteras Holmes, Calixta, 1986, *Los peligros del alma*, México, Fondo de Cultura Económicas.
- Gutiérrez Sánchez, Javier, 1999, *Las migraciones de los indígenas chiapanecos. La construcción de nuevos espacios*, México, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- , 2000, *La migración indígena en la frontera sur. Causas y perspectivas*, México, Instituto Nacional Indigenista, Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas.
- , 2002, *Las migraciones contemporáneas y regiones indias en Chiapas. Procesos de indourbanización e indoruralización*, tesis de maestría en antropología social, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Habermas, Jürgen, 2001, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, España, Cátedra.
- Harvey, David, 1998, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Argentina, Amorrortu editores.
- Harvey, Neil, 1991, "Estrategias corporativistas y respuestas populares en el México rural: Estado y organizaciones campesinas en Chiapas desde 1970", en Revista del *Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 2, septiembre.
- Henríquez Arellano, Edmundo, 2000, "Usos, costumbres y pluralismo en Los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner (coords.), *Democracia en tierras indígenas (1991-1998)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2001, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa.
- Hernández, Rosalva Aída, Shannan L. Mattiace y Jan Rus, 2002, "Introducción", en Rosalva Aída Hernández, Shannan L. Mattiace y Jan Rus, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, IWGIA.

- Hernández Díaz, Miguel, 1997, *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*, Chiapas, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas.
- , 2005, *El pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, tesis de maestría en Filosofía, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrera Carassou, Roberto, 2006, *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*, México, Siglo XXI.
- Hidalgo, Onécimo y Gustavo Castro, 1999, *Población desplazada en Chiapas*, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria - Consejería de Proyectos, San Cristóbal de Las Casas, México.
- Hobsbawn, Eric, 2002, "Introducción: la invención de la tradición", en Eric Hobsbawn y Renger Terence (editores), *La invención de la tradición*, Barcelona, España.
- INEGI, 1970, *IX Censo General de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- , 1990, *Resultados definitivos. Tabulados básicos. XI Censo General de Población y Vivienda, Chiapas*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- , 2000, *XII Censo General de Población y Vivienda, Chiapas*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- , 2005, *Conteo de Población y Vivienda, 2005, Chiapas*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- INI, 1993, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Secretaría de Desarrollo Social.
- Iwanska, Alicja, 1973, "¿Emigrantes o commuters?, indios mazahuas en la Ciudad de México", en *América Indígena*, vol. XXXIII, núm. 2, abril-junio.
- Jacorzynski, Witold, 2004, *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Porrúa.

- Lagarde, Marcela, 1977, "Concepto histórico de indio. Algunos de sus cambios", en *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, vol. XXXIX, núm. 48, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Lefebvre, Henri, 1991, *The Production of Space*, Cambridge, Massachusetts, USA.
- Legorreta Díaz, María del Carmen, 1998, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de La Selva Lacandona*, México, Cal y Arena.
- Levinas, Emmanuel, 2001, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, España, Pre-textos.
- Leyva Xochitl, 2002, "Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México), en Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (editores), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*", México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, International Work Group for Indigenous.
- Lisbona, Miguel, 2005, Otras voces, otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada" en Miguel Lisbona Guillén (coord), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- "Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar", 2000, en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*, tomo 2, México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Lohmeyer, Gudrum, 2003, "Los mayas durante el periodo colonial", sesión presentada en el Ciclo de videoconferencias "Los mayas. Los últimos 500 años, Casa de las Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López González, Juan, 2003, *Peregrinación de nuestros antepasados*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Löwy, Michael, 1999, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Luhmann, Niklas, 1998, *Teoría de la sociedad*, México, Triana Editores, Universidad Iberoamericana.
- Marcos, Sylvia, 1998, "Teología India: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz", en *Chiapas, el factor religioso*, México, Instituto Nacional Indigenista, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.

- Martín Juez, Fernando, 2002, *Contribuciones para una antropología del diseño*, España, Gedisa Editores.
- Marión Singer, Marie Odile 1983, *El movimiento campesino en Chiapas*, Ceham- Dirección general de Información Agraria.
- Marroquín, Alejandro, 1978, "Éxitos y fracasos de la política indigenista latinoamericana", en *México Indígena. INI 30 años después. Revisión crítica*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Mejía Piñeros, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva, 1991, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI.
- Moguel, Julio, Carlota Botey y Luis Hernández (coords.), 1992, *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI Editores, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.
- Moguel Viveros Reyna, 1997, *Sistemas sociales en Los Altos de Chiapas*, tesis de doctorado en antropología social, Facultad de Filosofía y Letras, División de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México,
- Moguel, Reyna y Manuel Roberto Parra, 1996, "La integración de los campesinos indígenas a la nación", en Hubert C. Hrammont y Héctor Tejera (coords.), Volumen IV, *Los nuevos actores sociales y procesos políticos en el campo*, colección La Sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés, S. A. de C.V.
- Montagú, Roberta, 1970, "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales", en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Montañez Gómez, Gustavo y Ovidio Delgado, "Espacio, territorio y región. Conceptos básicos para un proyecto nacional, en http://www.dnic.unal.edu.co/ret/documentos/cátedra/montanez_delgado.pdf, p. 1.
- Morales Bermúdez, Jesús, 1995, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", en *América Indígena*, vol. LV, núms. 1-2, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Morin, Edgar, 1974, *El paradigma perdido, el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, España, Editorial Kairós.

- , 2001a, *Amor, poesía, sabiduría*, Editorial Seix Barral, Barcelona, España.
- , 2002a, *Introducción a una política del hombre*, Barcelona, España, Gedisa Editorial.
- , 2002b, *El método II. La vida de la vida*, Madrid, España, Cátedra.
- , 2002c, *El método III. El conocimiento del conocimiento. Libro primero. Antropología del conocimiento*, España, Cátedra.
- Morquecho, Gaspar, 1992, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas*, México, tesis para obtener el título de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas.
- , 1998, “La diversidad religiosa en Chiapas. Una perspectiva evangélica: entrevista con el pastor Abdías Tovilla”, en *Chiapas, el factor religioso*, México, Instituto Nacional Indigenista, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.
- Moscovici, Serge, 1961, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, tesis doctoral.
- Ortiz, Renato, 1996, “Otro territorio”, en *Antropología. Revista del Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, núm. 12, México, Grupo Antropología.
- Orozco y Berra, Manuel, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las inmigraciones de las tribus*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante.
- Page Pliego, Jaime T., 1994, “De cómo desaparecieron los ‘iloles de una comunidad tzotzil. Política o error de estrategia de la nueva iglesia católica”, en *Anuario IEI IV*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas.
- Paniagua Coello, Mario Aurelio, *Expansión e irregularidad del suelo urbano en San Cristóbal de Las Casas*, tesis para obtener el título de maestro en estudios regionales, San Cristóbal de Las Casas, México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Paniagua Mijangos, Jorge Gustavo, 2001, *Los Ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas*, tesis de maestría en antropología social, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Paoli, Antonio, 2003, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.

- Pérez Enriquez, María Isabel, 1994, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, México, Claves latinoamericanas.
- , 1998, *El impacto de las migraciones y expulsiones indígena de Chiapas. San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch'en (Larráinzar)*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Facultad de Ciencias Sociales.
- Pérez-Ruiz, Maya Lorena, 2000, "Pueblos indígenas, movimientos sociales y lucha por la democracia", en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*, tomo I, México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Pineda, Luz Olivia, 1993, *Caciques culturales. (El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, Puebla, México, Altres Costa-Amic.
- Pitt-Rivers, Julian, 1970, "Palabras y hechos: los ladinos", en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, *Ensayos de antropología en la Zona Central de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Pozas, Ricardo, 1987, *Chamula*, tomo 1, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ramírez, César, 2000, *Buscando la vida*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Rasgado Cruz, Abel y Orlando Díaz Solís, 1992, *Formas de expansión y penetración de las sociedades religiosas no católicas en Los Altos de Chiapas*, tesis de licenciatura en sociología, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, México.
- Redfield, Robert, 1930, *Tepoztlan. A Mexican Village*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul, 2002, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Robledo, Gabriela, 1997, *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Rubín Bamaca, Homero Waldo, 2000, "La nueva clase política de Los Altos de Chiapas: perfil sociológico de los candidatos a presidente municipal en el 05 Distrito Electoral Federal" en Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleither (coords.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral.

- Ruiz, Ruiz, Lucas, 2004, *El jch'iltik y la dominación jkaxlan en Larráinzar, Chiapas*, tesis para obtener el grado de maestro en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rus, Jan y George Collier, 2002, "Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas. Los casos de Chamula y Zonacantán, 1974-2000", en Shannan L. Mattiece, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (editores), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, International Work Group for Indigenous.
- Ruz, Mario Humberto, 1985, *Copanaguastla en un espejo. Un Pueblo Tzeltal en el Virreinato*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Said, Edward W., 2004, *Orientalismo*, España, Debolsillo.
- Salas, Hernán, 2002, "La idea de sujeto en la modernidad" en *Antropológicas*, número 36, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- , 2005, "El desarrollo: crítica a un modelo cultural", en Rossana Cassigoli y Jorge Turner, *Tradición y emancipación cultural en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI.
- Sánchez Franco, Irene, 1995, *Los presbiterianos tzeltales de Yajalón, Chiapas*, tesis de licenciatura en antropología social, San Cristóbal de Las Casas, México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Santos, Milton, 1996, *Metamorfosis del espacio habitado*, Oikos-Tau, Barcelona, España.
- , 2000, *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, España, Aries.
- Schöke, Luis Alonso, 1994, *Apuntes de hermenéutica*, España, Ediciones Trotta.
- Tejera Gaona, Héctor, 1991a, *Organización comunal y conflicto político en Chiapas*, Cuaderno de trabajo, núm. 45, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- , 1991b, "Chiapas política y religión. Vivir para crecer", en *México Indígena*, núm. 19, México, Instituto Nacional Indigenista.
- , 1997, *Identidad, formación regional y conflicto político en Chiapas*, col. Científica, serie Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Thompson, John B., 2002, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Todorov, Tzvetan, 1991, *Simbolismo e interpretación*, Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores.
- Tönnies, Ferdinand, 1979, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, España, Ediciones Península.
- Torres Gómez, Olalla, 1997, *Sucesos y repercusiones sociales del conflicto zapatista en la ciudad de Ocosingo, Chiapas (1994-1997)*, tesis de licenciatura en Sociología, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Touraine, Alain, 1998, "Globalisation et sociétés locales", en *La planète "nomade". Les mobilités géographiques d'aujourd'hui*, Paris, Francia.
- Trinca Figuera, Delfina, 2002, "Territorio y cambio tecnológico", en *Anales de geografía de la Universidad Complutense*, vol. 22, Madrid, España, Universidad Complutense.
- Varela, Roberto, 1996, "Cultura política", en Tejera Gaona (coord.), *Antropología política. Enfoques contemporáneos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, México.
- Velasco Cruz, Saúl, 2003, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Pedagógica Nacional.
- Velasco Toro, José, 1975, "Perspectiva histórica", en Alfonso Villa Rojas *et al.*, *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Viqueira, Juan Pedro, 1995, "Los Altos de Chiapas. Una introducción general", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara.
- , 1999, "Una historia en construcción: teoría y práctica de los desfases", mecanoscrito.
- Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonneither (coords.), 2000, *Democracia en tierras indígenas. La elección de Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral.

Vogt, Evon Z., 1980, “Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea”, en Evon Z. Vogt (editor), *Los zinacantecos*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Wasserstrom, Robert, 1989, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Yanes, Pablo y Erasmo Cisneros *et al.*, 2000, “Hacia el reconocimiento del derecho indígena”, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*, tomo I, México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.