

Pueblos y fronteras

1



Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Antropológicas

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste

CONSEJO EDITORIAL

JUAN PEDRO VIQUEIRA-ROSALVA AIDA HERNÁNDEZ
FRANCISCO J. MERCADO-BÁRBARA VOORHIES
MARÍA TERESA SIERRA-DANIEL VILLAFUERTE
JAN RUS-MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ
SÁRAH EVA MARTÍNEZ-GAIL MUMMERT
EDUARDO ZÁRATE-OTTO SCHUMANN
ROBERTO ZAVALA-MIGUEL LISBONA
GRACIELA ALCALÁ -JORGE ALONSO
ALICIA BARABAS-PEDRO PITARCH
VICTORIA CHENAUT-JOSÉ ALEJOS

COMITÉ EDITORIAL

OTTO SCHUMANN GÁLVEZ
Coordinador del Programa

FEDERICO MORALES-GABRIEL ASCENCIO
SUSANNA EKHOLM-JOSÉ URIÓSTEGUI

FORMACIÓN

María del Carmen Aguilera González
José Urióstegui

DISEÑO DE PORTADA

María del Carmen Aguilera González

CAPTURA

Patricia Lobeira Dávila
Azucena Márquez Rovelo

Pueblos y fronteras es una publicación periódica del Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste del Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, calle 28 de agosto núm. 11, zona centro, C. P. 29200, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Teléfonos-fax (01) 967-828-91, 829-97 y 829-44. La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor y no necesariamente es la del IIRIMSE. No se devuelven originales no solicitados. Las cartas y correos electrónicos enviados a *Pueblos y fronteras* pueden ser publicadas en sus páginas a juicio del Comité Editorial. Toda contribución deberá dirigirse al Comité Editorial del IIRIMSE. Todas las contribuciones serán sometidas a dictamen y la opinión de los dictaminadores dada a conocer a los colaboradores.

Los artículos y demás contenidos de *Pueblos y fronteras* pueden ser citados y reproducidos siempre y cuando se mencione título completo, autor (es) y mención completa de la fuente y que no tenga fines de lucro. Cualquier otro propósito deberá comunicarse por escrito al Comité Editorial.

DR. © Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN en trámite. Certificado de licitud de título: en trámite. Certificado de licitud de contenido: en trámite. Número de Certificado de reserva de derechos al uso exclusivo del título *Pueblos y fronteras*. 04-2000-051618202300-102. Nombre y domicilio de la imprenta: ENAH, Impresión de Libros y Revistas, Bertha núm. 198, Col. Natvitas, C. P. 03500, México, D. F. Nombre del editor responsable: José Urióstegui. Domicilio de la publicación: Departamento de Publicaciones, calle 28 de agosto núm. 11, zona centro, C. P. 29100, apdo. postal 225, San Cristóbal de Las

Pueblos y fronteras

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

7

IMÁGENES DE MASCULINIDAD EN
POBLACIONES RURALES DE CHIAPAS
Martín de la Cruz López Moya

7

CONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE PERSONA ENTRE LOS
TZOTZILES DE SAN JUAN CHAMULA
Y PEDRANOS DE CHENALHÓ, CHIAPAS
Jaime Tomás Page Pliego

EXPRESIONES DEL CRISTIANISMO EN CHIAPAS
Carolina Rivera Farfán

DEL SOCONUSCO A LA SIERRA MADRE DE CHIAPAS:
EN BUSCA DE LOS MAMES
Carlos Gutiérrez Alfonso

57

LIBROS DE COFRADÍAS:
UNA OPCIÓN METODOLÓGICA
María Dolores Palomo Infante

EL DESCUBRIMIENTO DE LA TUMBA I DEL TEMPLO DE
LA CALAVERA Y SU CONTEXTO ARQUITECTÓNICO EN
PALENQUE, CHIAPAS
Fanny López Jiménez

EXCAVACIONES EN EL NORTE DEL PALACIO,
PALENQUE
Alejandro Tovalín Ahumada
Roberto López Bravo

CHIAPAS: LOS ESPACIOS OPACOS DE LA
GLOBALIZACIÓN
Daniel Villafuerte Solís

POLÍTICAS DE FINANCIAMIENTO
PARA EL SECTOR RURAL
Apolinar Oliva Velas

PROCESOS DE REESTRUCTURACIÓN ECONÓMICA EN
DOS MUNICIPIOS DE CHIAPAS
Victoria Jiménez Cruz,
Federico Morales Barragán



Cumplimientos de doña Emma de Delmar en el Bosque o Molino de Custitali.
20 de abril de 1923.

Archivo fotográfico Profesor Prudencio Moscoso Pastrana,
Biblioteca San Cristóbal, San Cristóbal.

Cortesía de la señora Gloria Pohlenez vda. de Moscoso.

PUEBLOS Y FRONTERAS es, ante todo, una necesidad nuestra, motivada porque en el Programa creemos que la labor de investigación no debe desconocer sus obligaciones académicas y sociales. Difundir el conocimiento con responsabilidad nos obligó a una revisión de nuestro proyecto editorial . Así surgió esta revista.

En el PROIMMSE creemos firmemente que debemos estudiar y publicar sobre ámbitos no necesariamente circunscritos a territorios o disciplinas. En el esfuerzo por alcanzar la naturaleza humana y su realidad antigua y presente rompimos con nuestro propio campo de investigación y nos abrimos a otros. Las dimensiones sociales e históricas de lo humano no se agotan en una época u horizonte históricos y menos en un territorio por mucho que se los estudie. En suma, el interés del PROIMMSE está en lo humano y en su medio; busca abrir la reflexión en varias ricas perspectivas.

Queremos que *Pueblos y fronteras* sea un foro de discusión y análisis, que dé cabida en sus páginas a la explicación de las siempre renovadas formas de sociabilidad comunita-

ria, a las líneas asociativas mayores y a las formas emergentes de la contemporaneidad que modifican categorías de vida, del presente y del desarrollo de los pueblos.

El Comité Editorial del PROIMMSE se encarga de la integración de esta revista semestral, recibe contribuciones permanentemente y organiza los números. Busca difundir tanto artículos y ensayos, como notas o avances de investigación, reseñas de publicaciones recientes, noticias académicas y textos históricos poco conocidos. Todas las contribuciones son dictaminadas con el apoyo y asesoría de un Consejo Editorial integrado por distinguidos colegas de diferentes instituciones y latitudes.

Con este primer número cristalizamos un hecho, con base en una inquietud que nos llevó a organizar este trabajo; queremos cubrir, difundir y extender la información que nos abra campo en el conocimiento de los procesos en los pueblos, en las fronteras y fuera de éstas y en el ámbito de su movilidad.

COMITÉ EDITORIAL

IMÁGENES DE MASCULINIDAD EN POBLACIONES RURALES DE CHIAPAS*

Martín de La Cruz López Moya
CESMECA-UNICACH

INTRODUCCIÓN

Entre las personas con quienes llevé a cabo esta investigación sobre masculinidad, no parece existir una idea explícita acerca de lo que es ser hombre. Si bien no hay un conjunto de normas o alguna otra forma verbal que se dirija específicamente a establecerlo, diversas prácticas que tienen que ver con diferenciaciones fundadas en edad y género invitan a pensar en la permanencia de un arreglo social que respalda una representación de masculinidad. Estas prácticas derivan de las relaciones que las personas establecen con el uso de los espacios, de los cuerpos, la sexualidad, la división del trabajo, las expectativas que las personas tienen sobre el ejercicio de la autoridad, e incluso con los términos de referencia usados por la gente en la interacción cotidiana.

La producción de representaciones de masculinidad se da en un doble sentido: como dramatizaciones que se producen en situaciones diversas de interacción y que pueden ser la familia, el lugar de trabajo, la asamblea comunal, la plática informal; y como imágenes emanadas de esas prácticas verbales y sociales que forman parte de un proceso de más largo plazo de producción de ideas sobre las demostraciones de la hombría. Así, las representaciones locales del género, en este caso de masculinidad o de feminidad, pueden ser examinadas tanto como una expectativa social, como en las distintas conductas y comportamientos que adoptan los varones al relacionarse cotidianamente. De acuerdo con dichas premisas

* El argumento central del presente texto fue tomado de mi tesis: *Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*. CESAS, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (1999). Agradezco a Gabriel Ascencio y a Carlos Gutiérrez las observaciones que hicieron a mi trabajo.

revisaré la producción de una representación de masculinidad sin que con esto se pretenda ignorar la coexistencia de otras masculinidades.

Como muchos otros estudios que abordan el tema del género (Ortner y Whitehead 1981, Rubin 1986, De Barbieri 1992, Lamas 1995, Scott 1996), en particular de la masculinidad (Brandes 1981, Gilmore 1994, Connell 1997, Gutmann 1988), se partió de la idea de que las identidades genéricas son un producto socialmente construido y no una esencia o un derivado de la supuesta naturaleza de los cuerpos de las personas. Esto es, una de las múltiples identidades que los individuos utilizan con fines de interacción y, como cualquier otro tipo de identidad, es construida a partir de las distinciones y clasificaciones que los grupos sociales elaboran entre sí (Bourdieu 1985).

La masculinidad como objeto de conocimiento es tratada entonces, desde una perspectiva relacional (Connell 1997), en contraste o como complemento a las múltiples representaciones e identidades de género. Así, aunque me referiré a hombres de poblaciones rurales de hablantes del *tojol ab'al*; la masculinidad como aquí es tratada no es un asunto que se limite a hombres solamente. Más bien, las construcciones locales del género, involucra a hombres y mujeres, como a cualquier otro miembro del grupo social.

El proceso de hacerse *hombre cabal* fue lo que identifiqué como una representación de masculinidad, tal como era denominada por las personas con quienes conversé. Ser "cabal" es una noción que los tojolabales utilizan con regularidad para calificar positivamente una conducta, una actitud,

un pensamiento, un cuerpo o, a un estado de cosas como algo completo, correcto, adecuado o acabado. De tal modo que la identificación de un varón como un *hombre cabal* es resultado, del hecho de "tener cabal el cuerpo de hombre": genitales masculinos, practicar la heterosexualidad y procrear, y de poder demostrar "tener cabal el pensamiento": adecuar el comportamiento y maneras de relacionarse conforme a los valores locales que sustentan a una noción de masculinidad. Estas ideas implican un entrenamiento del cuerpo, del comportamiento público y de las aspiraciones que los individuos aprenden en la socialización. En ese sentido, evocar la categoría de ser "un hombre" entre tojolabales constituye una práctica intersubjetiva que obedece más a demostraciones diarias y a maneras de actuar en situaciones determinadas que al hecho exclusivo de haber nacido con genitales masculinos.

El material etnográfico que alimenta este ensayo fue registrado con pobladores de la *Cañada Tojolabal*. Esta región comprende unos diez ejidos que están localizados en zona alta y en los valles del municipio de Las Margaritas, Chiapas.¹ El número de hablantes de estas localidades varía entre 300 y 1 500 habitantes. La gente que reside en esta región es identificada por pobladores de comunidades de la selva² como la que lleva "la mera costumbre" debido a que algunos ancianos visten con el *meran wexal* (calzones de manta blanca) y el *koton chuj*³ y, también porque "hablan la mera lengua como era la costumbre de los viejos",⁴ como señala un hombre de un ejido de la selva (Lupe, 35 años).

¹ Los pobladores de la *Cañada Tojolabal* son hablantes de una de las nueve lenguas mesoamericanas del estado de Chiapas. Esta población se extiende en comunidades rurales dispersas de siete municipios situados en la región sureste del estado (México), cuatro de los mismos limitan con Guatemala (Basauri 1998 [1931], Lenkersdorf 1996, Ruz 1990 [1983], Viqueira 1994). Después de los tzeltales, tzotziles y choles, los cerca de cincuenta mil hablantes del *tojol ab'al* ocupan el cuarto lugar entre la población indígena de este estado.

² Algunos de los ejidos situadas en la región de la selva del municipio de Las Margaritas fueron fundados durante los años sesenta por familias que salieron de distintas comunidades de la *Cañada Tojolabal* (Ruz 1981).

³ Prenda de vestir elaborada a base de lana de borrego, usada por los ancianos para protegerse del frío. Estas prendas son compradas en San Mateo Ixtatán, pueblo de Guatemala fronterizo con el sureste de México al que acuden tojolabales durante la celebración de romerías o *k'uanel*.

⁴ Basauri (1998 [1931]), Lenkersdorf (1979, 1996) traducen a esta lengua como "la palabra verdadera". El *tojol ab'al* es uno de los 30 idiomas mayas que son hablados en poblaciones indígenas del sureste de México y en Guatemala.

Por su ubicación geográfica y geopolítica, la *Cañada Tojolabal* se encuentra entre los límites del área de influencia directa del EZLN y las cabeceras municipales de Comitán y Las Margaritas. Aunque es diversa en su composición política y religiosa, la mayoría de las comunidades de esta región enfrenta conflictos que, entre otros problemas, han derivado en expulsiones de disidentes políticos y religiosos. Mientras que en algunas comunidades los pobladores participan en organizaciones locales ligadas al PRI o al PRD y en religiones distintas —católica y protestantes—, en otras existe la disposición implícita de que todos sus miembros deben pertenecer a una sola adscripción política y religiosa.

El material etnográfico fue registrado durante las estancias de trabajo de campo que realicé entre septiembre de 1997 y febrero de 1998. Consiste en narraciones que fueron registradas como notas de campo a partir de observaciones y de conversaciones con distintas personas de estas localidades. Los registros etnográficos contienen temas relacionados con las formas locales de matrimonio y el papel que desempeñan los parientes varones durante estos hechos. También seguí y registré casos que resultaban potencialmente conflictivos, en tanto que involucraban a distintos actores y requerían de la mediación de instancias de autoridad comunitarias.

En las páginas siguientes abundaré acerca del estudio de la masculinidad y algunos aspectos de orden conceptual que me permitieron aproximarme al objeto de estudio. También revisaré algunas prácticas y formas de interacción social que sirven de asidero para la producción de las representaciones locales de las identidades masculinas.

ANTROPOLOGÍA DE LAS MASCULINIDADES

En el análisis de las ciencias sociales contemporáneas, el género como categoría analítica ha

ganado terreno,⁵ mientras que los estudios antropológicos sobre la masculinidad son relativamente recientes (Coltrane 1998, Gutmann 1998). El creciente interés por las identidades masculinas se debe, en parte, a la abundante producción de estudios que critican la existencia de relaciones de desigualdad y de dominación genérica entre distintos grupos sociales (Gilmore 1994, Connell 1997). En la última década la masculinidad ha sido tema de debate tanto en círculos académicos (en especial para la antropología) como entre simpatizantes de movimientos pro defensa de derechos humanos. Por ejemplo, sólo durante 1997 se celebraron diversos seminarios de cobertura internacional en Brasil, Chile y México en los que se debatió sobre las identidades masculinas y sus vínculos con la sexualidad, la corporeidad, el poder, la violencia y la “salud sexual y reproductiva” (Valdés 1998). Simultáneamente, varones simpatizantes del movimiento feminista de diversos países, que cuestionan poseer como hombres privilegios y posiciones de poder sobre las mujeres (Kimmel 1992), han constituido “grupos de hombres” que reivindican la equidad entre los géneros (Valdés 1988).

El género, según ha sido entendido como una manera de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y de mujeres (Ortner y Whitehead 1981, De Barbieri 1992, Scott 1996, Lamas 1995). Esto es, como una categoría social que es impuesta sobre un cuerpo sexuado. El género, como producto socialmente construido, estructura las acciones y la vida social de los individuos a partir de diferenciaciones, desigualdades y relaciones de poder (Scott 1996).

Como una práctica estructurada el género permanece imbricado en los cuerpos y en la experiencia de la sexualidad de las personas. Turner (1989 [1984]) y Bourdieu (1996 [1990]) han señalado que los cuerpos son socializados para un género específico. Esto es, el ser un hombre o una mujer es una definición social. La inclusión del cuerpo como elemento de análisis exige com-

⁵ El género, entendido como los significados de las diferencias corporales y de los cuerpos sexuados, ha sido tratado por diversos estudios feministas (Ortner y Whitehead 1981, Rubin 1986, Scott 1990, De Barbieri 1992).

prender las prácticas sociales como vinculadas a los agentes que interactúan en una sociedad específica.⁶ Siguiendo a Turner,

las prácticas del cuerpo, tanto individuales como colectivas nos atan al mundo natural, ya que nuestros cuerpos son entornos, al mismo tiempo también nos ubican en el denso sistema de valores y regulaciones sociales (1989 [1984]: 231).

Pero, a su vez, los cuerpos son producidos en un marco de relaciones políticas y de poder, en tanto sirven como vehículo de control social sobre los individuos (Foucault 1982 [1977], 1992).

Toda práctica social supone la apropiación de un conocimiento que producen los individuos cuando ejecutan acciones concretas (Bourdieu 1995). De tal manera que al adoptar las conductas y los comportamientos que se suponen esenciales, adecuados o “normales” de su género —maneras de pensar, de caminar, de vestir, de hablar— y al incorporar las nociones relativas a las funciones y usos legítimos de sus cuerpos, las personas producen y reproducen nociones dominantes de lo que debe ser un hombre (Connell 1997).

Las representaciones de las identidades masculinas se inscriben en procesos culturales locales y forman parte del entramado significativo que un grupo social organiza en torno a la diferencia sexual (Godelier 1986, Connell 1998). Paralelamente, la masculinidad se produce en el ámbito de las relaciones sociales y adquiere legitimidad a través de la opinión y las prácticas públicas de hombres y de mujeres (Brandes 1981, Gutmann 1998). Al compartir los valores que dan sentido a una representación de masculinidad los sujetos pueden incorporar (o rechazar) un conjunto de reglas corporales, habilidades y discursos relativos a las identidades locales de género. Así, la masculinidad funciona como un mecanismo por el cual los varones se adaptan a su entor-

no social (Bourdieu 1990), o una actuación puesta en el escenario cotidiano en el que adquieren el reconocimiento social como hombres (Herzfeld 1985).

Es preciso considerar que no existe una sola representación de la masculinidad como si ésta fuera una práctica homogénea o igual para todos los varones que interactúan en un ámbito social particular (Herzfeld 1985, Gilmore 1994, Connell 1997, Gutmann 1998). Más bien, las concepciones culturales y los aspectos simbólicos que se establecen alrededor de la hombría varían tanto de una sociedad a otra como de generación en generación (Brandes 1991). Además, coexisten distintas representaciones de la masculinidad dentro de una misma sociedad, grupos de edad y en distintas épocas históricas (Gutmann 1998, Connell 1997). Más aún, el desempeño de la masculinidad es diverso durante la trayectoria de vida de los individuos y aún para cada situación de interacción social (Connell 1997).

APROXIMACIÓN A UNA REPRESENTACIÓN DE MASCULINIDAD

Este estudio partió de la idea de que ciertas percepciones acerca de lo masculino y lo femenino, ciertas actitudes y formas de trato durante los encuentros cara a cara, cierto tipo de conocimiento relacionado con los roles de género —por ejemplo, con la fertilidad o la posibilidad de procrear— implican esquemas de diferenciación de género que trascienden a cada interacción. Estos esquemas podrían orientar y organizar los comportamientos y las actividades concretas de la gente y, a través de las interacciones cotidianas, ser al mismo tiempo actualizados (Bourdieu 1991). Así, la interacción cotidiana, el eje del trabajo etnográfico, debe ser considerada como el espacio social donde los esquemas de diferenciación de género son socialmente construidos, reproducidos o cuestionados.

⁶ El estudio del cuerpo, en tanto sitio de la experiencia social y de búsqueda de significaciones en las acciones corporales, ha sido explorado en la teoría social contemporánea desde una perspectiva que cuestiona el carácter del cuerpo como algo ya dado (Turner 1989 [1984]).

En la *Cañada Tojolabal*, como en otras sociedades (Godelier 1986, Brandes 1991, Badinter 1992, Gilmore 1994), las identidades masculinas son producidas a través de contrastes y distinciones, especialmente frente a quien no alcanza el ideal masculino, o del rechazo de todo aquello que pueda feminizar a un hombre. Tanto las representaciones del género como las prácticas constitutivas de la masculinidad son producidas en un marco social de relaciones estructurado a partir de diversas acciones y representaciones dominantes de la realidad cotidiana. Es decir, está ligada a las condiciones materiales de existencia y deriva de las múltiples relaciones que los sujetos mantienen en torno a la distribución de los recursos, los trabajos domésticos y agrícolas, así como con el ejercicio de la autoridad en los espacios de la organización familiar y comunitaria.

Desde otro punto de vista, esta representación de masculinidad entre tojolabales es producida en un marco de relaciones en el que se ponen en juego el honor y el prestigio social de los hombres.⁷ El reconocimiento social de ser un hombre en un grupo de tojolabales es proporcionado por la disposición de ciertos objetos y símbolos que son positivamente valorados, pues le otorgan prestigio social o capital simbólico como hombres, en el sentido planteado por Bourdieu (1990). Para hacerse hombres cabales, no es suficiente que los varones dispongan de ciertos elementos que les otorgan prestigio como hombres: "cuerpo de hombre", hijos, esposa y tierras. Es necesario que los varones desarrollen la capacidad de actuar "adecuadamente", con habilidad, e incluso con ingenio, creatividad y agresividad en las diversas situaciones de interacción social. Tener pene, por ejemplo, es sólo una "ventaja" relativa en términos de la competencia por una representación de masculinidad; todo lo demás que contiene la identidad genérica de los varones, maneras de actuar y de pensarse a sí mismos, es apropiado

durante las interacciones cotidianas. Por tanto, hacerse un hombre cabal puede entenderse como una práctica tanto de poder como de distinción y de clasificación entre mujeres y hombres, y de éstos entre sí. Sin embargo, no existe un curso homogéneo durante el proceso de hacerse hombre ya que las identidades masculinas, en tanto prácticas intersubjetivas, no constituyen productos acabados o definitivos. Es decir, no todos los varones tojolabales, en cualquier circunstancia ni en todo momento, alcanzan el reconocimiento social que otorga el actuar como hombres cabales.

Uno de los componentes del proceso de producción de la masculinidad que refrenda esta relación de poder es la reproducción de los roles ya instituidos e incorporados en las prácticas que adoptan los varones y que es actualizado en las interacciones cotidianas. Desempeñar "correctamente" el papel asignado a los varones es otro componente del proceso de construcción de una representación local de la masculinidad. Para ello, los varones tojolabales deben desarrollar una serie de estrategias y demostraciones en las que exaltan su hombría a partir de ciertos escenarios de interacción cotidiana.

Jerarquías de autoridad e identidad masculina

Actuar como autoridad en distintos espacios de interacción social, comunitario o familiar, es una práctica valorada socialmente para construir una representación de masculinidad. Desempeñarse como representante y mediador son expectativas de comportamiento que deben adoptar quienes entre los miembros de su comunidad son considerados como hombres "enteros" (casados y con hijos). De tal modo que: "si ya tiene mujer ya es un hombre entero, ya debe de cooperar con la comunidad" (Julián, 56 años, autoridad local).⁸

⁷ Herzfeld (1985: 124), por ejemplo, describe la importancia que para los hombres de una aldea del sur de Grecia adquiere la distinción entre "ser hombre bueno" y "ser bueno como hombre", cuando se trata del desempeño "adecuado" de su hombría.

⁸ Por disposición de la asamblea de *Najchawuk*, los varones comienzan a participar en las reuniones o a ser cooperantes y beneficiarios a partir de que egresan de la escuela primaria, sin importar su edad. Esta disposición

Así como el joven recién casado debe permanecer en la casa de sus padres junto con su esposa, para que tanto él como ella aprendan a vivir en pareja, los jóvenes de 18 años deben involucrarse en comisiones dispuestas por la asamblea, para que sepan, en un tiempo no muy lejano, mandar, mediar y administrar. Algo más, ahora tienen mayor prestigio los jóvenes que saben leer y escribir, quienes por esta facilidad de comunicación se convierten en los portavoces de la localidad, de la asamblea. Con lo anterior quiero decir que el varón pasa por diferentes etapas antes de convertirse en hombre cabal.

Actuar como representante de su familia en diversos espacios de interacción: ante la asamblea, otras familias, o el médico, y cumplir cargos de la administración comunitaria, son asuntos asignados a los varones y, a la vez, elementos que les otorgan prestigio como hombres. Como jefes de familia, los varones actúan representando a quienes dependen de ellos: esposa, hijos, hermanos, padres, abuelos, ahijados y nietos. Aunque estos últimos también pueden asistir a las asambleas por disposición de las autoridades o para interponer alguna denuncia, la capacidad de decisión de la asamblea recae en los hombres, en especial en quienes cuentan con prestigio y el reconocimiento del derecho legítimo de representar y de hablar públicamente frente a la asamblea. Tal es el caso de algunos ancianos, maestros bilingües y dirigentes de organizaciones locales.

Un ejemplo de la práctica de actuar como autoridad es la participación de los hombres adultos durante el ritual de constitución de un nuevo matrimonio. Debido a que la unión de una pareja en matrimonio prevé varios encuentros entre las familias involucradas (entre las que se efectúa la solicitud de la novia y su "entrega" como esposa), corresponde a los hombres tomar la palabra

públicamente y "negociar" los términos de la unión de la pareja. Al mismo tiempo, el padre del soltero deberá entregar el *tz'akol*, el pago por la novia que exige el padre de ésta.

Actuar como representantes, proveedores, intermediarios y administradores de los bienes familiares son disposiciones incorporadas por los varones en la interacción cotidiana. Es decir, algunos varones debieron adquirir y acumular experiencias, como salir a trabajar lejos de la comunidad, viajar al pueblo y vestir "adecuadamente" para las interacciones que sostienen en lugares distantes de su comunidad, por ejemplo, las ciudades. Eso implica el manejo del español con mayor fluidez respecto de las mujeres, lo mismo que saber manejar el dinero para la compra y venta de productos, de animales y algunos otros saberes relacionados con las actividades que se presupone son propias de los hombres. Además, las distinciones de género se extienden al desarrollo de habilidades especiales como sucede con la ejecución de instrumentos musicales. Por ejemplo, actuar como "tamboreros", "carriceros", "guitarreros", y tocar la marimba y el violín en rituales ceremoniales se suponen asuntos exclusivos de varones.

Trabajo y masculinidad

*¿Qué, no fue un hombre el que hizo este chiquero?**

El trabajo agrícola dedicado al cultivo de maíz y de frijol para el autoconsumo familiar constituye la principal ocupación de los pobladores de la *Cañada Tojolabal*. De ahí que el aprendizaje en el manejo de herramientas de trabajo forme parte de la socialización de los menores como sujetos genéricos en el interior de los grupos domésticos.

fue modificada temporalmente durante el primer semestre de 1998 debido a que la asamblea decidió vender madera a un aserradero particular y debía distribuir el dinero de las ventas en partes iguales entre los participantes. Sin embargo, debido a que quienes tenían más hijos varones obtenían más dinero que los que tenían pocas, o sólo hijas, la asamblea decidió que los varones se integraran como cooperantes al cumplir los 18 años.

* Lena (38 años) hizo este reclamo ante sus familiares cuando se dio cuenta de que un puerco destrozó y escapó del chiquero en que permanecía. La fragilidad del chiquero supone, desde el punto de vista local, que fue trabajo mal hecho por un hombre.

Un número reducido de hombres cuenta con empleo en instituciones gubernamentales que le permite disponer de un salario permanente. Entre ellos se encuentran los maestros bilingües, empleados, policías municipales y, últimamente, elementos del Ejército Mexicano.

Las labores agrícolas, como otras actividades, sean domésticas, políticas o económicas, son distribuidas entre los miembros de las familias de acuerdo a distinciones por edad y género. Así, existen diversos trabajos y otras tareas relacionadas con la organización familiar y comunitaria que son concebidos como masculinos o femeninos: trabajos de mujer, de hombres, solteras, solteros, ancianos y de niños. Por ejemplo, corresponde generalmente a los varones heredar las parcelas agrícolas, realizar tareas como el desmonte de áreas para el cultivo, arar, migrar a las ciudades, participar en asambleas o actuar como autoridad entre su familia y comunidad. Aunque no siempre quedan excluidas de las responsabilidades anteriores, las mujeres generalmente se encargan de realizar labores domésticas como la preparación de alimentos (tortillas), el lavado de la ropa, acarrear leña y el cuidado de sus hijos.

También se asigna exclusivamente a los hombres tareas como amansar, “capar”¹⁰ y tratar la compra de animales, y participar en el traslado de ganado de una comunidad a otra y en la construcción de las viviendas. Los ancianos, por su parte, se dedican a actividades menos “pesadas” como cuidar el ganado y desgranar maíz.

Debido a la escasez de opciones de empleo en la región muchos de los hombres jóvenes, de entre 20 y 35 años, trabajan estacionalmente como ayudantes o *chalan*es de albañilería¹¹ en obras de construcción de ciudades del centro y del norte del país o como cortadores de café en las fincas de Tierra Caliente.¹² Más recientemente, crece el número de hombres que comienza a migrar tem-

poralmente a los Estados Unidos de Norteamérica. Durante el tiempo en que permanecen trabajando en alguna ciudad, es común que ellos preparen sus alimentos y laven su ropa; lo que dentro de la comunidad es considerado como trabajo exclusivo de mujeres (Mando, 27 años). Dada la ausencia de los varones en la comunidad es común que sus familiares contraten a otros hombres para realizar tareas que requieren de mayor esfuerzo y trabajo, como la construcción de casas o en la cosecha.

Además de que migrar estacionalmente o “salir a ganar dinero” representa una posibilidad para la obtención de ingresos entre las familias, para los varones también supone una oportunidad para viajar a otros lugares: “nos vamos por el orgullo de conocer” (Milo, 19 años). El trabajo estacional significa la acumulación de prestigio social como hombres y obtener recursos para poder iniciar un compromiso de matrimonio. Con los ingresos obtenidos durante el trabajo estacional, los varones cubren los gastos en caso de enfermedad de algún familiar, la compra de una cabeza de ganado que posteriormente servirá para “pagar a la muchacha” o “la novia solicitada” o la construcción de una vivienda.

He querido mostrar que la producción de las representaciones genéricas está asociada a los cambios que enfrentan las comunidades locales a partir de procesos de transformación socioeconómica, como puede ser el incremento de la migración campo-ciudad. Similar a lo que Re Cruz describe entre mayas de Chan Kom (1994), los tojolabales otorgan un valor especial al trabajo de la milpa o agrícola en la definición de las identidades locales. De esa manera la definición de las representaciones genéricas también se negocia en el contexto de la diferenciación grupal; en este caso las prácticas que distinguen a los varones como campesinos o como migrantes.

¹⁰ Para “capar” a un animal se le extirpan los testículos mediante una pequeña cirugía o se golpean con un palo. Al ser capado se logra que el animal sea manso, obedezca cuando se le conduce y engorde más rápido.

¹¹ Un ayudante o *chalan* de albañil que trabajaba en la ciudad de México en 1997, alcanzaba a obtener aproximadamente trescientos cincuenta pesos semanales.

¹² Situadas en las regiones de la Frailesca y el Soconusco en el estado de Chiapas.

El *jokwanel*:
práctica local de género

"Aquí la costumbre es que si ya me gustó una muchacha, es que la voy a jalar"
Pancho, 19 años.

Contraer matrimonio es una exigencia social para los solteros en edad casadera (desde los 14 a los 25 años). De tal modo que el proceso de formación de una pareja en matrimonio representa uno de los rituales en el que adquieren mayor relevancia las distinciones genéricas. Por ejemplo, existe la expectativa social de que sean los varones solteros quienes deben "buscar" a la que será su esposa y que, al contraer matrimonio las mujeres "pasen a ser nueras" y adopten la religión y filiación política de sus esposos.¹³

En la *Cañada Tojolabal*, existen formas poco regulares de contraer matrimonio, el ejemplo más dramático es el rapto de una soltera por un soltero de la misma comunidad. Esta práctica, adoptada por algunos varones durante el proceso de hacerse hombres es nombrada como *jokwanel*, "o salir arrastrada". Se trata del rapto de una soltera por un soltero, regularmente ejecutado con violencia, habiendo o no una previa relación de noviazgo. El *jokwanel* deriva generalmente en una situación de tensión y conflictos entre los familiares de la pareja en tanto no se haya cumplido con las exigencias relativas a esta práctica, como pedir perdón y entregar el *tz'akol* o el pago de una multa en efectivo por "la crianza" o "dote" por la muchacha (aproximadamente tres mil pesos en efectivo).¹⁴

Sea con el consentimiento de la muchacha o sin él, la unión sexual de la pareja los obliga a formalizar la relación en matrimonio. Para ello, los padres de ambos deben actuar como mediadores y alcanzar un acuerdo que incluye la entrega del *t'zakol*. Dicho pago puede ser cubierto con la entrega de una cantidad de dinero al pa-

dre de la muchacha, o bien haciendo los gastos del *chich* de la boda, es decir, los alimentos y bebidas que se ofrecen durante la ceremonia de entrega de la mujer a su nueva familia, que corren a cargo del padre del desposado. Desde el punto de vista de Antonio, de 45 años y autoridad comunitaria, en su comunidad "se acostumbra pagar la crianza de la muchacha. Cuando jalaron a mi hija yo sólo pedí 500 mil pesos" (500 nuevos pesos). Cuando un muchacho jala a una soltera y no es gusto de ella y, si el papá de ésta hace la denuncia a las autoridades de la comunidad, el "jalador" tiene que pagar una multa de "dos millones de pesos a la comunidad" (2 000 nuevos pesos).

El *jokwanel* ocurre por lo general mientras solteros, hombres y mujeres, trabajan en grupos en las parcelas alejadas del poblado o también cuando las solteras se encuentran en el cerro cortando leña. Si el soltero ha decidido raptar a alguna soltera espera el momento oportuno para acercarse a ella. Por general, lleva consigo un machete o una pistola para "defenderse", por si alguien se interpone. Después de tomarla del cabello, la arrastra entre las yerbas, la obliga a esconderse con él y a sostener relaciones sexuales. Nicolás (45 años), padre de dos mujeres que fueron "jaladas" comenta al respecto:

Una de mis hijas se fue con gusto, pero la Carmela tenía 16 años cuando la jalaron. Ella no quería salir todavía, pero cuando ya la jalaron qué le vamos a hacer. Me dio mucho coraje, por eso chicotí a mi yerno. Cuando yo jalé a la mamá de mis hijos, ella salió con gusto; pero cuando le fuimos a pedir perdón a mi suegro, me pegó y me la quitó durante dos meses. Ni modos, ahí tuve que esperar.

¹³ *Alib'ajel* ("pasar a ser nuera"). Esta práctica consiste en la relación que establece la mujer con los suegros cuando ha iniciado su vida conyugal. Se trata de un período (de hasta 10 años) de residencia en la casa paterna en el que la mujer aprende las costumbres de su nueva familia y se le exige obediencia a su suegra. En el caso de quien es *k'ox*: "hijo menor", residirá en la casa paterna por lo general de manera permanente.

¹⁴ Gilmore reporta que prácticas similares al *jokwanel* tienen vigencia entre musulmanes y poblaciones del norte de Italia y de Andalucía (1994).

El *jokwanel* puede ocurrir también con la cooperación de quienes se encuentran presentes durante el rapto. El hombre puede contar, incluso, con la complicidad de algunas amigas de la muchacha, quiénes, previa petición del raptor, la invitan a trabajar a una parcela alejada del poblado: "Tomás me dijo que yo invitara a Rosita a que fuera a trabajar con nosotras en mi milpa, porque ya la quería jalar".

En ocasiones el rapto también es llevado a cabo por el soltero tras la petición y la exigencia de sus padres. Los padres obligan o respaldan al hijo porque entre su familia no se cuenta con suficiente mano de obra femenina o porque en la comunidad se corre el rumor de que la muchacha está siendo cortejada por otro joven y existe el riesgo de que pueda ser raptada por aquél. En estos casos, existe la complicidad implícita de los padres, pues "dan permiso" al muchacho para que no trabaje mientras espera el momento oportuno para raptar a su futura esposa, o bien exigen al hijo que lo haga, para que demuestre ser hombre.

Al llevar a cabo el rapto los solteros ponen a prueba su hombría, ya que quienes fracasan en su intento por raptar a una mujer soltera, son objeto de críticas y burla de los miembros de su localidad. En esta acción "el hombre deberá tener suficiente fuerza para dominar a una mujer y poder arrastrarla". Argumentar que el rapto "lo hizo para demostrarle que es hombre" es una de las estrategias con la que los jóvenes justifican su acción. Arturo, quien raptó a los 19 años, comenta al respecto:

Yo de por sí soy hombre y no me dejo si una mujer me busca. Lita me dijo que no soy "mero" hombre. Yo le respondí que si de verdad mira [le parece] que no soy hombre que me haga la prueba.

El "fracaso" en el intento de raptar a una soltera constituye una conducta y una razón para que la masculinidad del "jalador de mujer" sea

cuestionada. Cuando un joven fracasa al intentar "sacar jalada" a alguna soltera, deberá ser llamado a declarar ante la asamblea por su falta, pagar una multa de 1 000 pesos a las autoridades y permanecer durante un día en la cárcel. En caso de que huya temporalmente de la comunidad, su padre (o algún otro miembro de la familia o padrino), deberá presentarse ante las autoridades para pagar la multa; de no hacerlo también corre el riesgo de ser encarcelado.

Procrear, adoptar y apadrinar

El nacimiento del primer varón es motivo de alegría en la familia, ya que éste garantiza el eventual remplazo del padre. Es decir, cuando el varón se case deberá llevar a su esposa a la casa paterna, y sostendrá y cuidará a sus padres cuando estos envejeczan. Por esa razón, cuando una mujer da a luz a un niño sus familiares se esfuerzan por incrementar los regalos a la partera en señal de agradecimiento.¹⁵ En cambio, una situación de infertilidad o la ausencia de hijos, deriva en tensiones y conflictos entre las parejas y sus familiares. En principio se culpa a la mujer, quien es nombrada despectivamente como "machora".¹⁶ La mujer es rechazada por sus propios familiares como por su esposo. Éste puede maltratarla físicamente, consumir alcohol, buscar a otra mujer y justificar sus actos por la ausencia de hijos. En contraste, la simple sospecha de que el hombre pueda ser infértil pone en duda su masculinidad y virilidad.

Existe un conocimiento médico local destinado a restablecer la fertilidad de la mujer, pero no uno para los varones. Las parteras comparten y difunden un tipo de conocimiento que está cargado de valoraciones que enfatizan las diferencias genéricas y legitiman la superioridad masculina. Por ejemplo, entre algunas parteras existe la idea de que la formación del cuerpo del futuro hijo no sólo se debe a la acción fecun-

¹⁵ En caso de que nazca un niño, las familias acostumbran ofrecer una gallina y licor a las parteras como muestra de "agradecimiento". En caso de que sea niña puede ser suficiente pagar el costo que fija la partera.

¹⁶ En otros lugares se utilizan los términos de "machorra" o "machorro" para las personas infértiles.

dadora del hombre, sino que un embarazo completo sólo es posible en tanto la pareja mantenga relaciones sexuales constantes a lo largo del embarazo. Otras sostienen que la gestación de un niño necesita mayor tiempo (más de nueve meses) que el de las niñas. Por eso algunas cobran una cantidad de dinero mayor cuando se trata del nacimiento de un niño (150 pesos si se trata de un niño, y 100 pesos cuando es una niña). Argumentan que al parir un niño se requiere de mayor esfuerzo de la mujer como de la partera.

Ante la ausencia de hijos, en particular de varones, una alternativa es que la pareja adopte o "críe" a un hijo de algún hermano u otro pariente cercano. Otra posibilidad para la adopción de un hijo es servir como padrino de algún recién nacido con idea de que le sea "regalado" para criarlo. Por ejemplo, al saber que su hermano mayor no contaba con hijos a pesar de un matrimonio de más de 10 años, Arturo ofreció procrear un hijo para dárselo. Mientras esperaba la respuesta de su hermano, suspendió temporalmente la decisión de que a su esposa le practicaran la "operación" (salpingoclasia).

La práctica de procrear para asegurar el remplazo del varón no sólo otorga prestigio a los hombres sino que supone un elemento de validación de su identidad masculina. Sin embargo, aunque la ausencia de hijos en una pareja es razón para el desprecio y el maltrato de la mujer, para él y su familia implica la deshonra y la imposibilidad de realizarse como un hombre en su comunidad. Por esa razón, buscará adoptar hijos, o bien, conseguir que le den en adopción a algun ahijado.

La junta o asamblea comunitaria: espacio de encuentro masculino

Asistir y participar en las juntas o asambleas a las que convocan regularmente las autoridades comunitarias es una de las tareas exclusivas para la mayoría de los hombres de las comunidades tojolabales. En la historia reciente de los ejidos tojolabales las juntas comunitarias constituyen

para los varones un espacio de encuentro e interacción masculina y de socialización durante el proceso de hacerse hombres.

La expectativa local es que los varones al cumplir 18 años de edad, o desde que inician su vida conyugal, comiencen a asistir a las juntas. Durante éstas —que se celebran al menos dos veces por semana—, los hombres discuten, enfrentan y sancionan a quienes son señalados como transgresores de alguna norma local. Las sanciones prevén multas en efectivo, encarcelamiento y castigo corporal. Este último es una chicoteada que el padre, padrino o hermano de quien es acusado, deberá aplicar bajo la vigilancia colectiva de la asamblea.

El cargo como autoridad comunitaria: presidente del comisariado ejidal, secretario, tesoro, agente municipal y policía o "comisión", tiene una duración de tres años y se asigna a varones que cuentan con prestigio social como hombres. Esto es, a aquellos que han alcanzado el reconocimiento de ser hombres "enteros" o completos por haber contraído matrimonio, procreado hijos, hablar el castellano y contar con certificado de derechos ejidales.

Durante las juntas los asambleístas alcanzan acuerdos sobre diversos asuntos relacionados con la organización social, política y religiosa de la comunidad. Al participar en las asambleas los hombres adquieren diversas obligaciones y derechos. Por ejemplo, corresponde a la asamblea realizar el cambio o destitución de las autoridades locales; intervenir en la resolución de pleitos en casos de divorcios o de adulterio; discutir y resolver conflictos por límites de terrenos; sancionar a hombres que maltratan a sus esposas estando ebrios; decidir sobre el uso y distribución de diversos servicios como el agua, la energía eléctrica, la escuela, y distribuir los trabajos colectivos que pueden consistir en el cuidado de la parcela escolar, el arreglo de edificios públicos y el control de incendios.

En la junta comunal se dictan las sanciones contra cualquier tipo de disidencia religiosa y política. En algunas comunidades existe el acuerdo de que todos los miembros deberán pertenecer a una misma filiación política y practicar una sola

religión. Es común que durante las asambleas en que son tratados asuntos relacionados con pleitos de parejas los asambleístas acudan con puntualidad a la casa ejidal. En espera de que inicie el debate, los hombres se acomodan en un lugar que les permita ver y escuchar lo más cerca posible a las personas involucradas en algún conflicto.

La junta también sanciona con multa y encarcelamiento a quienes hayan incurrido en algún delito o transgredido las normas preestablecidas: intentar raptar a una soltera; maltratar a la esposa “de balde”, sin razón; no cumplir con las deudas contraídas o firmar algún documento a nombre de la comunidad sin que exista el consentimiento de la junta. En caso de transgredir las normas locales las propias autoridades comunitarias están sujetas a las sanciones dispuestas. El mandato de las asambleas sobre miembros de las comunidades trasciende el ámbito local comunitario. Cuando los acusados residen fuera de la localidad son aprehendidos en sus lugares de residencia y presentados ante la asamblea. En algunas comunidades la disidencia política, el robo, el abigeato y la práctica de la brujería son los delitos que alcanzan una sanción mayor.¹⁷

Las juntas constituyen, además, un espacio tanto de mediación ante las autoridades gubernamentales o de otras comunidades como de debate durante la resolución de conflictos e imposición de multas y sanciones. Por ejemplo, la junta de *Najchawuk* recientemente dispuso una multa de 5 000 pesos para quien desee divorciarse, “solo los que tienen dinero pueden separarse, los que sólo tienen milpa no”; 3 000 como

“entrada” a los jóvenes de otras comunidades que pretendan casarse con alguna muchacha de *Najchawuk*; 2 000 pesos por cometer algún acto de infidelidad y 3 000 pesos por el rapto de una soltera o *jokwanel*. Generalmente lo recaudado por este tipo de multas se distribuye equitativamente entre los asambleístas.

Control social y masculinidad

La narración que a continuación presento resulta útil para realizar una aproximación a las prácticas y discursos relativos a la producción de la masculinidad en un espacio social como es la asamblea comunal. Este relato es un ejemplo del tipo de material etnográfico que registré en *Najchawuk*,¹⁸ una comunidad rural de cerca de mil trescientos habitantes. Se trata de una conversación que sostuve con Jando,¹⁹ quien recientemente había sido recluido en la cárcel del lugar por acuerdo de los hombres durante una junta o asamblea comunal y nos ayuda a encaminarnos al entendimiento de la relación entre masculinidad y control social.

Todo comenzó cuando llegué a mi casa, después de haber estado trabajando en la clínica de una comunidad. Le entregué un pedazo de carne a mi mujer [Lita] para que la cocinara, pero noté como que ella estaba encabronada porque ni siquiera me ofreció un poco de *pichi'*²⁰ ni quiso recibir con gusto la carne que le entregué. —¿Qué tenés, pues, vos?, ¿por qué

¹⁷ El asesinato de siete hombres (a machetazos y con armas de fuego) ocurrido en octubre de 1997 en una comunidad de la *Cañada Tojolabal*, entonces de filiación priísta, constituye un caso extremo del ejercicio de la autoridad y del poder de la junta sobre los miembros de su comunidad. Después de señalar a siete hombres —entre ellos a cuatro miembros de una familia— como culpables del robo de ganado y de practicar la brujería, la junta celebrada por los hombres de la comunidad determinó que los acusados fueran o linchados y sus cuerpos arrojados al fondo de una cueva, de tal manera que el hecho fue del conocimiento de las autoridades judiciales hasta diciembre del mismo año (*Cuarto Poder*, 13 diciembre de 1997, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; *La Jornada*, 16 de febrero de 1998).

¹⁸ A fin de mantener el anonimato de las personas y de las localidades, utilizaré pseudónimos.

¹⁹ Jando tiene 26 años, estudió hasta el segundo grado de bachillerato y ha trabajado como auxiliar de enfermería en clínicas rurales. Desde hace cinco años vive en matrimonio con Lita.

²⁰ *Pichi'* (o pozol): alimento, bebida de maíz cocido y molido revuelto con agua.

estás encabronada?—, le pregunté. —No me contestó. Por eso me encabroné, ahí fue que le pegué.

—Le di unos sus seis *chicotazos*.²¹ ¡Bien fuerte! Al momento que recibió el primero, me dijo: ¡Pensás que no me voy a ir a la casa de mi papá! Cuando terminé de darle, ella agarró algunas de sus cosas y se fue...

“Ya como a las siete de la noche escuché que estaba sonando el cacho.²² Luego pensé que las autoridades estaban llamando a la gente para que se juntara. Ahí nomás llegaron a mi casa los de la Comisión.²³ —Te vas a ir a la junta—, dijo uno de ellos. —¿Por qué?—, pregunté. —Saber... sólo dijo la gente que vas a ir a la junta—, respondió. Cuando llegué a la casa ejidal ya estaba juntada toda la gente; eran como unos trescientos hombres. Ahí, entre la gente, vi que estaban mi mujer y mi suegro.

“Como la gente comenzó a preguntar por qué motivo salió mi mujer de la casa, el agente municipal²⁴ pidió a Lita que dijera lo que había pasado. Ella comenzó a decir:

“No sé si Jando de verdad me quiere porque él está buscando la manera de evitar tener hijos.²⁵ Desde que me llevó a la clínica para que me pusieran el aparato [dispositivo intrauterino] he tenido mucho dolor en *jwinkil*.²⁶ A Jando no le gustó que le fuí a decir a mi papá lo que me sucedía, por eso fue que me pegó, nomás de balde. Mis suegros dijeron que de balde estoy llorando, que no fue cierto que me pegó Jando. Ellos no me apo-

yaron, y como no tengo delito, pues me tuve que salir de la casa.

—Mi mujer piensa que le pegué nada más por gusto. Le pegué porque se pasó de lista. Si tú das una orden y no te hace caso tu mujer; de esa manera se pasa de lista. Yo llegué bien contento y ella no aceptó con gusto lo que le entregué. Tal vez ella pensaría que ya tengo a otra mujer o que ya no quiero llegar a la casa.

“Cuando Lita terminó de hablar, la gente ya estaba bien encabronada. Un *b'ankilal*²⁷ me dijo: —Tal vez no le va a gustar a mi suegro si estoy haciendo con su hija lo mismo que tú. Por eso nos casamos, es para que tengamos los hijos que Dios nos manda. Dijo que soy un haragán por no querer tener hijos. Yo le respondí: Sé que estoy haciendo bien porque yo he estudiado; yo sé de planificación. Solamente si yo fuera un perro, que vengan los hijos y los tiro quién sabe a dónde. Yo le dije a la gente: pienso que si hay muchos hijos, siempre pasa más dura la vida.”

“Ahí nomás empezó a hablar mi suegro: —Jando está obligando a mi hija para que no tengan hijos; le está dando malas medicinas [anticonceptivos] para que no se pueda embarazar. ¡A mí no me pidieron consejos ni me preguntaron si era bueno recibir medicina! No es bueno lo que Jando está haciendo con su mujer porque buscamos pareja para tener los hijos; para que suframos manteniéndolos ¡Cómo es posible que Jando no quiera tener hijos! ¡Es hombre pues!”

²¹ Azotar con *chicote* [tira de piel de ganado].

²² *Cacho*: cuerno de toro que sirve como instrumento de viento para convocar a las asambleas.

²³ Se refiere a un grupo de hombres al que le corresponde realizar tareas de policía en la comunidad.

²⁴ *El agente municipal* es elegido en asamblea; tiene la función de vigilar el orden interno de la comunidad durante un año; también funge como juez y mediador durante las *juntas* en que se discuten asuntos interpersonales.

²⁵ Lita recientemente había sufrido un aborto.

²⁶ *Jwinkil*, literalmente “mi dueño” o “mi persona”. Así son nombrados los genitales masculinos y femeninos en *tojol ab'al*.

²⁷ *B'ankilal*: quien, entre un grupo de varones, es mayor de edad. En este caso se trata de hombres que ya tienen nietos. Entre la gente del lugar se considera que su experiencia acumulada le otorga autoridad sobre quienes son menores que él, y se espera que éstos le muestren respeto.

"El agente me dijo: —¡Habla tú Jando!: —Le pegué a mi mujer porque a mí nunca me dijo que le dolía algo. Le pegué, ¡Pero yo sé hasta dónde! Porque cada uno debe tener su medida para pegar. No es que no quiera a mi mujer, lo que pasa es que no quiero tener a mis hijos muy seguido. Yo la estoy apoyando para que su cuerpo amacise bien [madure]. Además... ¡ustedes no me van ordenar cuántos hijos debo tener, porque ustedes no los van a mantener!

"Otro *b'ankilal* dijo: —Acaso porque él es enfermero va hacer lo que se le pega la gana. Aquí, sólo la comunidad sabe lo que se debe hacer. ¡Que le quite de inmediato el aparato a su mujer! ¡Que entre una noche en la cárcel!

"Por eso ahora me encabrona que la Lita lo haya platicado ante la gente. Si ella me hubiera dicho cuál era su enfermedad, yo la hubiera entendido. Les dije que cuando fuimos al doctor, hace como seis meses, ella estuvo de acuerdo para que le pusieran el aparato. El doctor nos dijo: —Está bien que se le ponga el aparato porque es bueno que su cuerpo se recupere un poco.

"Uno de los hermanos de Lita ya me quería pegar cuando estábamos en la junta. Me dijo: —¡Si sabías que no ibas a querer tener hijos nunca te hubieras casado! ¡Si vuelves hacerle algo a tu mujer, yo te voy a enseñar a ser hombre!

!Yo le respondí: —Pues si tu hermana no cumple lo que le ordeno, si le voy a pegar porque ¡Soy un hombre! Así me enseñaron mis padres. Pero si ella me dice que quiere algo, yo debo saber como conseguirselo. Si ustedes le dan buenos consejos y me cumple, estoy dispuesto a que se quede conmigo; pero si no, ya no la voy a recibir.

"Le pregunté a mi papá y él dijo que estaba bien que le colocaran el aparato. A mi suegro no le dije porque yo soy el que mando a mi mujer, yo soy el que la mantengo pues. Pero la gente dijo: —No hay forma de que se separen por-

que no tenemos la costumbre de dejar a una mujer y luego ir a probar el cuerpo de otra. A mí me metieron a la cárcel, y a mi mujer la llevó mi papá a nuestra casa. Aunque me encabroné mucho, no quiero violar la costumbre de mi comunidad. Si no fuera así, dejaría inmediatamente a mi mujer.

"Cuando llegué a mi casa le dije a mi mujer: —¿Por qué fuiste a decir cosas ante la gente? Eso que mencionaste no se debe decir. A la gente lo que le gusta es ver los problemas de las parejas, por eso ahora las mujeres están agarrando la costumbre de que por cualquier cosa se van a quejar con sus padres. Ella contestó: —Yo sólo dije que me pegaste. —Sí, pero lo hice con medida. Yo no pienso como algunos que le pegan a su mujer que, de una vez ya las quieren matar.

"Pero depende, si no es muy grande su delito o si es cosa que uno sabe bien que no se debe hacer. Si es muy grande, es necesario pegarle ¡fuerte! Pero, si uno llega bolo²⁸ o encabronado en la casa y empieza uno a maltratar a la mujer sin que tenga delito, así no está bien porque eso es pegar de balde ¡No está pues cabal nuestro pensamiento! Si pego de esa manera, es un delito fuerte. En ese caso, sí deben meterse las autoridades de la comunidad.

"Tiene delito la mujer cuando tú le ordenas a tu esposa; le dices: ¡"Quiero que me tengas listo algo, al rato!" Si no lo hace, allí es donde empieza el pleito. Yo como hombre, quiero que me respete mi mujer."

CONSIDERACIONES FINALES

Con este testimonio se puede concluir que la comunidad, en este caso "la gente" o la junta, en tanto espacio de socialización masculina, ejerce su poder sobre los individuos a partir de la mediación de sujetos investidos con autoridad para determinar qué conductas son correctas o inadecuadas para las personas que interactúan dentro

²⁸ En estado de ebriedad.

del ámbito de esta localidad. Al establecer que la procreación y el criar hijos suponen prácticas que derivan de la naturaleza o de un acto divino de los cuerpos de hombres y de mujeres, la comunidad trata de imponer a las personas una visión de lo que significa hacerse un hombre anteponiendo una noción de paternidad. Desde la perspectiva local, la identidad de género es tratada, entonces, como un hecho dado esencial y ahistórico, con lo que se justifica y legitima a una institución que es estructurada por jerarquías de poder y formas de dominación simbólica.

Sin embargo, los efectos del poder de “la comunidad” sobre las personas y sus cuerpos no sólo derivan de las juntas o asambleas de hombres, sino de un conjunto más amplio de interacciones que los individuos mantienen cotidianamente.

Como señalé en los apartados anteriores, los efectos de poder de una representación local de la masculinidad encarnan en los sujetos y pueden reflejarse en las prácticas y conductas que los varones adoptan al relacionarse en su entorno cotidiano. Esto es, el proceso de apropiación de las identidades genéricas atraviesa los cuerpos, los espacios de socialización, las formas de organización de la vida local y las relaciones sociales en general. Para hacerse ver públicamente como hombres cabales los varones deberán actuar como autoridad en distintos espacios de interacción y como proveedores, e incluso recurrir a prácticas de castigo hacia los que dependen de ellos. Cuando se trata de estos casos, como se puede leer en el relato, los varones deberán actuar “con razón”, no “de balde”.

Sin embargo, así como el mundo social no es de una vez y para siempre lo mismo, las personas que lo construyen tampoco lo son. En ese sentido, la masculinidad no constituye algo dado de una “cosmovisión” o exclusivo de un grupo social situado en un lugar determinado, sino que el género se produce y reproduce dentro de campos de interacción social. En tanto sujetos porta-

dores y reproductores de género con trayectorias de vida individuales, también pueden manipular y cuestionar los valores y formas dominantes que prescriben las expectativas respecto de los géneros. Este elemento de cuestionamiento y de competencia puede ejemplificarse con las posiciones asumidas por Jando frente a la asamblea. Mientras que los hombres, al tomar la palabra, invocaron la imagen de que un hombre es quien tiene hijos y demuestra que sabe mantenerlos, Jando, por su parte, elaboró un argumento en el que exalta la responsabilidad del padre como proveedor y autoridad de su familia por encima de su función como procreador.

En fin, no se trata de que en esta población exista una sola interpretación de lo que significa actuar como un hombre, sino que los sujetos desde distintas posiciones elaboran diversas interpretaciones estratégicas de su masculinidad. A partir de las variadas formas de interacción cotidiana y de las trayectorias de vida individuales se revela la coexistencia de múltiples maneras en que los varones se apropian y viven la experiencia de su masculinidad. Esto depende de las distintas posiciones que éstos ocupan en el entramado de relaciones diarias. Por ejemplo, se puede hablar de las representaciones de la masculinidad que elaboran los solteros ante los casados, entre quienes son identificados como mampos o mamploros (homosexuales)²⁹ y el que es “un hombre”, entre hermanos mayores y menores, ancianos y adultos, maestros, migrantes y agricultores; entre quienes actúan como hombres cabales y quienes no lo hacen así. Es precisamente a partir de la competencia social entre estas diversas interpretaciones de la masculinidad que se producen y transforman las representaciones de lo que debe ser el desempeño de las personas en tanto sujetos genéricos.

Como he querido mostrar, el género, como objeto de conocimiento antropológico adquiere importancia no sólo porque en muchas sociedades entre las que se cuenta la población hablante

²⁹ En las comunidades de la *Cañada Tojolabal* a los varones homosexuales se les identifica como mampos. Se trata de quienes “no tienen” cabal el cuerpo de un hombre” (genitales pequeños). En *tojol ab'al* se dice *snalan ixuk snalan winik*: es mitad mujer y mitad hombre.

del tojolabal, las personas creen que las diferencias entre hombres y mujeres obedecen más a las diferencias biológicas (Connell 1997); sino, sobre todo, porque las identidades masculinas o femeninas se inscriben en marcos relacionales de poder y de dominación que tienen efectos en la vida diaria de las personas. Es decir, en el acceso desigual a los recursos, a los espacios y al prestigio social como personas (Godelier 1986).

BIBLIOGRAFÍA

- BADINTER, ELIZABETH
1992 *Masculine Identity*, Columbia University Press, EUA.
- BASAURI, CARLOS
1998 [1931] *Tojolabales, tzeltales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*, col. Facsímil, UNICACH, México.
- BERGER, PETER Y THOMAS LUCKMAN
1995 [1968] *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BOURDIEU, PIERRE
1991 *El sentido práctico*, Taurus Humanidades, Madrid, España.
- 1996 [1990] "La dominación masculina", *La Ventana, Estudios de género*, núm. 3, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- BOURDIEU, PIERRE Y LOÏC J. D. WACQUANT
1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- BRANDES, STANLEY
1991 [1980] *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore de un pueblo andaluz*, Taurus Humanidades, Madrid.
- BUTLER, JUDITH
1996 "Variaciones sobre sexo género: Beauvoir, Wittig y Foucault", *El Género. La construcción de la diferencia sexual*, PUEG-UNAM, México, D. F.
- COLTRANE, SCOTT
1988 "La teorización de las masculinidades en la ciencia social contemporánea", *La Ventana, Estudios de Género*, núm. 8, Universidad de Guadalajara.
- CONNELL, R. W.
1997 "La organización social de masculinidad", en Valdés Teresa y José Olavarría (eds.), *Masculinidades: poder y crisis*, FLACSO, Chile.
- 1998 "El imperialismo y el cuerpo de los hombres", en Valdés Teresa y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, FLACSO, Chile.
- DE BARBIERI, TERESITA
1992 "Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica", *Ediciones de las mujeres*, núm. 17, ISIS Internacional, Chile.
- DE CERTEAU, MICHEL
1996 *La invención de lo cotidiano*, UIA-ITESO, México.
- FOUCAULT, MICHEL
1992 *Microfísica del poder*, 3a. colección Genealogía del Poder, La Piqueta, Madrid.
- GILMORE, DAVID D.
1994 *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*, Paidós, Barcelona.
- GODELIER, MAURICE
1986 *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Akal, Madrid.
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, ANTONIO
1997 *El Ch'ak a'bal* (matrimonio tojolabal) y sus transformaciones, de la tradición oral a la actualidad. Tesis de licenciatura en Antropología Social, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

- GUTMANN, MATTHEW
1998 "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad", *La Ventana, Estudios de Género*, núm. 8, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- HELLER, AGNES
1985 [1970] *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, Grijalbo, México.
- HERZFELD, MICHAEL
1985 *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton University Press, EUA.
- KIMMEL, MICHAEL
1992 "La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes", *Ediciones de las Mujeres*, núm. 17, ISIS Internacional, Chile.
- LAMAS, MARTA
1995 "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género" *La Ventana. Revista de estudios de género*, núm. 1, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- LENKERSDORF, CARLOS
1996 *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*, Editorial Siglo XXI, México.
1979b 'Omak' umal tojol ab'al-kastilla, Diccionario tojol ab'al-español y español tojol ab'al, 2 vols. Nuestro Tiempo, México.
- ORTNER B., SHERRY Y HARRIET WHITEHEAD
1981 "Indagaciones acerca de los significados sexuales", *El género en perspectiva: de la dominación a la representación múltiple*, PUEG-UNAM, México, D. F.
- RE CRUZ, ALICIA
1994 "Lo sagrado y lo profano de la identidad maya entre los emigrantes en Yucatán", *Nueva Antropología* núm. 46, México.
- RUZ, MARIO HUMBERTO
1990 [1983] "El medio social: familia, comunidad, etnia y sociedad mayor", *Los legítimos hombres, Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. 2, IIF, UNAM, México, D. F.
1996 "El cuerpo: miradas etnológicas", en Ivonne Sasz (comp.), *Para comprender la subjetividad*, COLMEX, México, D. F.
- SCHUTZ, ALFRED
1993 [1962] *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, Barcelona.
- SCOTT, JOAN W.
1996 "El género, una categoría útil para el análisis histórico", en Lamas Marta (comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG-Porrúa México, D. F.
- TURNER, BRYAN
1989 [1984] *Cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría Social*, FCE, México.
- VALDÉS, TERESA Y JOSÉ OLAVARRÍA (EDS.)
1997 *Masculinidades: poder y crisis*, FLACSO, Chile.
1998 *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, FLACSO, Chile.
- VIQUEIRA, JUAN PEDRO
1995 "Chiapas y sus regiones", en Viqueira Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, UDG, México.

CONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE PERSONA ENTRE LOS TZOTZILES DE SAN JUAN CHAMULA Y PEDRANOS DE CHENALHÓ, CHIAPAS

Jaime Tomás Page Pliego
PROIMMSE-IIA-UNAM

INTRODUCCIÓN

De entre los elementos y fenómenos que caracterizan el devenir en el campo de las medicinas practicadas por tzotziles de Chamula y Pedranos de Chenalhó¹ destaca un tipo particular de *j'ilol*,² el que ha optado por la organización gremial como un medio, entre otros, para: expandir sus horizontes comunitarios, reivindicar su posición social y de especialidad fuera del contexto de su localidad, crear vínculos con la medicina dominante y la sociedad global, allegarse recursos para el fortalecimiento, rescate y defensa de sus saberes. En definitiva, sus conceptos y formas constituyen un estilo particular dentro del ser y el hacer de la medicina tzotzil y su intencionalidad apunta, entre otras cosas, a encontrar un lugar digno para el ejercicio de su mandato en el ámbito de la modernidad que lo apabulla. Trece *j'iloletik*,³ tres chamulas, socios de la Organización de Médicos y Parteras Tradicionales de los Altos de Chiapas A. C. (OMPTACH), siete Pedranos socios de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A. C. (OMIECH), todos

¹ Se designa como Pedranos a los tzotziles de San Pedro Chenalhó, que consideran seguir las costumbres de sus ancestros, toda vez que al interior de este municipio sus habitantes carecen de uniformidad cultural y religiosa, debido a que en la actualidad está habitado por un lado, por grupos de tzotziles que detentan diferentes religiones (tradicional, católica y protestantes) y costumbres, y, por otro, mestizos católicos y protestantes. En tanto que entre chamulas, que viven dentro del territorio del municipio, no se hace distinción, ya que se considera que la gran mayoría de sus habitantes participan de la misma cultura y religión.

² *J'ilol* significa el que puede ver.

³ Plural de *j'ilol*.

seleccionados por sus organizaciones debido al reconocimiento de su saber y el prestigio de que son objeto; así como tres independientes, uno de san Juan Chamula y dos de San Pedro Chenalhó, con el apoyo de una guía de entrevista aplicada en tzotzil, amablemente nos proporcionaron además de la narración exhaustiva de sus vidas, los pormenores sobre la visión de mundo que sustenta sus prácticas, lo que permitió dar cuenta de las similitudes y diferencias que se presentan en las correspondientes visiones del mundo que tienen, así como de los procesos y procedimientos que fueron parte de su formación, iniciación y conforman sus procesos de trabajo. Del cúmulo de esta información, en este trabajo destacamos lo referente a la noción de persona.

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

La aproximación a la noción de persona sucede desde distintos campos del quehacer humano, entre otros: la filosofía, el derecho, la psicología, el psicoanálisis, la medicina biológica, la economía, la antropología, la sociología y las religiones. Así, son diversas las formas a que recurre cada sociedad para definir a la persona; distintos los mecanismos para dilucidar su naturaleza y la dialéctica de sus componentes.

Para el caso, se pretende un acercamiento a partir de la antropología; es decir, delimitar cómo las personas se experimentan y se viven en un contexto sociocultural determinado.

Sin embargo, desde la perspectiva antropológica, no es posible acercarse a la noción de una persona específica, si no es a partir de cómo los integrantes de cada contexto sociocultural particular se conciben y se ven a sí mismos, o sea, buscando el sustento de la persona en los "sistemas de categorías nativos" (Bartolomé 1991: 141) y de su concreción en el quehacer social. Porque como apunta Le Breton: "las sociedades humanas construyen el sentido y la forma del universo en que se mueven" (1991: 91), por ello observamos diferentes formas de vivir el mundo, distintas realidades sociales particulares, innumerables ritos cotidianos y especiales que dan sentido al queha-

cer social; pero sobre todo, distintas formas de ser persona. Por ello mismo, bien concluye Geertz.

[...] debemos descender a los detalles, pasar por alto equívocos rótulos, hacer a un lado los tipos metafísicos y las vacuas similitudes para captar firmemente el carácter esencial de, no sólo las diversas culturas, sino las diversas clases de individuos que viven en el seno de cada cultura, si pretendemos encontrar la humanidad cara a cara. En este ámbito, el camino que conduce a lo general, a las simplicidades reveladoras de la ciencia pasa a través del interés por lo particular, por lo circunstanciado, por lo concreto. (1989: 58).

Considerando las condiciones del caso que nos ocupa, el punto de partida para acceder a los sistemas de categorías nativas que conduzcan hacia la estructuración de la persona, radica en el ámbito de la experiencia, en su análisis (Pérez Cortés 1991: 14) ya que siempre estará inmersa en una matriz cimentada en lo ideológico y en las prácticas de dominio común del grupo social al que se pertenece, y porque es a partir de ésta "como lo social se mete y existe en los individuos" (Paniagua 2001: 14) conformando con ello los sistemas de disposiciones para la práctica, o habitus (Bourdieu 1996: 84).

En la delimitación de la mayoría de los campos que aborda la antropología, sino es que en todos, la noción de persona deviene como un aspecto central; el campo médico no sólo no es la excepción, sino que en éste, constituye la categoría que delimita las estructuras simbólicas que definen el campo y las prácticas a que da lugar.

Sin embargo, no hay que dejar de tomar en cuenta que aún desde la óptica de esta ciencia social, la aproximación puede tener un carácter diferenciado. Bartolomé propone tres posibles aproximaciones: el de la persona espiritual, que aborda "[...] las construcciones ideológicas fundamentales para la definición del individuo"; el de la persona física, que hace más bien énfasis en el aspecto corporal de la persona y sus proyecciones macro y microcósmicas; y el de la persona social, referido a

[...] la imagen que la sociedad ha subjetivamente construido respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes" (1991: 143-155).

Ciertamente la construcción de la noción de persona desde la perspectiva de la cosmovisión toca, como mínimo, las tres aproximaciones planteadas; sin embargo, adopta un rango preeminente el nivel de la persona espiritual ya que constituye el punto de partida para visualizar y entender a la persona como una multiplicidad de seres, lo que, a su vez, denota una forma específica de concebir, vivir el cuerpo e insertarse en una particular dinámica sociocultural.

LA PERSONA EN MESOAMÉRICA Y ENTRE LOS TZOTZILES

Tal como señala Alessandro Lupo, entre los grupos que han habitado Mesoamérica desde antes de la llegada de los españoles, la persona humana se ha concebido y estructurado de una manera radicalmente distinta a la que se tiene en las culturas occidentales:

[...] la creencia en la coesencia y en la posibilidad de la metamorfosis es el testimonio de cómo, en el pensamiento de los pueblos indígenas de Mesoamérica, el hombre es un ser vulnerable, de naturaleza compuesta y de identidad fluida, y su existencia está sujeta a diversas influencias, que muchas veces limitan la libertad, pero de las cuales tiene la esperanza de obtener los poderes para trascender la

precariedad de su propia existencia y devenir, a veces, como los antiguos soberanos mayas, el árbitro del equilibrio entre la sociedad y el cosmos (1999: 23).

En comunicación personal Otto Schumann nos refirió que son pocas las lenguas que aún conservan alguna palabra que tenga como significado persona, sin embargo, en el maya yucateco, en el de Itzá y Mopán se usa la palabra *muak*; en tanto que en la lengua chortí, se compone de los vocablos *pak'* que significa sembrar o modelar cerámica y *ab'*, instrumento, dando como resultado la palabra *pak'ab*, que literalmente significa "instrumento para modelar cerámica, o sembrar". En el tzotzil, tal como nos indicó la técnica académica tzotzil, Juana María Ruiz, dicha designación se ha perdido para ser reemplazada por la palabra *risano* y su plural *risanoetik* términos adaptados de la palabra española cristiano.

Ahora bien, en su realidad, la persona tzotzil, cuya identidad está ligada *al costumbre*,⁴ se vive no sólo como cuerpo, sino como una multiplicidad de cuerpos, animales y almas;⁵ de los cuales, la mayoría se moviliza preferentemente durante la noche y donde el nexo entre unos y otros, cuando éste se da, son principalmente los sueños. Aquí, debe establecerse la distinción entre la liga individual con las entidades anímicas, que es característica de los sociedades en Mesoamérica, y la liga colectiva, del linaje que, como señala Gossen, es la inscrita en el totemismo, de los pueblos nativos de Norteamérica (1975: 448).

El mito tzotzil de creación de la humanidad constituye el referente más preciso sobre la conformación de la persona tzotzil y su razón de ser. En éste se delinea que el propósito primordial de *Riö*⁶ al abocarse a las distintas creaciones, fue dejar sobre la tierra un ser cuya tarea predominan-

⁴ El término tradicionalista, ha sido adoptado por los Pedranos y Chamulas, para distinguirse de católicos y protestantes y se definen como quienes viven y dan continuidad a las costumbres y religión legados por sus antepasados.

⁵ Tal como deja ver Lévy-Bruhl: "[...] cada persona relaciona consigo misma los estados de conciencia, sus miembros y sus órganos. Ciertas lenguas, tal como lo hemos visto antes, expresan incluso este hecho mediante la inclusión de un sufijo de pronombre personal a los sustantivos que designan estos elementos del individuo." (1985: 95).

⁶ No se toma en primera persona, sino como la divinidad en su totalidad, tal como expresa Gossen: "Aunque *Riö* es un préstamo tomado del castellano Dios, el significado del término tzotzil es mucho más general que el del vocablo

te, sino es que única, fuera dar manutención a las deidades; propósito que al no cumplirse fue y es razón suficiente para coaccionar o, en caso extremo, exterminar a las diferentes humanidades en su totalidad, parcial o individualmente.

El origen prehispánico y mesoamericano del mito de creación es innegable, sus presupuestos se exponen claramente en el *Popol Vuh*,⁷ y no hay duda de su vigencia, en particular, entre los diferentes grupos mayenses y, en general, en Mesoamérica. Prueba de su persistencia entre los

mayas de los Altos de Chiapas, es su registro entre chamulas,⁸ pedranos⁹ y andreseros,¹⁰ así como la importancia que tiene en la actualidad en la vida de estos pueblos y en la conformación y determinación de las formas que adopta el campo médico de los tzotziles a que hacemos referencia.

El mito nos muestra cómo *Riõ* recurrió a diferentes creaciones y consecuentes destrucciones hasta lograr cumplir el propósito de la creación. La incapacidad estructural, ya física, emocional, intelectual o espiritual, para cumplir

castellano. *Riõ* alude a todo un conjunto de fenómenos religiosos, que incluyen, Dios (sinónimo de *Htotik*, el Sol); santos individuales y sus imágenes; actos religiosos [...] gestos religiosos [...] y quizás otros." (1980: 207-209).

⁷ Sobre el particular, en la obra de Guiteras se lee:

"Cuando el creador y el Formador vieron que no era posible que [los animales] hablaran, se dijeron entre sí: —No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros sus creadores y formadores. Esto no está bien, dijeron entre sí los Progenitores.

[...]

Así, pues, hubo que hacer una nueva tentativa de crear y formar al hombre por el Creador, el Formador y los Progenitores.

—¡A probar otra vez! Ya se acercan el amanecer y la aurora; ¡hagamos al que nos sustentará y alimentará! ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra? Ya hemos probado con nuestras primeras obras, nuestras primeras criaturas; pero no se pudo lograr que fuésemos alabados y venerados por ellos. Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron." (1965: 27).

⁸ Gossen, comenta que: "Se supone que las palabras son del agrado de las deidades, aunque no van dirigidas directamente a ellas. Este género, así como también la oración y el canto, en realidad se presenta en el escenario ritual. Su ambiente implica la presencia de calor metafórico, pues el lenguaje ritual comparte, con otros símbolos rituales, las cualidades del aumento de calor, expresadas en su caso, como multivocalidad y redundancia de mensaje. Vinculado con la metáfora de calor está el hecho de que las deidades consumen esencias y los humanos sustancias. Esto explica que la mayoría de los rituales chamulas vayan acompañados de un lenguaje ritual, flores, música, velas, incienso, tabaco, aguardiente, fuegos artificiales y hojas. La razón es que todos estos elementos producen calor, humo, aromas o sonidos, que les sirven de alimento a los dioses [...]" (1980: 209).

⁹ Arias, señala que entre los medios de aplacar y agradar a esos reguladores espirituales se halla el de ofrecerles bebidas y alimentos, que consisten principalmente de incienso y cirios y el alma de los alimentos y las bebidas del pueblo (1975: 32). Así, los ritos y las ceremonias realizados por las comunidades constituyen cierto tipo de comensalía de sacrificio entre el hombre y "los seres importantes distintos del hombre", durante la cual se ponen de acuerdo respecto de importantes asuntos económicos; el convenio consiste en fortalecer el pacto sellado en años anteriores, es decir, por parte del pueblo, no desatender sus obligaciones hacia quienes regulan la lluvia y, por parte de los segundos, enviar la lluvia en la cantidad necesaria y exactamente en el momento convenido. En caso de que alguna de las partes falte al compromiso, es facultad de la otra parte vengarse negando los alimentos (en el caso del hombre) o abriendo las compuertas de los lugares sagrados para inundar los maizales, o bien, cerrándolas para hacer que las plantas de maíz se sequen (en el caso de los reguladores).

¹⁰ Holland, elaboró este aspecto de diferente manera, al decir que "Los indios creen que son inherentemente pecadores debido a que subsisten consumiendo el alimento que los dioses benévolamente les proporcionan; si el hombre no propicia periódicamente a los dioses en forma adecuada, ellos pueden enfurecerse y enviarle enfermedades para recordarle sus deberes sociales y religiosos. Los dioses se enojan muchas veces con toda la humanidad y le mandan, como castigo, enfermedades epidémicas; en otras ocasiones eligen únicamente a unos individuos y dejan escapar a los demás. Estas enfermedades son, frecuentemente, acompañadas por fiebre e intenso malestar, presentan una crisis y, en la mayor parte de los casos, son contagiosas." (1963: 123).

el objetivo de adorar y proveer el sustento de las deidades,¹¹ que fue consecuencia de la conformación imperfecta de las diferentes humanidades por parte de *Riö*, también le llevó a desechar esos intentos, exterminándolas, para intentar una nueva opción.

La última creación —la humanidad actual— si bien se aviene a la intención primordial, no es del todo perfecta por lo que, por un lado, permanece latente la posibilidad de destrucción —en la actualidad, dadas las características que ha adquirido el mito, la amenaza de destrucción del total de la humanidad ya no es tan patente, pero aún es manifestado en forma aislada por los in-

formantes. Sin embargo, en lo que respecta a grupos e individuos, este concepto no constituye una amenaza virtual, sino que se concreta en lo cotidiano— que no sucederá en tanto se cumpla el mandato de mantener a las deidades.¹²

Por otro lado, tenemos la creación de otros mecanismos mediante los cuales las deidades obligan a la humanidad *tzotzil* a centrar su atención de vida, su cotidianeidad, en atender, adorar y proveer a las deidades de sustento; los más importantes, giran, por un lado, en torno al control que las deidades imponen a los diferentes elementos y circunstancias que tienen que ver con la producción, mediada y dirigida por los *Anjel* y

¹¹ En los mitos de origen expuestos en el libro de Guiteras, se habla de que la carne de los primeros hombres fue hecha de lodo, pero: “[...] se deshacía, estaba blanda, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguada, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener.” (1965: 27-28).

Más adelante, dice: “Los dioses se reunieron y acordaron consultar con la abuela-abuelo *Ixpilyacoc*, *Icmucané*, quien echó la suerte con granos de maíz y *tzité* (conocido en Guatemala como árbol de Pito) y en náhuatl como *Tzompanquahuítl*), de lo que resultó que el hombre, en el segundo intento fue hecho de madera:

“Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas.” (1965: 29-30).

Luego menciona, “Los segundos hombres fueron destruidos por medio de una gran inundación.

Los terceros hombres fueron hechos de otras maderas, *tzité* y espadaña (planta de la que se saca el tule con el que se hacen petates), pero tampoco hablan, ni pensaban y fueron nuevamente destruidos, por medio de una resina que descendió de los cielos, así como deidades que con sus armas los desmembraron. Los descendientes de estos hombres, son los monos.

Mucho tiempo después, ya que Hunahpú e Ixbalanqué habían ascendido a los cielos para pasar uno a ser el Sol y el otro la Luna, fue creado el tercer hombre:

“Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llamaban Tepeu y Gucumatz: ‘Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra.’ Así dijeron.” (1965: 103).

Por último, se señala que: “La tercera humanidad fue hecha de maíz, de mazorcas amarillas y blancas:

“[...] ésta fue su sangre, de esta manera se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los progenitores.

[...]

Y moliendo entonces la mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo *Ixmucané* nueve bebidas y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados.” (1965: 104).

¹² Este hecho fue documentado entre los chamulas, en los setenta por Gossen, quien señala: “[...] en cada una de las tres primeras creaciones del universo, el Creador no logró su ideal de humanidad y destruyó sus abortados esfuerzos. Aunque los chamulas creen que la actual Cuarta Creación es el ensayo más exitoso, también saben que está llena de iniquidades y que incluso está en peligro de destrucción; por lo tanto, están interesados en defenderla de la mala conducta de la gente perversa.” (1980: 45). Y más adelante, nos dice: “[...] La única circunstancia que podría causar su repetición en Chamula, sería que los indios descuidaran sus obligaciones para con los santos y demás deidades. Una negligencia de ese tipo podría acarrearles un castigo y hasta la destrucción de la Cuarta Creación.” (1980: 1856).

Apóstoles; por otro, tenemos la creación del complejo persona —*k'al*, cuerpo, *ch'ulel*, *wayjel* y nagual—, del que nos ocupamos en este trabajo.

Los tzotziles ocupan gran parte de su vida tratando de evitar enfermar o sufrir percances en lo social o en la producción; asimismo, curándose.¹³ Entre ellos, las dicotomías vida-muerte, bienestar-malestar, bien-mal, no tienden, en su vaivén, a buscar la estabilidad, la armonía, la salud; sino que se destacan por ser excesivamente frágiles en el sentido de la pérdida de la salud y, a la vez, difícil en el de su recuperación, inclinándose persistentemente hacia el polo trágico, que sobreviene cuando la persona se descuida de más, con un desenlace funesto.

En el plano de lo divino, sucede que cuando una persona ha acumulado una cantidad de pecados-delitos y no se ha encomendado y pedido perdón por éstos, así como ofrecido regalos a las deidades para su protección, en los libros que son guardados en el Cielo y los que tiene el Diablo (Page manuscrito de tesis: 101 a 104), consta, y la persona es dejada a su suerte, abandonada y seguramente, al caer en las manos del demonio, enfermará y de no rectificar seguramente morirá.

Entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó y San Juan Chamula de fines del milenio, que consideran seguir las costumbres de sus antepasados, la persona está integrada por un conglomerado de seres coexistentes e interdependientes, a saber: cuerpo humano, *ch'ulel*, *wayjel* y, en algunos pocos casos, nagual, de todos los cuales, como se verá más adelante, puede haber uno o varios; interdependientes, referido no sólo al lazo sobrenatural que los lleva a conformar la persona, sino también a las relaciones que se establecen entre unos y otros, pero que son experimentados por la persona como una unidad. Pocas personas, las mejor dotadas, pueden vislumbrar sus entidades anímicas, pero la mayoría si bien sabe que son parte sustancial de su vida, excepcionalmente los podrá sentir. En ocasiones se llega a tener noción de su existencia a través de los sueños o de alguna referencia hecha por algún *j'itol*, al ser

curado o en algún ritual para prolongar la vida, pero fuera de eso, las más de las veces la vida transcurre, sin ninguna conciencia sensitiva al respecto, como en el caso del occidental —más o menos informado— que sabe que como parte de la unidad que es, tiene un hígado o un páncreas, pero que sólo excepcionalmente, tendrá conciencia sensitiva de su existencia.

En la literatura etnográfica referida a tzotziles de Chamula y Chenalhó, se reporta que la naturaleza humana se compone de cuerpo, que es el elemento mortal de la persona y dos almas, a saber el *ch'ulel*, elemento inmortal de la persona y el alma animal *wayjel* (Guiteras 1965: 240) o *chanul* (Gossen 1980: 451) elemento mortal-inmortal (según el contexto). Lo que suceda a uno afecta a los otros (Pozas 1977: 202).¹⁴

Según expresa Arias, el cuerpo (*sbek'tal-stakipal*) pertenece al mundo visible mientras que el alma (*ch'ulel*) pertenece al visible y al invisible; en el primer caso, permaneciendo durante la vigilia dentro del cuerpo humano, "su morada temporal" y, durante las horas de sueño, deambulando en el mundo invisible, el otro cielo-otra tierra (*yan vinajel-yan balamil*) (1975: 40-41).

Entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó y San Juan Chamula de fines del milenio, que consideran seguir las costumbres de sus antepasados, la persona está integrada por un conglomerado de seres coexistentes e interdependientes, a saber: cuerpo humano, *ch'ulel*, *wayjel* o *chanul* y, en algunos pocos casos, nagual. Gossen (1980: 459) señala la presencia de una entidad anímica a la que denomina *?ora* que tiene la forma de una vela, se ubica en el Cielo y está bajo el cuidado de San Jerónimo, *totic bolom*. Sin embargo, cabe señalar que los chamulas que proporcionaron datos para el presente proyecto, hicieron mención de lo que denominaron la vela de la vida, en torno a la cual se realiza un complejo ritual personal y familiar para alargar la vida, año con año, sin embargo en ningún momento se le dio la connotación de entidad anímica, lo cual de ninguna manera constituye razón suficiente para descartar dicha posibilidad.

¹³ Hecho que ya fue reportado por Holland (1963: 119-120), para San Andrés.

¹⁴ Lévy-Bruhl, reporta la presencia de este fenómeno en diferentes latitudes (1985: 26).

Cada tipo de entidad anímica, como se verá más adelante, puede estar conformada por uno o varios integrantes; interdependientes, referido no sólo al lazo sobrenatural que los lleva a conformar la persona, sino también a las relaciones que se establecen entre unos y otros, y que son experimentados por la persona como una unidad. Pocas personas, las mejor dotadas, pueden vislumbrar sus entidades anímicas, pero la mayoría si bien sabe que son parte sustancial de su vida, como ya se señaló, excepcionalmente los puede llegar a sentir.

K'al

A través del término *K'al*¹⁵ (calor) no sólo se designa la energía vital de la persona, sino también al lazo sobrenatural que mantiene unido el cuerpo con sus entidades anímicas y a éstas entre sí. Tal como expresa Lévy-Bruhl (1985: 8-9), ningún término en las lenguas usadas en occidente da cuenta de este concepto, sin embargo se le encuentra por doquier (*mana*, *imunu*) y, generalmente, en los reportes antropológicos se le menciona como un símil de alma. De todas formas, existe dificultad para conceptuar, desde la perspectiva occidental, este fenómeno, ya que por un lado se observan serias contradicciones y lagunas en los datos que aportan los informantes, así como en la forma de verter sus conceptos. En este sentido damos la razón a Lévy-Bruhl, cuando dice:

Nos encontramos, por tanto, en presencia de representaciones colectivas poco nítidas en las cuales los elementos emocionales predominan y camuflan profundas contradicciones que no son percibidas ni sentidas por los primitivos (1985: 91).

K'al lo impregna todo en forma perenne, por lo mismo, aquellas partes que han formado parte del cuerpo o han estado en contacto con éste por mucho tiempo (pelo, uñas, orina, excremento, dientes, ropa, *ch'ulel*, *wayjel*), sobrenaturalmente siguen ligados a la persona, siguen siendo una unidad con ella; por lo mismo, si caen en manos de los enemigos, pueden ser utilizadas en su contra. Los elementos a los que hacemos referencia han sido designados por Lévy-Bruhl (1985: 100-101) bajo el término de "pertenencias".¹⁶

Cuerpo

El cuerpo o parte humana, es el centro, el eje que aglutina y organiza a los seres con los que se conforma la persona *tzotzil*, porque en éste reside la conciencia, en él subyace el principio organizador de las relaciones sociales y en torno a éste, se definen los aspectos fundamentales de la cosmovisión (Medina 1999: 114).¹⁷ Pero antes de eso, el cuerpo está determinado a partir de los procesos de reproducción social y de cultura en los que está inmerso, su condición es cambiante de una sociedad a otra, de un lugar a otro y de un tiempo a otro. Es

¹⁵ Favre, señala que sin *K'al* la vida no es posible (1973: 242). Es el elemento vital, el espíritu que anima a todos los seres. Está contenido en la naturaleza en forma invariable, es decir, existe una cantidad absoluta, limitada, que se divide y fracciona en forma infinita, que los seres vivos conforme van envejeciendo requieren de mayor *K'al* para sobrevivir y éste sólo se puede obtener menguando el de otros; o bien, aprovechando el *K'al* que liberan los seres que mueren, sea a través de la alimentación, sea a partir del conocimiento del ceremonial y del uso del poder

¹⁶ Este mismo autor señala, que "[...] las fronteras permanecen indecisas por el hecho de que las pertenencias, secreciones, excreciones, huellas, restos de alimentos, vestidos, armas y otros objetos que en algún momento han estado en contacto con la persona, forman realmente parte del individuo o constituyen una <<extensión de la personalidad>> [...] En su espíritu, la participación entre ellas y el individuo no resulta de una transferencia, por rápida que sea, bajo la influencia de la emoción. No es secundaria, es original, inmediata. [...] las pertenencias son parte del individuo." (1973: 128-129)

¹⁷ En este sentido, Alfredo López Austin señala: "En toda sociedad en la que el pensamiento mítico es predominante, existe la tendencia de equiparar los distintos órdenes taxonómicos y de homologar los distintos procesos, tanto naturales como sociales. Las normas taxonómicas particulares de los diversos ámbitos del conocimiento son forzadas con el propósito de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos sistemas clasificato-

en el ámbito social donde se conforma los *habitus* que otorgan el sentido del cuerpo y el universo en el que desenvuelve (Le Bretón 1991: 91).

Como se propone desde la perspectiva de la analítica de la experiencia, el cuerpo es el referente material inmediato:

[...] no hay cuerpo sino al interior de una experiencia [...] No hay experiencia del cuerpo como no esté mediada —es decir, constituida y orientada— por una serie de prácticas eficaces y de categorías discursivas y simbólicas que no son simples agregados al objeto mismo, sino determinantes esenciales del objeto. El cuerpo no se nos presentará entonces como un simple dato elemental al cual vendrían a adherirse una serie de modalidades explicables por la cultura, la religión, la ética u otras; se dirá entonces que es en el proceso mismo de la experiencia donde se precisa la relación que une al sujeto con su propio cuerpo y donde se definen ambos extremos de esa relación.

[...] Con todo, se busca desarrollar en varios sentidos la tesis de que no hay primero un cuerpo y luego una serie de representaciones que vendrían a imprimirse en aquella materia prima originaria. Es, en realidad, dar contenido reflexivo a la experiencia de que nuestro cuerpo es el primer instrumento de trabajo, el primer objeto de espectáculo, el lugar donde inscri-

bimos nuestro decaimiento, y es también el primer medio de expresión, el significativo por excelencia y el lugar de la simbolización (Pérez Cortés 1991: 13).

El mismo autor (*Ibidem*: 14) señala, que es a través de la educación, digamos, el implante de “un conjunto de actos eficaces tradicionales”, técnicas corporales que son “un montaje físico-sociológico” (*habitus*, leeríamos con Bordieu), mediante los cuales la sociedad educa adaptando a la persona a su entorno, llevándole a conformar no sólo una visión de sí, sino también una forma de vivirse, enfermarse y morir, y que para nuestro caso, se refleja en las eficacias de la medicina que subyace a cada particularidad.

Este carácter de centro de la acción en todos los sentidos, social, emocional, intelectual o espiritual, ubica, entre los *tzotziles* al cuerpo como la entidad responsable, ante las deidades, de la persona en su totalidad. Si se es una persona común y corriente, encomendarlos ante éstas, para su protección y conservación; si se es un “hijo de Dios” al que le han sido entregadas promesas y entidades anímicas con poder,¹⁸ abocar su persona a servir a los demás en la eterna batalla contra el mal y la enfermedad. De esta manera, al situar, las deidades, permanentemente a la persona en el umbral de la enfermedad y la muerte, aúnan una razón más para obligarla a darle la manutención, el alimento que necesitan.

rios, en un intento de llegar al descubrimiento de la magna regularidad, la congruencia absoluta y el orden total del universo. Es el intento humano de alcanzar la gran síntesis clasificatoria, el instrumento cognoscitivo y normativo máximo de lo existente.

El esfuerzo por proyectar unos en otros los diferentes sistemas taxonómicos va creando ligas entre elementos de muy distintos ámbitos clasificatorios y los complejos semióticos se enriquecen con parentescos producidos por la reducción magna. En esta forma pueden quedar clasificados en taxa equivalentes un color dado, un mineral, una especie vegetal, una animal, un tipo de obra manufacturada, un estado de ánimo, un cargo público, una parte del cuerpo o de una vivienda o de una canoa, un signo calendárico, etcétera, hasta formarse un sistema clasificatorio general, de inmensos casilleros, en los que se distribuyen los elementos correspondientes de sistemas taxonómicos distintos.

[...] Las leyes se reducen numéricamente, amplían su radio de validez, penetran en los diversos ámbitos del cosmos, y el creyente adquiere un profundo sentimiento de la regularidad y del orden universales.

Estas proyecciones y sus correspondencias, expresadas en intercambios simbólicos, fincan las posibilidades mágicas de la interacción causal por el manejo de los equivalentes; sintetizan y expresan en el mito procesos que se perciben paralelos; apoyan arquetípicamente las relaciones sociales, justificando asimetrías y opresión; validan las instituciones; provocan y embellecen la metáfora y la iconografía; visten de eterno lo mutable [...] en fin, montan un orden humano sobre la realidad para operarla, sancionarla y comprenderla” (1984: 171-172).

¹⁸Que Villa Rojas situó como “las bases cosmológicas de la autoridad tradicional” (1985: 133).

Así, el bienestar de la persona, estará referido no exclusivamente al cuerpo, pero éste será el punto de referencia, el espacio de concreción en términos: de salud/enfermedad, de armonía o desequilibrio causado por los ires y venires de las entidades anímicas y de éste. Por ello, en él reside la esperanza de vida, la longevidad. También, es el elemento mortal de la persona, con su deceso, la persona llega a su término. En este proceso, el riesgo será directamente proporcional, a la dedicación o no que se tenga para con *Riö*.

El cuerpo tiene fuerza porque Dios se la ha dado, Él manda los huesos y las “cuerdas” para poder caminar; manda la sangre y en ella el color de la piel; en ella reside el poder y por ahí entra la enfermedad al cuerpo cortándola y, en consecuencia, produciendo debilidad, entonces la piel se pone muy amarilla o muy negra.

Uno de los principales atributos del cuerpo y, al parecer, central en la cosmovisión *tzotzil* es que apesta y que las deidades celestiales no soportan los olores que despiden los humanos. Y apesta principalmente porque la gente no es limpia.

Entre chamulas y pedranos llama la atención el hecho de que a pesar de que el cuerpo actúa como centro en el sistema persona, en la práctica conocen y se interesan poco por su estructura y funciones,¹⁹ toda vez que el trinomio salud/enfermedad/atención, está condicionado por lo sobrenatural. La concreción material de esto se constata en el proceso de trabajo de los curanderos, en que el único contacto físico que establece el curandero con el paciente, es cuando éste toma las extremidades del enfermo para consultar la palabra de la sangre.

Por lo mismo, se puede decir que los *tzotziles*, que nos ocupan, dan poca importancia al contenido interno del cuerpo, a los órganos y las vísceras, que lo constituyen, tan sólo resaltan los que consideran como centros anímicos. Entre los pedranos, se pen-

saba que el corazón era el asiento de la memoria y el conocimiento y a través de éste se sentía (Guiteras 1965: 247),²⁰ en la actualidad se considera que en el cerebro asientan las funciones mentales y de memoria, pero en el corazón prevalece la sabiduría y el discernimiento. Fuera de estos dos órganos, es relativa la referencia a otros.

Sin embargo, en el plano de lo sobrenatural, la discusión respecto al número de cuerpos que una persona puede tener, es más nutrida. Sobre el particular, se registraron tres versiones diferentes:

La primera establece, que sólo se tiene un cuerpo, al que Dios dio la fuerza, al que mandó el calor y el frío, pero no en exceso, porque requiere de ambos para su sobrevivencia; en la segunda, se nos dice que se tienen dos cuerpos iguales, con la misma cara y la misma altura; sólo que el segundo se encuentra en algún lugar lejano, tal vez otro municipio; sin embargo, con éste se es uno y se comparten todos las entidades anímicas. A los dos cuerpos les sucede lo mismo, si hay salud, los dos la gozan, si enfermedad, ambos sufren. En las oraciones hay que pedir por ambos. Esta dicotomía corporal, sirve a la persona a manera de defensa ante quienes quieran dañarle, ya que para lograrlo es necesario saber en qué sitios se encuentran los dos cuerpos; la tercera y última versión coincide con lo planteado en el párrafo anterior, sólo que se trata de tres cuerpos.

Ch'ulel

Si bien, el cuerpo constituye el espacio de concreción de la vida, el elemento más importante de la persona, es el *ch'ulel*, el elemento inmortal, el sople de Dios, que requiere de los cuidados más especiales. La vida, depende de éste, su ausencia del cuerpo y de los otras entidades anímicas, primero debilita y finalmente mata.

¹⁹ Según refiere Holland, para los *tzotziles* de San Andrés, el cuerpo estaba simplemente compuesto de huesos y carne, sin dar mayor importancia a vísceras y órganos (1963: 155).

²⁰ López Austin señala: “[...] la creencia en los centros y en las entidades anímicas se debe en parte a una necesidad de explicación de funciones muy complejas, mismas que las sociedades antiguas fueron relacionando con alteraciones fisiológicas reales, las que les producían la certeza de la existencia de centros anímicos, orgánicos, rectores de dichas funciones. Puede señalarse como ejemplo muy simple el vínculo que el hombre descubre entre sus pasiones amorosas y las palpitations del corazón. De la sensación y de la relación conceptual primaria podría generalizarse a otras relaciones, ya puramente imaginarias” (1984: 199).

Constituye, según expresa Favre²¹ la fracción de *K'al* que corresponde a cada persona. Y podríamos pensar que en la actualidad la dicotomía *ch'ulel-k'al* conserva dicha significación. Sin embargo, cuando se habla de *ch'ulel* generalmente se hace referencia a una entidad, como veremos más adelante, digamos sutilmente delimitada —por no decir físicamente—, con voluntad propia y sobre todo capaz de separarse del cuerpo de la persona a la que pertenece; pero en contraposición con ello, y a favor del planteamiento de Favre, mediante el término *ch'ulel*, los tzotziles, designan en forma genérica a la diversidad de entidades anímicas de una persona y dentro de algunos contextos a cualquiera de ellas en forma singular, mas cuando se hace o se requiere la precisión, cada cual recibe una denominación particular, a excepción de la entidad anímica etérea, que conserva dicha designación (Pitarch 1996: 74, Guiteras 1965: 240, Köhler 1995: 22, Pozas 1977: 199-200). Por último, y en el mismo sentido, ambos principios son la vida misma, dependen de la “acción mística”, son principios que pueden ser lesionados, robados o devorados (Lévy-Bruhl 1985:112) y que por lo mismo hay que proteger por todos los medios.

Así, en sentido estricto, entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, el término *ch'ulel* designa el espíritu, el *ave*;²² que reside en el cuerpo y fácilmente lo abandona; camina por medio del viento, del aire y en un segundo está donde desea.²³

En el *ch'ulel* reside la fuerza de la persona, el “calor” *k'al*.²⁴ Se dice que conforme se envejece, esta fuerza —en términos sobrenaturales—, independientemente de como se le designe, se incrementa. Arias, no comparte este juicio expresado por los antropólogos occidentales, precisa que no es cuestión de incremento o disminución de “calor” o *k'al*, sino más bien, se trata de un proceso mediante el cual desde muy joven la persona es educada en el contexto familiar y comunitario con el propósito de ser cada vez más apto para retener el *ch'ulel*, evitar que éste abandone el cuerpo; en la medida en que esto se alcance, la persona tendrá mayor madurez y fuerza.²⁵

Los informantes no se refirieron a la forma que el *ch'ulel* pueda tener;²⁶ porque se dice que no se le puede ver, camina en el aire.²⁷

Jacinto Arias, hace el símil entre *ch'ulel* y alma; señala que su morada, durante el día es el cuerpo y por las noches, cuando éste duerme, el mundo invi-

²¹ Favre señala que esta fracción individual pero no personalizada de *k'al* que toda persona posee y se esfuerza naturalmente por aumentar, se llama *ch'ulel* (1973: 242).

²² A propósito del *ave*, Pitarch, en un extenso trabajo sobre el *ch'ulel* entre los cancuqueros reporta que: “En el interior del corazón [...] anida un *mutil o'tan*, literalmente “ave-corazón” [...] (1996: 32-33). Es un ser diminuto que en la mayoría de los casos se imagina como una gallina en las mujeres y un gallo en los hombres[...]”. Acerca del *ave*, como alma, o como una de las almas, Frazer reportó la existencia de este concepto en Malasia, Java y Borneo (1944: 221).

²³ Constituye, según refiere Holland sobre los tzotziles de San Andrés: “[...] la fuerza vital de la naturaleza, la energía dinámica, vivificante indestructible, de todos los humanos, animales y plantas. En el hombre, el espíritu es el medio innato por el que expresa su carácter psicológico y social. La naturaleza esencial del ser humano.” (1963: 99).

²⁴ Guiteras (1965: 249); Favre (1973: 242). Cabe hacer notar que Guiteras sólo se refiere a calor sin mencionar la palabra *k'al*.

²⁵ Como señala Arias: “[...] el *ch'ulel* no se posee de pronto, es deber de cada persona orientarse hacia el mundo ideal formado por los antepasados y los mayores, porque sólo ellos están en posesión total de su alma. La totalidad del alma es considerablemente análoga a la totalidad de la conciencia. Las expresiones: su alma todavía no ha llegado (*mu to xvul xch'ulel*), su alma ya llegó (*vulem va ch'ulel*) denotan los dos extremos del proceso de hacer llegar el alma (*vuselel ch'ulelal*). El punto intermedio de ese proceso es que ya posee una parte de su alma (*vulem xa jutuk xch'ulel*).” (1975: 29).

²⁶ Sin embargo de la etnografía de la región se pueden obtener diversos datos al respecto; así, según reporta Hermitte respecto al pensamiento de la gente de Pinola, que el *ch'ulel* es igual al cuerpo en el que reside pero de naturaleza etérea (1970: 85). También véase Köhler (1995: 22).

²⁷ Como a tres metros del piso Hermitte (1970: 56-57), dos metros entre los cancuqueros (Pitarch 1996: 50).

sible del cual proviene y al cual debe de volver a la muerte de la persona. Fácilmente escapa del cuerpo durante las horas de sueño, sobre todo en las etapas tempranas de la vida, cuando la persona no ha aprendido lo suficiente como para poder retener el alma en el cuerpo.²⁸ Los lugares que preferentemente visita el *ch'ulel* mientras su contraparte humana duerme, son las moradas de los

[...] ancestros *totilme'iletik*, de los protectores-defensores (*jpetum-jkuchum*) y de los dueños del cielo y de la tierra (*yavalil vinajel-balametik*) situados en los lugares sagrados importantes y en otras parte interiores no especificadas del cielo y la tierra (Arias 1975: 41).

Entre los pableros de Chalchihuitán, municipio vecino de Chenalhó, se reporta el uso de la palabra *nak'obal* "sombra", para designar al *ch'ulel* (Köhler 1995: 22). También en Cancún existe una asociación entre *ch'ulel* y sombra, pero en este caso es sólo una proyección del cuerpo, sin más valor que indicar si éste está dentro de la parte humana o no (Pitarch 1996: 51-52).²⁹

Se ha documentado que las vías por las que el alma abandona el cuerpo es a través de las aberturas naturales, como la nariz o la boca (Frazer 1944: 219); entre los Náhuas se reporta su salida a través de la fontanela de los niños (López Austin 1984: 224-225).

También, los *ch'ulel*, en casos especiales, pueden abandonar el cuerpo durante el día, por ejemplo en casi toda circunstancia que resulte de

un susto (*komel*). Al respecto, entre los pedranos y otros pueblos alteños, cuando una persona al caer se asusta, su *ch'ulel* será retenido según el lugar donde el percance haya sucedido (Guiteras 1965: 45 y 124, Pitarch 1996: 45), manantial, río, vereda, o bien ante la presencia del animal-nagual —lugar al que en ocasiones es preciso que llegue el *j'ilol* cuando no ha logrado recuperar el alma del enfermo desde su casa. Asimismo, se ha documentado que éste abandona el cuerpo durante el coito, la ebriedad y la inconsciencia (Guiteras 1965: 241).

Los *ch'ulel* son la vida misma, tienen la misma naturaleza que el soplo con el que, según el mito de creación judeocristiano, Dios infundió vida al primer hombre.³⁰ Son la fuerza, el poder; el componente de la persona que tan sólo es un préstamo de Dios, son los animalitos preferidos del Sr. Jesucristo, por eso se les debe de cuidar y respetar, porque fácilmente les puede suceder algún percance. Residen en la sangre y es lo que da fuerza a la persona. Sustrato, porque se tienen *ch'ulel* asentados en el cuerpo y otros con otras ubicaciones.

Así, los *ch'ulel* son otorgados por Dios, y los Apóstoles los encargados de entregarlos, de sostenerlos, son ellos los que "[...] nos tienen agarrados".³¹ Los *ch'ulel* se agregan a la persona cuando el feto toma la forma de humano y empieza a agitarse en el vientre de su madre (Guiteras 1965: 97, Hermitte 1970: 54-55, Pitarch 1996: 53).

Hay dos tipos de *ch'ulel*: Los grandes *ch'ulel* o *Mukta ch'ulel*, que residen en algún estrato del Cielo o atrás de la iglesia de San Juan o Chenalhó, según donde haya nacido la persona, donde per-

²⁸ Arias (1975: 40-41). De la misma manera se reporta en los trabajos de Holland (1963: 115 y 165), Köhler 1995: 22, Pitarch (1996: 45), realizados entre la población tzotzil y tzeltal de los Altos de Chiapas.

²⁹ Asimismo, Aguirre Beltrán señala que entre los nahuas prehispánicos, se hablaba de que el alma, sombra o espíritu, abandona el cuerpo durante el sueño y en su vagabundeo puede perderse y/o ser atrapada por alguna deidad maléfica, o bien, caer en la trampa de algún nagual, lo que acarreará enfermedad a la persona (1980: 223-224).

Este fenómeno también es reportado por Frazer, como tal entre algunos grupos autóctonos del Brasil y Guyanas, asimismo, como una creencia germánica y húngara (1944: 221-222).

³⁰ En el caso de los Chamulas de los sesenta, según reportó Pozas se pensaba que *Chultotic* (Dios Sol) daba su *ch'ulel* a cada una de las criaturas del mundo (1977: 199-200).

³¹ Informante S. D. (p. 33). También Holland, reportó que entre los tzotziles de San Andrés, el asiento del *ch'ulel* es la sangre, siendo el pulso el medio para conocer el estado y circunstancias en las que éste se encuentra (1963: 100). Por otro lado, Pitarch, señala que entre los cancuqueros, el *ch'ulel* principal reside en el corazón, mientras otro, en el *ch'iibal* (1996: 36-37).

manecen en tanto el componente corporal esté pendiente de ofrendar y pedir a Dios.

Los *ch'ulel* de los *j'iloletik*, están en el corredor de una casa floreada, ahí no entran personas de poco saber. Pero incluso ahí, entre esta élite, hay envidias, y los de mayor poder tratan de expulsar a los demás del lugar mediante la acción que se denomina "aventar", pero Dios no lo permite.

Los *ch'ulel* chicos o simplemente *ch'ulel*, residen dentro del cuerpo de la persona. A algunos les gusta estar cerca o dentro de su dueño, y a otros andar e irse lejos. Los primeros, escasamente acarrean enfermedad, en cambio los segundos, constantemente las traen y fácilmente pueden provocar la muerte de la persona.

Además de darle fuerza a la persona, los *ch'ulel* chicos tienen la misión de vigilar el comportamiento de la persona y periódicamente subir al cielo a rendirle cuentas a Dios. Este dato resulta un tanto contradictorio ya que en otro apartado se señala que los *ch'ulel* en general tienen prohibida la entrada a varios de los estratos celestiales, sobre todo a aquellos donde reside *Riö*; además, es precisamente a través del *ch'ulel* que la divinidad establece uno de los controles más férreos sobre los *tzotziles*, ya que para retenerlo en el cuerpo están obligados a cumplir con el mandato divino de ofrendar para nutrir a las deidades.

Una persona puede saber de la siguiente manera si sus *ch'ulel* son fuertes o débiles: al soñar que pelea con un caballo o un toro y que lo vence, es que se tiene *ch'ulel* fuerte; pero débil cuando se es derrotado. La debilidad de un *ch'ulel* proviene, principalmente, de no ofrendar a Dios y, en consecuencia, ni los *Anjel* ni los Apóstoles se preocupan por cuidarle y sostenerlo.

Dios, manda de tres a 13 *ch'ulel* para que el enemigo no "agarre" a las personas fácilmente; hay grandes, medianos y chicos. Su número

nunca aumenta, pero si no se les cuida pueden ir disminuyendo y cuando sólo queda uno, se acaba la fuerza.

Hay personas que reciben *ch'ulel* fuertes, pero sólo cuando Dios ve que la persona los puede aguantar; la mayoría, *ch'ulel* normal. Las personas comunes reciben máximo tres *ch'ulel*, pero los *j'iloletik* nueve o más. En una referencia se encuentra que las personas extremadamente poderosas pueden tener 36 o hasta 65 *ch'ulel*.³² A Los *ch'ulel* que no están encomendados, no se les puede retener, siempre se van, caminan por donde sea; llegan a pasear hasta por los 13 estratos del mundo.

Los *ch'ulel* normal, sin mucho poder, sólo pueden llegar hasta el tercer estrato, cuando mucho al sexto. Si el *ch'ulel* es muy fuerte y no obedece en el sueño, siempre puede llegar hasta el estrato 13, pero independientemente de su fortaleza, su osadía la pagará llevando enfermedad al cuerpo. Esto es porque los residentes de dicho estrato son muy fuertes y hay enemigos poderosos. En ese lugar no quieren a los *ch'ulel*, los avientan y como consecuencia del impacto al estrellarse en la tierra, se "quebran" manifestándose en el cuerpo como dolor de espalda, de costilla y dificultades para moverse. Cuando el golpe es doble, la persona puede morir.

Cabe hacer la aclaración de que el que resiente los golpes, el maltrato y trabajo forzado a que es sometido el *ch'ulel* e incluso la muerte, es el cuerpo, mientras que al *ch'ulel* lo que le sucede es que es dominado.

Cuando un *ch'ulel* está descuidado, sin la debida protección, es posible soñar que se deambula por caminos y se pasan ríos y poblados; o bien, que se es arrojado a una cueva, río o laguna; que se está amarrado, lo cual es de lo más frecuente; u obligado a cargar leña o agua; o que de un momento a otro se pasa de una comunidad, un municipio o ciudad a otro. Todo esto significa

³² Entre los pinoltecos se considera que la persona tienen dos *ch'ulel*, uno que reside en el cuerpo, en la garganta o el corazón y otro que reside en las cuevas de las montañas (Hermitte 1970: 54-55). Entre los pableros, Köhler 1995: 22, no pudo precisar cuantos *ch'ulel* tiene una persona, pero llegó a la conclusión de que pueden ser varios. La multiplicidad de almas también ha sido reportada entre los grupos norasiáticos e indonesios por Eliade, quien considera que se puede tener de tres a siete (1976: 180).

que efectivamente alguno de los propios *ch'ulel* lo hace y cada una de estas circunstancias puede acarrear enfermedades.

Lo anterior, está ligado al hecho de que el *ch'ulel* sujeto del sueño puede toparse con otro u otros *ch'ulel* fuertes y "muy malos", a los que les gusta maltratar a los *ch'ulel* que son débiles.³³

Un lugar que entre los alteños se sabe es de peligro, es el municipio de Simojovel, porque en éste hay *ch'ulel* poderosos y malos, y también, o por lo mismo, "dos ojos" en demasía. Asimismo, a veces en su ir y venir al pasar por ríos u ojos de agua, pueden ser atrapados y a veces obligados a cargar leña, lo que agrava la enfermedad.

Un riesgo significativo en la adquisición de enfermedades, es que al *ch'ulel* le gusta la buena comida, es muy goloso, y por lo mismo, a veces sale del cuerpo con el único propósito de buscarla. Puede encontrar a otros *ch'ulel* comiendo y tratar de arrebatarles los alimentos, lo que, obviamente, le acarrea maltratos. En pocas ocasiones encuentra buena comida, pero las más, seguramente esto será alguna trampa para enfermarlo u atraparlo. Al caer en una trampa de este tipo, el *ch'ulel*, a su vez, se convierte en alimento, perdiendo así su fuerza. A consecuencia de esto, la persona puede morir.³⁴

En otras ocasiones los *ch'ulel* en sus correrías llegan a lugares donde los extraños son aborrecidos por los del lugar y son golpeados y aventados, lo que es otra causa de enfermedad; también es frecuente que en sus andanzas el *ch'ulel* se tope con otro u otros *ch'ulel* y peleen, resultando las heridas en enfermedades del cuerpo.

Cabe hacer la distinción, de que los *ch'ulel* pueden comer algo, ser apresados, torturados o comidos, en síntesis, ser "maltratados", la consecuencia será que el cuerpo de la persona y sus contrapartes mortales enfermen, pero el *ch'ulel* permanece indemne.³⁵

Frecuentemente, tanto en las entrevistas realizadas para este trabajo, como en la etnografía sobre la región, se registra que el *ch'ulel* puede ser comido ya por los nagueales o por los *Anjel* rojos o negros. Pero dado que el *ch'ulel* es indestructible, inmortal, lo que pensamos que sucede, es que al ser comido, se produce la ruptura del lazo sobrenatural establecido con la parte corporal y las otras entidades anímicas, llevando a la persona a la muerte y, al *ch'ulel*, al lugar del que provino sin perjuicio para su esencia, ya que éste vuelve a pasar por el proceso de juicio-castigo-reencarnación.³⁶ Es curioso que ninguno de nuestros informantes, se interesó por dar una explicación a este hecho.

En relación con que el *ch'ulel* puede ser devorado por diferentes entes, y la mención muy colateral entre nuestros informantes de que éste, es el ave; e, incluso, el informante de Guiteras [Arias Sojom] quien "[...] describió el alma que es comida como un pájaro o un ave de corral [...]" (1965: 244) nos surge la inquietud, de si el ave del corazón, estuvo en algún momento presente de manera importante en la cosmovisión, al menos en el discurso de los tzotziles de Chamula y Chenalhó. La distinción que se hace entre cancuqueros y pedranos sobre el ave del corazón, es que en los últimos: "[...] no se menciona un principio vital separado." (Pitarch 1996: 73).

Para controlar a los *ch'ulel* que gustan de los viajes, es preciso encomendarse a Dios y pedir que los guarde, que los esconda, que permanezcan dentro de su dueño.

Para Chenalhó y Cancúc, se reportó la existencia de *ch'ulel* que se niegan a regresar al cuerpo debido al gran placer que experimentan al estar fuera de éste, lo cual implica grandes peligros para la persona y serias dificultades para el *j'ílol* que busca que éste retorne al continente (Guiteras 1965: 125, Pitarch 1996: 45). Cuando el

³³ En este sentido, entre los cancuqueros de hoy se piensa que la segunda causa de peligros para el *ch'ulel*, es que éste sea presa de los señores de las montañas (Pitarch 1996: 48-49).

³⁴ Frazer, reporta que en algunos pueblos africanos, los brujos colocan trampas con alimentos, para atrapar o destruir a las almas errabundas y así, como entre los tzotziles, cuando las víctimas sueñan olores a comida u alimentos, temen por su alma (1944: 228).

³⁵ Entre los cancuqueros Pitarch reporta que lo que el *ch'ulel* sufre, es daño emocional (1996: 45).

³⁶ Al respecto, en el caso de Cancúc, se dice que al ser devorada el ave del corazón por un *lab*, el *ch'ulel* se va al cielo (Pitarch 1996: 73).

ch'ulel ha permanecido fuera del cuerpo, más de cierto tiempo, el cual variará para cada persona en función de la fuerza de la sangre, la persona irremisiblemente enfermará y si esto se prolonga demasiado, se producirá la desconexión entre ambos, con el consecuente deceso de la persona (Guiteras 1965: 241, Pitarch 1996: 73).

Respecto al destino del *ch'ulel* después de la muerte de la persona, se registraron varias versiones: una, es que de inmediato se van a otro dueño, a buscar alguna criatura que esté en el vientre de su madre, así los "niñitos" sueñan que les hablan pidiéndoles que los acepten; si su cuerpo anterior era de mujer, tiene que buscar un hombre o viceversa. En otra versión, se nos dice que primero el *ch'ulel* va a pagar por los delitos que cometió y, luego, se reubica en un recién nacido.³⁷

Por otra parte, para Chenalhó se reporto, que cuando la persona muere el *ch'ulel* va al reino de la muerte, donde pasa un tiempo equivalente al que estuvo en tierra; durante éste, pasa por un proceso de rejuvenecimiento, hasta que todo vestigio de su vida anterior ha desaparecido. Cuando ha llegado a este punto, puede ingresar a un nuevo cuerpo. De esta manera, no existe ningún tipo de liga entre las diferentes reencarnaciones de un *ch'ulel* (Guiteras 1963: 241).³⁸

Anteriormente se extraía el cuerpo de los bebés de las mujeres que morían durante el embarazo o el parto, para ser enterrados junto a la madre, de tal manera de permitir que el *ch'ulel* del no-nacido pudiera ir al "árbol de los pechos"³⁹ y ahí esperar hasta que le fuera asignado otro cuerpo (Guiteras 1965: 97).

Un dato importante y común entre los pueblos mesoamericanos, es que los *ch'ulel* de los muertos regresan una vez cada año, en Todos Santos, a visitar a sus familiares, quienes les obsequian los alimentos y bebidas que fueron de su gusto en vida; los niños, el 1 y los adultos el 2 de noviembre (Hermitte 1970: 569-57, Pozas 1977: 200).

Wayjel

Como señala Mercedes de la Garza, por todo el orbe los animales han tenido un papel importante en las sociedades humanas (1984: 37-38), en la Mesoamérica prehispánica este fenómeno denota particularmente en la iconografía olmeca, y destaca su particular importancia en la conformación de la persona en toda la región (Lupo 1999: 18). Al formar parte de ésta, el hombre se adjudica sus atributos, sobre todo, ansía poseer aque-

³⁷ En la literatura etnográfica sobre la región, se encontró que entre pableros y chamulas se reporta al *ch'ulel*, como indestructible e inmortal (Köhler 1995: 11, Pozas 1977: 199-200).

³⁸ Hermitte reporta que entre los pinoltecos se creía que al morir la persona, el espíritu dejaba el cuerpo, permaneciendo en torno a los lugares donde solía vivir, trabajar jugar, viajar, cerca de 40 días, para después ir al purgatorio y de ahí al cielo o al infierno, según sus actos en vida (1970: 56-57).

En este sentido, pero entre los cancuqueros de la actualidad Pitarch señala que el *ch'ulel* abandona por última vez el cuerpo de la persona cuando ésta agoniza, lo cual sucede días o meses, antes del deceso vagando en torno a la casa (1996: 53).

³⁹ Aramoni señala: "El acto divino funda el devenir desde el centro mismo de *Cipactli*, desde su corazón, para dar lugar también al "ombligo" del universo y a su dios, el viejo *Xiuhtecuhtli*, no casualmente dios del tiempo; así como a los cuatro rumbos o puntos cardinales. De este mismo principio energético que simboliza el *malinalli* nacerían los hombres [...]"(1970: 82).

Más adelante, en la página 87, nos dice: "[...] resulta que la figura de *Cipactli* quedó irremediamente invertida para cumplir su tarea: de su mitad anterior surge la tierra con sus elementos y sus frutos; la cabeza y el corazón ubicados en el inframundo devendrían la raíz del Árbol de la vida, es decir, la matriz sobrenatural de la tierra." Por otro lado, López Austin, se refiere a Tamoanchan "[...] como el conjunto de los árboles cósmicos por los que viaja la palabra —el mandato— de los dioses y sitio de creación [...]"(1994: 99) y, antes, en la misma página, señala: Tamoanchan es descrito en la poesía como lugar en el que se da a los seres movimiento giratorio, el movimiento característico del flujo de las fuerzas divinas y de la creación de los seres mundanos; entre ellos, en primer término, el hombre, al que crean los dioses dando movimiento helicoidal a una de las entidades anímicas.

llos que lo sobrepasan: fuerza física, rapidez, valor, capacidad de volar y respirar bajo el agua.

La liga sobrenatural entre un humano y un animal, fue documentada para Mesoamérica desde antes de la llegada de los españoles y se designa entre los pueblos nahuas como tonalismo.⁴⁰ La unión entre el cuerpo humano y la tona, se establece, en general en la región, de dos maneras: antes del nacimiento, como sucede entre algunos tzotziles, y durante o después de éste. Esta situación coloca ante un mismo destino a los que la comparten, en términos de vida, salud, enfermedad y muerte, lo que pase a uno se reflejará en su contraparte.⁴¹

La presencia de animales en la religión maya también se observa entre las deidades más importantes, contenidos en ellas como entidades anímicas, con significaciones muy particulares en donde la dualidad es, también, un factor de principio, así tenemos al Dios Sol, deidad "de la vida y el bien" asociado, en el plano diurno con el colibrí y la guacamaya y en su transcurso por el mun-

do inferior, deidad de la muerte asociado al jaguar (De la Garza 1984: 48). Por otro lado, Báez-Jorge destaca la preocupación que la Iglesia católica de la Colonia manifiesta en torno a la devoción que los indígenas mostraban hacia santos y santas que en la iconografía católica aparecen ligados a algún animal, principalmente San Jerónimo, San Miguel y San Juan Bautista, "representaciones presumiblemente asociadas con el nagualismo" (Báez-Jorge 1988: 87-88).

Se ha reportado que entre tzotziles y tzeltales la parte humana de una persona normal, no llega a saber por sus propios medios cual es su contraparte animal, esto sólo ocurre en situaciones excepcionales, como cuando la persona es pulsada por un *j'itol* durante una enfermedad, o bien, cuando se es poderoso. Sin embargo, Gossen (1975: 454), señaló que todas las personas están en posibilidad de identificar a su alma animal, hecho que sucede a través de los sueños, específicamente en los que se repiten tres veces.⁴²

⁴⁰ Sobre el tonalli López Austin señala: "El sustantivo tonalli, derivado del verbo tona, "irradiar" (hacer calor o Sol según Molina), tiene los siguientes significados principales: a) irradiación, b) calor solar, c) estío, d) día, e) signo del día, f) destino de la persona por el día en que nace, g) "el alma o espíritu (Molina: tetonal), h) cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona." Más adelante nos dice:

El *tonalli* es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor y que permite el crecimiento.

1. La fuerza está sustancializada en algo que parece ser un aliento.
2. Se identifica con el elemento llamado *tleyo*, a su vez relacionado con la fama.
3. Tiene su asiento principal en la cabeza del individuo.
4. Es peligroso el corte de los cabellos en la parte posterior de la cabeza porque se propicia con ello la salida del *tonalli*.
5. El pasar sobre la cabeza de un niño perjudica su *tonalli* y en particular su crecimiento.
6. La falta de *tonalli* provoca una grave enfermedad y conduce a la muerte.
7. El *tonalli* tiene antojos y se le debe complacer colocando el alimento o la bebida por él deseados en la frente del individuo (1984: 223).

⁴¹ Respecto a la presencia de animales en la religión maya, Mercedes de la Garza nos dice: "En la religión maya las figuras animales son abundantes y el vínculo del hombre con ellas es muy estrecho. Los animales para los mayas fueron y son, símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos, al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros y, a la vez, parte del alimento que los hombres les ofrecen; son ancestros de los hombres, encarnaciones de una parte del espíritu humano e intermedios, en fin, entre el mundo de los hombres y el de los dioses." Y más adelante, "[...] los grandes elementos y los espacios cósmicos fueron representados, salvo algunas excepciones, por los animales que más relación tienen con ellos; por ejemplo, la tierra, el cielo y el agua con los reptiles; el cielo, el aire y el fuego con las aves diurnas; el pez con el agua; el jaguar, las aves nocturnas y las aves rapaces con el interior de la tierra." (1984: 45-47). Por otro lado, Lupo no hace más que confirmar el concepto de la liga existencial e incluso en la muerte, entre el humano y su contraparte animal (1999: 17).

⁴² Guiteras registró este hecho de la misma manera para los pedranos de los sesenta (1965: 240) y Hermitte, entre pinoltecos en los setenta (1970: 85).

Tanto Guiteras (1965: 240), como Gossen (1975: 451), reportaron, una para Chenalhó y el otro para Chamula que sólo se recibe un *wayjel* y que éste es la contraparte más vulnerable de la persona. Sin embargo, como se verá más adelante, en la actualidad la vulnerabilidad o fuerza dependerá en gran medida (no exclusivamente) del número y características de los *wayjel* de la persona.

Antes de continuar, cabe hacer un paréntesis, con objeto de señalar la distinción entre tonalismo y nagualismo, la diferencia se da a partir del hecho de que la tona es un animal, con cuerpo y vida activa paralela a la del ser humano, ligados por lazos sobrenaturales que los lleva a compartir un mismo destino. En tanto, que el nagual, es un poder que reside en el cuerpo de la persona, ya sea en la capacidad inherente para transformarse en animal o fenómeno natural, “[...] pierde su forma humana y adquiere una forma animal” (Aguirre Beltrán 1980: 105-106),⁴³ u otras características que se señalarán en el apartado donde se trata con mayor extensión lo relativo a nagualismo.

Distinción requerida, dado que se ha reportado que ya a principios de la Colonia, se confundían ambos fenómenos (Lupo 1999: 111, De la Garza 1984: 112, Foster 1944: 89-102), y que incluso fueron considerados como semejantes, como producto de pacto con el Diablo (Báez-Jorge 1988: 88), hecho que se sigue observando en la actualidad y que ya señalaba Foster (1944: 85) a principios de los cuarenta. Por ejemplo, Esther Hermitte, en su estudio sobre Pinola, registra la denominación de nagual para referirse a entidades anímicas que durante el día residen en las

cuevas de las montañas y no dentro del cuerpo humano de la persona y por las noches salen a vagar, cuando pertenecen a personas comunes, o a mirar en las almas de la gente cuando son las contrapartes de los *me’iltatil* o brujos (1970: 50 y 94-95). En este mismo tenor, en otro apartado, dice que no hay ni comunicación, ni proximidad física entre las contrapartes, y luego “[...] que el hombre es el animal.” (1970: 94-95).

Por otro lado, Guiteras reporta, que los *wayjeltik*, que ella llama “alma animal”, residen en el cuerpo de la persona, y al igual que el *ch’ulel*, durante las horas de sueño abandonan el cuerpo humano y salen a realizar correrías por la tierra, de éstos, los grandes carnívoros a dar caza a los menos fuertes (1965: 244).

Entre los tzeltales de Cancú de la actualidad, a estas entidades anímicas se le denomina *lab*, de los que en cada persona hay dos tipos, los que existen fuera del cuerpo, en los bosques y cuevas de tierra fría y los que residen en el corazón de la persona (Pitarch 1996: 65). Entre los cancuqueros cualquier animal puede ser *lab*, excepto los que son propiedad de los señores de la montaña. Los *lab* de los cancuqueros: víboras, serpientes, sapos, ranas, toros, caballos, conejos y venados, viven en corrales dentro de las montañas y en ocasiones son liberados para que paseen por la tierra. Sólo pueden ser cazados cuando el correspondiente señor de la montaña lo permite, previa propiciación y petición (Pitarch 1996: 56). Lo antedicho, Frazer lo reporta para Guatemala y Honduras y narra un hecho prehispánico, mencionando una leyenda que trata sobre las primeras batallas sostenidas contra los españoles en la meseta de Quetzaltenango en

⁴³ Al respecto, Lupo nos dice: “una cuestión en torno a la cual mucho se ha discutido se refiere al proceso de diversificación de las concepciones que giran alrededor de entidades anímicas de aquellas acerca de la capacidad de transformación, que resultan estrictamente ligadas entre sí. De hecho, es cierto que en la etnografía de hoy es posible (y a veces necesario) distinguir entre estas dos modalidades de la relación hombre-animal, que de cualquier manera la mayoría de las veces excluyen la posibilidad de que los dos estén presentes simultáneamente en el mismo ámbito espacio-tiempo: o el hombre y su “doble” coexisten, pero en espacios diferentes, o bien en el momento de asumir la identidad animal el individuo abandona por completo la humana. Además, mientras que la relación de coesencia incumbe a todos los miembros de la sociedad y les permite tener un solo entidades anímicas para toda la vida, la facultad de transformarse es privilegio de algunos solamente y permite asumir cada vez la apariencia de una especie animal o de un fenómeno natural diferente.” (1999: 19-20).

que los animales compañeros, a los que el autor denomina como naguales de los jefes autóctonos, fueron los que presentaron batalla, en forma de serpientes y de aves multicolores (Frazer 1944: 770).

Sobre la faz de la tierra hay dos tipos de animales, los que andan sueltos, que son para comer y que no tienen ningún nexo con los humanos, de no ser el de la cadena alimenticia, y los *wayjel* (animales compañeros), *achijac* o *callejal*, entidades anímicas. Las diferentes denominaciones que en los Altos de Chiapas recibe la tona o animal compañero, son: en San Andrés, *wayijel*; en San Pedro, *wayjel* y *achijac* o *callejal*; en Chamula y Zinacantan, *chanul* también en Chamula, *ch'ulel*; en San Pablo Chalchihuitán, *holomal*; en Pinola, nahual; *lab* en Oxchuc y Cancúc.⁴⁴

En este trabajo las denominaciones que se utilizarán son las de *wayjel* y *chanul*, por corresponder a las que se utilizan en Chenalhó y Chamula, respectivamente.

Fuera de los doce Apóstoles, que, según nos refirieron los informantes, fueron tan fuertes que no recibieron *wayjel*,⁴⁵ el resto de la humanidad los tiene, son esenciales para la vida humana, sin ellos no se puede vivir. Los mestizos poseen *wayjel* más poderosos que los tzotziles, por eso tienen sus buenos alimentos.

El número de *wayjel* que se asignan va desde dos pero más bien de tres a 13. Entre menos *wayjel* se tenga, más fácil será morir, pues si se tienen tres, es que no se es poderoso y, por lo mismo, entre éstos no habrá contrapartes grandes y fuertes, tales que sepan esquivar la muerte. Este tipo de persona tiene que estar mucho más encomendada a Dios que los que tienen un mayor número. Como mínimo, cada persona recibe de uno a tres *wayjel* grandes y al menos uno fuerte que no sea fácil de matar.

Colateralmente se llegan a mencionar 36⁴⁶ o de 75 a 96 entre las personas que son extremadamente fuertes, en el extremo se llegó a registrar 300 o 400. Se dice que los *j'iloletik* deben de tener por lo menos de 12 a 35 *wayjel*. Un informante nos dijo que se reciben 13 veces 13 animales, es decir que pueden ser 13 *mukta bolom*, 13 coyotes, 13 tecolotes, 13 venados, etcétera; otro dijo que se tienen que escoger 13 *wayjel* y cuando se va a tener poder, pues más.

Llama la atención la diferencia observable en la actualidad en relación no sólo con la cantidad de *wayjel* que se reciben, sino con el concepto mismo, considerando que unas cuantas décadas atrás, como ya se señaló (Gossen 1975: 454, Guiteras 1965: 128), tanto Chamulas como Pedranos recibían un solo *wayjel* o *chanul*, un solo animal, que incluso podía tener dos acepciones (*bankilal* y *?ie'inal*) cada una con 13 partes, afectables independientemente. Sería interesante poder dilucidar, más allá de sólo conjeturas que pudieran parecer afirmaciones, cuáles han sido los determinantes para estos cambios; si por problemas en la transmisión de la tradición oral, o bien, si responde a la necesidad de presentarse y verse, por un lado como una persona más difusa e inaprensible y, por lo mismo, con mayores oportunidades para salir adelante de los embates de la vida. Y mucho de lo que se piensa y se vive apunta hacia la última conjetura, ya que en la actualidad se considera que cuando se da el caso excepcional de que una persona tiene un sólo *wayjel*, lo más seguro es que muera a temprana edad, ya que para tener cierto margen de seguridad en cuanto a longevidad, se requiere un mínimo de tres. Sin embargo, apuntando hacia la confusión que predomina, otra versión establece que entre menos *wayjel* se tenga, la persona estará más fuerte, porque es más fácil con-

⁴⁴ Véanse Holland (1963: 100), Guiteras (1965: 128), Vogt (1966: 115), Pozas (1977: 200), Köhler (1995: 22), Hermitte (1970: 49) y Pitarch (1996: 55), respectivamente.

⁴⁵ Cabe traer a colación por segunda vez, la importancia, según reporta Báez-Jorge (1988: 87-88), respecto a la devoción que los indígenas mostraban hacia santos y santas que en la iconografía católica aparecen ligados a algún animal, principalmente San Jerónimo, San Miguel y San Juan Bautista.

⁴⁶ El mismo informante (M. H.: 61), desestima que en la actualidad pueda existir alguien tan poderoso como para llegar a tener tantos *wayjel*.

fundir al Diablo y, por lo mismo, ser menos influido por éste en lo cotidiano.

Cuando los *j'iloletik* llegan a detectar más de 23 *wayjel* en una persona, se hacen a un lado, pues se trata de poderes que los rebasan.

La persona completa, que tiene 13 *ch'ulel* y 13 *wayjel* es una excepcionalmente fuerte,⁴⁷ que en general sabe defender y ayudar a sus congéneres en cualquier cosa; es invencible, puede enfrentarse con un brujo, incluso con el Diablo y vencerlos; porque además de su poder, tiene todo el conocimiento. Una persona con estas características no necesita defenderse a través del rezo como todos los demás, puede enfrentar directamente al Diablo con la palabra. Estas personas llegan a vivir 70, 90 o 120 años.⁴⁸

Si una persona sólo tiene de tres a seis *wayjel* es una persona que está bien, que puede trabajar y caminar, pero no tiene ningún conocimiento, poca fuerza, por lo que enferma frecuentemente y pue-

de llegar a morir joven, como de 30 o 45 años; mientras que quien tiene de nueve en adelante puede vivir hasta 70 o 75 años.

Los *wayjel* no son todos del mismo sexo, sin embargo, para que un hombre tenga poder, por lo menos los tres *wayjel* principales deben ser machos, no se especifica la condición para la mujer, por lo que no queda claro si requiere también de tres machos o tres de su propio sexo.⁴⁹

Una persona siempre tiene *wayjel* grandes y pequeños; todos de montaña, no se da el caso de animales domésticos o que vivan cerca de los poblados, como ciertas aves.⁵⁰

Un hecho relevante a considerar, es que así como en otras partes del mundo, se ha reportado que sólo los animales con cinco dedos pueden ser entidades anímicas animales,⁵¹ en Chamula y San Andrés este hecho fue reportado por Pozas (1977: 201), Gossen (1975: 452) y Holland (1963: 102) res-

⁴⁷ A diferencia de lo que manifestaron quienes proporcionaron los datos para este estudio, Gossen señala que el espíritu humano cuenta con 39 partes, 26 del *chanul*, por su doble acepción y 13 del *ch'ulel* (1975: 451-452).

⁴⁸ De la misma manera, Pitarch nos dice que en Cancú se considera que si una persona cuenta con trece *lab* es un ser humano cabal, a cuyo grupo pertenece un reducido número de cancuqueros, entre ellos, los mejores chamanes o los *anejme'jtatik* "ángeles madres-padres nuestros" (1996: 72).

⁴⁹ En la literatura etnográfica sobre Chalchihuitán, Köhler reporta que el sexo de los *wayjeltik* necesariamente es el opuesto al del cuerpo de la persona (1995: 141).

⁵⁰ Köhler, en un análisis sobre el *wayjel*, expresa que entre estos predominan los carnívoros, e incluso, menciona, los términos *hch'uletic*, "nuestras almas", en contraposición con *hwe'eltic*, "nuestro alimento", con lo que se hace la distinción entre una y otra categoría (1995: 131).

Como ya se mencionó, entre los cancuqueros Pitarch reportó que cualquier animal puede ser un *lab*, incluso se mencionan tigres de bengala y ballenas (1996: 56); por otro lado en las páginas 60 a 64 el autor menciona *lab* de agua, fenómenos naturales y dadores de enfermedad. Más adelante indica en las páginas 65 y 66, que en el subgrupo de los *lab* dadores de enfermedad, se encuentran entidades anímicas de aspecto humano, entre los más nombrados, el *pale*, símil de padre (sacerdote católico) o *klerico* (clérigo), personajes de aproximadamente un metro de estatura, calvos, gordos, con vestiduras que les llegan hasta los pies; se caracterizan por un insaciable deseo de comer carne, con predilección por la carne de gallina, pero aún más por el ave del corazón; *eskribano* o *nompere*, enano vestido con calzón y camisa negros y birrete; en una mano sostiene una pluma de ave y en la otra un cuaderno, quien produce enfermedad escribiendo en el cuaderno, etcétera.

Hay que hacer notar que si bien los *lab* productores de enfermedad, además de estar fuera del control de su dueño y, por lo mismo, muy lejanos a la figura del nagual —sujeto a la voluntad— y, a diferencia de los *wayjel* predadores —con los que, buscando una apretada clasificación, podrían coincidir en un mismo grupo—, que desean también la carne de los *wayjel* más débiles, pero respecto a los que no menciona que pretendan comer *ch'ulel*, los primeros constituyen, en Cancú, un peligro constante, para el *ch'ulel* y la denominada ave del corazón.

Al respecto, en la etnografía sobre Pinola, Hermitte menciona que la gente común puede tener como animales compañeros a gallinas, perros, vacas, gatos, caballos; los monos, se adjudican a los brujos (1970: 48-49 y 90). Y Köhler indica que el número mínimo y máximo, serían tres y 13 respectivamente; mínimo tres, en una persona común, máximo 13 (1995: 129).

⁵¹ Angamis y los semas (Lévy-Bruhl 1985:135).

pectivamente.⁵² Sin embargo en este trabajo no se reportó.

Hay *wayjel* poderosos y débiles, lo que generalmente se asocia al tamaño del animal. Entre los poderosos están en orden de importancia el *mukta bolom* (jaguar), el león (puma), coyote —éstos tres, mencionados frecuentemente como los más poderosos— *te'elchon*, oso (que por estas tierras no hay), mono, gato de monte, águila grande y venado,⁵³ todos animales que no se dejan matar fácilmente.⁵⁴ También se menciona el perro negro. Poseer un águila, sitúa a la persona en el más alto nivel de poder, se dice que es un animal tan importante y poderoso que hasta aparece en diversas banderas; y *mukta 'chon*.

En la etnografía de la región se menciona que algunos pedranos consideraban que el viento, y el rayo, podían ser los *wayjel* de algunas personas (Guiteras 1965: 244).⁵⁵

Pozas reportó que los chamulas sólo tenían cinco tipos de *ch'ulel*: "[...] *bet* (gato montés), *bolom* (tigrillo), *león* (puma), *ok'il* (coyote), y *saben* (onza), a veces se menciona el gato doméstico." (1975: 203). Por otro lado, Gossen señala que los curan-

deros-brujos poseen dos categorías de *chanul*, uno poderoso, del orden de los silvestres y, otra especial, de animales domésticos como ovejas, ganado vacuno, cerdos, guajolotes o bien pájaros e insectos que coexisten con el humano (1975: 453). Este carácter especial les permite introducirse en los espacios domésticos logrando con ello que su condición dañina no sea percibida.

Los *wayjel* grandes tienen como tarea el cuidado del cuerpo; los chicos el cuidado de los *ch'ulel*.

El *mukta bolom* (Jaguar) es el rey de los animales compañeros, de quien todos reciben buenos consejos y llamadas de atención; él es el que sabe matar y coordinar a los animales pequeños. No cualquier persona tiene como *wayjel* principal al *mukta bolom*, que llega a tener hasta siete vidas —entonces cuando le disparan no le pasa nada "[...] hasta llega a agarrar las balas y las tira"— El *mukta bolom* "colorado" cuando se ve amenazado de muerte y está debidamente protegido por las deidades —gracias a las ofrendas que su contraparte humana a ofrecido en forma personal o por intermedio de un *j'ilot*— sus cazadores no le po-

⁵² Holland, para San Andrés, reportó que sólo los animales con cinco dedos pueden ser *wayjel* y se considera que las personas importantes pueden tener más de uno y que por cada *wayjel* se tiene un *ch'ulel* adicional (1963: 102, 104).

⁵³ En la referencia que hace el informante V. V. (95), a un venado supongo que se refiere a uno con cornamenta, que no se deja matar, y que corresponde a un *wayjel* que permanece en los corrales y es obediente con los *Anjel* vaqueros o cuando libre, se remonta en la montaña a lugares inaccesibles para el hombre. Por otro lado, Gossen apunta: "All are mammals. Furthermore, they are ranked according to three levels. The third level is the most *bankilal* ('senior') and thus includes those animals associated with rich and powerful individuals; the second level with moderately successful people; and the first with the humble and the poor."

⁵⁴ Guiteras reporta lo mismo (1965: 244).

⁵⁵ Asimismo, en el estudio realizado entre los tzeltales de Pinola por Hermitte se señala que este tipo de entidades anímicas —a las que ahí se denomina como nagueales— aparecen como duales, porque protegen y dañan (1970: 52-54). Así, a través de los más poderosos, como el rayo, el meteoro y el torbellino, los *me'iltatil*, además de proteger a la comunidad en contra de los peligros provenientes del exterior, ejercían el control social. También los brujos podían tenerlos.

El rayo, el torbellino y el meteoro, eran reconocidos como los más poderosos. De estos, menciona que el Rayo es el que más alto vuela, por lo que es el más poderoso y lo hay negro, benigno, que es el más fuerte; le sigue el rojo, que es maligno y siempre persigue al blanco que es benigno y el de menos poder de los tres. El rayo es el dueño del maíz y del agua.

De los meteoros se habla de diferente poder en función del color que sustenten, los hay verdes, rojos y blancos. Por otro lado el torbellino, siempre se mueve cerca del fuego, con la cabeza en el piso y los pies hacia el cielo, los humanos que tienen como nagueal un torbellino, son calvos y capaces de comer carbones calientes.

También, en la página 50, la autora menciona la existencia de animales, obviamente con mucho menos poder que los primeros.

drán dar alcance, ni siquiera verlo, porque está facultado para volar con sus propias alas, para desplazarse rápidamente a través del viento; mientras que el *mukta bolom* “verde”, aunque difícil de alcanzar, es más fácil de matar, porque es de la tierra. En ocasiones cuando la persona llega a saber que tiene como uno de sus *wayjel* un *mukta bolom* “verde”, pide que se le cambie por uno “colorado”. Uno de los informantes reconoce tener un *mukta bolom* con los atributos del “colorado”.

Anteriormente en Chenalhó, se consideraba al jaguar como adscrito a la noche, a la oscuridad, a la maldad, enemigo del colibrí preservador del hombre, éstas dos entidades sostenían una lucha interminable sobre la existencia del hombre (Guiteras 1965: 242-243). Sin embargo en San Andrés, por la misma época se consideraba al jaguar en la cúspide de los *wayjel*, la persona que contaba con uno seguramente tenía una posición de prestigio en su comunidad o municipio (Holland 1963: 103).⁵⁶

Entre los plaberos de Chalchihuitán, sólo poseen jaguar los ancianos que han destacado en la labor socio religiosa y política; su posesión explica con suficiencia el que una persona haya permanecido sana y llegue a la ancianidad (Köhler 1995: 132).

Sobre el venado *wayjel*, se dice que no es un venado común y corriente, ese al que todo mundo da caza, sino que se trata de uno muy grande con “cachitos” (cornamenta), animal que no camina cerca de los poblados, sino que siempre está muy metido en la montaña, por lo que es muy difícil de encontrar.

Entre los mayas, el venado se encuentra desde épocas prehispánicas ligado al señor de los animales (De la Garza 1984: 85).

Si se es de *ch'ulel* fuertes y se tienen completos éstos y los *wayjel*, uno sabe en su corazón cual o

cuales son sus *wayjel*; o, también a través de los sueños se llega a saber cuales son. Cuando se sueña que se come carne, es una señal indefectible de que se tiene como *wayjel* a un *mukta bolom*.

La fortaleza que da ser una persona completa está ligada, en algunos casos, al “don” de tener “doble ojo” uno el natural y otro atrás de la cabeza; quien lo tiene, puede ver los problemas que hay entre y con los animales y cuales pueden ocurrir en el futuro. A esa persona no se le puede hacer nada —ni señas por la espalda— porque de todo se da cuenta; sin embargo se piensa, que eso no es otorgado por Dios sino por el Diablo.⁵⁷

En el pasado (Guiteras 1965: 242-243) y en la actualidad, en Chenalhó y Chamula, se dice que el cuerpo y el *wayjel* de una persona, nunca llegan a toparse, salvo pequeñas excepciones, como sería el caso de una persona completa —con 13 *ch'ulel*, y 13 *wayjel*—, quien puede llegar a establecer comunicación humano-*wayjel* e incluso reunirse con éste para hacer tropelías juntos, como tratar de atrapar animales domésticos para comerlos, lo que puede llegar a ser funesto para la parte humana por la falta de velocidad, de que sí pueden hacer gala las entidades anímicas.

Entre los animales chicos, están: tigrillo, culebra, *sajalch'on*, mariposa, comadreja de cola muy corta, tlacuache —pero es un tlacuache que no tiene espinas—, tejón, itzon, y ardillas; entre las aves están la chachafaca, búho, baxacteco, tapa camino, zopilote; entre los insectos, hormiga y gusano verde.

Tener como *wayjel* tecolote o tapa camino, es peligroso, dado que estos son considerados aves de mal agüero por llegar a cantar a las casas de los enfermos que van a morir.

Respecto a la adquisición del *wayjel* existen dos versiones; la primera, con un adepto, que establece que Dios⁵⁸ los asigna para que ayuden a las personas a protegerse; este mismo informante

⁵⁶ Montoliu menciona que en el *Chumayel*, el colibrí representa al Sol diurno, la fecundidad, en tanto que el Jaguar simboliza al Sol, como el ente ideal para sostener la lucha contra los poderes de las tinieblas en el transcurso del Sol por el inframundo (1989: 55).

⁵⁷ Hermitte señala que entre los pinoltecos, una persona completa sería aquella dotada de un buen *ch'ulel* y 13 naturales poderosos, lo que le da sabiduría, poder e inmunidad. Esta persona, menciona en la página 85, gozará de salud y estará en posesión de todas sus facultades (1970: 96).

⁵⁸ Gossen señala que entre los Chamulas se pensaba que el chanul era asignado por Sol/Cristo y San Jerónimo (1975: 451). Del *chanul*, nos dice, existen dos aspectos, *chanul ?ie'inal* (pequeño) y el *Chanul bankilal* (mayor) cada uno de los

se contradice más adelante diciendo (de la manera que opinan el resto de los informantes), que Dios manda limpia a la gente a la tierra, no quiere que se tengan animales compañeros; pero en el camino el Diablo topa a cada uno. Es evidente, tomando en consideración el reporte de Gossen, que en menos de tres décadas el concepto de la adquisición del *chanul* se ha satanizado, perdiendo el carácter de entidad otorgada por el mismo Dios Sol/Cristo.

Una segunda versión, es que el Diablo, con su fuerte carácter, exige que se acepten los *wayjeltik*. Éste, asusta al *ch'ulel* en tránsito hacia la persona en cuestión induciéndolo a recibirlos. Esto sucede porque los *ch'ulel* pueden optar por no recibirlos; de hecho el *j'ilol* M. A. G. nos ha dicho que él, no hizo caso del Diablo y por lo tanto no tiene *wayjel*. Porque cuando Dios manda los *ch'ulel* a la tierra, les dice que si al llegar a una curva escuchan que alguien les habla, que no volteen, sin embargo, todos los *ch'ulel* lo hacen y en consecuencia reciben los *wayjel*.

Lo que el Diablo más busca, es que los *ch'ulel* escojan animales que persiguen y matan borregos, becerros, pollos y jolotes (guajolotes), porque de esta manera logra que los dueños de esos animales persigan y exterminen a los primeros.

Cuando le pegan al animal principal y muere, muriendo, en consecuencia, la persona, el Diablo se pone a bailar. Si un *wayjel* es muerto de un balazo, la seña de la lesión aparecerá en la contraparte humana en el lugar correspondiente.⁵⁹

En otra versión, es obligatorio recibir los *wayjel*, no hay escapatoria, incluso si no son reci-

bidos, esa alma es regresada, no se le permite la entrada al cuerpo que le corresponde.⁶⁰

Una vez que el Diablo ha captado la atención del *ch'ulel*, lo lleva a una "casa como una cueva" en donde le permite escoger de entre miles de animales; cuando lo hace es cuando entra al camino de la perdición. El Diablo hace eso para que la humanidad se enferme frecuentemente y, así, irlos exterminando. En ese proceso es apoyado por sus huestes.

Originalmente el Diablo sólo quería dejar tres animales en cada persona, pero *Riö* vio que también le servían para confundirlo y combatirlo, entonces mandó que se pudieran recibir más, de tal manera, que además de confundir al malo, le proporcionara poder a algunos de sus hijos predilectos, para combatirlo.

Una vez que el Diablo ha colocado los *wayjel* en las personas comunes, pone tres cruces atrás de la cabeza, porque por ahí son recibidos; entonces, la persona nunca sabe cuales son sus *wayjel*; pero quien va a ser *j'ilol*, los recibe de frente, los ve y por eso sabe quienes le acompañan en su persona.⁶¹

Sobre el momento de la adquisición del *wayjel* también hay diferentes versiones, unos dicen que se adquiere noventa días antes de llegar a la madre —no se especifica si el *ch'ulel* o el embrión—; otros, que a los seis meses de embarazo y, la última opinión, que en el momento del nacimiento.

El animal que será el *wayjel* puede nacer al mismo tiempo que la parte humana, o bien caminar cerca de quien nacerá. Incluso se menciona que los fuertes llegan a pelear por la sede.⁶²

cuales tiene 13 partes. El aspecto *?ie'inal* vive en la montaña sagrada del Tzontehuitz y el aspecto *bankilal* vive en el tercer nivel del Cielo. Durante el día los *chanul* están libres en bosques y campos correspondientes a sus respectivos territorios y al anochecer son acarreados, junto con los *chanul* de los demás chamulas, a sendos corrales ubicados en cada nivel, donde son cuidados por los aspectos ya *bankilal*, ya *?ie'inal* de San Jerónimo.

⁵⁹ De la misma manera lo reporta Guiteras (1963: 244).

⁶⁰ Según señala Köhler los tzotziles de Chalchihuitán pensaban que si durante la travesía del alma hacia el cuerpo, ésta venía de mal humor, la persona era dotada con pocos *wayjel* y débiles, en tanto que quien venía alegre y manifestando el deseo de permanecer durante largo tiempo entre los mortales era dotado con varios *wayjel* poderosos (1995: 132-133).

⁶¹ Köhler sospecha que toda persona sabe cual es, o son, sus *wayjel*, pero niegan este conocimiento para protegerse (1995: 132).

⁶² Entre los tzeltales de Pinola (Hermitte 1970: 48-49 y 91), los tzotziles, de San Andrés (Holland 1963: 100) y de Chalchihuitán (Köhler 1995: 132-133), se considera que el animal compañero nace al mismo tiempo que la contraparte humana y vive también el mismo lapso.

Guiteras reporta que en los sesenta, entre los pedranos, se pensaba que la fecha de nacimiento determinaba el *ch'ulel* que a cada persona correspondía (1965: 245). La identidad de éste y el verdadero nombre del recién nacido eran guardados en el mayor secreto, de tal manera que éstos no fueran escuchados por algún representante de las fuerzas del mal, que seguramente lo usaría en perjuicio del primero.

Si los *ch'ulel* se ponen listos a la hora que les imponen el *wayjel* pueden escoger los mejores, pero los hay que llegan fuera de tiempo o no ponen mucha atención en el asunto y, entonces, les dan cualquiera, de lo que resulta que la persona será débil y enfermiza. Cuando los niños nacen morados, significa que el Diablo les tiró sus *wayjel*.

Cuando el Diabolo ha logrado entregar *wayjel* entre las personas que llegan al mundo, siempre baila de contento, en tanto que los Apóstoles se hincan y lloran amargamente, porque el primero ha ganado una manera de dañar a los hijos de Dios.

Hay algunos "secretos" o señales que permiten presuponer qué *wayjeltik* le han sido asignados a un recién nacido, por ejemplo: cuando se nace en enero o febrero cuando ocurre que el cielo está rayado al momento del nacimiento, se presupone que el *wayjel* será un jaguar o un león. Asimismo —aunque el informante nos dice que no lo ha intentado por este medio— "viendo frente al pecho" donde se puede ver cuántos *wayjel* y cuáles tiene una persona; o por el tipo de piel; o adentro de las

manos; o por las características de los dientes o la barbilla; pero el principal medio es la toma del pulso por un *j'ilól*; o cuando la persona misma, alcanza este conocimiento a través del sueño. En ocasiones los *wayjel* se acercan a la casa de sus contrapartes y ahí andan rondando y "cantando".⁶³

Otra medida que Dios tomó para contrarrestar el daño que el Diablo inflige a las personas a través de los *wayjeltik*, fue mandar acorralarlos en el interior de las montañas —también se mencionan selvas y estanques de agua— y los puso al cuidado de muchos *Anjel* denominados "vaqueros" quienes se asisten de unos perros finos que Dios les mandó. Los corrales miden como 40 o 50 hectáreas, y a estos lugares se les denomina *ch'iebal*.⁶⁴

Sobre la palabra *ch'iebal* se dice que es una cognada de la palabra *ch'ibal* del antiguo maya yucateco, con la que se designa el patrilineaje de una persona. Cada *ch'iebal*, así como los estratos entre el cielo y la tierra, constarían de 13 escalones, cada uno precedido por una deidad ancestral, *wayjeltik* y naguales a los que se denomina *petometik* (abrazadores) y *Kuchometik* (portadores) o para nuestros casos (cargadores), que junto con todas las deidades ancestrales reciben la denominación de *totilme'iletik* (Holland 1963: 105, 110, 113; Pozas 1977: 208),⁶⁵ localizándose en el estrato 13 al *wayjel*-deidad que es el principal de principales (Holland 1963: 108).

Las contrapartes humanas de los *wayjel*, que por ser buenos permanecen en el corral obedeciendo las órdenes de sus cuidadores, comien-

⁶³ Repetidamente se hace mención a que ciertos atributos del animal forman parte tanto del físico como de la personalidad, lo cual, también ha sido documentado en el pasado por Guiteras (1965: 243).

⁶⁴ Holland señala que los *Ch'iebal* de la gente de San Andrés se localizan en las más altas montañas del municipio (1963: 105); en lo que respecta a la gente de Zinacantán, Vogt nos dice que en un corral que está dentro de una cueva en uno de los picos del *B'ankilal Muk'ta Vits* (Gran montaña hermano mayor), también conocido como Huitepec, que se encuentra al norte-poniente de San Cristóbal (1966: 90); entre los pableros se dice que habitan en el bosque, en selvas impenetrables y espesas, sin estar sujetos por deidad alguna (Köhler 1995: 131).

⁶⁵ Köhler, señala que entre los Pableros de Chalchihuitán: "los seres humanos que se han preocupado intensamente por el bien de la comunidad, pertenecientes en general al consejo de ancianos y que han ostentado cargos importantes, son llamados *totilme'il*, se dice que ellos vigilan de día y de noche por el bien de la comunidad y se esfuerzan por apartar de ella las desgracias." (1995: 135-136). Asimismo, entre los *tzeltales* de Pinola Hermitte, hace mención de hombres-dios vivos identificados por la comunidad, a los que se designa como *me'iltatiles*, quienes: "[...]guardan al poblado de los peligros que provienen del exterior y castigan los pecados de los pinoltecos, son el Rayo, el Meteoro o el Torbellino" (1970: 52-53).

do lo que les dan e incluso dispuestos a pasar hambre por el bienestar de su contraparte humana, no sufren de dolores ni malestar alguno, por eso hay ancianos que nunca han sido pulsados, “no conocen la enfermedad.”

A los *wayjeltik*, de vez en cuando los *Anjel* los pastorean fuera del corral, como a ganado, los llevan por donde pueden encontrar su alimento.

Hay animales que no obedecen a quien los cuida —“son como borregos bravos”— y se salen, “se brincan el corral”. Esos *wayjel* se sienten muy especiales, por eso no quieren estar cuidados, sino caminar libremente, lo que representa un problema grave para la persona, por los riesgos a los que queda expuesta. El Diablo, que siempre está pendiente de los *wayjel* que escapan, les facilita el camino hacia las casas de la gente que se sabe mata a los predadores que osan atacar a sus animales domésticos. Cuando la mortandad de animales domésticos que los *wayjel* causan es demasiado grave, seguramente serán perseguidos hasta ser exterminados.

Cuando los *wayjel* llegan a caer, físicamente hablando, en poder del Diablo, éste los hace sufrir o los mata, como consecuencia su dueño, el humano con el que están ligados, enferma o muere, según si se trata del compañero principal o alguno secundario. Entre las torturas que se les infligen se menciona: taparles la cara, amarrarlos, golpearlos, dejarlos sin comer y beber, así como tirarlos en barrancos.

Cuando una persona tiene 13 *wayjeltik*, éstos se protegen entre sí, por lo que es difícil que los maten. Por otro lado, los *wayjel* de una persona nunca salen juntos del corral donde están resguardados, sino que se turnan saliendo uno por vez. Al respecto, los *Anjel* vaqueros tienen que tener mucho cuidado, porque si salen varios a la vez y les pasa algo, ellos tendrán “culpa”, por eso se les tiene que exigir, por medio de la ofrenda, que los cuiden bien.

Hay *wayjel* a los que les gusta ir lejos, a otras comunidades y municipios, y aunque los *Anjel* y el Santo Patrón del pueblo estén siempre

vigilantes de que no entren enfermedades que vengan de lejos, esos *wayjel* las pueden traer en sus cuerpos y, como lo que pasa en ellos pasa en la parte humana, ésta enferma. Estas enfermedades son muy difíciles de curar.

También se da el caso de que en sus andanzas, el *wayjel* llegue a encontrarse con alguno proveniente de otra comunidad y/o municipio y peleen, lo que redundará en daño para uno o ambos, e incluso la muerte, y repercutirá en la persona, que enfermará gravemente si muere alguno de los *wayjel* secundarios, si el que muere es el *wayjel* principal, la persona morirá.⁶⁶ Cualesquiera que sean las lesiones físicas que sufra el *wayjel*, aparecerán en su contraparte humana. Este hecho que es un reporte común entre nuestros informantes, y que aparece en toda la literatura etnográfica de la región que aborda esta temática, también ha sido reportado como un hecho que se suscitaba antes de la Colonia. Ruiz de Alarcón refiere varios casos de contemporáneos suyos que morían, o a los que les aparecían heridas cuando se mataba o hería a un animal (1957: 24-25).

Cuando el *wayjel* principal muere, en el preciso momento en el cuerpo se siente que “pasa un aire”, y ahí, o pasados unos minutos, como diez, se pierde la vida.

Sin embargo, si el *j'ilol* llega rápidamente y tiene amplio poder y conocimiento, puede lograr que el *wayjel* principal sea repuesto con otro, lo cual logra mediante nueve rezos y ofrendas, colocando en el altar *lotz'omch'ix* y *mumo* o conocida por los mestizos de la región como ‘hierba santa’ así como ayunos por parte de los familiares del enfermo. Actividad que hay que realizar durante la noche, preferentemente a las doce y media, “para que los envidiosos y los *wayjel* no se den cuenta.”

Si alguno o varios de los *wayjel* secundarios mueren, siempre será posible sanar a la persona enferma.

Cuando los *tzotziles* llegan a soñar que están lejos, en montañas, ríos o que los persigue un perro, efectivamente eso es lo que le sucede

⁶⁶ Lo mismo se reporta para Chamula (Pozas 1977: 204), Pinola (Hermitte 1970: 91), San Pablo Chalchihuitán (Köhler 1995: 130) y San Andrés (Holland 1963: 104).

al *wayjel*; también cuando sueñan que los avientan dentro de un río, arroyo o laguna y se golpean o se asustan, los efectos de esto, sea la frialdad, el golpe o el susto, se reflejan en el mal del enfermo y, conociendo los sueños del enfermo, el terapeuta puede determinar la procedencia del mal.

Si el animal atrapado es uno de los poderosos, de los principales y éste muere a consecuencia de las torturas, asimismo sucederá con la contraparte humana, si sólo lo hicieron sufrir, sobrevivirá.

Algunos de los *wayjeletik* tienen espíritus muy poderosos y nadie puede contra ellos, ni siquiera el Diabolo; se caracterizan por tener una cruz en la mano y el pie, ambos del lado derecho (en la izquierda no tienen nada), o en su espalda o vientre; todo tipo de *wayjel* puede portar esta seña, algunos, incluso, pueden tener dos o tres, y evidentemente a mayor número de cruces mayor poder. Los *wayjeletik* que no tienen esta seña es mejor que estén en sus corrales, porque son fáciles de dañar.

Los *wayjel* se pueden cambiar, rezando ayudando y ofrendando adecuadamente a Dios, generalmente, para pedir un jaguar o puma en lugar de un cerdo de montaña; o bien para deshacerse de un *wayjel* andariego o que se mete a los corrales a hacer matazón de animales domésticos, para lo cual se debe de rezar “duro” poner velas e ir a las iglesias a hablar con los Apóstoles.

Asimismo, para evitar que los *wayjel* escapen o sean liberados del corral en el que los guardan los *Anjel* “vaqueros” es preciso pedir a Dios y a éstos que mantengan a los *wayjel* encerrados; o si escapan, que los dirijan hacia las montañas o donde no haya humanos a quienes molesten. Cuando no se cuenta con un *mukta bolom* “colorado” es preciso tener a los *wayjel* bien recomendados con los *Anjel* de las montañas, toda vez, que incluso entre los mismos animales hay envidias por el poder y facultades que algunos tienen y otros carecen.

Cuando uno de los *wayjel* que gustan de comer carne de becerro, de oveja o gallina lo hace

en forma viciosa, poniendo en alto riesgo la vida de su contraparte, se pide a Dios que lo guarde y lo ponga en ayuno; incluso se pide que si camina, ordene que no se les antoje comer gallina u otros animales de corral, y de esta manera no corran tanto peligro de persecución.

A los *wayjel*, se les debe de “recomendar” con Dios tres veces al año: el primer día del año, a medio año y al final del año, de tal manera que no les pase nada y que no traigan enfermedad.

Se dice que cuando el cuerpo enferma, algunos *j'iloletik* han podido observar la llegada de alguno de los *wayjel* del enfermo a lamer a su contraparte. En una ocasión, cuando uno de los informantes curaba a un enfermo, de pronto se presentó un *mukta 'chon* a lamer tres veces la mano del enfermo. Más tarde, en sueños, al *j'ilol* le llegaron a decir que el animal había llegado para ayudar a salvar a su compañero.

Asimismo, en caso de que uno de los *wayjel* haya sido herido, éste se sienta en el monte y es auxiliado por los *wayjel* compañeros de la persona. También entre los *wayjel* tienen *j'iloletik* que ayudan por medio del rezo.

Cuando se quiere matar a un *wayjel* principal, que sea escurridizo y que esté devastando corrales, se conocen algunos secretos para ponerlos en las balas.⁶⁷

Cuando la parte humana muere, los *wayjel* que aún no han envejecido o llegado su vida a término, quedan sobre la tierra y tienen que buscar un nuevo compañero, sea con los niños y niñas que vienen al mundo, o con personas que tienen sus *wayjel* incompletos, sea porque les entregaron pocos, o porque algunos de los que tenían han ido muriendo en las andanzas. Pero recibirlos es peligroso, pues están muy débiles debido a que les ha sido extraído el poder; además, son animales muy maleados, y les gusta estarse saliendo a cazar otros animales, exponiendo continuamente a su dueño —dato que resulta contradictorio con el criterio de que los animales compañeros nacen al mismo tiempo que la persona y viven el mismo tiempo. Por el con-

⁶⁷ Entre los tzeltales de Pinola se recomienda curar las armas, con que se pretende dar muerte a uno de estos animales, con ajo y aceite de mostaza (Hermitte 1970: 50).

trario, cuando un *wayjel* siente que está viejo y a punto de morir, busca un reemplazo igual, que lo sustituya en la persona. Por medio del pulso se puede sentir que tan viejos están los *wayjel*, incluso, determinar el sexo. Al *wayjel* adquirido de esta manera en tzotzil se le denomina *Ma' ba ch'ulelal* (animal compañero adoptado), llegan por medio de los sueños a pedirle a la persona que los adopte, lo adecuado en estos casos, es pedirle a Dios que aleje a esos *wayjel* y que no les permita incorporarse a la persona.

Un *j'ilot*, quien reconoce tener nueve *wayjel* cuenta que en una ocasión una culebra como de ocho o nueve metros de largo y peso de entre 60 o 70 kg le pasó por el pie, era un *wayjel* sin contraparte en busca de una. Lo supo porque por la noche llegó a reclamarle por no aceptarla, pero como él dice, no es tan fácil que un *ma' ba ch'ulelal* entre en un *j'ilot*, personas que de por sí tienen completos o al menos bastantes *wayjel* y por lo mismo son lo suficientemente fuertes como para darse cuenta y resistir.

Pero en ocasiones se dan casos en que el *ch'ulel*, al ser pulsada la persona, dueña de un cuerpo que está fuerte y lozano, por ser incluso más fuerte que el *wayjel*, pide que se le busque algún nuevo *wayjel*, de los que andan sueltos, para poder sanar. Entonces el *j'ilot* invoca a los *Anjel* y la Tierra, por medio de rezos, para que suelten algún buen animal de sus corrales y le permitan acercarse a donde está el enfermo. A través del pulso se sabe de que *wayjel* fue dotado.

También se sabe que los *wayjel* quedan vivos, porque cuando muere la contraparte humana, se ponen muy tristes y pueden llegar a llorar a donde residía el difunto. Cuando esto sucede se solicita a un rezador que pida a las deidades que el animal deje de sufrir y se vaya a buscar un nuevo compañero.

Se da el caso de personas que quieren deshacerse de sus *wayjel* y de la única persona que se menciona que sabe cómo hacerlo, es un señor de Pantelhó, de quien no se mencionó ni nombre ni

ubicación, sin embargo nuestro informante aunque se mostró interesado y deseoso de aprender la forma de hacerlo, manifestó disconformidad con el hecho de que al sacarlos forzosamente se tienen que enviar a otra persona.

Este mismo informante nos habló de un caso en el que un muchacho tenía un *wayjel mukta bolom* que había entrado en contacto con su dueño, porque frecuentemente llegaba a verlo en sueños, lo abrazaba y lo lamía, pero el muchacho no quería al animal. Ayunó seis días y llorando amargamente le pidió a Dios de rodillas que se lo quitara. Dios se lo concedió, y el *mukta bolom* le dijo adiós y se fue llorando. Esta historia la supo directamente de la persona cuando una vez lo vio como paciente y se la contó. El *j'ilot* nos dijo que como seña le quedó la mirada de felino.

Nagual

El nagual, ha sido una figura central en los procesos de control social entre los pueblos de origen mesoamericano,⁶⁸ su misión, según Aguirre Beltrán (1980: 101-102), ver, de una manera hostil, que la costumbre prevalezca, saliendo por la noche a castigar con la muerte las desviaciones. Su presencia entre los mayas ha sido rastreada hasta antes de la Colonia, encontrándose el concepto en textos como el *Título de los Señores de Totonicapán* escrito en el siglo XVI en el que a éstos se les designa como naguales (De la Garza 1980: 105), y en el *Popol Vuh* que dice:

[...] Verdaderamente Gucumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre: verdaderamente su apariencia era de águila y tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo (*Popol Vuh* 1961: 149-150).

⁶⁸ Eliade señala que el nagualismo, no se encuentra circunscrito exclusivamente a Mesoamérica, se le menciona, como parte integral de la persona del chamán nor-asiático en el que se transforma, donde si éste muere en combate, el chamán muere (1976: 92).

Durante la Colonia, se designaba como brujos a aquellos que se decía tenían la capacidad de transmutar o usar un animal para su provecho (De la Garza 1980: 105).

Según tradición oral entre chamulas y pedranos, cuando los *ch'ulel* y *wayjel* son muy fuertes, la persona (hombre o mujer) además de tener mucho poder, puede tener sus naguales.⁶⁹ Se define al nagualero⁷⁰ como la persona que se puede transfigurar⁷¹ en, por ejemplo, esqueleto, niño, niña,⁷² mujer; animales: toro, elefante, mariposa, mosca verde, burro, perro, caballo, coyote, culebra, tlacuache, venado, ratón, gato de casa, borrego “paradote”, conejo, cerdo; fenómenos naturales: arco iris, bola de fuego, relámpago, rayos; alimentos: manzana, mango, durazno grande, etcétera; una persona que tiene dos vistas; pueden, además de caminar sobre la tierra, volar. No es un espíritu, es más bien un poder.⁷³ Entre los chamulas, se encontró la denominación *poslob* (bola de fuego) (Pozas 1977: 204).

En varios pueblos alteños de Chiapas, se considera que los naguales que se encuentran

en la cúspide del poder, son los fenómenos naturales, como el rayo, el torbellino, el viento y los meteoros (Holland 1963: 142-143; Hermitte 1970: 95-96).

En la opinión de algunos informantes, se dice que como máximo hay dos o tres nagualeros por municipio.⁷⁴ Mientras que otros opinan, que en la actualidad ya no los hay, debido a que no queda gente fuerte como la de antes, que vivía más de cien años, que tenía más de 75 o 96 poderes. Uno de nuestros informantes asegura que ya ni su abuelo los llegó a ver; sin embargo, otro ha visto la conversión de un nagualero al que le arrojó unos ajos para neutralizarlo.

A los jóvenes siempre se les aconseja tener mucho respeto por los ancianos, porque nunca se sabe quien es nagualero; puede aparecer como un viejito muy pobre, que es la forma en que habitualmente se esconde el poder.

Entre las diferentes denominaciones que en tzotzil se emplean para designar al nagual, para los chamulas encontramos *kibal* o *pukuj*; en San Pablo Chalchihuitán, se les designa *holomal*, de

⁶⁹ Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Lupo, resalta la liga que existe entre entidades anímicas poderosas, como jaguar, serpiente o búho, y la capacidad de transformarse, incluso, menciona: “[...] es más. Según la explicación de la metamorfosis dada por algunos especialistas rituales, no se trata de una transformación en sentido estricto, sino de la proyección de una de las entidades anímicas (la que preside la conciencia y la percepción del mundo circunstante) desde el interior del ser humano al interior del animal compañero. De esta manera, mientras el cuerpo permanece inerte, la capacidad de sentir y la voluntad se transfieren a las entidades anímicas, permitiéndole realizar a distancia actos prodigiosos.” (1999: 23).

⁷⁰ Se hace uso del binomio nagualero/nagual, para distinguir entre la persona en su forma humana y su forma no humana.

⁷¹ En relación con la transfiguración a nagual, se señala: “Aparte de que el nombre de “nagual” se da al mago y al ser en el que se transfigura, hay algo que se encuentra en el interior del cuerpo del mago —en su corazón, según una fuente etnográfica; en su estómago, según otra— que de día descansa y de noche se exterioriza, enviado a vagar por su poseedor.

Y se afirma también que cuando el mago se encuentra bajo la forma de otro ser, su cuerpo permanece dormido. Aquí se advierte la presencia de visiones exotérica y esotérica. López Austin menciona que Marcela Olavarrieta Marengo registra que en la región de los Tuxtlas, en Veracruz, aparecen dos interpretaciones: hay quienes creen que existe una transformación del cuerpo del mago y quienes aseguran que el mago permanece dormido cuando practica nagualismo.” (1984: 424-425).

⁷² El informante M. P. C. (90), señala que cuando la transformación se da hacia niño o niña, lo hace con el fin de ir a llamar a su enemigo, diciéndole que algo pasa, para que una vez que éste, esté en el camino asustarlo y agarrarle su espíritu.

⁷³ Además de los ya mencionados, entre los tzotziles de San Andrés, Holland reportó la transformación a zopilote rey, búho, colibrí, pájaro carpintero, grillo y todos los animales domésticos (1963: 142-143).

⁷⁴ El informante V. V., p. 102, refiere la existencia de un nagualero en la comunidad de Yabteclum, Chenalhó, el hijo de un tal Lorenzo Sántiz, quien trabaja mucho para asustar a la gente. De éste se dice que se convierte en

la misma manera que al animal compañero (Pozas 1977: 204-205, Köhler 1995: 22 y 135).

Hay dos clases de nagual: el que es para defenderse y, que se dice que Dios lo manda;⁷⁵ y el dominador de *ch'ulel*, puesto por el Diablo y considerados, después de los *Anjel* negros y rojos, como los reyes de las enfermedades. Estos últimos, periódicamente van a los panteones a pedir más poder. A uno y otro los designaremos, a manera de distinción como benigno y maligno. Varios de los informantes aseguran que el nagualero es maligno por naturaleza y que no hay buenos.

Algunos informantes han dicho, que Dios a nadie manda con *wayjel* o nagual, a ambos los pone el Diablo cuando los *ch'ulel* vienen en camino al cuerpo. La diferencia estriba en la forma en que se recibe uno y otro. Para el caso del nagual, el Diablo hace un ofrecimiento que la mayoría de los *ch'ulel* rechazan y los pocos que lo aceptan, se convierten en su propiedad, "en sus mozos", por lo tanto se espera recibir daño de ellos. Así, los naguales se reciben antes del nacimiento.

Un informante nos indica que el nagual puede adquirirse accidentalmente durante el parto, al maniobrar la partera en forma descuidada, por ejemplo: no bañando al recién nacido con agua de ciertas plantas, "[...] con secreto", o bien cortando el cordón umbilical hacia abajo en vez de hacia arriba: "[...] porque hacia abajo es como poner un tapa ojo, en cambio hacia arriba es para abrir los ojos." Sin embargo el mismo informante, inmediatamente reflexiona y nos dice, que aún y con eso, a los nagualeros el Diablo ya los tiene desde antes.

Así como con los *ch'ulel*, se puede tener hasta 13 naguales. Sólo las personas completas —que tienen 13 *wayjel* y otros tantos *ch'ulel*—

pueden tener naguales; los que tienen 75 poderes; o según otra opinión, 13 tipos diferentes de nagual y 13 del mismo de cada tipo.

Un nagualero no duerme, no lo necesita debido a la fortaleza que le da poseer 13 *ch'ulel-wayjel*. Cuando llega a dormir, se le puede identificar porque dice: "*Tz'inte, tz'inte, tz'inte, tz'inte, cantil, cantil, coyot, coyot*".

La función del nagual benigno es la de proteger a sus semejantes de los poderes naturales y sobrenaturales del mal, cuando se precisa para el bien de la comunidad, se brindan ayuda mutua.

Entre las habilidades de los naguales benignos destacan, para los tzotziles: su capacidad para permitir a su dueño escapar cuando es perseguido y/o está en peligro de muerte, éste, puede transformarse, sin que medie ritual alguno, antes de que los captores o asesinos aparezcan y puede ser a la forma de su preferencia o la más adecuada según la situación; por ejemplo, perro o gato; y dar ayuda a sus familiares y amigos, creando un "tapa ojo" es decir, haciéndolos invisibles a los ojos de los enemigos, cuando los buscan para matarlos o hacerles daño, "como si se hubieran ido".

En relación con el nagual maligno, algunos de los informantes nos dicen que prefiere transformarse a la media noche y sólo puede hacerlo después de llegar a un tercer crucero de camino, pasando previamente por otros dos (desde su casa). Sin embargo, sobre la base de lo que mencionan otros informantes, la conversión también se puede dar a cualquier hora, incluso cuando el nagualero quiere asustar a alguien y comer su *ch'ulel*, es capaz de transformarse frente a su víctima.⁷⁶

Además, y al respecto hay unanimidad, en nagual maligno prefiere caminar durante las

coyote, en 13 coyotes; en culebra. Y que en su forma humana, pareciera también un coyote, "[...] en su nariz en su boca y manos". Se dice que el mismo afirma ser un nagualero y la gente de la región está tan preocupada por el asunto que hasta ya están pensando como dar fin a ese problema.

⁷⁵ Entre los andreseros (Holland 1963: 114), y pableros (Köhler 1995: 151), se reportó, la existencia de naguales benignos, que serían los protectores de los *wayjel* en el *ch'iebal* y malignos, entidades anímicas de los brujos.

⁷⁶ Entre los tzotziles de San Andrés, Holland reportó que para la conversión en nagual, el "hechicero" realiza una ceremonia sagrada en la que el nagualero "[...] coloca en una tabla velas de diversos colores y las enciende junto con copal como ofrenda a los dioses; se dirige primero a los dioses del cielo pidiéndoles permiso para transformarse en una oveja feroz o en un perro negro y para volar entre el aire y las nubes como un listón de seda." (1963: 143-144). Aguirre Beltrán reportó, que la conversión de la persona en su nagual se daba exclusivamente a horas nocturnas,

noches del día miércoles, debido a que no hay representantes de Dios en la tierra y son los días en que es más fácil asustar y capturar *ch'ulel*.

En el caso de la transmutación a media noche y pasados los tres cruceros, el nagualero debe de decir: "*Uch, uch, uch*"; o bien se pone a bailar y se hinca y dice 13 veces: "bájate, bájate carne, bájate piel, bájate carne, bájate piel". La versión más frecuente, es que la persona para transmutar tiene que hacerlo al pie de tres cruces tanto para adoptar la forma no humana, como para volver a ésta. Asimismo, una vez que ha terminado sus andanzas vuelve ante las 13 cruces y dice: "*Yaleb bek'et, Yaleb bek'et*"; o bien, trece veces: "súbete cuerpo, súbete piel, súbete cuerpo, súbete carne, súbete carne, súbete piel, súbete."

La transmutación, dicen unos, consiste en dejar que la ropa y el cuerpo del hombre o de la mujer caiga de la osamenta, quedando ésta amontonada al pie de las cruces para quedar como esqueleto, o bien transformarse en algún animal o cosa. Cuando la transmutación es a esqueleto, simplemente cae la carne, pero cuando la transformación es, por ejemplo, a toro, cae la carne y la transformación se da de la cabeza hacia abajo, apareciendo primero los cuernos (cachos) y pelos de la cabeza y luego, después de brincar tres veces y revolcarse, el resto del cuerpo del animal. Ya que está en su forma no humana, busca asustar a la gente.⁷⁷

Un nagual nunca realiza un ataque físico, amenaza a aquellos que encuentra por los caminos a deshoras o bien yendo hasta las casas de sus enemigos. Nunca llega a tocar a su víctima,

sólo asusta a la gente de tal manera de estar en posibilidad de apropiarse de todos los *ch'ulel* y comérselos. Las personas más predispuestas a encontrarse con un nagualero que les de fin son quienes han cometido algún pecado o delito, o no han ofrendado debidamente. Al encontrarlo, se desmayan y al despertar todavía alcanzan a llegar a su casa, pero sólo para morir.

Cuando se da el caso de que una persona está enferma porque se asustó con un nagual y éste apresó a su *ch'ulel* rápidamente hay que recurrir a un *j'ilol* poderoso, porque en el término de tres días puede perder la vida.⁷⁸

Un nagualero es tan fuerte e inmune, que puede vivir "[...] ciento diez, ciento veinte, ciento sesenta, hasta ciento setenta y seis años".

Sobre la cantidad de naguales en que una persona se puede convertir, hay dos versiones: la primera, que aunque se posea el poder de transformarse en varios naguales, sólo se puede hacer en uno a la vez, uno cada día; y una segunda, en que una persona puede transformarse en varios naguales a la vez, hasta 13, incluso hasta en enjambres de abejas o avispas.

Entre las formas de acción de las diferentes acepciones de nagual, tenemos que:

El nagual arco iris, cuando se levanta en el cielo, deja caer una tenue llovizna, agua muy fría, proveniente de las cuevas o de los ojos de agua, que penetra en las personas débiles y puede llegar a matarlas.

La mosca verde, para dominar a la persona va y se para en la comida; el nagual hormiga, pica a su víctima y de esta manera se hace de su *ch'ulel*.

ya que la luz del día le aniquilaba, por lo que si se deseaba matar a un nagualero, era preciso apresarlo y obligarle a permanecer en su estado no humano hasta el amanecer, con lo que se lograba su muerte, sin embargo era sumamente difícil atraparlos, ya que se consideraba que tenían la capacidad de adormecer o desmayar a las personas con quien se encontraba (1980: 101-102). Entre los nahuas, se considera al nagual bajo la tutela de Dios *Naualpili*. Y sobre la etimología de la palabra *naua*, se dice que significa sabiduría, pero a la vez, engaño, disimulo y prestigio.

⁷⁷ Holland nos dice que con sus gritos transmite enfermedades y fiebre (1963: 143-144).

⁷⁸ Así como entre los tzotziles, entre los nahuas y otros grupos de Mesoamérica, el nagual se aboca a atrapar el alma de sus víctimas, con la diferencia, de que ataca a la persona, desgarrándole el alma, no quedando huella física, pero sí instalándose de inmediato una dolencia. También puede tender una trampa a las almas que durante la noche vagabundean fuera del cuerpo (Aguirre Beltrán 1980: 223-224).

En varios lugares de Oceanía y África, se considera que el alma puede ser extraída y secuestrada no sólo por una deidad, sino también por un brujo (Frazer 1944: 227-228).

Cuando dos nagualeros llegan a encontrarse bajo las mismas cruces, se van juntos a gritar, bailar o amenazar con objeto de asustar a los hijos de Dios y obtener sus *ch'ulel*; a veces, aunque esté muy bien cerrada la puerta, hasta en las casas se meten.

Entre los naguales más frecuentes se menciona: esqueleto, toro, mosca, perro, coyote y caballo.

Cuando los nagualeros regresan a su casa por la madrugada, tienen que hacerlo con gran sigilo, para que el esposo, esposa, hermanos o padres no se den cuenta de su condición.

Se han dado casos en que el nagualero llega a ser descubierto y esto casi siempre le trae a éste, funestas consecuencias. Cuando se sospecha que una persona es nagualera, aunque sea un pariente muy cercano, se tiene la obligación de confirmar si lo es, para lo cual el que sospecha se debe fingir dormido hasta la media noche y cuando el nagualero sospechoso se levanta, debe de seguirlo. Una vez que le ha visto transmutar lo debe de comunicar a los familiares más cercanos o a la gente de su comunidad. Se toma el acuerdo de seguir al nagualero durante la noche, tomando las debidas precauciones y haciéndose los preparativos necesarios para realizar la "curación", que consiste en embadurnar la carne que el nagualero ha dejado frente a las cruces y a éste cuando como esqueleto quiera readoptar su forma humana, con una mezcla hecha a base de: sal, tabaco silvestre, papanté, ajo y pilico, con lo que se dice se le resta fuerza para volver a su forma humana y muere. Sin embargo, el nagual aún en esta situación es capaz de aniquilar a sus destructores ya que generan miedo en todos los que le vieron en trance de muerte, así, posteriormente, pero en el corto plazo, tiene como consecuencia su muerte.⁷⁹

Cuando un nagualero, en su corazón amenaza con asustar y devorar el *ch'ulel* de algún hijo

predilecto de Dios, no lo logra debido a que éste último es prevenido por alguna deidad representante, que llega a su protegido en sueños para avisarle del futuro percance, conminándolo a preparar su protección.

Para efectos de la neutralización de un nagualero, existen diferentes secretos, por ejemplo: hacer una mezcla (molido y batido) de tabaco, ajo, papanté "y otras medicinas poderosas", mismas que tendrán que ser arrojadas a la cara del nagualero en su forma de espantajo—obviamente, primero pidiendo a Dios no tener miedo— lo que causará que vuelva a su forma humana, quedándose parado y tímido. De esta forma se llega a saber quien es el nagualero. Otra receta, es la de masticar tres ajos y soplarlos sobre el nagual, lo que ocasionará que vuelva a su forma humana, pero que quede sin sentido; moler ajo, chile y sal. Fórmulas todas que le bajan el poder al nagualero y lo llevan a mostrar su cara. Es vital no asustarse porque si no todo estará perdido y aunque el nagualero quede expuesto, la persona morirá sin remedio en tres días.

Sin embargo, matar al nagualero es otra historia; muy difícil de lograr—tiene su secreto— se requiere de tres cabezas grandes de ajo, tabaco, cigarros, todo eso molido se le avienta al nagualero; éste, trata de transformarse lográndolo parcialmente—por ejemplo, mitad humano, mitad animal—, quedando paralizado, siendo ese el momento de darle muerte. Otra receta, habla de echarle sal a la parte del nagual que queda, por ejemplo ante la cruz, con lo cual no podrá volver a su forma humana y morir en el intento.

La muerte de un nagualero se relaciona siempre con una significativa disminución de la morbi-mortalidad en la región correspondiente. También se nos ha dicho que en la actualidad los naguales ya no llegan hasta las casas, sino que "sólo hacen de las suyas en los caminos".

⁷⁹ Entre los pableros, se menciona que al morir la persona, el nagual, independientemente de la naturaleza que tenga, espera hasta encontrar una nueva persona en la cual residir (Köhler 1995: 147).

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
 1980 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- ARAMONI BURGUETE, MARÍA ELENA
 1998 Complejos conceptuales indígenas alrededor del espacio sagrado del Tlalocan: un estudio comparado en México. Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- ARIAS, JACINTO
 1975 *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios Contemporáneos*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- BÁEZ-JORGE, FELIX
 1988 "Entre los naguales y los santos (Aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México)", en Lupo Alessandro y Alfredo López Austin (coords.), *La cultural plural. Reflexiones sobre diálogos y silencios en Mesoamérica*, UNAM, México.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL
 1991 "La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas", en *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas/Gobierno del Estado de Chiapas, México.
- BORDIEU, PIERRE
 1996 *Cosas dichas*, Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- DE LA GARZA, MERCEDES
 1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.
- ELIADE, MIRCEA
 1976 [1968] *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FAVRE, HENRI
 1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Siglo XXI.
- FOSTER, GEORGE
 1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, vol. II, núms. 1 y 2, enero-junio.
- FRAZER, JAMES GEORGE
 1944 [1922] *La Rama Dorada*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GEERTZ, CLIFFORD
 1989 *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- GOSSEN H., GARY
 1980 *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, CONACULTA-INI, México.
- 1975 "Animal Souls and human destiny in Chamula", *Man* (n. s.), vol. 10.
- GUITERAS HOLMES, CALIXTA
 1965 *Los peligros del alma*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HERMITTE, M. ESTHER
 1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, col. Cuadernos Municipales, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura, Chiapas, México.
- HOLLAND, WILLIAM R.
 1963 *Medicina maya en los altos de Chiapas: un estudio del cambio socio-cultural*, Instituto Nacional Indigenista, México.

KÖHLER, ULRICH

- 1995 *Chonbital Ch'ulelal. Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

LE BRETON, DAVID

- 1991 "Cuerpo y antropología: sobre la eficacia simbólica", *Diógenes*, núm. 153, Coordinación de Humanidades, UNAM, México.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

- 1985 *El alma primitiva*, Ediciones Península (edición francesa 1927), Barcelona.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1984 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, serie Antropológica 39, UNAM, México.

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

LUPO, ALESSANDRO

- 1999 "Nahualismo y tonalismo", en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 35, (enero-febrero), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

MEDINA HERNÁNDEZ, ANDRÉS

- 1999 *En las cuatro Esquinas/En el Centro. Etnografía de la Cosmovisión Mesoamericana*. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.

MONTOLÍU VILLAR, MARÍA

- 1989 *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas del Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, UNAM, México.

PANIAGUA MIJANGOS, JORGE

- 2001 *Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal*

de Las Casas. Tesis de maestría en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, Chiapas.

PAGE PLIEGO, JAIME

- 2001 *Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México (en proceso).

PÉREZ CORTÉS, SERGIO

- 1991 "El individuo su cuerpo y la comunidad", en *Identidad*, revista *Alteridades*, año 1, núm. 2, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

PITARCH RAMÓN, PEDRO

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

POPOL VUH: ANTIGUAS HISTORIAS DEL QUICHÉ

- 1961 Adrián Recinos (traductor), Fondo de Cultura Económica, México.

POZAS ARCINIEGA, RICARDO

- 1977 *Chamula*, col. Clásicos de la Antropología Mexicana, núms. 1-2, Instituto Nacional Indigenista, México.

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO

- 1951 *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, escrito en 1629*, notas, comentarios y un estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, 2a. ed., Ediciones Fuente Cultural, México.

VOGT, EVON Z.

- 1966 *Los zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México.

DEL SOCONUSCO A LA SIERRA MADRE DE CHIAPAS: EN BUSCA DE LOS MAMES

Carlos Gutiérrez Alfonso
CESMECA-UNICACH

Mientras me desplazo no puedo dejar de pensar en que *el tiempo presente y el tiempo pasado acaso estén en el tiempo futuro y tal vez al futuro lo contenga el pasado*. Mientras camino me es necesario identificar otras miradas, otras percepciones, otras lecturas del lugar por el que he transitado. ¿Desde qué posición narraron los acontecimientos los investigadores que han estado en la Sierra Madre de Chiapas?, ¿qué voces han escuchado?, ¿cómo han hecho patentes los tropiezos para construir una realidad? y ¿de qué manera presentan su autoridad etnográfica? Me interesa ver, mediante los textos, cómo los investigadores sociales plasman o no su subjetividad y, sobre todo, el sitio que otorgan o no a la voz de la gente.

Hay un primer momento en el que la preocupación de los investigadores que exploraron la Sierra Madre de Chiapas fue la de construir la nación: Basauri ([1940] 1990), De la Cerda (1957), Pozas (1952) y el grupo de rescate del Instituto Nacional de Antropología e Historia, dentro del cual están el trabajo de Medina ([1973], 1991) y el de Navarrete (1978). Luego hay otro momento, donde la inquietud central de los investigadores fue la puesta en marcha de programas de desarrollo regional.

El primer momento se caracteriza por el predominio de la descripción con la que se busca configurar la etnografía total. Estos trabajos, vinculados a las necesidades del Estado por construir un “proyecto nacional”, tenían como principal objetivo registrar y “rescatar” la realidad de los pueblos indios, para que estos formaran parte de la nueva historia nacional que se estaba escribiendo.

En el segundo momento, bajo el impulso desarrollista de las décadas de 1970 y 1980, los indios ya no eran sólo parte de los mitos nacionales, sino ciudadanos a los que había que incorporar al México moderno. Con

esta preocupación muchos de los estudios realizados en la zona intentaron aportar sugerencias para resolver los problemas de los mames. Dentro de este tipo de investigación encuentro los textos de García Silberman y Carrascosa (1973), Rosas (1978) y Velasco (1979).

A finales de los ochenta y principios de los noventa empezaron a surgir nuevas formas de hacer etnografía y de incluir las voces de los sujetos sociales. La nueva coyuntura histórica, con el surgimiento de organizaciones indígenas y campesinas que demandaban el derecho a la palabra, hizo que la investigación antropológica buscara otras maneras de presentar resultados para responder a estas exigencias.

Este tercer momento estará representado por las voces de Hernández (1994, 1995, 2001), Petrich (1992), Ponce (1985) y Ruz (1991) en las que la preocupación incluye ubicar "el foco" en las situaciones de la vida cotidiana y en la representación del punto de vista de los investigados. También puede situarse en este grupo el trabajo de Daniela Spenser (1988), que pese a no ser de carácter antropológico, logra recuperar con la investigación histórica parte de la historia de los campesinos de la Sierra durante los años veinte.

Vayamos por partes y veamos a cada uno de los autores por separado:

Carlos Basauri publicó en 1940 *La población Indígena de México*. En este texto habla de los mames, habla de la tribu de los mames. Es descriptivo, y nunca aparece el autor, ni éste dice la manera en que recopiló la información. Basauri va desde la época prehispánica hasta la contemporánea. En este viaje trata de mirar el sitio que los mames han tenido a lo largo de la historia, anota datos censales y de distribución geográfica, presenta un vocabulario mam, además de las características antropológicas culturales-materiales y culturales-espirituales de los mames. Se refiere a la economía y a la estructura social. Basauri hace uso de un narrador omnisciente, que se muestra como conocedor de todo, que anduvo sólo por la costa chiapaneca y centró su acción en Tonalá y Tapachula.

La intención de este tipo de investigaciones era conocer las características sociales y cul-

turales de los grupos indígenas de México. Era preocupación del Estado configurar la nación mexicana, y para ello habría de conocerse el modo de vida de sus pobladores, en especial, y sobre todo, de los indígenas. Pero en la manera de exponer los resultados de la investigación no se hacen patentes cuestiones como el trabajo en las fincas, o se escriben generalizaciones como la siguiente: "Entre los indios mames casi no hay pobres; quién más, quién menos, tienen su pequeña propiedad de donde sacan lo suficiente para vivir." (Basauri 1990: 42).

Para el año en que Basauri llevó a cabo su investigación, las fincas cafetaleras habían tomado las riendas de la economía regional, había movimiento de mano de obra; habían sido formados los ejidos. Si eso no fue del conocimiento de Basauri, ¿por qué no relativizar la información obtenida?, ¿por qué no se manifiesta que sólo se conoce una fracción de la realidad?

Es preciso considerar cómo era hecha la antropología en esos años. Había la necesidad de otorgarle carácter científico a los estudios antropológicos, por eso la mirada objetiva, y el deseo de mirar al todo por las partes.

Otra etnografía que se inscribe en la misma corriente manejada por Basauri es la de Roberto De la Cerda Silva, publicada en 1957 por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, se llama: "Los mam o mames. Etnografía de México, síntesis monográfica".

De la Cerda dibuja a los mames, los ve a distancia, los sitúa en la Sierra, en la Costa y los Valles Centrales, los emparenta con los huastecos y dice que son "de temperamento nervioso, pacíficos y tímidos, aunque agresivos cuando están bajo los efectos del alcohol" (De la Cerda 1957: 568).

Por los datos aportados por De la Cerda se deduce que sólo trabajó en la costa: Tuxtla Chico y Medio Monte. Expone generalizaciones y la referencia es en algunos casos en plural: "fabrican una bebida..." o impersonal: "La indumentaria masculina consiste en..." (1957: 570).

El texto de De la Cerda tiene la misma división que la monografía de Basauri. De la Cerda habla de alimentación, indumentaria, habitación, economía, vida social, familia, ceremonias, festi-

vidades, gobierno, criminalidad, funeraria. Este apartado me llama la atención por el título: Patrimonio mental colectivo (1957: 574); De la Cerda expone los datos referentes al idioma, la religión, el folclor y el arte. Como Basauri, recurre a un narrador que lo sabe todo y está en todas partes, y presenta un trabajo totalizador.

Aún con la noción totalizadora, Ricardo Pozas publicó en 1952 "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas", en los Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es el producto de una investigación realizada en 1945, bajo la dirección de Manuel Gamio, cuyo objetivo "era presentar conclusiones prácticas para eliminar el peligro del contagio y la propagación de una seria enfermedad tropical: la oncocercosis" (Pozas 1952: 253).

El estudio cultural de esta enfermedad también tenía que ver con el proyecto gubernamental de construir la carretera costera. La investigación fue sufragada por la Oficina Sanitaria Panamericana y no hubo ninguna limitante presupuestal con tal de realizarla óptimamente. Los participantes en la investigación trataron problemas distintos. A Ricardo Pozas correspondió abarcar "todos los aspectos de la vida cultural, hasta donde fuera posible, de un pueblo típicamente representativo de la zona oncocercosa" (Pozas 1952: 254).

Pozas sitúa la región desde el punto de vista geográfico y diferencia al Soconusco de la Sierra; habla de la ocupación de los habitantes de la sierra, de su organización política y de su religión. Han desaparecido del discurso expresiones como las utilizadas por De la Cerda: "Patrimonio mental colectivo", para citar sólo una. Sin embargo, tiene aún el tono impersonal. Aunque Pozas se propone estudiar un pueblo representativo de la zona oncocercosa, no señala cuál. Es conveniente indicar que aporta datos precisos de la Sierra. Es el primer investigador en referirse a la región, indica ejidos y colonias, prueba fehaciente de trabajo de campo. Ahí su aporte para el conocimiento de la zona.

Con relación a lo que me interesa presentar, Pozas describe, utiliza también al narrador

omnisciente, no juega con el lenguaje, como habría de hacerlo en *Juan Pérez Jolote*. A diferencia de las obras de Basauri y De la Cerda, donde todo está quieto, en la de Pozas se habla de las transformaciones entre los mames; acorde con su planteamiento del encuentro de lo indio con la estructuración de clases que prevé en algunos de sus escritos (Pozas 1987), sostiene:

[...]la cultura de los mames de la República mexicana está cambiando rápidamente, gracias a la movilidad del grupo, a sus relaciones económicas con la gente no india de las fincas cafetaleras, y a la influencia de algunas instituciones de la cultura occidental, como la escuela y la misión protestante evangelista. Este cambio se inició con gran rapidez a causa de la fijación de los límites entre México y Guatemala, lo que determinó la separación de los mames en dos grupos, uno de los cuales quedó en el vecino país (Pozas 1952: 261).

Llegar a tales ideas tiene que ver con la manera en que el investigador observa el mundo, cómo se asume dentro de él (para comprender el lugar de Ricardo Pozas en la antropología mexicana, véase Medina 1994). La investigación en la cual participó Ricardo Pozas tenía un carácter práctico: se quería conocer las condiciones de los habitantes de la región oncocercosa de Chiapas para sanear la zona, con la intención de dejar el terreno limpio y poder así construir la carretera costera. Sin embargo, hay ya un cambio en la manera de expresar la información obtenida, aunque todavía con los parámetros de las etnografías totalizadoras.

Ricardo Pozas tiene otro texto donde habla de los mames, es el guión museográfico presentado en 1962. Es esquemático, su propósito es informar sobre los mames, para luego diseñar la sala etnográfica en el Museo Nacional de Antropología. A pesar de que el texto tiene estas características, Pozas incluye un apartado sobre la lucha por la tierra. No son datos nimios, pero sí ayudan a percibir el sitio donde Pozas coloca la mirada.

De septiembre a diciembre de 1967, los seis integrantes del proyecto de rescate etnográfico,

de la sección de etnografía del Museo Nacional de Antropología, realizaron una temporada de campo en el Soconusco y la Sierra Madre de Chiapas. Entre ellos, Andrés Medina. "Cada uno tuvo a su cargo temas diferentes y le correspondió un área distinta". A partir de este recorrido Medina escribió las "Notas Etnográficas de los Mames de Chiapas" (1973), las que considera parciales por la razón arriba expresada. Él estuvo unos cuarenta días en el pueblo de Tuzantán, y el resto de la estancia la dedicó, junto con los otros participantes en el proyecto, a recorrer los poblados de mayor importancia de la Sierra.

Elaboré el párrafo anterior con base en la nota a pie de página que Medina escribió para explicar el origen de sus Notas. Así, puedo entender el valor que otorga a esta información, puesta abajo, en un sitio que un mal lector no identificará.

Medina, a diferencia de los otros investigadores reseñados, brinda un marco de referencia; sitúa, a mayor escala, su región de estudio; incluye un apartado referente a la población indígena, describe el medio ambiente de la región y habla de los poblados de ésta; luego, se adentra en la información etnográfica. Primero aporta datos de una comunidad del Soconusco: Tuzantán; en seguida, de los indios mames de la Sierra. En estos dos apartados divide la información: ubicación, agricultura y cultura material, relaciones sociales, relaciones de poder, etcétera.

Medina, a pesar del marco referencial que aporta, no deja de estar circunscrito a la autoridad etnográfica del antropólogo omnisciente. Llevó a cabo la mayor parte de la investigación en Tuzantán, pueblo que, según Otto Schumann, hablaba una lengua distinta al mame: el tuzanteco.

He tenido la oportunidad de consultar el diario de campo de Andrés Medina (gracias a la generosidad de él y de la doctora Aída Hernández), y me he dado cuenta que ni los tuzantecos ni los mames estuvieron a la vista de los integrantes del proyecto de rescate etnográfico: hubieron de rastrear a los hablantes de estas lenguas. Para el momento en que ellos realizaron la investigación se había dejado de hablar la lengua y de usar el vestido "tradicional". Medina

sí refiere estos hechos, pero al momento de plasmarlos en su texto los presenta como un fenómeno aislado, como si no hubieran influido en el modo de ser de la gente de la Sierra. Y todo tiene que ver, según creo, con lo que se busca: "...le expliqué la razón por la que estaba en el pueblo y mi curiosidad por la lengua local y las costumbres antiguas." (Medina 1967: 6). Medina viajó por la Sierra, y no tardó en ella más de quince días. Recopiló algunos datos y se apoyó, sobre todo para armar el apartado referente a los indios mames de la Sierra, en el trabajo de Ricardo Pozas (1952).

Medina, situado en la antropología marxista, se acerca a los mames y reconoce en ellos sus rasgos culturales. No se queda ahí, los observa a través de un ámbito mayor: el de las relaciones de producción. Desde esta perspectiva, los mames dejarían de ser tales, en tanto están circunscritos a relaciones capitalistas de producción, y donde es más evidente su proletarianización. Así, hay un propósito externo, que condiciona el trabajo del antropólogo y la manera en que expone sus datos, y uno interno: el antropólogo Andrés Medina encuentra ocasión para dar su punto de vista. Sin embargo, en las Notas Etnográficas no se ve a la gente por ningún lado, es el antropólogo quien habla por ella, es quien tiene la autoridad para denunciar, para analizar. El aporte de Medina estriba en que sitúa la zona y la observa a partir de las relaciones de producción establecidas por sus habitantes; enmarca la importancia de la producción cafetalera y la forma en que los serranos participan en ella. Las Notas de Medina es uno de los trabajos más completos sobre la región; desde el punto de vista antropológico, aún no superado.

Carlos Navarrete también participó en este proyecto de rescate etnográfico, investigó datos relativos a la arqueología de la región. En 1978 publicó *Un reconocimiento de la Sierra Madre. Apuntes de un diario de campo*. Consideraba que le hacía falta información para presentar un panorama completo del tema investigado, fue poco el tiempo que estuvo en la zona, y siempre esperó un viaje posterior que nunca fue posible. Re-

cibió noticias de los nuevos caminos de la Sierra, supo de la destrucción y saqueo de algunos sitios arqueológicos. Decidió entonces publicar las notas de su diario de campo:

[...]hemos decidido publicar los principales fragmentos del diario de campo de aquel recorrido, con el objeto de hacer conciencia acerca de la importancia de estos sitios ahora que estarán más expuestos a la curiosidad de toda clase de visitantes (1978: 6).

Navarrete estructuró el diario, lo preparó para la imprenta; agregó datos fisiográficos, económicos y sociales de la región. Aunque es un informe arqueológico, Navarrete no dejó de lado los problemas sociales, y si bien es un diario de campo, no aparece el antropólogo con sus incertidumbres. Navarrete utiliza la primera persona del plural, enumera los sitios por los que pasó, los viajes a caballo y los ocasionales a pie; refiere quién le dio tal información, quién lo llevó a determinado sitio arqueológico, pero no aparece la voz de la gente. Navarrete decide la estructura del diario para su publicación. No exploró, a través del lenguaje, el mundo que apareció ante sus ojos. Hubo de escribir otro libro donde habría de dar cuenta de su travesía no sólo por la Sierra, sino por la mayor parte del estado de Chiapas: *Los arrieros del agua* (1984). Navarrete, al igual que Ricardo Pozas, tuvo que escribir paralelamente a los trabajos de corte académico otros basados en las mismas vivencias, pero mucho más preocupado por la escritura. Navarrete se ha acercado a la literatura con buenos resultados.

Es *Los arrieros del agua* un relato enternecedor y violento. Relato como es, brota de los labios del narrador, de la pluma del escritor, como el agua brota de la mitad de una peña, soleada y umbría: transparente y fresca. Los ecos de la oralidad resuenan en este texto. No porque provenga de relatos a la escucha (cualquier buen escritor escucha) pero por la intencionalidad del escritor quien se ha propuesto escribir para que el

lector escuche. En el acto intenso e imaginativo del escribir, placer es, y anticipado, entamar las claves para la resonancia auricular y, a través de ella, para las resonancias del alma, mérito este del libro *Los arrieros del agua* (Morales 1997: 176).

Con el propósito de construir una realidad distinta para los habitantes de la Sierra, y como parte de un plan del gobierno estatal, en 1971 se trasladó a esta región un grupo de investigadores para, después de un diagnóstico, proponer proyectos viables que ayudaran a mejorar las condiciones de vida de los serranos.

En 1979, Velasco Siles dio a conocer el libro *El Desarrollo Comunitario de la Sierra Madre de Chiapas. Un modelo de integración*. Con él arribo a otro modo de presentar lo que aparece ante los ojos del investigador. La investigación por él comandada inició en diciembre de 1971, en El Porvenir; aunque el trabajo se centró en este municipio, los participantes del proyecto recorrieron 103 localidades de los ocho municipios de la región.

En Pozas y Medina encuentro el reconocimiento de una realidad, contradictoria, los mames se ven expuestos a condiciones de explotación y viven en sitios inhóspitos. En Velasco no sólo existe esta visión, exaltada al máximo, idealizada, sino que el investigador propone proyectos, soluciones. Velasco erige su autoridad no sólo en el conocimiento de una realidad, sino también en los recursos económicos disponibles: porta dinero. Considero importante ubicar a Velasco como hijo del gobernador en turno cuando hizo la investigación, pues esto determina la autoridad con la que puede hacer propuestas específicas.

La voz de Velasco está impostada, en ocasiones parece un discurso político. Así habla Velasco:

[...]sobre la Sierra Madre, con alturas hasta de 3 000 metros, viven unos 100 000 en 8 municipios, enclavados en una superficie de 2 126 km² de quebradas mon-

tañas, son hombres que están perdiendo la fe; su seguridad en sí mismos se tambalea con apatía y desolador aislamiento. Es un ejemplo claro de marginación, incomunicación, incultura, injusticia e insalubridad; es la zona endémica de la oncocercosis, que desgraciadamente han hecho de ellos, todo, personajes de novela, y confabulación, tal vez objeto para estudios antropológicos, motivo folklórico y muchas otras cosas, menos hombres (Velasco 1979: 9).

Entonces, no se necesita conocer una realidad sino actuar sobre ella. “La comunidad nos cobijó en sus pequeñas chozas campesinas, cuando entendió que llegábamos a trabajar con ella y para ella” (Velasco 1979: 11). Por eso los proyectos. Velasco enumera, considerando los problemas económicos y sociales de la zona, las acciones. Define, con pesos y centavos, lo que hay que hacer, incluso diseña la casa tipo de los habitantes de la Sierra, cree conveniente el uso de fertilizantes y pesticidas para mejorar la producción agrícola. Todo está bajo control. Con estos proyectos los campesinos de la Sierra tendrán otro modo de vida.

Velasco habla del pueblo, del hombre, del ímpetu libertario. En ocasiones se refiere al pasado sin conectarlo con el presente. Los de la Sierra son campesinos que no requieren más que del apoyo gubernamental para vencer las adversidades, los ve sin considerar las relaciones que establecen en otras regiones del estado. Al verlos solos, al extraerlos, considera que con los programas de desarrollo terminarán los problemas que enfrentan los hombres y mujeres de esta región. En el texto, sólo aparece la voz de Velasco; no están los serranos ni los ayudantes de él. Es un texto desigual, donde existe una sola autoridad: la del hombre de acción personificado en Velasco.

En el mismo tenor se encuentra el artículo de García Silberman y Carrascosa, quienes participaron en el equipo de Velasco Siles y cuyo centro de acción fue El Horizonte, municipio de Mazapa de Madero. Hicieron la investigación

con la ayuda de algunos jóvenes universitarios, permanecieron en el lugar un mes, levantaron encuestas y convivieron con la gente. Luego, analizaron los resultados de la investigación y publicaron en 1973 “Los mames, sus problemas geoeconómicos”. Por la formación de las autoras, se hace hincapié en los fenómenos geográficos. Me llama la atención la manera en que concluyen su trabajo:

El problema indígena, entonces, no es un problema de aislamiento cultural y mucho menos de aislamiento económico o integración insuficiente. Este problema, como el del subdesarrollo en general, tiene sus raíces en la estructura de clases (García y Carrascosa 1973: 253).

Este párrafo aparece literalmente en la página 219 del libro de Velasco (1979). No cabe duda que las autoras formaron parte del equipo de Velasco Siles. Dentro del panorama de este tipo de investigaciones, es bueno tener las dos partes; la generalidad representada por el trabajo de Velasco y la particularidad ejemplificada por el de García Silberman y Carrascosa.

Rosas Kifuri, en la misma línea de Velasco, presentó al Instituto Nacional Indigenista, en 1978, una investigación previa para la instalación del Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cakchiquel. Recorrió, del 4 al 31 de octubre del mismo año, la Sierra Madre. Para fortuna de Rosas, Velasco había hecho ya el diagnóstico de la zona. Rosas no dudó en utilizar tal información. Se basó en ella, le sirvió de modelo para escribir su texto. En él aparece también el investigador omnisciente que construye el discurso con un lenguaje impersonal, y la voz de la gente no aparece por ningún lado.

Hasta ahora, he hablado de textos escritos a la manera tradicional de hacer etnografía, con una visión totalizadora y un investigador objetivo. He marcado también las diferencias entre uno y otro autor. Ha habido el desarrollo de una forma distinta para decir lo que el investigador encuentra:

Rosalva Aída Hernández Castillo ha emprendido una aventura, ha caminado de la Selva a la Sierra, ha ido de los archivos municipales a la exploración de una voz; ha tenido la paciencia suficiente para saber escuchar y comprender que los mames viven un proceso de reinvencción. Es una autora que se atreve a incluir opiniones de los selváticos o los serranos. En este juego que ella misma ha inventado, la historia de los mames puede ser contada desde diferentes ángulos. Así, alterna voces, arriesga nuevas formas para expresar lo que aparece ante ella. No presenta una monografía escrita a la usanza de los años anteriores, porque su preocupación es ver a los mames en movimiento, porque, al final de cuentas, en la antropología también está el investigador con sus inquietudes, como lo han enseñado Medina, Navarrete, Pozas y Velasco. Con Hernández existe una nueva mirada, una antropología en movimiento. Ha dado a conocer varios artículos, entre estos están "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", publicado en 1994, e "Invención de tradiciones", en 1995. A diferencia de las otras investigaciones, la de Hernández busca un fin académico que se ha concretado en el libro *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial* (2001). Ha tenido que recurrir a algunas instancias gubernamentales u organismos no gubernamentales para entrar en contacto con los mames. Sus inquietudes la han llevado a incursionar en la radio y el video, otros medios al servicio de la antropología.

Perla Petrich (1992) se interesa también por escuchar las voces, en este caso, de los mochós (indígenas que viven principalmente en la ciudad de Motozintla). A Petrich le cautiva recrear el lenguaje, la invención de historias donde el lenguaje es un detonante.

Patricia Ponce, en un esfuerzo por mostrar, como señaló Andrés Fábregas en el prólogo del libro, "los mecanismos de la vida cotidiana en la frontera sur" (Ponce 1985: 11) publicó *Palabra viva del Soconusco* (1985), libro que presenta

cinco historias de vida recopiladas en los municipios de Tapachula, Ciudad Hidalgo, Unión Juárez, Frontera Hidalgo y Puerto Madero. Aunque Ponce no habla de los mames me interesa porque trabaja en una región que tiene gran influencia sobre la Sierra y por la manera en que da a conocer el resultado de su investigación.

Las historias de vida hicieron posible el punto central del trabajo: una de las formas para conocer la vida fronteriza consiste en interiorizar en la vida misma de los hombres, como autores y actores de su propia historia (Ponce 1985: 19).

En 1987, Mario Ruz participó en el estudio socioeconómico de las comunidades establecidas en la reserva ecológica El Triunfo, en la Sierra Madre, una investigación con fines prácticos para lograr una relación armónica entre los habitantes y la reserva. Ahí, Ruz tuvo la sensibilidad para escuchar la palabra de los viejos, y en las tardes, hubo reunión de ancianos y jóvenes, hubo el deseo de contar algo más que los censos y las encuestas no podían captar.

A Ruz le interesa la creación y recreación de la historia popular:

Ante la epopeya congelada y maniquea de los textos oficiales, y la barahúnda de citas y embrollos técnicos de los académicos, los viejos esgrimen su propia historia; ésa que no es la del sistema ni de la Universidad, sino la del pueblo; ésa que más que contarse se vive (Ruz 1991: 10).

El trabajo de Spenser (1988) también se inserta dentro de este esfuerzo por escribir la historia desde abajo. Se trata de una historiografía que intenta registrar la "historia de los subalternos"; sin embargo, no logra incorporar las voces de los sujetos a los que hace referencia. El texto de Spenser se distingue por la no-intrusión del investigador en el texto.

La radiodifusora XEVFS "La Voz de la Frontera Sur", del Instituto Nacional Indigenista y ubicada en Las Margaritas, Chiapas, se ha unido a este concierto de opiniones a través de la recopi-

lación, en la región Sierra, de material que luego fue transmitido por la misma emisora. Están, como testimonio de esta actividad, los relatos, las danzas y la música, además de los dos locutores mames que aún trabajan en la estación. La palabra rebasó el ámbito de la comunidad y enlazó a los mames de la Sierra, la Depresión Central y la Selva. Si bien el medio para esta convivencia fue una radio oficial, los mames lograron verse en imágenes de su pasado y dejaron caer también imágenes del presente.

En la radiodifusora, los mames fueron quienes reflexionaron sobre su historia y su presente. La palabra no se quedó guardada, cobró vida, removió el corazón de los que abandonaron la Sierra y ahora viven en la Depresión Central o la Selva y, en algunos casos, han optado por el cambio religioso. Existe ahí un puente en construcción con la palabra de un pueblo que ha caminado entre prohibiciones gubernamentales, en un tiempo, estímulos gubernamentales en otro.

He visto la posición de otros investigadores, de aquellos que con el impulso nacionalista se lanzaron a la búsqueda de los pueblos indíge-

nas; de aquellos otros que, en la mayoría de los casos, estuvieron en la zona para cumplir con un compromiso de trabajo, como Ricardo Pozas, Andrés Medina y Carlos Navarrete, y que vieron ocasión no sólo para ejecutar la tarea encomendada, sino también para patentizar sus inquietudes, como antropólogos, respecto a la realidad que enfrentaron. A partir de la década de 1990, los antropólogos que anduvieron por la Sierra, además de plasmar sus preocupaciones políticas y sociales, escribieron etnografías donde aparece la voz del autor, quien muestra una mayor preocupación por las formas en que presentará su discurso, y las voces de los sujetos sociales. Hacia los noventa también la participación de estos sujetos sociales en un medio masivo de difusión incorporó un rasgo digno de tomarse en cuenta, e insuficientemente explorado, para la escritura de las etnografías sobre la Sierra.

Este ha sido un viaje, donde he encontrado a otros, donde me encuentro para luego seguir, no sé a dónde, para saber quizá que *el tiempo presente y el tiempo pasado acaso estén presentes en el tiempo futuro*.

BIBLIOGRAFÍA

- BASAURI, CARLOS
1990 "Familia maya-quicheana, los mames", *La población indígena de México*, t. 2, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Presencias, México.
- DE LA CERDA, ROBERTO
1957 "Los mam o mames", *Etnografía de México*, síntesis monográfica, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GARCÍA SILBERMAN, ANA
1974 "Los mames, sus problemas geoeconómicos", *Boletín del Instituto de Geografía*, México.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA
1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología*, núm. 45, vol. XIII, abril, Universidad Autónoma Metropolitana-García Valadés Editores, México.
- 1995 "Invencción de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano", *Anuario 1994*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas pos-colonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Porrúa Editores, México.
- MEDINA HERNÁNDEZ, ANDRÉS
1967 Rescate etnográfico en la region mame de Chiapas. Diario de campo. Mecanoescrito.
- 1991 "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas", *Lecturas chiapanecas*, núm. 4, Gobierno del estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa editor, México.
- 1994 "Ricardo Pozas en la trama de la antropología mexicana", *La Palabra y el Hombre*, número 91, julio-septiembre, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- MORALES BERMÚDEZ, JESÚS
1997 *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- NAVARRETE, CARLOS
1978 *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas, apuntes de un diario de campo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1984 *Los arrieros del agua*, Editorial Katún, México.
- PETRICH, PERLA
1992 *Las palabras de fuego*, Fondo de Cultura Económica, Cuadernos de la gaceta 77, México.
- PONCE JIMÉNEZ, PATRICIA
1985 *Palabra viva del Soconusco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Secretaría de Educación Pública, México.
- POZAS, RICARDO
1962 "Los mames", guión presentado ante el Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública, marzo, México.

- 1973 *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- POZAS, RICARDO E ISABEL HORCASITAS
 1987 *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI editores, México.
- ROSAS KIFURI, MAURICIO
 1978 Investigación previa a la instalación del Centro Coordinador Indigenista de Mazapa de Madero. Mecanoescrito.
- RUZ, MARIO HUMBERTO
 1991 *Historias domésticas, tradicional oral en la Sierra Madre de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- SPENSER, DANIELA
 1988 *El partido socialista chiapaneco, rescate y reconstrucción de su historia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Secretaría de Educación Pública, ediciones de la Casa Chata 20, México.
- VELASCO, JESÚS AGUSTÍN
 1979 *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

EXPRESIONES DEL CRISTIANISMO EN CHIAPAS

Carolina Rivera Farfán

CIESAS-SURESTE

INTRODUCCIÓN

Pensar la religión se ha vuelto necesario e imprescindible si se quieren abordar las cuestiones más importantes del hombre, de la cultura, de la dinámica política y de la práctica religiosa en que están involucradas las sociedades contemporáneas. Los pronósticos de que las sociedades modernas se volverían cada vez más secularizadas fallaron de forma contundente. Por el contrario, la emergencia de múltiples asociaciones religiosas de diversa índole se ha vuelto un reto para los sociólogos y antropólogos de la religión que pretenden explicar la diversidad y el pluralismo de iglesias, movimientos y asociaciones religiosas. Si bien nominalmente en México el catolicismo apostólico y romano tiene la preeminencia, sabemos que, como dice Garma (1999: 3), las concepciones de lo sagrado tienen una gran diversidad entre las distintas culturas humanas, por tanto, las creencias y las prácticas tienen una clara tendencia hacia la diversificación y complejidad, lo que posibilita el crecimiento de diferentes expresiones religiosas. Y eso es justamente lo que ocurre en América Latina y México no es la excepción.

Sin embargo, lo anterior no significa que el catolicismo sea absoluto en la preferencia religiosa de la población, desde hace más de cien años otras propuestas no católicas han tenido una presencia y actividad en la vida de diversos grupos. Pero es durante los últimos 40 años que el escenario religioso se diversificó debido al crecimiento de religiones no católicas, de forma especial las denominadas protestantes, que han adquirido relevancia entre diversos grupos sociales.

Se puede afirmar que durante la última mitad del siglo xx el reavivamiento en torno a lo sagrado, en el que se han envuelto incluso

sociedades altamente desarrolladas, no tiene precedente en la historia contemporánea, lo que significa que, contrario a lo que se vaticinó, las sociedades no abandonaron nunca su religiosidad y si así fuera cuestionaríamos: ¿en qué momento dejaron de manifestar su religiosidad?, ¿cuándo la sociedad dejó de ser religiosa? Si así hubiese ocurrido, ¿a qué obedece el retorno a lo sagrado? Son preguntas que no responderé en este artículo pero considero necesario reflexionar en torno a ellas.

En el caso de América Latina llama la atención la emergencia y desarrollo de agrupaciones religiosas pentecostales a las que se ha bautizado de diferentes maneras: protestantismo pentecostal, evangelismo pentecostal, protestantismo evangélico, cristianismo pentecostal, movimiento pentecostal o simplemente evangélicos. La amplia gama de adjetivos sintetiza la práctica religiosa de perfil pentecostal, que es una expresión más del cristianismo como lo son también los católicos romanos, los ortodoxos y las iglesias protestantes históricas. Esta manifestación simplemente confirma que dentro del cristianismo existen diversas expresiones doctrinales, litúrgicas y organizacionales, que diferencian a los grupos unos de otros con variadas expresiones denominacionales. La diversidad de agrupaciones indica que no es posible referirse a una entidad homogénea, sino a diversos grupos particulares (cuadro 1).

Con lo anterior quiero señalar que en México en general, y en Chiapas en particular, el escenario religioso contemporáneo está constituido preponderantemente por Iglesias y denominaciones de diverso perfil fundamentadas en el cristianismo, ya sea católico o protestante histórico y pentecostal. En este trabajo me ocupé de sólo algunas expresiones presentes en Chiapas: de la Iglesia Católica, de la religiosidad de la costumbre y de las iglesias no católicas calificadas como protestantes o evangélicas, así como de otras asociaciones religiosas independientes, algunas de las cuales cuentan con un alto grado de organización institucional, como son los testigos de Jehová, los

adventistas del séptimo día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones).¹ La idea es presentar una sociografía religiosa general con la finalidad de mostrar la diversidad cristiana y la pluralidad confesional conformadas durante los últimos 50 años en el estado de Chiapas. La situación de las iglesias no católicas, específicamente las evangélicas será abordada con mayor énfasis dado mi interés personal por su estudio y de forma marginal me referiré a la práctica de la religión de la “costumbre” desarrollada por algunos grupos indígenas de la entidad. En este trabajo se privilegia el estudio sobre las propias instituciones y se deja de lado la acción de los actores sociales, lo que merece un análisis diferente.

LOS CATÓLICOS

El catolicismo es plural histórica y teológicamente, por ello es mejor referirse a catolicismos. Para apuntar al caso concreto de Chiapas tenemos la existencia de la Iglesia Católica Romana definida en las diócesis de Tapachula, Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal. Esta última estuvo ligada, hasta hace algunos meses, a la línea pastoral de la teología de la liberación y eso de alguna forma la distanció de la práctica de sus homólogas en el estado que han tenido un desarrollo más apegado a la línea de Roma. En ese ámbito institucional, también contamos en Chiapas con la Iglesia Católica Ortodoxa Independiente Mexicana.

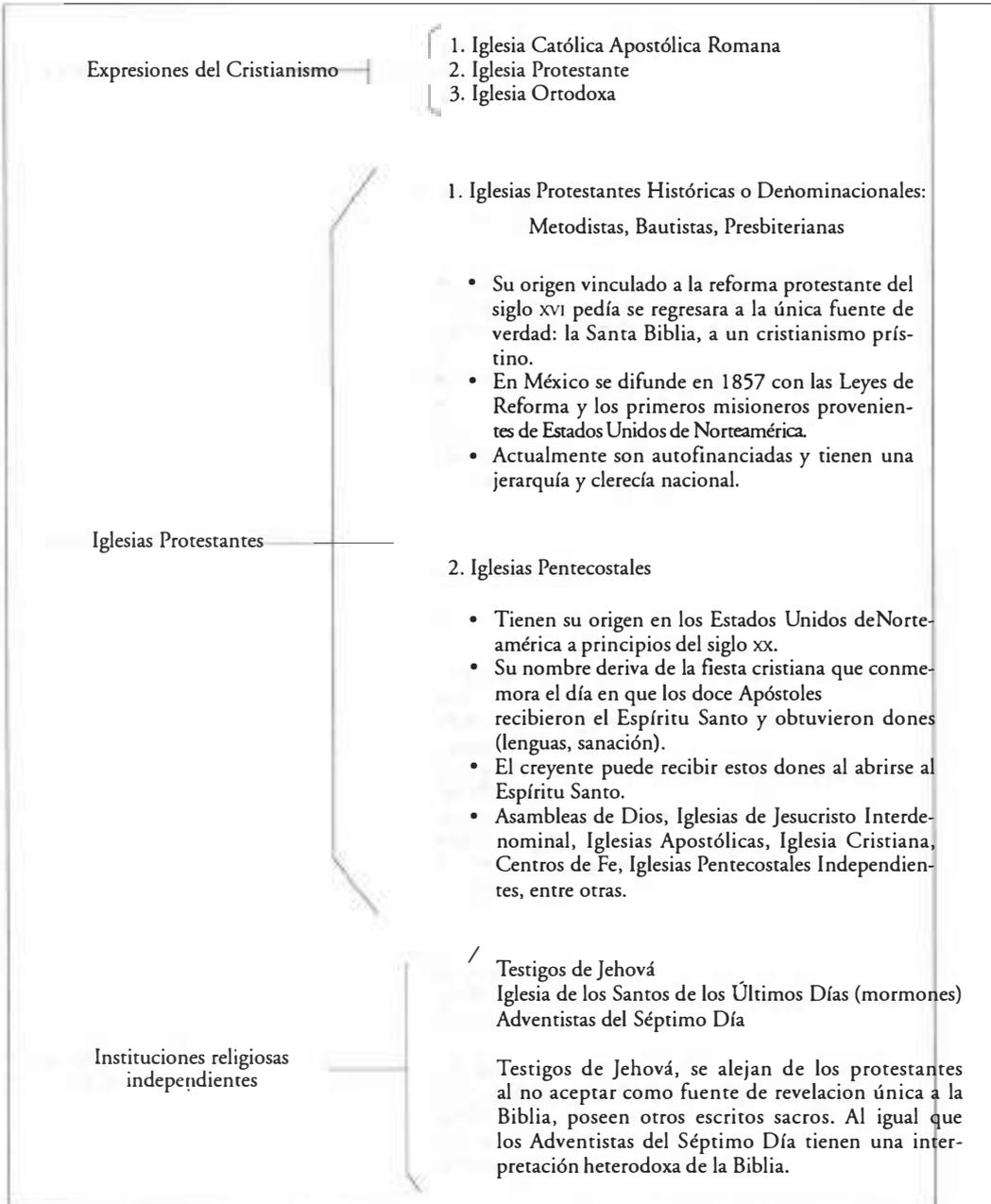
La Iglesia Católica en Chiapas es heredera del papel institucional que sostuvo la dominación colonial española sobre estas tierras. En 1539 Paulo III creó la diócesis de Chiapas y su primer obispo, Fr. Juan de Arteaga, no logró su objetivo porque falleció en el camino a Chiapas. Desde entonces ha contado con 35 obispos, el último fue Samuel Ruiz García, quien recientemente concluyó su periodo. Desde la colonia el territorio chiapaneco se conformó en una sola diócesis hasta que recientemente, en 1957, se subdividió al crearse la de Tapachula y posteriormente, en

¹ Esta última no será abordada con amplitud en el presente documento.

1964, la de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado. Es decir, que la diócesis de Chiapas, ubicada desde sus inicios en San Cristóbal de Las Casas, fue desde su creación el centro más importante de la actividad eclesial.

Sin embargo, su antigüedad no ha sido sinónimo de fortaleza en términos de una eficaz actividad misionera, que fue débil hasta hace 40 años. Durante largos periodos de su historia sostuvo una labor con altibajos donde la ausencia ocasional de obispos, escasez de sacerdotes y vicarios y la inexistencia de un proyecto catequístico formal hicieron del territorio diocesano un espacio favorable para que la práctica religiosa de distinta índole tuviera marco propicio para su recreación. A lo que se agre-

Cuadro 1



gan los difíciles momentos de confrontación que la Iglesia sostuvo con el Estado.² Otro tema se relaciona con las diferencias pastorales definidas en el interior de los espacios diocesanos. Las diócesis de Tapachula y Tuxtla Gutiérrez, se han caracterizado por asumir un papel más tradicional dentro de los cánones establecidos desde Roma. Ambas optaron por privilegiar agrupaciones como las de la Acción Católica,³ la Adoración Nocturna, cuya idea básica consiste en rendir adoración, a través de la guardia y oración durante las horas de la noche a la imagen de Cristo Sacramentado; así como de grupos creados alrededor del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo vinculado al movimiento carismático católico. Es decir, agrupaciones que surgen con la idea de recristianizar a los fieles, quienes mediante ejercicios de culto y oración reciben instrucción y renovación moral; asimismo, participan en los sacramentos con los cuales se pretende impulsar el orden en la disciplina eclesial. En cambio, la de San Cristóbal optó por introducir en su territorio diocesano, durante los últimos 40 años, una evangelización inspirada en las ideas de la teología de la liberación, pero adecuadas a la realidad de la feligresía indígena chiapaneca. La "opción preferencial por los pobres" fue concebida como una evangelización en la cual la palabra de dios, es decir, la predicación desde el mensaje bíblico y de la tradición católica, se "revistiera de carne de la cultura y dinamizara desde el acontecer histórico de la vida individual y comunitaria de nuestros hermanos" (Ruiz 1993, citado por De Vos 1997: 91).

En realidad la diócesis de San Cristóbal y su obispo fueron transformando su discurso y práctica diocesana durante las últimas cuatro décadas. De una inicial posición doctrinaria dogmática evolucionó a una liberacionista que se vio impactada en la modificación de la acción de

la iglesia en una diócesis que en la mayoría de su espacio geográfico es mayoritariamente indígena. Y aunque dentro de las zonas pastorales no todos son indígenas, destaca la del Sur-Sureste,

tal diversidad, sin embargo, no prosperó en una diversificación de posiciones pastorales sino en un alineamiento hacia una pastoral indigenista (Sur-Sureste 1978, citado por Villafuerte 1999: 37).

Debido a lo anterior, distinto a las otras diócesis del estado, la de San Cristóbal se desarrolló bajo una perspectiva indianista de la Iglesia "lo que la mueve a construir una iglesia autóctona que funja como modelo esperanzador para la iglesia universal (Ruiz 1972, citado por Villafuerte 1997: 37). La iglesia de San Cristóbal, en ese sentido,

descubrió su objeto religioso en los indígenas: en ellos asientan las bondades de la comunidad que es el reflejo de la verdadera comunidad cristiana (Villafuerte, 1997: 37).

En su interior también hay diferencias proyectadas en las siete zonas pastorales que conforman el territorio diocesano. En ellas se hayan distribuidos jesuitas de la misión de Chilón, de Arena, de Bachajón (zona chab); los franciscanos de Palenque y Tumbalá (estos ya se retiraron); los misioneros del Sagrado Corazón quienes después se separaron de Tenejapa, Oxchuc, Huixtán; los maristas de San Cristóbal que fueron trasladados a Comitán, Las Margaritas y La Realidad, así como algunas órdenes de religiosas que están en Chiapas por derecho pontificio como las de Altamirano y otras de derecho diocesano. No cabe

² En el presente siglo la etapa más crítica para el clero secular fue cuando el gobernador Victórico Grajales (1932-1936) emprendió una fuerte campaña política para favorecer la denominada "Desfanatización religiosa" al decretar la Ley de Cultos. La política anticlerical expresada en la prohibición del culto público y el cierre de templos fue la consigna con la cual el gobernador midió sus discrepancias con la Iglesia Católica.

³ Que ha tenido desde su origen en México un exclusivo carácter espiritual-asistencial, y no debía "por motivo alguno, mezclarse en actividades bélicas o políticas" (Garibi, citado por González 1995: 97).

la menor duda que el proyecto pastoral instaurado por Ruiz García en la diócesis de San Cristóbal debe contextualizarse en un proceso de creciente transformación que se daba en el interior de la Iglesia Católica desde el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín. Después de la reflexión teológica iniciada en ambos encuentros, el obispo se involucró en la Unión de Ayuda Mutua Episcopal (UMAÉ) en una discusión diocesana de renovación pastoral. El escenario social estaba, por su lado, permeado por los movimientos de reivindicación étnica en América Latina, donde por supuesto se insertó el Congreso Indígena de Chiapas de 1974. Espacio donde el papel de la Iglesia fue determinante y a partir del cual la jerarquía de la iglesia local tomó decisiones que definieron la pastoral indígena.⁴

Algo relevante es que a mediados del año pasado el obispo Samuel Ruiz concluyó su gestión en la diócesis. Según la legislación eclesialista ésta terminaría cuando el obispo cumpliera setenta y cinco años de edad. El plazo llegó y Ruiz García culminó su periodo después de 40 años de realizar trabajo pastoral en la otrora diócesis de Chiapas. En su lugar, Roma designó al que era obispo de Tapachula, Felipe Arizmendi. Meses después el obispo de Tuxtla Gutiérrez, Felipe Aguirre Franco, también finalizó su gestión en aquel territorio. Así es que con esos movimientos las de Tapachula y Tuxtla aún tienen pendientes las designaciones de sus nuevos representantes. Es decir, cambios profundos se vislumbran en el quehacer de las diócesis y es altamente probable que el territorio diocesano en Chiapas sea reestructurado. Una postura, dentro de la alta

jerarquía eclesiástica en México, propone la creación de una nueva diócesis (Ocosingo) y la formación de un arzobispado cuya sede sería San Cristóbal. El argumento es que la de San Cristóbal es demasiado amplia en términos geográficos y de población. Al parecer se pretende transformar, y de alguna forma desarticular, el trabajo de Samuel Ruiz, y justamente por ello los miembros de la Iglesia en San Cristóbal están en contra de tal posición. En los próximos meses asistiremos a un proceso de transformación en el interior de la Iglesia Católica en el estado.

Por otro lado, tenemos en Chiapas la presencia de la Iglesia Católica Ortodoxa Independiente Mexicana, conocida localmente como la Iglesia de San Pascualito. Su origen en México se sitúa alrededor de 1925 y surge con la idea de ser una iglesia mexicana independiente de Roma sin que por ello se afectaran su dogma, los cánones y los principios fundamentales de la Iglesia Católica. De acuerdo a datos de Mariategui (citado por Meyer 1991: 238) esta especie de cisma, que se dio en diversas Iglesias en América Latina, fue causado parcialmente por el desarrollo extremo del liberalismo, iniciado en el siglo XIX. Esto llevó a preconizar tanto el protestantismo como a la Iglesia nacional como una necesidad del Estado moderno. Su origen en México se asocia con la política anticlerical que Calles manifestó contra la Iglesia Católica, pero cuyo antecedente se sitúa en el siglo XIX, cuando en 1822, los regalistas propusieron la creación de una iglesia nacional mexicana. El proyecto

en cuatro puntos del Senado decía en su cuarta proposición que todos los asun-

⁴ Este no es el espacio para detallar sobre el proceso de transformación por el que ha pasado la diócesis de San Cristóbal, para ampliar la información se puede revisar la bibliografía al respecto. Ahora sólo anoto algunas referencias: Carlos Fazio, *Samuel Ruiz: El caminante*, Espasa Calpe, México, 1994; Pablo Latapí y Carlos Bravo, *Chiapas: el evangelio de los pobres: Iglesia, justicia y verdad*, Espasa Calpe, México, 1994; María del Carmen Legorreta, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la selva lacandona*, Cal y Arena, México, 1998; Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio, *Lacandonia al filo del agua*, FCE, México, 1996; Julio Ríos, *El indígena en el pensamiento de Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas. 1959-1999*, Tesis de Licenciatura, CIDE, México, 2000; Jesús Morales Bermúdez, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1992; Jorge Santiago, *La búsqueda de la libertad. Don Samuel, obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas*, Chiapas, Editorial Progreso, México, 1998; Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, Tusquets, México, 2000.

tos eclesiásticos se ordenarían en el interior de la República, de acuerdo a los cánones y las leyes (Meyer 1991: 2: 157).

No sabemos cuándo y cómo esta Iglesia logró instaurarse en Chiapas. Carlos Navarrete (1982) describe el origen del culto a San Pascualito en el interior de la Iglesia Católica Ortodoxa ubicada en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez; sin embargo, no abunda más sobre ella. El culto a San Pascualito caracteriza a los templos instaurados en algunas localidades de Chiapas, de ahí que sean denominadas iglesias de San Pascualito. Su presencia es escasa, destacan el templo de Petalcingo, localidad tzeltal del municipio de Tila, fundado en 1979 (Sánchez 1999: 57) y el vínculo que tuvo en el municipio de San Juan Chamula hasta el año anterior.

A finales de los años sesentas arribaron los primeros sacerdotes de San Pascualito a la cabecera municipal de este municipio, justo cuando sacerdotes de la diócesis de San Cristóbal, a la cual estaba adscrito, fueron expulsados (1969). La Misión Chamula, fundada en 1966 y encabezada por el sacerdote diocesano Leopoldo Hernández, fue cuestionada por las autoridades del municipio, por sus vínculos con la teología de la liberación encabezada por el obispo Samuel Ruiz. Las autoridades argumentaban que la prédica del sacerdote

provoca actos en perjuicio de la unidad cultural de la comunidad indígena en Chamula [...] provoca también una ruptura del sentimiento religioso de la comunidad, ya que el presbítero trata de desconocer a los dioses nativos (Robledo 1997: 65).

Debido a ello los miembros de la Iglesia Católica Diocesana fueron expulsados en 1974.

Si bien entonces la cuestión religiosa apareció como el centro de la discrepancia en Chamula, también sabemos que la lucha entre grupos de poder en el interior del municipio provocan las divisiones faccionales cuyos conflictos son trasladados a todas las arenas de la vida social. Lo que quiero resaltar ahora es que a partir de la expul-

sión del sacerdote católico las autoridades de Chamula solicitaron a la Iglesia Ortodoxa de Tuxtla que enviara a un sacerdote para que realizara el sacramento del bautismo y las bendiciones, no así para que permaneciera de forma permanente en el municipio. Y así ocurrió, el sacerdote de San Pascualito llegaba a la localidad cada domingo, o en los días festivos únicamente, hasta que en 1994 surgió otra discrepancia entre las autoridades y los miembros de la Iglesia Ortodoxa. De nueva cuenta rechazaron al sacerdote de San Pascualito y en esa ocasión pidieron el apoyo de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez. Así es que desde ese año un sacerdote de Tuxtla llega a San Juan Chamula cuando las autoridades consideran que hay un número considerable de niños para bautizar y que su presencia es necesaria. De forma similar, la presencia de esta Iglesia en la localidad de Petalcingo se asocia al descontento que un determinado grupo de la población manifestó contra las ideas de la teología de la liberación. En 1979, algunos que no estaban a favor de la "opción preferencial por los pobres" encabezados por el sacerdote, solicitaron a la Iglesia Ortodoxa les brindara el servicio religioso (Sánchez 1999: 60). Su influencia en la región ha logrado crear adeptos en los municipios de Yajalón, Tumbalá y Sabanilla.

Lo anterior indica que al igual que no podemos referirnos a un solo catolicismo también es inadecuado apuntar y pensar en una sola Iglesia Católica. Finalmente todos son cristianos que comparten una misma doctrina pero están diferenciados en la forma en que han desarrollado su propia institucionalidad y organizado su proyecto pastoral.

LA RELIGIÓN DE LA "COSTUMBRE"

Los pueblos mesoamericanos prehispánicos compartieron una serie de rasgos que definieron su cosmovisión y su universo religioso sustentado en la creencia de un ritmo cíclico en el que se sucedían creaciones y destrucciones de orden material. Una minoría gobernante, en cada caso, derivaba de este principio su sabiduría para

predecir el futuro, cuyo carácter, previsiblemente también cíclico, la asemeja al pasado y al presente (Cantón 1998: 75). En diversas sociedades la religión constituyó el modelo a partir del cual se estructuraba el orden social. Sin embargo, éste se alteró con la llegada de los colonizadores castellanos al instaurar una estructura social totalmente ajena a las locales. Una de las primeras tareas de los frailes dominicos en Chiapas fue la congregación de los indios en pueblos para facilitar, no sólo el control, sino también para llevar a cabo tareas de evangelización y reestructuración por medio de nuevas instituciones y de la organización social hasta entonces existente. No obstante, en algunas ocasiones, nos dice Aramoni, los frailes trataron de conservar de alguna manera los modelos existentes, procurando, por ejemplo, que en los barrios de los pueblos habitaran familias, o grupos de familias emparentadas, que reconocieran un antepasado común, ya fuera éste real o mítico, pues ello posibilitaría regular los matrimonios (1998-100). Esa novedosa forma permitió, además, vigilar que los antiguos dioses tutelares de la población fueran sustituidos por los nuevos santos y vírgenes de los católicos conquistadores.

La combinación de los rituales prehispánicos y los emergentes de perfil cristiano conformaron desde esa época novedosas formas de creencia y práctica religiosa. De acuerdo con los estudios de Carrasco (1976) y Chance y Taylor (1987), se puede decir que desde el siglo XVI hasta mediados del XVIII los pueblos indios tenían dos tipos de instituciones: una religiosa y otra encargada de desempeñar papeles políticos y cívicos básicos para explicar la estabilidad y la reproducción de los grupos. Los funcionarios elegidos ocuparon cargos en ambas instancias, sin que ello implicara una unificación en la je-

rarquía durante el periodo colonial. Y es altamente probable que la transformación hacia una sola estructura cívica y otra religiosa se diera en el siglo XIX, pero fundamentalmente después de la independencia. Esa institución persistente en las comunidades campesinas de México ha sido punto de atención de los antropólogos mexicanos y a la que se ha dado en llamar sistema de cargos que en pocos lugares suele combinar en una sola estructura formas religiosas con formas políticas. En términos resumidos, Fábregas lo describe de esta manera

El sistema clásico de cargos asemeja una escala en la que los puestos se suceden, de menor a mayor jerarquía, otorgando diferentes niveles de prestigio a sus ocupantes. Los gastos que se erogan conforme se adelanta en la escala son mayores y al final del recorrido se puede terminar en la ruina económica pero gozar de un gran prestigio en la comunidad. En principio, el sistema está abierto a todos los hombres de la comunidad y por lo menos en teoría, resulta obligatorio. Asimismo, otorga el sentido de completa pertenencia a la comunidad reforzando su estructura y asegurando la reproducción y continuidad de la organización social [...] Aquellos hombres que han pasado por todos los cargos posibles y sus combinaciones dentro de la jerarquía cívico-religiosa, son reconocidos por los mayores, los [llamados] pasados, concentrando poder y prestigio. Por lo general adquieren privilegios tales como no participar en los trabajos comunales, no pagar impuestos y conformar el grupo real de poder, el que toma las decisiones que afectan a la vida de toda la comunidad (1999: 211).⁵

⁵ El estudio del sistema de cargos ha conformado amplias discusiones y debates en torno a su origen y al papel que cumple en las sociedades indias, debido a que cualquier antropólogo e historiador que haya dedicado algún tiempo al estudio de los pueblos indios se ha enfrentado con la institución de cargos y el sistema de santos, como estructuradores de la organización ceremonial, social y muchas veces política de estas sociedades. Su estudio nos obligó a tener un referente clave como es la construcción de la comunidad india como el espacio imaginario y el sustento principal a partir del cual se analiza el sistema. De hecho, como lo demuestra Viqueira (1995: 22), este concepto funcionó como uno de los principales paradigmas que orientaron el desarrollo de los estudios

Cada localidad y cada pueblo mesoamericano ha desarrollado su propio sistema de cargos. En la actualidad es posible distinguir los cargos civiles dentro del Ayuntamiento y desde el punto de vista legal y político vigente en México, los cargos en el ayuntamiento representan a los intereses públicos de la localidad ante la nación y tienen derecho a administrar la justicia en los límites municipales. Los cargos religiosos, en cambio, muchos de ellos vinculados con la Iglesia Católica (aunque no necesariamente), tienen como principal actividad el cuidado de los santos y la observancia de sus festejos, lo que está fuera de la injerencia del Estado nacional. Estos últimos son los que tienen mayor presencia en las localidades indígenas y campesinas en Chiapas, aunque también están aquellos que logran combinar ambos niveles, como es el caso de San Juan Chamula y de otros municipios de los Altos.

Es decir, cada localidad ha logrado desarrollar y acomodar el sistema de acuerdo a sus intereses y necesidades. En los lugares donde tiene vigencia, pero sobre todo que goza de legitimidad entre la mayoría de la población, se vuelve una institución relevante ya que simbólicamente representa la organización residencial que vincula a los barrios, o subdivisiones internas, de los pueblos mediante un imaginario comunal. El eje central de esa unidad imaginada es la imagen (santo o virgen). El culto a los santos, las expresiones rituales de las capillas y la ofrenda en los altares domésticos conforman los centros de referencia religiosa. Éstos son articulados en una compleja institución cultural en la cual las relaciones expresadas de parentesco, territorialidad y ciclos productivos se vuelven objetivas. En algunos casos el sistema de cargos está en franca transformación, y no en pocos en desaparición (Fábregas 1999: 230). La transformación se advierte básicamente cuando la estructura se encuentra interferida o rediseñada, como consecuencia tanto de la injerencia del Estado y de los partidos políticos, como de la necesidad

del sistema de articularse con el exterior, poniendo así énfasis al papel de la mediación (Bartolomé 1997).

El sistema de cargos no ha desaparecido de todos los pueblos, y en los lugares donde tiene vigencia se ha conformado en una institución que sobrevive gracias a la capacidad de cambio y adaptabilidad a los acontecimientos y coyunturas tanto dentro de las localidades como en el exterior. Ello no significa que lo que ahora vemos sea una sobrevivencia o continuidad de un modelo original, podría entenderse más bien como una refuncionalización y resignificación de las instituciones que se han desarrollado en su interior.

LOS NO CATÓLICOS

En el marco de la transformación general de la vida socioreligiosa contemporánea no se puede excluir la presencia, cada vez más notoria, de población adscrita a asociaciones religiosas e iglesias vinculadas a denominaciones llamadas genéricamente protestantes. La inclinación hacia adscripciones no católicas en diversas regiones del estado es progresiva y diversificada. La segunda mitad del siglo xx representó para México el momento propicio para que la pluralidad religiosa adquiriera notoriedad en algunas regiones del país. Destacan las fronteras norte y sur que se han caracterizado, desde los setenta, por el crecimiento de la oferta religiosa, que no se ha concretado únicamente a las religiones protestantes sino que se ha extendido a otras ajenas a la cristiandad y que algunos han denominado "nuevos movimientos religiosos".

En Chiapas las distintas denominaciones no católicas que tienen una vida activa en la actualidad surgieron en distintos periodos y de igual forma han tenido múltiples vías de acceso. Destaca por su cercanía geográfica, y por el hecho de tener rasgos históricos y culturales comunes, el proselitismo de las de Guatemala, cuya

antropológicos e históricos de México, y conformó, asimismo, el elemento sobre el cual se desarrollaron las polémicas teóricas, las cuales, por cierto, no abordaré en este trabajo.

influencia inmediata se dio en los municipios fronterizos de la Sierra Madre y del Soconusco (Rivera 2000, en prensa).

Contamos en primera instancia con la presencia de las iglesias históricas y dentro de éstas destaca la Iglesia Presbiteriana que adquirió notoriedad desde principios del siglo xx. Después aparecen las congregaciones de perfil pentecostal⁶ que surgen a mediados del siglo pasado, así como las denominadas instituciones religiosas independientes (testigos de Jehová, adventistas del séptimo día y los mormones). Otras expresiones neopentecostales, cuya actividad se percibe en la década de 1970, adquirieron sus propios espacios en el escenario religioso. Estas últimas se caracterizan por su perfil carismático, expresión que se da no sólo en algunas iglesias no católicas, sino también en determinadas pastorales de la católica y que se manifiesta en el Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo.

Uno de los acontecimientos que permite datar, de alguna manera, la presencia del protestantismo en Chiapas, como en tantos otros pueblos latinoamericanos, se vincula con el resolutorio de la Conferencia de Edimburgo de 1910 (que congregó distintas iglesias protestantes europeas). Ahí las iglesias protestantes de Europa, entre ellas la Iglesia Anglicana, acordaron que América Latina no sería más su tierra de misión, con lo cual reconocían la predominancia de la católica. Con esa resolución el protestantismo europeo dejó, probablemente sin ser su intención directa, la exclusividad evangelizadora al de Estados Unidos de Norteamérica. Al percatarse del gran potencial que se les presentaba, los estadounidenses se congregaron para analizar la forma y el procedimiento para organizar un esfuerzo colectivo de misión en los pueblos latinoamericanos.

Fue hasta 1916 cuando esta idea adquirió relevancia en el momento en que más de 40 sociedades religiosas representadas por 235 dele-

gados (sólo 27 latinos) asistieron al Congreso de Panamá (Meyer 1989: 121). El Congreso on Christian Work in Latin America marcó el esfuerzo de coordinación de las agrupaciones misioneras norteamericanas y su relación con los pueblos latinoamericanos. La unidad de acción fue el tema central del Congreso así como la forma en que se dividirían los territorios nacionales (Bastian 1994: 155). En ese marco, el Comité de Cooperación para Latinoamérica (CCLA), organismo encargado de organizar el Congreso, se aplicó a la tarea de coordinar ocho Conferencias Regionales de las cuales surgieron siete comités de cooperación: Río de la Plata, Brasil, Chile, Perú, México, Cuba y Puerto Rico. En acuerdo conjunto, el CCLA y los comités delimitaron el territorio correspondiente a cada sociedad protestante y asignaron estructuras de cooperación en la prensa, la educación y la formación teológica.⁷

Dentro del territorio de misión, los estados mexicanos de Chiapas, Campeche, Yucatán y Tabasco quedaron encomendados a la Iglesia Presbiteriana del Norte de los Estados Unidos de Norteamérica, la cual recibió un gran apoyo de la Iglesia Reformada de América, también estadounidense, así como de la Misión Centroamericana y del Instituto Lingüístico de Verano (Hernández 1993: 167).

Si bien las primeras experiencias con protestantes históricos (presbiterianos principalmente) se vivieron desde finales del siglo xix, en municipios chiapanecos que tienen frontera con Guatemala, es importante destacar que las decisiones que diversas congregaciones protestantes tomaron desde Cincinnati y Panamá constituyeron el parteaguas que marcó la reorganización de la labor misionera coordinada y sistemática, sobre todo de la Iglesia Presbiteriana, que posibilitó el marco para que décadas más tarde las iglesias pentecostales pudieran desarrollar su labor de forma exitosa. Un punto que es importante señalar es que las decisiones tomadas fuera de México, y

⁶ Una característica común es que sus miembros se consideran miembros de la Iglesia de Jesucristo que enfatiza la experiencia y la unción del Espíritu Santo en el contexto de pentecostés. Se distinguen por el énfasis en el proceso de renovación en el seno del Espíritu Santo que experimentan los individuos al convertirse.

⁷ Documento de la Regional Conferences in Latin America, 1917 (citado en Bastian 1994: 157).

sobre todo por extranjeros, básicamente estadounidenses, con relación a la distribución territorial de la acción misionera, constituyeron un elemento que al paso de los años se calificó como preocupante, y fueron consideradas como una injerencia en asuntos nacionales. Ante esta protesta, y después de formar cuadros o líderes locales, muchos misioneros estadounidenses retornaron a su país, y las iglesias constituidas sufrieron un proceso de mexicanización, sobre todo desde que en 1962 —al menos los presbiterianos— tomaron la decisión de que todos los misioneros extranjeros que sirvieran en México debían abandonar el país en 1972 (Scott 1991: 83).⁸ Asunto que adquirió mayor importancia con la emergencia de agrupaciones pentecostales, muchas de las cuales conformaron su imaginario religioso a partir de la cultura local.

La población protestante, primero de perfil histórico y luego pentecostal, creció en diversas regiones del país y desde hace tres décadas los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, y en menor medida Quintana Roo y Yucatán, conforman el “núcleo duro del protestantismo” en el país (Hernández 1996: 108). Algunos estudiosos coinciden en apuntar que el centro y occidente del país parecen manifestar más estabilidad en cuanto a la preferencia por el catolicismo y por tanto son menos proclives a la aceptación de religiones diferentes, aunque haya evidencias, sobre todo para el centro, de una presencia temprana de las iglesias históricas como la presbiteriana. Sin embargo, en los estados fronterizos del norte y sureste del país la situación es diferente y ha llamado la atención debido a un aumento de población protestante.

Para el caso del sureste, entre 1980 y 1990, hay un aumento considerable del protestantismo y un descenso de la población católica. En Chiapas ésta disminuyó de 76.87 a 67.60%, en Tabasco de

78.99 a 72.20%, en Campeche de 85.68 a 76.30%, en Quintana Roo de 82.72 a 77.80% y en Yucatán de 89.09 a 85.80%. En cambio, la población protestante se elevó entre ambas décadas: en Chiapas aumentó de 11.47 a 16.30%, en Tabasco de 12.21 a 15.00%, en Campeche de 7.86 a 13.50%, en Quintana Roo de 10.64 a 12.20% y en Yucatán de 6.65 a 9.30% (Cardiel 1996).

Actualmente Chiapas cuenta con una población protestante de 440 520 personas, cifra que representa 16.3% de la población total estatal, y 12.7% de la protestante del país. Significa que el estado se encuentra arriba de la media nacional que es de 4.9% de población protestante (García 1993: 75). Actualmente, según datos preliminares del censo del 2000, los evangélicos representan 14.5%, a lo que sumaron 8.09% de los denominados bíblicos no evangélicos (nueva nomenclatura del censo). Es decir, que los no católicos en Chiapas representan 22.59%.

De la amplia gama de opciones, la Iglesia Presbiteriana, una de las más antiguas en Chiapas, se ha mantenido a lo largo de casi cien años, lo que le permite, junto con la católica, ser testigas de la emergencia de diferentes denominaciones pentecostales y de las independientes hacia 1970 y 1980. La oferta de propuestas religiosas en las últimas décadas se ha diversificado de manera tal que posibilita nuevas y variadas formas de creencias y prácticas religiosas. Ese hecho es un indicativo de la posibilidad de organizar públicamente instancias confesionales de distinto credo y práctica; así como de ofrecer respuestas alternativas a necesidades espirituales, materiales y generar espacios de interacción y socialización altamente asertivos entre los grupos sociales.

En las últimas décadas el trabajo proselitista de la Iglesia Presbiteriana en la frontera de Chiapas y Guatemala continuó y en algunos casos se intensificó en respuesta a determinados

⁸ Scott señala que la razón oficial de los presbiterianos en esa determinación era que después de 100 años de ayuda misionera extranjera, ya era tiempo de que los presbiterianos mexicanos cortaran el cordón umbilical. Sin embargo, un asunto oculto se relaciona, dice, con los desacuerdos teológicos y sociales sobre la misión de la Iglesia y las implicaciones sociales y políticas de dicha misión. En tanto que las iglesias presbiterianas en los Estados Unidos vieron un ministerio profético en las esferas sociales y políticas como esencial para la misión cristiana, los contrapartes mexicanos no compartían tal visión (1991).

acontecimientos sociopolíticos.⁹ La novedad en los sesenta y setenta fue la emergencia de otras iglesias no históricas que han crecido de forma acelerada. Me refiero a las de perfil pentecostal y a las no cristianas, o independientes, como la de los testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y los mormones.

Estas tres corrientes del protestantismo histórico, pentecostés y de las iglesias independientes han dominado desde entonces el escenario religioso del estado, y del sureste en general; y aunque la adscripción a la religión católica sigue siendo mayoritaria, la diversidad de ofertas nos indica la existencia de un dinámico trabajo pastoral entre las instancias reproductoras de bienes de salvación (iglesias, congregaciones), los agentes productores y distribuidores de bienes simbólicos (pastores, agentes proselitistas y de predicación) y los consumidores de tales bienes. En el trabajo de campo se detecta que en muchos casos los grupos que acogieron una religión distinta a la católica no dejaron su religión para tomar otra. Más bien la ausencia de un sólido y eficaz trabajo evangelizador, registrado en distintos periodos de su historia, no ha permitido a la Iglesia Católica regional hacer frente a las demandas de una población que se adscribe nominalmente a una iglesia que no consigue darle un significado adecuado a la realidad que vive cotidianamente. Es decir, muchas de las otras iglesias han llegado para llenar un espacio que satisface necesidades espirituales y de consuelo y, sobre todo, de generar esquemas socializantes de una fuerte identidad grupal.

Protestantismo pentecostal

Su expresión y crecimiento en América Latina en el transcurso de los últimos 20 años nos lleva a pensar que no se trata exclusivamente, como se ha dicho de forma reiterada, de un movimiento que emerge en situaciones transitorias entre una sociedad tradicional y una sociedad moderna impuesta por el imperialismo norteamericano. Asimismo, que debido a que el origen de muchas iglesias pentecostales es estadounidense, éstas vendrían a desestabilizar las identidades y expresiones culturales locales de gran profundidad histórica. A propósito de esto último, habría que preguntarse por qué justamente el mayor número de propuestas pentecostales y la constitución de iglesias con ese perfil tuvieron una notable ascendencia durante la década de 1970, cuando la Guerra Fría y la guerrilla centroamericana permeaban el panorama político del momento. Se dijo que las iglesias evangélicas serían utilizadas en los planes de contrainsurgencia, en el caso concreto de los países centroamericanos en conflicto. En México, diversos estudios en el sur del país (CIESAS 1989) y en otras regiones (Hernández 1996, Casillas 1996) reportaron, con relación a esto, que era insignificante el número de agentes religiosos extranjeros, quienes supuestamente promovían la instauración de nuevos credos religiosos.

En las primeras décadas del siglo pasado los pastores de iglesias norteamericanas (Presbiteriana, Misión Centroamericana y el ILV, que es más bien una institución interdenominacional)

⁹ En 1982 la llegada de miles de guatemaltecos a territorio mexicano, en busca de refugio de la guerra contrainsurgente en su país, generó un intenso trabajo social desarrollado por diversas Iglesias. Destacó el de la Iglesia Presbiteriana la cual, en conjunto con otras evangélicas, desarrolló el Plan Hebrón mediante la puesta en marcha de proyectos productivos, de asistencia médica y nutricional y, por supuesto, de apoyo pastoral (Esponda 1986: 423). Este último, concretado en la denominada Pastoral de Consolación sostuvo durante tres años (1982-1985) un intenso trabajo que brindó atención no sólo a la población refugiada, sino también a la mexicana. El resultado del Plan se proyectó en una mayor presencia de miembros presbiterianos en Chiapas. Al respecto, Esponda señala que se logró incrementar a 1 350 el número de miembros de la iglesia, entre guatemaltecos y mexicanos, además de que fueron abiertos 11 centros evangelísticos, de los cuales seis eran de nuevos creyentes mexicanos (1986: 435). Asimismo, fue distribuida una gran cantidad de material bibliográfico (ejemplares de la Biblia, folletos, himnarios, historias ilustradas de Cristo, entre otros) entre la población de los campamentos y fuera de ellos.

tuvieron una relevante presencia en México. Pero la nueva "oleada" de la expresión pentecostal, proyectada por diversas iglesias con ese perfil, logró su mayor impulso en las décadas de 1970 y 1980 gracias al trabajo misionero de mexicanos migrantes quienes conformaron asociaciones religiosas. Al paso del tiempo muchas se convirtieron en Iglesias y adquirieron un carácter netamente nacional. Las propuestas religiosas han sido resignificadas y adaptadas de acuerdo a los estilos culturales de los grupos mexicanos que las han adoptado. Ciertamente la doctrina no cambia, pero sí los procedimientos y métodos que los grupos religiosos locales han instituido para que el precepto sea aplicado a sus necesidades culturales. Con esto pretendo señalar que el carácter de las distintas Iglesias se ha nacionalizado en su gran mayoría.

Por otro lado, aunque el crecimiento de iglesias no católicas pareciera en términos numéricos algo mecánico, la realidad indica que no ha sido fácil. Basta revisar en los periódicos de las décadas de 1970 y 1980, y aun de 1990, la cantidad de notas informando sobre la intolerancia en que se han involucrado los nuevos conversos al evangelio.

La situación de algunos municipios alteños de Chiapas representa un caso extremo, donde quienes decidieron dejar el catolicismo de la "costumbre" para convertirse en "cristiano" simplemente fueron apaleados y expulsados de su lugar de residencia. Son innumerables las quejas ante los organismos defensores de los derechos humanos por tal vejación y también las recomendaciones a los responsables sin que siempre los resultados sean satisfactorios. Pero también hemos visto que en otros ámbitos menos agresivos los no católicos son vistos como seres "apartados", porque obviamente algunos miembros se

separan de la sociedad, como los testigos de Jehová, que aunque no son evangélicos, son puestos en un mismo nivel por los católicos, y descalificados por quienes no comparten sus creencias religiosas.

Una de las primeras iglesias pentecostales es la de las Asambleas de Dios, que llegó a México a principios del siglo xx proveniente de los Estados Unidos de Norteamérica. Fue instaurada en pueblos de la frontera norte de México (Constitución de El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios 1999: 21). Según Cantón la de las Asambleas de Dios es una de las denominaciones más poderosas e influyentes del espectro protestante-pentecostal norteamericano (1998: 89). Las primeras iglesias fueron instauradas en México en 1906 con el trabajo de misioneros norteamericanos provenientes de Carolina del Norte. La difusión religiosa inició en las ciudades de Monterrey y Tijuana y actualmente existen en el país 22 distritos¹⁰ constituidos, cuyo centro se ubica en la ciudad de México. Su presencia en Chiapas se da a lo largo de los años sesenta y setenta, aunque la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús estaba presente desde los años cincuenta en Tuxtla Gutiérrez.¹¹

La primera misión de las Asambleas de Dios en Chiapas fue impulsada en 1963 por pastores provenientes de Mérida, Yucatán, en donde tenían un trabajo consolidado, y a lo largo de casi cuatro décadas se ha instaurado en todas las regiones del estado. Según datos de la misma Iglesia, actualmente el distrito de Chiapas está organizado en nueve regiones: Frontera Sur, Tuxtla, Soconusco, Ocosingo, Yajalón, Palenque, Pichucalco, Simojovel y Tumbalá.¹² Hasta 1997 la región del Soconusco (que incluye además a pueblos de la Sierra) era la más numerosa en cuanto a feligresía.

¹⁰ Normalmente un distrito abarca geográficamente a un estado de la República Mexicana.

¹¹ Esta organización pentecostal es considerada como la más antigua de México, fue fundada en la frontera norte del país en cuyos estados se difundió inicialmente su doctrina. De origen estadounidense fue traída a México por migrantes laborales en los Estados Unidos de Norteamérica, donde se convirtieron al protestantismo. De esa forma nacen las primeras iglesias independientes fundadas por mexicanos.

¹² A su vez cada región se compone de un número determinado de pueblos y ejidos organizados a partir de secciones.

En esos mismos años arribó a Chiapas, procedente de Pachuca, Hidalgo, el fundador de la Iglesia Sólo Cristo Salva, Jesús Castelazo, quien emprendió la pionera congregación en Tuxtla Gutiérrez. Castelazo constituye actualmente toda una institución reconocida y criticada por los evangélicos chiapanecos. Su carisma, perfil evangelístico y el empeño que demostró en la primera etapa hicieron que pronto la iglesia creciera de forma rápida en diversas regiones del estado. Actualmente, se registran más de 150 templos en 60 municipios de Chiapas, y según cifras de la Iglesia, su población se constituye con 150 000 miembros activos convertidos. En Tuxtla han construido uno de los templos-auditorio no católicos más grandes del país, que sirve incluso para que otras iglesias no católicas puedan realizar ahí sus masivas reuniones estatales.

Algo relevante digno de señalar es que en el interior de esas dos pioneras Iglesias de perfil pentecostal, en distintas fases de su actividad misionera en Chiapas, se generaron procesos de escisión y separación (desde el interior) de los cuales surgieron otras. Dicho sea de paso, el conflicto entre líderes produce división en el interior de diversas congregaciones religiosas evangélicas y es una de las características que las define. Las rupturas internas que debilitan en su momento la institucionalidad de la Iglesia son vistas, a la larga, como un procedimiento asertivo, ya que de la iglesia central surgen otras que estratégicamente logran multiplicar la fe ligresía evangélica. Las rupturas obedecen a luchas internas por liderazgos que deben analizarse desde la perspectiva de luchas faccionales, tema que abordo en otro trabajo. Simplemente anoto que el caso de Pujilic es un ejemplo de ello: una iglesia de las Asambleas de Dios se erigió como la "Iglesia Madre" de la cual surgió una decena de "nuevas" iglesias. Los conflictos internos entre líderes y algunos fieles provocaron que de su interior se escindieran pequeños grupos que fueron a conformar una nueva congregación. Esta situación explica, de alguna manera, el crecimiento numérico de las iglesias pentecostales.

En la siguiente década otras iglesias aparecieron en el escenario religioso, por ejemplo en

el municipio de Yajalón la primera iglesia pentecostés se fundó en 1977 con la influencia de un pastor proveniente de Las Choapas, Veracruz, originario de Pichucalco, Chiapas (Juárez 1989: III: 143). De forma similar la iglesia La Luz del Mundo, de origen netamente mexicano —fundada en 1926— y que tiene su sede central en Guadalajara, Jalisco, empezó en esos años a extenderse en el Soconusco. En Tapachula congrega a cientos de seguidores. Esta es una de las iglesias que México ha logrado exportar, contrario a la gran mayoría que fueron "importadas". Hacia finales de los años sesenta La Luz del Mundo había logrado constituir congregaciones en Centroamérica: Costa Rica, El Salvador, Honduras, así como en tres ciudades del sur de los Estados Unidos (Los Ángeles, San Antonio y Houston). Hacia 1990 las congregaciones se multiplicaron a más de 11 300 y abarcaban una veintena de países de América, Europa y Oceanía (Núñez 1989, citado por De la Torre y Fortuny 1991: 42).

Por otro lado, Ortíz reportó en 1989 que siete municipios fronterizos del Soconusco (Tapachula, Cacahoatán, Unión Juárez, Tuxtla Chico, Metapa, Frontera Hidalgo y Suchiate) mantenían una intensa práctica religiosa no católica (1989: III: 37). La existencia de diversas denominaciones, un número grande de templos y grupos religiosos indicaban una fuerte competencia religiosa entre diversas iglesias. Para ejemplificar una situación representativa Ortíz presentó el caso de la Colonia 5 de Febrero, de la ciudad de Tapachula, espacio habitado por 7 000 habitantes y donde existían para ese año 11 iglesias no católicas: Adventista del Séptimo Día (fundada en los años setenta), Central Príncipe de Paz (proveniente de Guatemala se funda en 1962-1967), 4a. Del Nazareno, Evangélica Internacional Cristiana, Bautista (1967), 4a. Iglesia Bautista (creada en la década de los treinta), Evangélica Presbiteriana "Filadelfia" (1978), Iglesia del Nazareno (principios de siglo en Tapachula, pero en los ochenta en la Colonia 5 de Febrero), Asamblea Evangélica Cristiana (proveniente de Guatemala, fundada en Tapachula en 1928), Iglesia Evangélica Internacional Solda-

dos de la Cruz de Cristo (1980) y los testigos de Jehová. Agrega que cerca de la mitad de ellas aparece entre los años sesenta y ochenta y de acuerdo a los Indicadores Básicos de 1988¹³ sólo en el municipio de Tapachula se registró la existencia de 170 templos evangélicos. El caso que más destaca es el de Cacaohatán, en cuya cabecera municipal del mismo nombre existían 13 templos evangélicos y tres católicos y todo el municipio llegó a 69. Éste, como otros del Soconusco, recibe cada año a miles de campesinos guatemaltecos hablantes del mam-quiché que llegan a la cosecha del café, y, la mayoría evangélicos, realizan labor proselitista entre sus compañeros campesinos chiapanecos. Es decir, que la influencia de los guatemaltecos en la difusión religiosa no católica en poblados del Soconusco continúa siendo la constante, como ocurrió desde principios de siglo con la Iglesia Presbiteriana. A decir de Ortiz, este hecho, más la ausencia de sacerdotes en la diócesis de Tapachula y el crecimiento de las ciudades en la región han favorecido la expansión de denominaciones y grupos religiosos no católicos (1989: 95).

En su trabajo sobre afiliación religiosa en pueblos indios de Chiapas, Garma señala que el crecimiento de iglesias protestantes se debe, entre otros factores, a que sus organizaciones se basan en un liderazgo popular surgido del interior de las localidades, lo que a permitido crear una numerosa clerecía indígena que desempeña un importante papel no sólo en los templos, sino fuera de ellos (1998: 195). La presencia de los no católicos es grande en localidades de las regiones de los Altos (tzotziles y tzeltales), la Fronteriza (Las Margaritas, principalmente), en localidades de la Selva Lacandona, así como en la región zoque (la parte noroccidental de Chiapas). En esta última región destaca el municipio de Tecpatán que tiene un alto porcentaje de población convertida en adventistas del séptimo día. Destacan entre los pueblos indígenas adscritos a religiones no católicas los siguientes: Tumbalá, Tapalapa, Sabanilla, Salto de Agua, Oxchuc, Chilón, Ocosingo, Copainalá, Altamirano y Las

Margaritas. Los conversos y los proselitistas son indígenas en su mayoría.

IGLESIAS INDEPENDIENTES: TESTIGOS DE JEHOVÁ Y ADVENTISTAS DEL SÉPTIMO DÍA

Ambas están fuera del rango de las evangélicas a pesar de que comparten ciertos orígenes, debido a que sufrieron transformaciones, sobre todo en su organización interna que, junto con las variaciones en la doctrina (ya que poseen diferentes versiones de la Biblia y literatura religiosa que no siempre coincide con la de las iglesias protestantes históricas y pentecostales), han llevado a considerarlas iglesias independientes, también llamadas paraprotestantes. En Chiapas adquieren notoriedad en la década de 1970, aunque su presencia en determinados puntos geográficos se registra en los años cincuenta; concretamente, en 1955 pastores provenientes de Comitán y Villa Flores iniciaron un trabajo titubeante en la región de los Altos.

Los testigos de Jehová tienen su origen a finales del siglo XIX (1870) en la ciudad de Pittsburgh, Pensylvania, en los Estados Unidos de Norteamérica. La Asociación de Estudiantes de la Biblia, denominada a partir de 1932 testigos de Jehová, hizo sus primeros contactos en México en 1893 y sus principales publicaciones fueron traducidas al castellano desde 1931. Inicialmente impulsaron su actividad proselitista en zonas urbanas y a partir de los años cincuenta desarrollaron un extenso trabajo en las áreas rurales de México (Hernández 1996). En Chiapas su presencia adquirió cierta notoriedad en la década de los sesenta en importantes ciudades como Tapachula y Comitán. De esos años a la fecha han presentado un notorio crecimiento sobre todo en las regiones de la Sierra, el Soconusco y la Fronteriza. Esto se debe, en gran medida, al sistemático y bien estructurado proyecto proselitista, altamente institucionalizado, en

¹³ Coordinación General de Estadística Geografía e Informática. *Frontera SUR*, CIESAS, s. f., Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

que todo miembro se ve involucrado una vez que ha sido bautizado en el seno de la iglesia.

En la región fronteriza de Tziscaco, del municipio de La Trinitaria, los testigos de Jehová iniciaron su predicación en 1977 y la llegada de los refugiados guatemaltecos en 1982 motivó el incremento de seguidores y simpatizantes entre mexicanos y guatemaltecos (Cruz 1989: II: 62). Al año siguiente, procedentes de un municipio fronterizo de la Sierra, arribaron a la región noreste de Chiapas, concretamente al municipio de Yajalón, predicadores testigos de Jehová (Juárez 1989: 161). Sin embargo, en este lugar el trabajo proselitista fue lento y su presencia poco notoria en un principio ya que al cabo de 10 años de trabajo misionero sólo cerca de 1% de la población se había adherido al "Salón del Reino". En esos mismos años (1979), el quehacer difusionista se extendió a localidades del vecino municipio de Tila. Junto con la religión de los Testigos, también iniciaron la prédica las iglesias pentecostales: Iglesia Pentecostés, Asambleas de Dios, Iglesia de Dios de la Profecía, así como la Bautista (Sánchez 1999: 54). Esa misma tendencia expansiva se desarrolló en pueblos del Soconusco y la Costa.

La de los testigos de Jehová es una de las iglesias de la que más ha aumentado su feligresía en el sureste de México. Desconozco el número de sus miembros en Chiapas, pero a nivel nacional, según fuentes de la propia institución, en 1996 los testigos de Jehová habían crecido a un ritmo anual de 7% y tenían en México 458 000 predicadores activos. Señala que la Iglesia se compone de 9 574 congregaciones dentro de las cuales se adscriben 1 300 000 miembros que equivalen a 1.6% de la población del país (*Atalaya*).

Los adventistas del séptimo día,¹⁴ por su parte, también han sobresalido por el desarrollo del trabajo social entre la población conversa. Destacan los servicios médicos y el educativo que

han desarrollado en regiones indígenas de la entidad. Hasta finales de la década de 1980 se distinguieron en el sureste del país por tener el número más alto de templos: 784, contra 70 de los testigos de Jehová, por ejemplo, y 1 516 de 18 iglesias pentecostales juntas (Cardiel 1989: VI: 75). De origen estadounidense, los adventistas inician su expansión a México en la última década del siglo XIX, aunque su presencia se hace notoria hasta 1936 cuando fundaron el primer templo en la ciudad de México y publican las revistas *Centinela* y el *Heraldo de la salud* (García 1993: 188). Desde entonces han crecido de forma constante. Según datos de Ortíz en México los adventistas cuentan con 300 000 miembros y 5 000 centros de reunión (1989: 34). En Chiapas iniciaron su labor proselitista aproximadamente en 1918 (Ortíz 1989) y si bien han crecido en todo el estado, destacan los municipios de las regiones del centro y noroeste (municipios habitados por población zoque, sobre todo de los asentados en Tecpatán y en la Sierra de Pantepec), en los pueblos vecinos a Tabasco, así como en la región del Soconusco donde se instalaron en los años cuarenta. En esta zona se constituyó la Misión del Soconusco que coordina actualmente más de 500 templos o congregaciones en localidades de la costa del Pacífico y Soconusco (desde Arriaga hasta el río Suchiate). Otras misiones son las de la región Norte, con sede en Pichucalco, y la del Centro que tiene su sede en Tuxtla Gutiérrez. En conjunto constituyen la Asociación Adventista en el Estado de Chiapas (García 1993: 190).

Entre los zoques su presencia es notoria. Según Báez-Jorge (1983), los adventistas arribaron a la zona en 1930 y su empresa se vio consolidada con la llegada de misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y de la Sociedad Bíblica Internacional, quienes en 1974 publicaron en lengua zoque *El Evangelio según San Lucas*. Los estudio-

¹⁴ Esta Iglesia surge a partir de las inferencias numéricas sobre el retorno de Cristo a la tierra que hizo William Miller en 1831, según el cual la fecha del advenimiento ocurriría el 22 de octubre de 1843. Al fallar el cálculo otras personas lo sucedieron en sus especulaciones, y con los que se hablaba de nuevas etapas del adventismo. El dogma principal de los Adventistas del Séptimo Día es la consagración del Sabbath (tiempo de descanso) por el cual guardan el día sábado, ya que es el día memorial de la consagración del Señor Jesucristo (Fisher 1986, citado por Cruz Burguete 1989: II: 98).

Los de estos pueblos han destacado la presencia de tres tipos de religiosidad en la región: por un lado están los católicos, por otro los católicos "costumbreros" y finalmente los adventistas o "sabáticos" (Córdoba 1975: 194). Estos últimos arribaron en los años cuarenta a diferentes municipios, concretamente a Ocoteppec, Tapalapa y Copainalá (Lisbona 1992: 53, Villasana 1998). Su crecimiento ha sido desigual, en algunos se manifiesta lento, como en Ocoteppec, lugar que en los primeros años de los noventa registró que 1% de su población se adscribía a esta iglesia (Lisbona 1992). Sin embargo, en otros como Tapalapa representaban 32% de la población municipal (Villasana 1998: 52). En su estudio, que abarca 12 municipios considerados históricamente zoques,¹⁵ Villasana señala que de acuerdo con los datos censales es hasta 1940 cuando se logra observar una presencia notoria de población no católica y en el transcurso de las siguientes décadas (1940-1990) la feligresía católica presenta un decrecimiento sostenido, concretamente de 89.44% para 1950 a 79.67 en 1960. En 1950 se registra un alto crecimiento de los no católicos en el municipio de Tapalapa con 40.34%, Tecpatán con 29.55%, Ostucacán con 16.28% y Copainalá con 14.08%. En las siguientes cuatro décadas la situación se mantuvo y en 1990 Tecpatán registró el mayor porcentaje de no católicos: 41.72%, al que siguen

Tapalapa, 38.74%, Ixhuatán, 19.79%, Ostucacán, 29.57% y Copainalá con 25.33%.

En términos generales el protestantismo en la región zoque es relevante y son los adventistas quienes mayor número de adeptos tienen debido a que su discurso fundamentalista, según Villasana, se acopló a la dramática experiencia que muchos de estos pueblos sufrieron con la erupción del Chichonal en los primeros meses de 1982. Ciertamente significó un colapso de la demografía regional, cerca de una veintena de pueblos fueron obligados a emigrar a distintos puntos del estado y fuera de él.¹⁶ Los que lograron regresar a su lugar de origen se involucraron en la tarea de rehacer su vida material y cultural ya que el paisaje físico fue transformado. Y en este proceso la religiosidad jugó un papel importante al generar espacios de consuelo y ayuda mutua tan elementales en ese momento.

En otro estudio, Rivera y Lisbona (1993) apuntan que en otros municipios considerados históricamente zoques: Tapilula, Ixtapangajoya y Chapultenango registraron la misma tendencia y que son los Adventistas quienes tienen mayor presencia, seguidos por los miembros de la Asamblea de Dios Pentecostés. El caso más llamativo es el de Ixtapangajoya, que en cuatro décadas tuvo cambios importantes en las preferencias religiosas, como podemos ver en el siguiente cuadro:

Cuadro 2. Adscripción religiosa, Ixtapangajoya, Chiapas

	Católica	Protestante	Otras
1950	94.93	4.72	0.14
1970	91.95	4.82	3.23
1990	37.48	27.38	35.14

Fuente: Rivera y Lisbona 1993.

¹⁵ Copainalá, Chapultenango, Francisco León, Ixhuatán, Jitotol, Ocoteppec, Ostucacán, Pantepec, Rayón, Tapalapa, Tapilula y Tecpatán, ubicados en el noroeste del estado de Chiapas.

¹⁶ Tal es el caso de Ixtacomitán, Pichucalco, Tapilula, Tuxtla Gutiérrez, Ocosingo, Chiapa de Corzo, Villa Hermosa o Cancún (Rivera y Lisbona 1993: 78).

Es necesario considerar que los tres municipios, como otros de la región y que están adscritos a la Asociación del Norte de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, ubicada en Pichucalco, sostienen una intensa relación con Tabasco. De hecho para poder llegar a la cabecera municipal de Ixtapangajoyá y a algunos de sus ejidos y rancherías es necesario introducirse a territorio tabasqueño. La relación laboral y económica que se produce con ese estado, concretamente con las compañías plataneras y de la industria del petróleo, es de gran relevancia y la demanda de mano de obra de chiapanecos hace que éstos mantengan un flujo constante. Lo menciono porque, al igual que Guatemala en la frontera oriental, ha logrado impactar e influenciar a la población chiapaneca con relación a su preferencia por las religiones no católicas. Tabasco, después de Chiapas constituye parte del “núcleo duro del protestantismo”; de hecho, y de acuerdo a los datos censales, fue hasta 1990 la entidad con mayor número de protestantes a nivel nacional, lugar que desde entonces le arrebató Chiapas.

En la región de Pichucalco, también cercana a Tabasco, predomina el adventismo (García 1993: 191). En esa zona, concretamente en el municipio de Pueblo Nuevo Solistahuacán (territorio compartido por hablantes de zoque y tzotzil, además del castellano) la Iglesia Adventista del Séptimo Día instaló un complejo sanitario y educativo denominado La Hierbabuena y en el municipio de Yajalón otro similar de nombre Bella Vista. Otros centros educativos se ubican en Tecpatán, Solistahuacán y en Huixtla, Huehuetán y Tapachula (en el Soconusco) lugares donde se ofrecen servicios médicos y educativos a la población en general. En La Hierbabuena existió hasta hace pocos años un internado donde jóvenes, indígenas la mayoría, lograban insertarse para poder estudiar la educación básica y la secundaria.

Con relación a los datos censales es evidente el crecimiento en términos absolutos y relativos del número de individuos que cambiaron de adscripción o bien se inscribieron a las iglesias protestantes. Para el caso de las preferencias religiosas los censos sólo reflejan generalidades en

cuanto a las distintas denominaciones. En el rubro de “protestante” se incluye a todos los no católicos sin tomar en consideración la especificidad. Ese rango subsume a una amplia gama de creencias cristianas no católicas: presbiterianos, bautistas, pentecostales, testigos de Jehová, adventistas del séptimo día, mormones, entre otras, y debido a la diversidad de opciones, cualquiera que no sea católico puede optar, o no, por acomodarse al rubro. En ese caso, el censo sólo permite distinguir a los católicos y los que no son, lo que significa que los datos nos sirven para ver el ensanchamiento de una base poblacional con prácticas socio-religiosas diferentes a la tradicionalmente católica. Con esas salvedades tendríamos que ver los datos.

LA EXPANSIÓN EVANGÉLICA. UNA APROXIMACIÓN A LOS ELEMENTOS QUE EXPLICAN SU CRECIMIENTO

Diversos estudiosos de las iglesias protestantes han señalado, con relación a su rápido crecimiento, que éstas tienen mayor aceptación en sociedades marginales donde los niveles de pobreza son altos; asimismo, que las iglesias no católicas tienen éxito en sociedades anómicas y que el ofrecimiento de bienes de salvación, distintos a los que propone la católica, brinda a sus miembros la seguridad espiritual y a veces material, mediante un intenso trabajo social. Sin embargo, es necesario considerar que la emergencia de sociedades e instituciones religiosas se asocia también a situaciones y contextos más globales. Es decir, que el estudio de la religión a escala local debería involucrar un conjunto de perspectivas más amplias para, de ese modo entender que, en parte, lo que ocurre en una pequeña región, o en un conjunto de ejidos, refleja lo que ocurre a otro nivel. Justamente la diversidad religiosa se presenta al mismo tiempo en diversos países de América Latina (destacan Guatemala, Chile, Guyana, Jamaica, Haití, Puerto Rico, Brasil, Surinám, El Salvador y Panamá) y en regiones particulares de México. Los elementos de análi-

sis para conectar lo local con lo global se asocian a las situaciones laborales, de migración y de colonización en que las pequeñas localidades se han involucrado. Bastian sugiere que la presencia de diversos proyectos religiosos a nivel mundial obedece a un proceso de internacionalización de lo religioso que se experimenta desde hace más de 100 años “con la adopción por varios países occidentales de constituciones en defensa de la libertad de cultos” (1997:80-85). Y en América Latina la transnacionalización de lo religioso empezó a experimentarse en los años cuarenta e intensificado en los últimos veinte años. Agrega que

Hoy día, América Latina recibe movimientos religiosos exógenos, como a su turno produce movimientos religiosos exportadores de prácticas y creencias [como el de la Luz del Mundo] Este fenómeno se explica por la globalización y la internacionalización de las comunicaciones y por la revolución tecnológica, que permite enviar personas, mensajes y programas al mundo entero. Los modelos y las ideas religiosas circulan libremente a través de una red mundial de comunicaciones. Por lo tanto, la pluralización de las creencias es un fenómeno global manifestado en la mayoría de países [...] Se está pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso [...] Sin embargo, la multiplicación de los mensajes no induce necesariamente a su adopción [...] Por lo que debemos interesarnos más bien en los factores endógenos, que condicionan y determinan la adopción de nuevos mensajes religiosos (1997: 82-85).

Claro está que no es fácil, ni siempre posible, indicar o seguir la cadena de consecuencias por las que los sucesos macro se integran a los locales o explicar cómo directamente los acontecimientos globales se integran a lo interno. Se necesitan estudios que se ocupen de evaluar el impacto de lo externo en los procesos sociorreligiosos internos. Si

se acepta la tesis de Bastian tendremos entonces que ver también cuáles son los factores endógenos que favorecen la implantación y desarrollo de diversas propuestas religiosas en espacios concretos. Retomaré al respecto la opinión de algunos estudiosos que se han planteado las mismas inquietudes para explicar algunos de los factores.

Uno de ellos señala que gracias a una especie de “origen perjudicado” (Casillas 1996: 69) causado por un profundo desconocimiento de la pluralidad religiosa que fue reducida al “imperialismo cultural de los protestantes” (Solís, citado por Casillas 1996), y el cúmulo de información vertida alrededor del *ILV* favoreció la creación de un ambiente xenofóbico hacia los no católicos. La existencia de conflictos intercomunales, provocados supuestamente por “motivos religiosos”, y la preeminente idea del “complot externo” mediante la puesta en práctica de estrategias misioneras por agentes estadounidenses, provocó que instituciones de carácter federal tomaran cartas en el asunto. El prejuicio creciente tuvo un beneficio no previsto: que el gobierno federal destinara, por primera ocasión, recursos para que tres instituciones realizaran investigaciones de perfil social que explicaran qué estaba ocurriendo en el campo religioso de la sociedad mexicana, y que los censos de población estaban reportando un interesante ascenso de los no católicos. El asunto cobró tal interés que instancias federales optaron por “patrocinan los tres estudios más cuantiosos y generales que sobre la pluralidad cristiana se hayan hecho en toda la historia de México” (Casillas 1996).

En 1987 El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), El Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) emprendieron de forma conjunta una investigación en: la frontera norte, a cargo del COLEF y la frontera sur, por el CIESAS.¹⁷ El trabajo de investigación en el COLEF, coordinado por Alberto Hernández, abarcó las tres ciudades más importantes de la frontera: Tijuana, en Baja California; Ciudad Juárez en Chihuahua, y Matamoros en Tamauli-

¹⁷ Debido a la relevancia de la investigación, a continuación presentaré un resumen de los datos aportados por aquel pionero esfuerzo coordinado. Retomo datos de Casillas (1996) y de los textos publicados por el CIESAS.

pas.¹⁸ A grandes rasgos menciono cuáles fueron los resultados de la investigación emprendida. En primera instancia se realizó un inventario de las organizaciones protestantes el cual contabilizó el número de asociaciones religiosas y las clasificó en:

- 1) Asociaciones insertas en las iglesias históricas.
- 2) Las pentecostales.
- 3) Las llamadas "paracristianas" (testigos de Jehová, adventistas y mormones). Menciona que entre estas iglesias no católicas de la región hay una tendencia importante al desarrollo de actividades vinculadas con la asistencia social (donación de ropa, alimentos, programas de educación, asesoría jurídica, gestión pública, atención médica y créditos para la vivienda, entre otros) a lo que algunos han llamado "trabajo social", justamente porque permite explorar las capacidades de los actores sociales que encaran situaciones sociales adversas. Y algo relevante, y que hubiera causado satisfacción entre algunos, es que, en contra de lo que podría indicar una observación simple, sobre todo en los estados fronterizos del norte, no se registró un porcentaje significativo de agentes pastorales y misioneros extranjeros. Más difícil aún, se encontraron con sociedades altamente complicadas, muchas de las cuales sostienen en su rica expresión religiosa procesos sincréticos difíciles de tipificar, como nos lo demuestran los trabajos publicados por el CIESAS.

Con relación a los datos para la frontera sur, anoto las conclusiones a las que llegaron los investigadores del CIESAS en el trabajo desarrollado en varios estados del sureste mexicano a finales de los ochenta. Además incluiré, para el caso chiapaneco, las observaciones de García

(1993) y de Garma (1998). Este último basó su trabajo en una encuesta financiada por el Instituto Nacional Indigenista: "Afilación religiosa en el México Indígena", cuyos resultados parciales fueron publicados en 1997.

En términos generales, el artículo introductorio que presenta los trabajos que conforman la serie de siete volúmenes del CIESAS (1989: II: V) señala que hay aspectos estructurales que han facilitado las conversiones religiosas. Apunta que

Lo más evidente es que los cambios en las relaciones del trabajo social, motivados por la introducción y difusión de un variado espectro de cultivos comerciales, han provocado, por ejemplo, transformaciones profundas en las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. En particular, los entornos ecológicos de las comunidades indígenas del sureste mexicano han sido, y siguen siendo, severamente alterados por una rápida tecnologización que se da separada de la experiencia tradicional. Cambios como los referidos han facilitado las conversiones religiosas de la población tanto como las modificaciones de la religiosidad popular y las readaptaciones de la vida comunitaria, incluyendo su legitimación cultural (CIESAS 1989).

Las conclusiones anotadas en ese artículo señalan que

- 1) El aparente éxito de los nuevos grupos religiosos parece descansar en la satisfacción de reivindicaciones y participaciones no saciadas: los grupos religiosos no católicos ofrecen una reivindicación espiritual y un camino de esperanza a núcleos de población en donde la individualidad pareciera carecer de alternativas para transformar sus condiciones de existencia.
- 2) Dichos grupos brindan amplias posibilidades de participación, sumadas al reconocimiento personal y al prestigio social que es posible obtener.

¹⁸ Los datos presentados son retomados del trabajo actual de Hernández (1996), la información la obtuvo en la investigación que coordinó en el verano de 1987.

- 3) El fomento del uso de la lengua propia es otra clave importante para entender la amplia aceptación que los grupos religiosos no católicos obtienen entre la población indígena del sureste mexicano, porque con ello estimulan la cohesión étnica; conjuntan así lengua y religión.¹⁹
- 4) Estos grupos religiosos abren amplios espacios de participación activa para los niños, las mujeres y los jóvenes; constituyen, entonces, un poderoso atractivo para las comunidades.

De forma similar, en uno de los trabajos de la serie, destaca algo recurrente en otros estudios sobre la diversidad religiosa y que fue puesto de relieve en el clásico trabajo de Lalive D'Épinay: el éxito de los grupos religiosos no católicos radica en que éstos responden a la necesidad que tienen los sectores marginados social y económicamente de encontrar soluciones inmediatas a problemas materiales específicos (1968).

En un trabajo más reciente que ubica estadísticamente la presencia religiosa no católica, su diversidad y recurrencia en las diferentes regiones de Chiapas, García concluye que

La estrategia del asentamiento evangelizador protestante responde a las tendencias centralizadoras de las economías y políticas regionales, de tal manera que el número de feligreses y templos, es mayor en aquellos municipios que son centro regional y en aquellos que presentan conflictos políticos, además de aquellos que reciben altas corrientes de inmigrantes. La mayor participación protestante se da en municipios de muy alta marginalidad, tanto en números absolutos como relativos (1993: 305).

Asimismo, coincide con los hallazgos del CIESAS al señalar que:

la situación de pobreza, aislamiento geográfico y marginalidad [se relaciona] con los patrones de asentamiento protestante, en la medida en que una de sus principales vías de acceso en este territorio ha sido la labor asistencial por lo menos de los presbiterianos y adventistas (1993: 306).

García concluye que el crecimiento protestante en Chiapas se debe a las condiciones de miseria y marginación de la mayoría de sus habitantes, que carecen además de cualquier posibilidad de movilidad política para expresar su situación. Ante la pobreza económica y nulos mecanismos de participación política —real y efectiva—, que les permitan decidir sobre su propia existencia, la presencia en grupos religiosos diferentes al tradicionalmente aceptado se ha transformado, en un gran número de casos, en una vía para mostrar disidencia. En segundo lugar, en la región de los Altos, agrega, esta problemática se da, en gran parte, por la imposibilidad de hacer partícipe de la producción simbólica a toda la población, sobre todo en lo referente a la continuidad del sistema político-religioso tradicional (el sistema de cargos). Se trata, dice, de una reordenación cultural del poder, ante el vacío de legitimidad y representatividad política tradicional en las comunidades indígenas. Si bien de forma reiterativa García señala que no es válido hacer generalizaciones a partir de casos concretos vemos que su primera aseveración es contundente, en tanto que refiere a la inexistencia de mecanismos de participación y movilidad política y en ello coloca a las agrupaciones religiosas como las (¿únicas?) propiciadoras de los espacios para la actividad política. La realidad nos muestra lo contrario.

¹⁹ La Iglesia Presbiteriana obtuvo un relevante apoyo del Instituto Lingüístico de Verano para traducir la Biblia y documentos a las lenguas indígenas del lugar donde realizó labor misionera. En gran medida, eso facilitó la aceptación del presbiterianismo en diversas regiones de Chiapas. Asimismo, casos como el de localidades de la Sierra Madre donde la Iglesia Presbiteriana se conformó como uno de los espacios en los que era posible hablar el idioma mam durante la década de 1930, cuando poca gente lo hablaba gracias a las campañas de castellanización implantadas por el Estado (Hernández Castillo 1996) ilustran también esta difusión religiosa.

Por otro lado, Garma (1998) sugiere que el crecimiento de las iglesias no católicas, principalmente en las regiones indígenas del país, donde incluye a Chiapas, se debe, por una parte, a que sus organizaciones se basan en un liderazgo popular surgido de las mismas comunidades, lo que permite crear una numerosa clecra indígena que desempeña un papel importante no sólo en los templos, sino también en las localidades mismas. Señala, que en las regiones donde el protestantismo ha arraigado, hay un número mayor de pastores y predicadores indígenas que sacerdotes católicos; y algo relevante es que los rituales se practican en las lenguas indígenas, y los pastores se apoyan en el uso de ejemplares de la Biblia traducidos, lo cual las hace más atractivas al asociarlas a parte importante de la cultura local. Finalmente, dice Garma, ofrecen a sus adeptos la esperanza de una movilidad social, mediante una ética rigurosa que favorece el ahorro, a la vez que critican el consumo de alcohol y los gastos generados en la realización de fiestas.

Desde mi punto de vista, las distintas versiones que he anotado en las citas anteriores son aplicables, en términos generales, a muchos casos, aunque cada una ofrece diversas posibilidades. En los últimos tres textos encontramos coincidencias y la constante es que algunas congregaciones propician el espacio para la socialización a partir de la cual se generan acciones tendentes a satisfacer las expectativas tanto grupales como individuales y, algo relevante, ofrecen la posibilidad y el marco para la generación de relaciones que permiten el desarrollo de una especie de trabajo social, con el cual los grupos encaran situaciones socioeconómicas adversas. Por otro lado, el uso de la lengua indígena en el desarrollo de rituales, la traducción de documentos bíblicos, la presencia de líderes religiosos de la localidad y el uso generalizado de medios electrónicos, sobre todo

la radio, para transmitir el mensaje religioso, son vistos como elementos certeros en la difusión del anuncio religioso.²⁰

Con relación a la movilidad social que supuestamente ofrecen algunas congregaciones, quizá habría que puntualizarla, o mejor desarrollarla. Si así fuera, quiere decir que todos los que antes eran católicos, convertidos al evangelio ¿han visto que su situación económica mejora?, ¿no será que ahora en vez de invertir ciertos recursos para la celebración de fiestas se gasta en otro tipo de acciones, como el diezmo que exigen algunas congregaciones?, ¿significa que los evangélicos hacen un "uso más racional" de sus recursos?

Otro factor endógeno que no hay que dejar de lado, y que explica, asimismo, el crecimiento de estas asociaciones religiosas e iglesias, se vincula con el rápido proceso de atomización al que están sometidas varias iglesias. Zapata, en su *Historia de la obra evangélica en Guatemala* (1982, citado por Cantón 1998: 100), distingue dos diferentes dinámicas de crecimiento, sobre todo de las iglesias pentecostales, que son aplicables también al caso chiapaneco:

- 1) Crecimiento por división: el faccionalismo es un fenómeno corriente entre los evangélicos y una de las principales razones del continuo surgimiento de nuevas congregaciones e iglesias y
- 2) Crecimiento por adición relacionado con la incansable y persistente actividad evangelizadora y predicadora, que es lo que provoca la creación de misiones, congregaciones y campos.

En concreto, vemos que no hay una sola causa por la que las personas se convierten a religiones distintas a la católica, y tampoco factores únicos y unívocos para explicar el crecimiento de iglesias evangélicas. En el contexto chiapaneco las posibilidades son abundantes y diversas y las

²⁰ Desde los años ochenta se hizo común el uso de la radiograbadora entre las familias indígenas, así como el consumo de audiocasetes con mensajes bíblicos y alabanzas en las propias lenguas. En el caso de los pueblos asentados en la región Fronteriza (Comitán, Socoltenango, Tzimol, Teopisca, La Trinitaria, entre otros municipios), Radio Shaddai, la estación evangélica que transmite desde Guatemala, tiene una gran audiencia y goza de popularidad entre los evangélicos de la región. Esto ha favorecido enormemente el trabajo misionero de determinadas iglesias no católicas.

causas y factores tanto globales como locales pueden combinarse.

CONSIDERACIONES FINALES

Expuse de forma general las tres principales manifestaciones del cristianismo expresadas en el escenario religioso en el estado de Chiapas. Vimos inicialmente cómo se constituye la institucionalidad de la Iglesia Católica, posteriormente me acerqué a la denominada religión de la “costumbre” o de la tradición y detallé principalmente sobre la forma en que operan sus propias instituciones. Finalmente, y con mayor interés, se hizo un rápido recuento histórico de la emergencia de los protestantes históricos, sobre todo presbiterianos, y el contexto que favoreció su desarrollo en Chiapas. Este escenario de la diversidad religiosa, dentro de la cual aún predomina el catolicismo, nos indica una intensa labor proselitista realizada por diversas agrupaciones que sostienen un papel activo en el campo religioso. Nos indica también que los creyentes interactúan con los diferentes actores sociales y encuentran respuestas a sus necesidades. Afortunadamente no en todos los casos se generan antagonismos por la adscripción a distinto credo, en general predomina la tolerancia y convivencia con las distintas agrupaciones existentes.

Considero que la diversidad y la vitalidad de la manifestación de la religión, su creencia y su práctica en Chiapas, nos muestra que vivimos en una sociedad donde los símbolos, objetos y actos creados en torno a lo sagrado, se palpan de manera visible y se configuran alrededor de sociedades corporadas (como la de Chamula) y de individuos (impulsadas por algunas agrupaciones protestantes), en sus interacciones cotidianas que sostienen la vida social de las agrupaciones. Chiapas, como otros pueblos de México y América Latina, aparece como una sociedad compleja donde los factores religiosos juegan un importante papel en el orden social y en el campo de las estrategias, donde también el referente religioso se vuelve el interlocutor de negociaciones e interacciones entre los grupos sociales.

En el inicio del milenio asistimos a una cargada expresión de la religiosidad lo que hace pensar que el factor religioso es socialmente innegable y que, por lo tanto, debe ser considerado a la hora del análisis de la realidad sociocultural de distintos grupos sociales. El fin del monopolio de la Iglesia Católica influye también sobre la necesidad de analizar la pluralidad de la sociedad chiapaneca en términos de diversidad religiosa y sobre las formas y procedimientos con que ésta se adecua a los ámbitos de la vida cotidiana y en su interrelación con las sociedades más complejas, vertiente que por cierto no se exploró en este trabajo. En esta tarea falta analizar diversos temas que si bien han sido abordados de forma concreta en los textos citados, quizás habría que complejizar y abordar distintas variables a la vez. Ahora sólo anoto algunos puntos. En el ámbito sociológico y antropológico nos faltan más estudios de caso que nos digan porqué la gente se convierte, cuáles son sus motivaciones personales o familiares que expliquen la predilección hacia las religiones distintas a la tradicional (la Iglesia Católica); por otro lado explicar cómo los actores sociales generan sus propios esquemas de interpretación de las creencias religiosas de acuerdo a intereses y como parte de conductas estratégicas que llegan a constituir sólidos esquemas de interacción social. Desde una perspectiva jurídica y de estudios de poder en el contexto chiapaneco es necesario profundizar, por un lado, en las condiciones en que las dimensiones religiosas y políticas son hábilmente acomodadas en el interior de asociaciones religiosas y en localidades más amplias que aspiran a involucrarse con otras formas de interrelación, tanto en el interior como fuera de ellas. Por otro lado, es necesario estudiar la función reguladora del Estado respecto de las expresiones religiosas, sobre todo cuando éstas transforman los espacios y libertades de terceras personas. Nos falta, asimismo, profundizar sobre el papel de los líderes y los liderazgos, en el interior de determinadas asociaciones religiosas e iglesias, quienes muchas veces son actores centrales impulsores de la intransigencia hacia las otras religiones, mediante la promoción de actividades proselitistas y discursos altamente intolerantes en el interior de su feligresía.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAMONI, DOLORES
1998 "La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis", en Dolores Aramoni, Thomas Lee y Miguel Lisbona (coords.), *Cultura y etnicidad zoque*, UNICACH, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- BAEZ-JORGE, FÉLIX
1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)", en Ochoa Lorenzo y Thomas Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixes-zoques y mayas*, UNAM-Brigham Young University, México.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO
1997 "El antropólogo y sus indios imaginarios", en suplemento Ojarasca, *La Jornada*, octubre, México, D. F.
- BASTIAN, JEAN-PIERRE
1994 *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, ICE, México.
1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, ICE, México.
- CANTÓN, MANUELA
1998 *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), La Antigua, Guatemala.
- CARDIEL, JOSÉ CUAUHTEMOC
1989 "Cancún: turismo, subdesarrollo social y expansión sectario religiosa", en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. I, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 162, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México.
1996 "Anexo estadístico", en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS, UNAM, México, D. F.
- CARRASCO, PEDRO
1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-Setentas núm. 298, México, D. F.
- CASILLAS, RODOLFO
1996 "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes", en Giménez Gilberto (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS, UNAM, México, D. F.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL (CIESAS)
1989 *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Cuadernos de la Casa Chata, México, D. F.
- CÓRDOBA OLIVARES, FRANCISCO
1975 "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas", en Villa Rojas, T. Velasco, Jorge Báez, Córdoba Olivares y D. Thomas, *Los zoques de Chiapas*, INI-SEP, núm. 39, México.
- CRUZ BURGUETE, JORGE
1989 "Tziscaco", en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. 2, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 162, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México.
- CHANCE, JOHN Y WILLIAM TAYLOR
1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología* (supl.), núm. 14, mayo-junio, México, D. F.
- DE LA TORRE, RENÉE Y PATRICIA FORTUNY
1991 "La construcción de una identidad nacional en la Luz del Mundo", en *Cristianismo y sociedad*, Revista Trimestral, año 29, 3a. época, núm. 109, ASEI, México.
- DE VOS, JAN
1997 "El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación", *Fsla-*

- bones, núm. 14, julio-diciembre, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, A. C., Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- ESPONDA, HUGO
1986 *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo*, El Faro, México.
- FÁBREGAS, ANDRÉS
1999 "La rotación del prestigio: reflexión en torno a estudios clásicos de los sistemas de cargo en México", en *Anuario 1998*, Centro de Estudios Superiores de México y Centro-América, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- GARCÍA, JOSÉ ANDRÉS
1993 *Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas*. Tesis de licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- GARMA, CARLOS
1998 "Afilación religiosa en municipios indígenas de Chiapas según el censo de 1990", en *Chiapas: el factor religioso*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México.
- 1999 "Presentación", en *Alteridades, Antropología de los movimientos religiosos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1999.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, FIDEL
1995 "El carisma de la vida consagrada y la historia reciente de México (II)", en *Revista de cultura católica*, vol. 9, núm. 1, enero-marzo, Instituto de Ciencias Humanas, Universidad del Mayab.
- HERNÁNDEZ, ALBERTO
1996 "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", *Frontera Norte*, El Colegio de la Frontera Norte, vol. 8, núm. 15, enero-junio, Baja California, México.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA
1993 "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", en *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- 1996 *Histories and stories from the "other border". Identity, Power and Religion among the Mam Peasants from Chiapas, México (1933-1994)*, Doctor of Philosophy. Submitted to the Department of Anthropology and the committee on graduate studies. Stanford University.
- JUÁREZ CERDI, ELIZABETH
1989 "Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica", en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. 3, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 163, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México.
- LALIVE D'EPINAY, CHRISTIAN
1968 *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Del Pacífico, Santiago, Chile.
- LISBONA, MIGUEL
1992 "Religión en Ocoatepec, Chiapas", *Anuario de Cultura e Investigación*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- MEYER, JEAN
1973 [1991] *La cristiana. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, tomo 2, 12a. ed. Siglo XXI, México.
- 1989 [1991] *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, Vuelta, México.
- NAVARRETE, CARLOS
1982 *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, UNAM, México, D. F.

ORTIZ HERNÁNDEZ, MA. DE LOS ÁNGELES

- 1989 "Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas, Colonia 5 de Febrero", en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. 3, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 163, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México.

RIVERA, CAROLINA Y MIGUEL LISBONA

- 2000 "La configuración del escenario religioso en Chiapas", en Köhler Ulrich, (ed.), *Chiapas 2000. Hechos y perspectivas en vísperas del nuevo milenio*, Instituto para el Conocimiento de los Pueblos, Universidad de Friburgo, Berlín (en prensa).

- 1993 "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área", en *Anuario 1992*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

ROBLEDO, GABRIELA

- 1997 *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*, col. Ciencias Sociales, serie: Migración y Religión, núm. 2, UNACH, Facultad de Ciencias Sociales, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

SÁNCHEZ, IRENE

- 1999 Teología de la liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas: Petalcingo un estudio de caso. Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

SCOTT, LUIS

- 1991 *La sal de la tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la ciudad de México (1964-1991)*, Kyrios, México, D. F.

VILLAFUERTE, DANIEL, SALVADOR MEZA ET AL.

- 1999 *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdez, UNICACH, México, D. F.

VILLASANA, SUSANA

- 1998 "Evolución de la presencia religiosa en la región zoque de Chiapas", en Aramoni Dolores, Thomas Lee y Miguel Lisbona (coords.), *Cultura y etnicidad zoque*, UNICACH, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

- 1995 "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en *Anuario 1994*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

LIBROS DE COFRADÍAS: UNA OPCIÓN METODOLÓGICA*

María Dolores Palomo Infante

CIESAS-SURESTE**

INTRODUCCIÓN

Desde hace bastantes años se ha mantenido una continua discusión, que ha caracterizado las relaciones entre la antropología y la historia,¹ acerca de la validez de ambas disciplinas para acercarse al mismo objeto de estudio: el indio americano. El nacimiento de la etnohistoria como método de la antropología ha suavizado las posiciones y tratado de encontrar puntos de confluencia en beneficio del avance científico de las ciencias sociales y humanas. Aquí no queremos entrar en esta discusión, pero sí es necesario señalarla en tanto que uno de los puntos de contacto entre la etnohistoria y la historia es el tema que queremos desarrollar en este trabajo: el de las fuentes documentales.

Para las personas que realizamos investigación sobre el pasado de los grupos indígenas, independientemente de la disciplina que utilicemos, el problema con que siempre nos encontramos es el de las fuentes. La idea generalizada es que es muy difícil, si no imposible, conocer la historia de los grupos marginados, "subalternos", populares, entre los que se incluye la población indígena de América, especialmente algunos aspectos de su cultura (Sanchiz 1997: 53-60),² como la cosmovisión o su mundo de valores.

* La idea de este trabajo surgió de un *Taller sobre Libros de Cofradías* al que fui invitada en mayo del 2000, en San Luis Potosí. Agradezco al proyecto de *Las Huastecas: sociedad, cultura y recursos naturales. Pasado y presente* (CIESAS-CONACYT-COLSAN) y a El Colegio de San Luis la oportunidad de participar.

** Becaria del Ministerio de Educación y Cultura de España, Beca de Perfeccionamiento de Doctores Españoles en el Extranjero

¹ Una trayectoria de esta polémica puede consultarse en Alfredo Jiménez Núñez, (1997: 23-52).

² Véanse también algunos artículos contenidos en Pérez y Gollán (1987).

Alejados temporal y culturalmente del objeto de estudio, nosotros, los ladinos —por utilizar la terminología con la que se nos conoce en Chiapas— nos encontramos con la dificultad de interpretar de manera correcta los datos mediatizados que nos dan las fuentes “coloniales”;³ interpretación que será tanto más “objetiva” —sin alcanzar totalmente la objetividad— cuanto más información de diferente carácter consultemos y dispongamos de más testimonios con diversas visiones acerca del mismo asunto. Si a ello añadimos que para determinados temas, épocas y regiones la documentación es escasa, adentrarse en el mundo de la investigación del pasado indígena es casi una aventura.

De la existencia de fuentes y de la forma cómo nos acerquemos a ellas —que está relacionada con los objetivos de la investigación, la metodología y los presupuestos teóricos— dependen los resultados de nuestro análisis. Es importante, en cualquier caso, conocer perfectamente los tipos documentales⁴ que tenemos a disposición para cada tema de investigación; primero, para que la labor de búsqueda de información se facilite; en segundo lugar, para que podamos saber *a priori*, o por lo menos imaginar, qué encontraremos en cada caso; en tercer lugar, para que el mismo tipo documental nos aporte datos históricos acerca de ese u otro tema.

Por ello, proponemos hacer un breve análisis sobre el tipo de documentación de que podemos disponer, tanto los historiadores como los etnohistoriadores, para el estudio de una institución de gran relevancia entre la población indígena de América: la cofradía. Nos centraremos para ello en el principal instrumento que tenemos, abundante y prolijo en algunas ocasiones, escaso en otras, pero, definitivamente, el indispensable: los libros de cofradías. Realizaremos un análisis de su estructura, de sus características, del tipo de información que contienen, de los datos adicionales que podemos entresacar en ellos, y de otros tipos documentales adicionales que necesitaremos para realizar un trabajo sobre

esta institución. Evaluaremos, finalmente, el valor y la validez metodológica que tiene este tipo de documento.

Como es un hecho que cualquier caso se entiende mejor con un ejemplo, trabajaremos este tema basándonos, principalmente, en los libros de cofradías de los pueblos de Chiapas, y de manera particular con los de las fundadas en pueblos habitados por hablantes de tzotzil y tzeltal. En éstos, además de las cofradías indígenas tenemos libros de las fundadas por españoles y por ladinos, hasta el primer cuarto del siglo XIX. Después, sólo encontramos, por razones obvias, cofradías de ladinos e indígenas.

En estos libros era donde quedaba asentada toda la actividad desarrollada por esta institución; dadas sus características, se incluyen dentro de lo que conocemos como fuentes primarias, surgidas de la interacción entre los individuos de una sociedad y provistas de espontaneidad y cierta veracidad en la información que contienen, en tanto que sus testimonios no tienen intencionalidad ni responden a los intereses de las personas que los dieron. Para demostrar mejor este hecho hay que señalar que eran cumplimentados por diferentes personas, aunque siempre, claro está, bajo la mirada de los curas y religiosos, que eran los encargados de su control.

Dado el carácter eclesiástico de esta institución, estos libros se encuentran principalmente en los archivos relacionados con la Iglesia. Para el caso de Chiapas están depositados en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, y en algunos archivos parroquiales de diferentes pueblos. Sin embargo, por causas relacionadas con las tramas administrativas del sistema colonial en América, algunos libros de cofradías pueden aparecer en otros archivos en los que, en principio, no debieran estar, como, por ejemplo, en el Archivo General de Indias de Sevilla. Sin embargo, tenemos que decir que para el caso de Chiapas no hemos encontrado ningún libro en este archivo, aunque obviamente sí alguna información referente a la institución en esta región.

³ Utilizamos aquí el concepto de fuentes coloniales en el sentido de que provienen del grupo social dominante.

⁴ Véase Beatriz Suñe Blanco (1984).

A esto hay que añadir que para conocer la historia y desarrollo de las cofradías, sus libros no son las únicas fuentes disponibles, sino que hay, como decíamos más arriba, otros tipos documentales en otros archivos no eclesiásticos que son útiles como complemento a la información que éstos proporcionan.

LAS COFRADÍAS COMO INSTITUCIÓN Y ALGUNOS DATOS HISTÓRICOS DE LAS FUNDADAS EN CHIAPAS

Puede considerarse a la cofradía, en general, como una institución de carácter religioso, relacionada con la celebración de actividades festivas, el fomento del culto y de las prácticas piadosas. Es, además, una asociación voluntaria,

“un grupo organizado por personas, que está formado para promover algún interés de sus miembros, en el cual la pertenencia es voluntaria, en el sentido de que no es ni obligatoria ni lograda por nacimiento; y que existe independientemente del Estado” (Olinda y Meyer 1981b: 28).

La cofradía como institución y asociación, según algunos autores, existía ya desde los últimos tiempos de las épocas paganas; sin embargo, esto es discutible en tanto que estas asociaciones no tenían una de las características primordiales de las cofradías: su relación con la religión, aunque sí las otras funciones de tipo social.

Es durante la Edad Media cuando estas asociaciones adquieren su forma más definida, cuando consolidaron su modelo o funciones conscientes (Moreno 1974) de fraternidad, solidaridad y ayuda mutua entre los miembros del grupo social en que se fundaba. Sin embargo, creadas en estrecha relación con la Iglesia y los santos, jugaron un papel muy importante en la conformación

y desarrollo de la religiosidad popular de sus miembros. Bien como sociedades funerarias cooperativas (MacLeod 1983), bien adjuntas a los gremios de la ciudad (Heers 1984: 274), o como sociedades de crédito, desde su origen tuvieron un claro carácter religioso, relacionado con la celebración de la festividad de los santos patronos, la veneración del Santísimo Sacramento o el culto a las Benditas Ánimas (MacLeod 1983: 66-67).⁵

La cofradía siguió los pasos de los evangelizadores españoles que catequizaron América. Desde el primer momento proliferaron mostrándose un verdadero entusiasmo fundador, apoyado por los misioneros y la población misma. Se crearon cofradías de españoles, las más numerosas, que seguían el modelo de aquellas que los conquistadores habían dejado atrás;⁶ pero, además, los indígenas y otros grupos de población, surgidos del proceso de mestizaje y ladinización, fundaron las suyas, a veces integrando en una misma cofradía componentes de varios de estos grupos y otras de forma independiente. Cada santo y cada advocación mariana tuvieron la propia, además de las Benditas Ánimas, el Santísimo Sacramento, la Santa Cruz, el Santísimo Rosario, etcétera; cada una con un motivo en su fundación, pero todas, en principio, destinadas a promover el fervor religioso, la fraternidad y la ayuda mutua entre sus miembros. No obstante, con el paso del tiempo las funciones variaron obedeciendo a otros intereses no tan religiosos y piadosos.

En Chiapas comenzaron a fundarse cofradías poco después de la conquista, lo mismo que en el resto de Mesoamérica. Las primeras fueron las de españoles, en un principio creadas exclusivamente en Ciudad Real de Chiapa, única ciudad de españoles de la primera Provincia y luego Alcaldía mayor. Con el tiempo, y desobedeciendo las disposiciones reales que prohibían la presencia de personas no indígenas en los pueblos

⁵ Murdo MacLeod dice que desde mediados del siglo XVI se hicieron más comunes, tanto en España como en América, las cofradías que no tenían relación con los gremios y que su objetivo principal era rendir culto al Santo Patrón. Éstas se desarrollaron rápidamente entre la población española en América y no tanto entre la indígena.

⁶ Sobre la importación de instituciones y modelos culturales por los españoles y su cristalización en el Nuevo Mundo, véase Foster (1962).

de indios, los españoles comenzaron a habitar en éstos, donde también fundaron sus cofradías, razón por la cual hallamos información de éstas en pueblos indígenas.

La fundación de cofradías entre los indios tuvo que esperar un poco más, hasta la década de 1570, que fue cuando tenemos constancia de las primeras.⁷ Desde mediados del xvii, y especialmente a lo largo del xviii, el número de cofradías indígenas creció, a pesar de que en algunos momentos hubo repetidas prohibiciones de que se fundaran más,⁸ relacionado esto al resurgimiento de prácticas idolátricas.⁹ Por lo general, durante toda la centuria existieron en promedio cuatro en cada pueblo de los que tenemos información (anexo 1), lo que podemos considerar como una cantidad importante de fundaciones si consideramos que el número de vecinos de los pueblos era bajo (anexo 2).

A los pocos años de iniciada la colonia apareció un nuevo grupo de población en Chiapas, los ladinos, integrado por una población heterogénea, lo que hace que hayan sido varias las definiciones e interpretaciones que se han dado sobre él. También los ladinos fundaron sus pro-

pias cofradías. Las primeras noticias que tenemos sobre ellas datan ya del siglo xviii. Sin embargo, la mayor parte de los libros de cofradías de ladinos que hemos consultado inician a partir de la década de 1820, aumentando a mediados de la centuria. Este es un dato que señala el proceso de generalización del asentamiento de los ladinos en los pueblos de indios, que se produce a partir de estas fechas. Curiosamente, en Ocosingo, pueblo que se "ladiniza" en fechas más tempranas, ya existe una cofradía de ladinos desde 1726.¹⁰ Lo mismo sucede en Teopisca, donde la Cofradía de la Merced se fundó en 1777.¹¹

El criterio étnico es el que consideramos más importante para establecer una tipología de las cofradías en Chiapas, pues sobre su base aparecen diferenciadas tanto en los libros como en el resto de la información. Esto nos lleva a pensar que a la hora de fundar estas instituciones¹² prevaleció la calidad étnica como criterio de adscripción, lo que se vio reflejado, en la mayoría de las ocasiones, en sus constituciones.¹³

Las cofradías españolas, como ya hemos dicho, siguieron un modelo similar a las de la Península, con ligeras variaciones determinadas por

⁷ Ximénez habla de la cofradía que fundaron los dominicos en Copanaguastla en 1561 bajo la advocación de la Virgen del Rosario (1930: II: 197). Por otra parte, en el Archivo Histórico Diocesano (en adelante AHD) hemos encontrado la información sobre la fecha de la primera partida que consta en un libro desaparecido de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Yajalón, que es de 1565, aunque el documento especifica que no se sabe la fecha de su fundación (AHD. *Libros de visitas*. "Visitas de Ocosingo, 1813-1850"). Estas son las primeras cofradías de las que tenemos información, aunque no por la existencia de sus libros; los primeros datan del siglo xvii. Asimismo, por el *Libro de Bautismos de Copanaguastla-Comitán* sabemos de la fundación en 1561 de la cofradía de la misma advocación en Comitán (citado en Ruz 1992: 99).

⁸ [...] entre la población indígena la nueva institución parece haber sido acogida con considerable entusiasmo en la mayoría de los casos. Son contados los casos de disensión y con frecuencia muchos pueblos en vez de poner resistencia, fundaron cofradías a la manera de las primeras hermandades oficiales, sin esperar autorización eclesiástica" (MacLeod 1983: 68-69).

⁹ AGI. "Informe hecho a V. M. por el obispo de Ciudad Real de lo que practicó y providenció en la visita que hizo de cuatro provincias de su obispado con lo demás conveniente y oportuno que le pareció". *Audiencia de Guatemala*, 556.

¹⁰ AHD. *Libro de la cofradía del Santo Rosario de Ladinos de Ocosingo, 1726-1850*.

¹¹ AHD. *Libro de la cofradía de Nuestra Señora de la Merced de Teopisca, 1777-1859*. Tenemos que aclarar que para estos casos nos estamos dejando llevar por la existencia de los libros, lo que no quiere decir que no hubiera cofradías de ladinos con anterioridad y que hayan desaparecido los libros.

¹² No obstante, un análisis detallado de las cofradías podría llevarnos a establecer otras tipologías determinadas por otros criterios, tema que no es el objetivo de este trabajo. Véase, por ejemplo, Isidoro Moreno (1974).

¹³ Está claramente determinado este criterio, por ejemplo en la cofradía de la Merced de ladinos de Teopisca, en la que sólo podrían obtener cargos los españoles y ladinos, aunque podían ser hermanos de ella los indígenas. AHD. *Libro de la cofradía de Nuestra Señora de la Merced de Teopisca, 1777-1859*.

el nuevo contexto; las de ladinos, trataron de imitar a las anteriores, por las características sociales y aspiraciones propias de este grupo. Las de indios merecen un análisis aparte. Éstas fueron promovidas por los religiosos dominicos, en tanto que las consideraban como un instrumento útil para la evangelización, para reorganizar la vida religiosa de los pueblos, inducir a los naturales al abandono de sus “antiguas prácticas idolátricas” e implantar en ellos las creencias y rituales comunes a la “vida civilizada” (MacLeod 1983). Y dado que la evangelización fue uno de los principales frentes de transformación cultural de los pueblos, la cofradía, como instrumento de ésta, fue utilizada como auxiliar en el proceso de cambio de las pautas de comportamiento y visión del mundo del indígena. Con ella, por ejemplo, se introdujo una institución inexistente en la época prehispánica, se extrajeron recursos económicos de las comunidades y se introdujeron santos e ideas religiosas totalmente ajenas a la cosmovisión indígena. Además, fue un magnífico medio para el financiamiento de las actividades religiosas, por ello los frailes se empeñaron en difundirlas entre los *naturales*.

Sin embargo, a pesar de ser un elemento cultural impuesto llegó a formar parte de la cultura autóctona, dentro de la cual se transformó y tuvo un importante papel en los procesos socio-culturales de las comunidades en un contexto de colonialismo: se convirtió en punta de lanza de la resistencia indígena ante la situación de dominio y en un mecanismo que posibilitó en varios aspectos —político, social, religioso— la pervivencia cultural de estos grupos (Rojas 1988), que les dio cohesión interna y conciencia de identidad.¹⁴

Por lo general, esto hizo que la cofradía tuviera éxito entre la población indígena, y que la podamos considerar como una institución de carácter dual, es decir, que sirvió tanto a los

propósitos de los colonizadores —cobro de impuestos, financiamiento de la evangelización y control religioso— como a los de los colonizados —mecanismo de resistencia y adaptación a las nuevas condiciones de cambio y de dominio.

Las principales funciones de las cofradías en Chiapas fueron las mismas que para el resto de Mesoamérica, es decir, la fraternidad y ayuda mutua entre sus miembros, la realización de actos piadosos y el fomento de la religiosidad, como ya dijimos. La ayuda a los cofrades en momentos de necesidad o enfermedad, el entierro llegada la hora de la muerte y los rezos por el alma del difunto eran los fines explícitos de estas asociaciones. La mayor parte de ellas gastaron gran cantidad de sus fondos y de sus esfuerzos en la celebración de las festividades; muchas contribuyeron en la construcción y ornamentación de iglesias, ermitas y conventos.¹⁵

Para todo ello, las cofradías contaban con unos fondos o “principales” en dinero efectivo que provenían principalmente de las cuotas o “jornales” de los hermanos, de las limosnas colectadas entre la población y de donaciones piadosas. Pero, además, contaban con otros tipos de bienes, bien en casas o en tierras y ganados.¹⁶ Por último, fue frecuente el préstamo de dinero a rédito como otro mecanismo de financiación de las actividades de la asociación.

Estos bienes eran administrados por una estructura de cargos u “oficiales” —priostes, mayordomos, diputados, prioras, etcétera—, nombrados anualmente, y bajo cuya responsabilidad estaba, además, la organización y realización de las actividades a que la cofradía estuviera obligada por sus constituciones. Estos oficiales tuvieron una estrecha vigilancia de los representantes de la jerarquía eclesiástica, que mediante los libros de cofradías, la participación en sus actividades o las constantes visitas que realizaban, controlaban el desarrollo y la vida de estas instituciones.

¹⁴ Isidoro Moreno (1981) afirma que, a su vez, la cofradía también permitió el control de los grupos dominados por los representantes del poder colonial, idea que nosotros hemos desarrollado en otros trabajos inéditos.

¹⁵ Sobre este tema véase Palomo (en prensa b).

¹⁶ Esto último no es un hecho generalizado para todas las cofradías, ya que había bastantes que se mantenían sólo con los “principales” en dinero; al menos, no consta en la documentación consultada la existencia de otros bienes.

La mayor parte de estos datos los hemos obtenido de un análisis sistemático y concienzudo de la información que proporcionan los libros de cofradías. Por esa razón pensamos que es de considerable importancia conocer qué son, cómo se estructuran, qué datos contienen y qué podemos obtener de ellos, así como prever qué tipos documentales pueden sernos de utilidad al momento de emprender un trabajo sobre esta institución. Nuestro objetivo fundamental con este análisis es aportar instrumentos metodológicos útiles para el estudio de este tipo de información y con ello, de ser posible, animar a los investigadores a enfrentar la tediosa labor de hojear, foja tras foja, sus interminables listas de mayordomos, elecciones, visitas, gastos e ingresos.

por conjurar era que si no estaba hecho de la forma dispuesta, las hojas sueltas se perderían y no se podría mantener el control de la cofradía, además de que daría la oportunidad de cometer abusos con sus fondos. Recordemos que, en parte, eran libros de contabilidad, en los que no se toleran hojas sueltas.

Y así, con este aspecto, encontramos hoy la mayoría de los libros que han sobrevivido, aunque muchos en un lamentable estado ya que los "archivos" parroquiales de los pueblos, en los que permanecieron durante mucho tiempo, no eran el sitio más adecuado para su conservación.

Entre las partes básicas que componen estos libros están las que a continuación describimos.

ESTRUCTURA DE LOS LIBROS DE
COFRADÍAS Y SU
CONTENIDO INFORMATIVO

Los libros de cofradías eran el instrumento indispensable para el control de la institución. Sin embargo, pensamos que no lo eran tanto para la existencia de la misma ya que diversos testimonios muestran cómo había asociaciones con las funciones de la cofradía que no disponían de tales libros, por lo que los obispos inmediatamente ordenaban su reglamentación y la "formación" de los mismos. La necesidad de control fue la razón que justifica su existencia, tanto así que estaba reglamentada la forma que debían tener y cómo se cumplimentaban. En la visita de 1727, hecha por el obispo don Jacinto de Olivera dice que

"[...]de ninguna manera se añadan pliegos de papel a los libros sino que estando para acabar se mande por el reverendo padre cura hacer un libro en forma de dos o tres manos de papel, con su cubierta, marsenado y foliado, rotulado con el título de la cofradía".¹⁷ El peligro

Constituciones

Si encontramos el libro fundacional de una cofradía, lo más lógico es que empiece con las constituciones u ordenanzas de la asociación. Pero desgraciadamente los historiadores y estudiosos del tema no siempre tienen la suerte de hallar estos libros de fundación. No obstante, aunque el libro esté incompleto y no las contenga, en algunos casos, sobre todo en aquellos en que la cofradía dejó de funcionar por algún tiempo, o cuando por alguna circunstancia se perdió su libro y comenzaron uno nuevo, podemos hallar una copia de las constituciones encabezándolo. También puede suceder que aunque no sea el libro fundacional encontremos copia de las constituciones de la cofradía en él cuando, por alguna razón, se hacía un "traslado" de las mismas.¹⁸

Las constituciones eran el reglamento que toda asociación piadosa debía tener para su funcionamiento. En ellas se expresaba el motivo de la fundación, quiénes podrían pertenecer a ella, las obligaciones de los cofrades, las funciones de la cofradía, los privilegios que tendrían los miembros, las personas físicas o institucionales que la

¹⁷ AHD. *Libro de la cofradía de la Veracruz de Teopisca, 1634-1793.*

¹⁸ Un ejemplo puede ser cuando surgía algún pleito en la cofradía, y para su solución a menudo se acudía a las constituciones por lo que en los asientos de la fecha del conflicto aparece una copia de las mismas.

fundaban, entre otras cuestiones. En general, indican el funcionamiento que legalmente debía tener la cofradía.

Pero las constituciones distaban mucho de quedar fijadas desde el primer momento. Sucedió que mediante instrumentos legales o bien a través de autos de visita podían alterarse sustancialmente con el paso del tiempo. Este último caso es el más frecuente ya que en las visitas realizadas por los obispos se dejaban asentadas algunas disposiciones que, a veces, tenían carácter de ordenanza, como lo hizo el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo, en 1709, en la Cofradía de la Veracruz de Teopisca, en donde asienta que mensualmente

[...]tengan una misa cantada por los cofrades vivos y difuntos y que esto quede establecido; intérpretese como constitución y ordenanza que esta cofradía debe observar inviolablemente[...]¹⁹

A continuación de las constituciones comienza a registrarse la actividad propia de las cofradías reflejada en las siguientes partes.

Actas de elecciones

Por lo general, las cofradías hacían la elección de sus oficiales una vez al año, en fecha más o menos fija, y en día cercano al de la advocación o fiesta a que estaban dedicadas. La celebración de la elección quedaba asentada en el libro para su constancia y aprobación. En el asiento quedaba reflejado quién elegía a los oficiales —podían ser el cura, que era lo habitual, los oficiales salientes, todos los hermanos cofrades “juntos y por unanimidad”, los miembros del cabildo.²⁰ Constaban la fecha y el lugar donde se realizaban —en el pueblo al que pertenecía la cofradía, en la casa parroquial o en la de la cofradía—, quiénes eran

los nuevos oficiales y el capital que recibían, cómo quedaba repartido y el aumento del mismo durante el último año. Previo a la elección los “oficiales pasados” debían presentar el capital que habían recibido, con sus aumentos, después de realizados los gastos a que estaban obligados.

En los asientos de elecciones podemos saber quiénes eran las personas de los pueblos que ocupaban los cargos, la frecuencia con que repetían y, muy importante, la situación económica y la estabilidad por la que atravesaba la cofradía, que generalmente reflejaba la situación económica del pueblo. También en esta parte de los libros es donde solemos encontrar las limosnas que en donaciones de ornamentos o para construcción-reparación de las iglesias hacían las cofradías.

Asientos de recibos de limosnas

En esta parte de los libros encontramos los pagos y los gastos que hacían las cofradías a lo largo del año. Quedaban en un orden temporal, pues conforme el cura iba celebrando las festividades u oficios eclesiásticos derivados de las obligaciones de la institución, asentaba y firmaba una constancia de haber recibido las limosnas.

En este rubro hacemos una distinción. Por una parte están los asientos de los pagos que regularmente hacían las cofradías a los curas: misas “mesales”; pagos por las misas de las solemnidades de la Iglesia como el Jueves Santo, la Encarnación, la Visitación, Santos y finados, y celebraciones de la advocación a que estaba dedicada la cofradía y al santo patrón del pueblo eran los más frecuentes. Por otra, aparece la constancia firmada de las múltiples limosnas que una cofradía podía hacer a lo largo del año, requeridas por los “demandantes” y destinadas a cosas que generalmente no tenían nada que ver con el pueblo,²¹ y de las cuales no iban a recibir ningún beneficio inmediato, más allá del “espiritual” que

¹⁹ AHD. *Libro de la cofradía de la Veracruz de Teopisca, 1634-1793.*

²⁰ Véase AHD. *Libro de la cofradía del Santísimo Rosario de Zapaluta, 1804-1854.*

²¹ Por ejemplo, para “Redención” de cautivos, contribución para la Casa Santa de Jerusalén, limosna para hospitales, para construcción de iglesias en otros pueblos, etcétera.

se argumentaba para solicitarlas. Estas últimas limosnas causaron bastantes polémicas dentro de los pueblos y en las altas esferas eclesiásticas, que veían cómo las cofradías eran sangradas con este tipo de peticiones, lo que llevó a que se reglamentaran quedando ordenado que no dieran limosna alguna a demandante “si no fuera con la autorización del superior”.²² Estos últimos asientos de limosnas pueden aparecer entre los asientos de los pagos regulares a los curas o bien todos juntos en la parte final de los libros, donde firmaban de recibido los “limosneros” o “demandantes” que pasaban por las cofradías. Normalmente los asientos de recibos de limosnas se repiten casi invariablemente año con año, y con ellos conocemos a qué dedicaban, aparentemente, sus fondos.

Santas Visitas eclesiásticas a los libros

Periódicamente, pero sin ninguna regularidad, se realizaban visitas eclesiásticas a las parroquias de los pueblos y en ellas se revisaban los libros de cofradías, con el objetivo de regular el funcionamiento de la asociación. Para ello se inspeccionaba el libro, y el obispo, o el visitador en quien éste delegaba, podía comprobar si la cofradía cumplía con sus deberes, tanto en el pago de las limosnas por las celebraciones como en la realización regular de las elecciones. En este aspecto, en las anotaciones de la visita realizada al *Libro de la cofradía de la Veracruz de Teopisca*, en 1727, por el obispo

don Jacinto de Olivera, dice que “[...] mandaba y mandó se guarde inviolablemente el mandato de que se hagan anuales elecciones y cuentas”.²³ La razón de esta orden es que había observado, como nosotros lo hacemos al revisarlo, que durante varios años no se habían realizado las elecciones, a pesar de que la cofradía seguía su actividad; aparecían solamente los recibos de limosnas al cura. El peligro era que los capitales se perdieran por esta irregularidad, al no quedar asentadas las personas que recibían el dinero; por la misma razón económica, no era bien vista la reelección.²⁴

También se podía comprobar si había algún descargo de los oficiales que no estaba permitido, es decir, si habían realizado algún gasto no previsto entre los normales de la asociación.²⁵ Por esta razón, en la visita se realizaban los ajustes de cuenta de los principales recibidos por los mayordomos, las limosnas que habían sido recaudadas, los gastos realizados, y todo ello se confrontaba con lo que ponían presente los oficiales. Todo debía ajustar perfectamente, en caso contrario se “hacía cargo” a los oficiales responsables.²⁶ Un aspecto especialmente vigilado en las visitas fueron las actividades religiosas de la asociación, es decir, si hubo algún desvío en la observancia de lo permitido por la religión en las fiestas de las cofradías, en particular en las indígenas. En estos autos de visita quedaba plasmada cualquier anomalía en el funcionamiento normal de la asociación, además de las órdenes expresas que se daban para ello, por lo que contienen una gran riqueza informativa.

²² Véase AHD, *Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento de Teopisca*, 1699-1777.

²³ AHD. *Libro de la cofradía de la Veracruz de Teopisca*, 1634-1793.

²⁴ Ello se declara expresamente en la visita que en 1819 realizó el obispo Salvador Sanmartín a la parroquia de Teopisca donde manifiesta que las reelecciones “han sido causa de la pérdida de los capitales piadosos”. AHD. *Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento de Teopisca*, 1778-1859.

²⁵ En el auto de visita que deja asentado el obispo Núñez de la Vega en 1690 ordena que “[...]no se no puedan hacer ni hagan otros gastos ni dar limosna de esta cofradía a ningún demandante de los muchos que discurren por los pueblos...so que no se le pasará en cuenta lo que así hubieren gastado y se le encarga al muy reverendo padre presbítero general fray Melchor de Ochoa, cura de esta doctrina, tenga presente lo aquí mandado en cuanto a los demandantes por haberse reconocido las muchas vejaciones que hacen en los pueblos poniendo tasa de las limosnas[...]”. AHD, *Libro de la cofradía de la Veracruz de Teopisca*, 1634-1793. Este auto aparece asentado en todos los libros de cofradías revisados

²⁶ Se suponía que si las cuentas no ajustaban era por una mala administración de los fondos o porque los oficiales utilizaron los dineros en beneficio personal.

Anotaciones accidentales

Con este nombre nos referimos a aquellas anotaciones que de manera irregular aparecen contenidas en los libros. Éstas, a menudo, son las más interesantes ya que en ellas se informa sobre alguna circunstancia particular que afectaba la vida de la cofradía. Pueden ser cartas referentes a algún asunto concreto; llamadas de atención sobre algún asiento del libro, y traslados de reales cédulas, provisiones o notas. Si la cofradía tenía tierras u otro tipo de bienes es posible encontrar el título de venta o de propiedad así como la administración de los mismos; si prestaba dinero a rédito, pueden aparecer las condiciones en que se hacía el préstamo, lo mismo que si algún capital era invertido en un negocio. También incluimos en este tipo de anotaciones las listas de hermanos que entraban a formar parte de la cofradía y que se asentaban en el libro, donde se especificaba la fecha de ingreso y la calidad étnica. Asimismo, los inventarios de los bienes de las cofradías que nos informan sobre los objetos de culto y ornamentos que tenían.

TEMAS DE ANÁLISIS

A través de los datos que contienen los libros de cofradías conocemos una gran variedad de temas, tanto relacionados directamente con esta institución como con otros aspectos de los procesos históricos y socioculturales de los pueblos y de la región que se estudia. Exponemos a continuación algunos de ellos, que consideramos de gran interés.

Historia y desarrollo de la cofradía como institución

Este tema es, obviamente, el más documentado en los libros de cofradías. En ellos podemos conocer su historia, es decir, el proceso de fundaciones en los pueblos y cómo fue cuajando y consolidándose esta institución entre la población; muestra, asimismo, los diferentes periodos de auge o decadencia y los grupos entre los cuales se fundaba.

Por otro lado, podemos establecer el funcionamiento y la estructura de la institución, con las variantes introducidas según los pueblos y la tipología. Derivado de ello observamos las funciones conscientes e inconscientes —conformación y fomento de la religiosidad, fines piadosos, mecanismo de resistencia, de recreación cultural y étnica, etcétera— que desempeñaron las cofradías y sus mecanismos de financiamiento. También encontramos, mediante esta información, las diferencias entre los tipos de cofradías, que en el caso de Chiapas estaban marcadas por cuestiones étnicas, fundamentalmente.

Historia de la región

Estos libros nos ofrecen información sobre hechos y coyunturas históricas de la diócesis, de la región y de los pueblos, pues su funcionamiento obedeció, y estuvo condicionado, por el marco histórico en que se desarrollaron. A manera de ejemplo, señalaremos que en la mayor parte de los libros que hemos consultado podemos observar las coyunturas de crisis económica por las que recurrentemente pasaron los pueblos; a veces directamente asentaron los hechos y en otras se aprecian a través de la situación misma de la institución.

Organización social

Sabemos que, por lo general, los cargos de las cofradías eran ocupados por personas de alto estatus social, sobre todo en los primeros tiempos de la institución. En los libros quedaron asentados los nombres de las personas que desempeñaban los cargos, por lo que podemos relacionar estos datos con la organización y estratificación social de los pueblos al conocer quiénes fueron esas personas.

En los libros, a veces, también quedaba asentada la localización territorial de las cofradías y a qué barrio pertenecían sus miembros —esto lo sabemos a través de otros tipos documentales, como los libros de bautismo que nos sirven como complemento, o en los mismos libros de cofra-

días—, por lo que podemos obtener de ellos información sobre la organización socioterritorial de los pueblos y la relevancia que esta institución tuvo sobre dicha organización.²⁷

Por último, un aspecto muy importante sobre el que nos informan estos libros es acerca de la composición étnica de los pueblos y los movimientos de población, que podemos inferir por la existencia en los pueblos de indios de cofradías de españoles o de ladinos. Con relación a esto es interesante observar el proceso de “ladinización”, derivado de las fechas en que empiezan a fundarse las cofradías de ladinos en los pueblos.

Organización política

Sabemos que los cargos de las cofradías generalmente eran ocupados por miembros importantes de los sectores políticos, por lo que a través de los libros podemos conocer los nombres de aquellos que ocupaban “oficios de república” en los pueblos. También podemos entender la íntima relación que las cofradías tuvieron con las instituciones del poder político, tanto españolas como indígenas. Por ejemplo, a través de la presencia de los intendentes y subdelegados o de miembros del cabildo colonial—después ayuntamiento constitucional— en las elecciones en la cofradías; o por el hecho de que sus fondos quedaran depositados en manos de los oficiales de república, como el gobernador y/o los alcaldes.²⁸

Otro aspecto importante que se refleja en los libros es el de los procesos políticos que se produjeron en los pueblos de indios tras la independencia. Cuando se conformaron los ayuntamientos constitucionales, las elecciones de las cofradías eran presididas por los alcaldes y regidores o por la corporación municipal en pleno, sobre todo a partir de 1822 o 1823. Podemos

conocer los nombres de las autoridades a través de las elecciones de las cofradías tanto de ladinos como de indígenas; lo curioso del caso es que en aquellos pueblos que sufrieron un proceso de ladinización en los mismos años y en el mismo pueblo, a veces, no coinciden los nombres de las autoridades que aparecen.²⁹ Podríamos pensar en un error en el asiento como una de las posibles causas, pero la repetición de este hecho nos inclina más bien hacia la idea de la existencia en ellos de dos ayuntamientos, uno ladino—el constitucional— y otro indígena—el tradicional—, cada uno presidiendo las elecciones de sus propias cofradías. Esta hipótesis podría comprobarse en el caso de Ocosingo. Esto a su vez estaría relacionado con la existencia de pueblos cabeceras y pueblos sujetos, y puede darnos algunos indicios acerca de los movimientos político-territoriales en la región. Sin embargo, no se constata para Teopisca, donde las autoridades civiles que presidían las elecciones coinciden tanto en las cofradías de ladinos como en las de indios, con la única diferencia de que es el alcalde primero el que preside las de las primeras y el alcalde segundo las de indios.³⁰ Como observamos, estos libros también nos muestran las diferencias regionales en los procesos.

Organización económica

También hay aspectos de la organización económica de los pueblos que podemos inferir a través de los datos que ofrecen estos libros. Uno de ellos es el de las coyunturas económicas, manifiestas en la estabilidad de los principales de las cofradías. La regularidad en su funcionamiento económico permite inferir una situación económica favorable del pueblo. Sin embargo, el que los oficiales en quienes se habían repartido los fondos no los regresaran regularmente sugiere

²⁷ Para el caso de Perú, Celestino y Meyers (1981a: 299-310) documentan cómo la cofradía rearticuló el antiguo *ayllu* prehispánico.

²⁸ AHD, *Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento de Zapaluta, 1804-1854*.

²⁹ Es el caso de Ocosingo, en 1830, 1831 y 1833. AHD, *Libros de cofradías de Ocosingo*, varios libros y años.

³⁰ AHD, *Libros de cofradías de Teopisca*, varios libros y años.

que podían pasar por momentos de apuros. Además, los mismos libros contienen las declaraciones explícitas de los cofrades sobre la situación de bonanza o pobreza que atravesaban en cada momento, ya que para justificar la no entrega de lo recibido generalmente argumentaban la pobreza a causa de enfermedades, epidemias, plagas o malas cosechas. Pero, además, podemos saber del papel que ocuparon las cofradías dentro de los procesos productivos y financieros de los pueblos, principalmente, a través de los datos referentes a préstamos de dinero a rédito. Es lógico relacionar en qué se estaba invirtiendo ese capital, si conocemos, por ejemplo, los nombres de las personas a quienes se prestaba el dinero y, tal vez, por otro tipo de documentación, cuáles eran las actividades económicas de los mismos.

Por último, a través de la declaración de los bienes materiales de las cofradías obtenemos datos acerca de cuestiones relacionadas con las tierras de los pueblos y los procesos que respecto a este bien tuvieron.

Relaciones cofradías-sector eclesiástico

Las relaciones entre los miembros del clero y las cofradías no siempre fueron armoniosas por lo que los conflictos a menudo también aparecen en los libros. Podemos inferir el grado de autonomía-independencia y control que se ejercía sobre esta institución. En sus primeros años, fundamentalmente en el siglo xvii, la cofradía era una institución totalmente eclesiástica, controlada en su actividad, funcionamiento y desarrollo por los curas y religiosos de manera muy estricta. A partir de los últimos años de ese siglo adquirieron otro carácter. Comprobamos que actuaban con un poco más de autonomía, y aunque la presencia del cura era inevitable, también aparecían los miembros de los cabildos —que ya desde antes aparecían, pero sin otra constancia en los libros mas que esporádica—,³¹ quienes elegían a los nuevos cargos. Durante el siglo xviii

esa fue la tendencia, aunque con intercalación de momentos de un mayor control de los curas según determinadas coyunturas, como la rebelión tzeltal de 1712.

Hacia finales del siglo xviii, y acorde a disposiciones de su majestad, parece haber cierta injerencia de autoridades civiles en la actividad de estas instituciones, manifestada por la presencia en las elecciones del subdelegado o juez territorial de la región. La secularización de esta institución se observa a partir de la década de 1820, por la presencia y participación de las autoridades de los ayuntamientos en su actividad y, definitivamente, a partir de 1850, cuando incluso los bienes de las cofradías pasaron al control de la instancia municipal. Obviamente, en este esquema general hay que tener presente las diferencias específicas de cada región, encontradas al comparar la información que proporcionan los libros en diferentes áreas. Por último, podemos obtener datos acerca de los cambios en las jurisdicciones eclesiásticas y de la organización de las mismas.

Participación de la cofradía en el financiamiento de la evangelización

Cuando los religiosos dominicos que catequizaron a los indígenas de Chiapas pensaron que la cofradía podía ser un instrumento para la evangelización, y un mecanismo de financiación de ésta, estaban totalmente en lo cierto. Esta institución participó en el pago de celebraciones rituales y actos litúrgicos de la Iglesia —Semana Santa, Santos y Finados; Encarnación, Visitación, *Corpus Christi*, fiestas del santo patrón...—; aportó dinero para la compra de santos y ornamentos; organizó y financió las fiestas, y fue notable su contribución en los gastos de construcción y reparación de iglesias, ermitas y conventos (Palomo, en prensa).

De los recibos de limosnas podemos entresacar las largas listas de gastos que las cofra-

³¹ AHD, *Libro de la cofradía de la Veracruz de Teopisca, 1634-1793*, en el año de 1663.

días realizaban a lo largo del año en cuestiones relacionadas con la evangelización y mantenimiento del sector eclesiástico.

Información sobre el mundo de los valores

A pesar de que, como decíamos más arriba, entresacar este tipo de información de las fuentes primarias es muy difícil, los datos vertidos en los libros de cofradías son de un gran valor para conocer el sistema de valores y la ideología, principalmente de carácter religioso, de los grupos relacionados con esta institución. Podemos conocer cuál era el ideal cristiano del sector eclesiástico que se pretendía imponer entre la población, lo mismo con el grupo de españoles que a través de esta institución intentaban renovar, y en algunos casos recrear, los valores cristianos que habían dejado en la Península, adaptados a la nueva situación que vivían. Más difícil resulta interpretar la cosmovisión y sistema de valores de la población indígena, pero las descripciones que a menudo encontramos en los libros de cofradías, bien aquellas que dan cuenta de la devoción con que los hermanos celebraban el culto católico, o aquellas que detallan con toda precisión las manifestaciones que fueron consideradas como “paganas e idolátricas”, pueden darnos algunos detalles sobre el estado de la evangelización entre ellos.

Inventarios artísticos

Debido a la participación de la cofradía en el pago de objetos de ornamento para las iglesias, compra de objetos litúrgicos, compra y reparación de imágenes de santos y de adornos de los mismos podemos encontrar inventarios de estos objetos. Por lo tanto, este tipo documental supone un valioso aporte al conocimiento de la riqueza artística contenida en las iglesias de los pueblos de Chiapas.

Diferencias entre los tipos de cofradías

Éstas se manifiestan fundamentalmente en la estructura de la institución. Por lo general, tanto el número como la denominación de los cargos fueron diferentes entre unas y otras. Por ejemplo, en las cofradías de españoles aparece el cargo de diputado, que no aparece en las de indios, y de mayordomos de diferentes funciones —de altar, de cera, encendedores de portada—, que tampoco se especifican en estas últimas. Sin embargo, en las elecciones y actividad de las cofradías indígenas encontramos casi invariablemente la presencia del fiscal, personaje que estuvo íntimamente relacionado con la evangelización de los pueblos. Asimismo, y como decíamos más arriba, sólo en las cofradías de indios podemos encontrar datos acerca de las manifestaciones poco ortodoxas que estos a veces tenían, aprovechando el marco ritual que la institución les proporcionaba.

RELACIÓN ENTRE LA EXISTENCIA DE LIBROS DE COFRADÍAS Y LA HISTORIA DE LA INSTITUCIÓN

No existe una relación directa entre el número de cofradías de los pueblos y la existencia de libros. Esto se debe a varios factores entre los que destacamos:

- 1) La pérdida de muchos de ellos y
- 2) La rigidez impuesta en el control —eclesiástico y civil— del registro de los datos de los libros.

Hemos encontrado muy pocos pertenecientes al siglo xvii; sin embargo, ello no quiere decir que fueran escasas las fundaciones para esas fechas, porque por otros tipos documentales —por ejemplo las visitas— podemos saber que ya estaban en plena actividad.

Para el caso de Chiapas encontramos que, significativamente, en algunos pueblos tzeltales hay un aumento considerable del número de libros a partir de 1713. Podríamos pensar, en prin-

cipio, que a partir de ese año el número de cofradías aumentó, quizá por alguna circunstancia relacionada con la presión ejercida por los religiosos en la fundación de cofradías para un mayor control de la población —recordemos que es un año posterior a la sublevación de 1712. Pero cuando abrimos los libros encontramos la verdadera razón: a partir de ese momento, y efectivamente relacionado con un mayor control de los religiosos sobre la población implicada en la rebelión, se produce una reorganización de los libros de cofradías. Un ejemplo puede ser el de Yajalón, de donde no contamos con ningún libro anterior a 1713, mientras que a partir de esa fecha ya disponemos de al menos cuatro.

Para el caso de Rabinal, en Guatemala, Nicole Percheron (1979) informa que hasta 1661 no había más de cinco cofradías, que son las que subsistieron hasta el último cuarto del siglo xviii. Para 1776 ya existían 15, en 1786 ya eran 18 y para 1789 aparecieron tres más, con lo que es muy visible el crecimiento en esos últimos años del siglo. La autora apunta que este crecimiento se debió a la recuperación demográfica de finales de siglo que provocó “la necesidad de acrecentar el número de cofradías a fin de integrar más indígenas a las ceremonias religiosas”, y también señala la circunstancia del aumento de población ladina y de españoles en el pueblo como posible causa del aumento de cofradías. Aunque también pudo deberse, continúa afirmando la autora, a una reorganización general en el control de la institución por la propia corona española, que para evitar abusos reglamentó el buen orden en los libros de la administración de las cofradías, con lo que se aumentó sustancialmente el registro de libros, gracias a lo cual hoy conocemos de su existencia.

Lo que sí puede ser significativo es la fecha en la que dejamos de tener constancia de los libros de cofradías, que para el caso de Chiapas es a partir del último tercio del siglo xix. Ante esto apuntamos dos hipótesis: la primera, que la cofradía como institución desaparece; la segun-

da, y pensamos que la más convincente, que se transforma por determinadas circunstancias que concurren en Chiapas, relacionadas con la aplicación de las Leyes de Reforma (1856-1857) y dentro del marco de la ideología liberal. Así, la cofradía desapareció como asociación, dejó de estar bajo el control del sector eclesiástico y, por lo tanto, la función que tenían los libros desapareció; por eso dejaron de cumplimentarse. Sin embargo, siguió existiendo una institución que cumplió las funciones de aquella con relación a los rituales; por ello consideramos que la cofradía pudo “transformarse” dando así inicio a la integración de la estructura religiosa —cofradía— y la estructura cívica —ayuntamiento— en una sola, mediante la conformación de las jerarquías cívico-religiosas que todavía existen en muchos pueblos de Chiapas.³²

OTRO TIPO DE DOCUMENTACIÓN RELACIONADO

Para obtener más información sobre los temas de análisis que hemos relacionado es necesario mirar los datos ofrecidos por los libros en un marco más amplio y que nos permita ubicarlos correctamente en un contexto histórico. Para ello es necesario acudir a otros tipos documentales que contienen estos datos, en los que, además, podemos encontrar información adicional sobre las cofradías, en tanto que fue una institución que participó en los procesos históricos de los pueblos.

Diferenciamos entre los que se localizan en los archivos parroquiales o eclesiásticos de los que se encuentran en los fondos de archivos civiles, ya que el contenido es sustancialmente diferente. En los primeros, los tipos documentales que pueden complementar a los libros de cofradías son las *visitas eclesiásticas*, testimonio de los largos recorridos que los obispos hacían a lo largo del territorio de la diócesis para tener conocimiento del estado general de la evangelización.

³² Sobre este tema está por aparecer un trabajo nuestro que analiza algunas hipótesis sobre este proceso. (Palomo 2001a).

En ellos obtenemos información de la existencia de cofradías en los pueblos de las cuales no se han conservado sus libros.

Es interesante en este tipo documental la información sobre las prácticas religiosas relacionadas con las cofradías, y de manera especial con las indígenas, pues generalmente en estas visitas se informaba de las desviaciones que se producían en cuanto a la estricta observancia del comportamiento en el culto.

También son importantes los diferentes *libros parroquiales* —de bautismos, confirmaciones, matrimonios y defunciones— ya que en ellos encontramos los nombres de las personas que desempeñaban los cargos en las cofradías y en los que podemos confirmar su posición social, las líneas genealógicas, los aspectos residenciales, entre otros, casi todos relacionados con la organización social. Además, en algunos de estos libros hemos encontrado directamente información sobre las cofradías.

Por último, aunque no se acabe la lista, es necesaria la consulta de los documentos que contienen *correspondencia e informes* de carácter eclesiástico, en los que también encontramos datos directamente relacionados con las cofradías o con otros aspectos que condicionaron el desarrollo de las mismas y que pueden darnos una visión complementaria o, a veces, con matices no contenidos en los libros.

Igualmente importantes son algunos tipos documentales que encontramos en archivos de carácter civil, que se conformaron con la documentación surgida de la actividad administrativa, tanto de la colonia como de la época republicana. Destacan las *visitas civiles*, que realizadas con el mismo objetivo de las eclesiásticas, o bien como resultado de los mecanismos de control administrativo de la corona, ofrecen información detallada y local sobre varios aspectos de la vida de los pueblos, y entre ellos, también de las cofradías. En el mismo nivel informativo se encontrarían los abundantes y diversos *informes* de autoridades civiles, como virreyes, oidores, alcaldes mayores, intendentes y delegados, entre otros.

Asimismo, disponemos de los *testamentos*, tanto de indígenas —los menos— como de espa-

ñoles, que podemos encontrar en archivos parroquiales, pero más aún en los de carácter administrativo y civil en tanto que son actos notariales. En ellos hay, circunstancialmente, información sobre donaciones de bienes que los fieles piadosos hacían a las cofradías. Información de tipo económico aparece también en *documentos relacionados con tierras*, bien sean derivados de las composiciones, de las *denuncias* de terrenos baldíos, o bien relacionados con pleitos suscitados por su posesión.

Por último, señalaremos la oportunidad de la documentación de carácter municipal, como *actas de sesiones de ayuntamientos*, especialmente las posteriores a la independencia, ya que la cofradía pasó en ese tiempo a ser controlada, en la mayoría de los casos, por la instancia municipal.

VALOR Y VALIDEZ METODOLÓGICA

Podemos concluir que los libros de cofradías contienen una gran riqueza en información, de gran importancia para conocer la historia y el funcionamiento de estas instituciones ya que, además de los temas relacionados con esta asociación, podemos hallar datos referentes a otros aspectos del desarrollo histórico de los grupos, pueblos y regiones donde se fundaron y funcionaron. El esquema temático que hemos visto más arriba es prueba de ello.

Sin embargo, para poder ubicar el desarrollo histórico de las cofradías en un lugar y tiempo concretos es necesario otro tipo de documentación que pueda aportar datos sobre los factores, hechos y coyunturas que afectaron la vida de estas instituciones.

En cuanto a la validez podemos argüir que los datos contenidos en los libros de cofradías son altamente fiables en principio por el estricto control al que los sometían los religiosos y curas. Así, cuando decae la influencia de éstos en los pueblos, los libros dejan de cumplimentarse. En segundo lugar, porque a diferencia de otros tipos documentales en los que prevalecen tanto la visión como los intereses de los autores, en los que tenemos que realizar un complicado trabajo de depuración informativa, los libros de cofra-

días no tenían un fin explícito que conllevara algún interés personal. Los datos reflejados, salvo “yerro u omisión”, como gustaban señalar los contadores de entonces, tenían la estricta función de dejar constancia de la actividad de la institución. Los curas presidían las elecciones y dejaban asentados los nombres de las personas que quedaban electas. Las limosnas y pagos que se hacían por la celebración de las actividades rituales y de culto también eran firmadas por el cura y quedaba registrado lo que se pagaba por cada una de ellas. Los números no mienten, y en caso contrario, el obispo o visitador se encargaba de que las cuentas ajustaran cabalmente. Por lo tanto, no tenemos por qué dudar de su veracidad. Otra cosa es que podamos inferir otros detalles, por ejemplo, a partir de las omisiones.

El único aspecto que no queda establecido en su totalidad en los libros de cofradías es el de la religiosidad indígena, y el de la mezcla en la cosmovisión de los ladinos. Sin embargo, no sucede lo mismo con los aspectos ideológicos de los españoles.

Otra cuestión, no obstante, es determinar los fines no explícitos de esta institución, el modelo o funciones inconscientes de las que habla Isidoro Moreno (1974), que deben ser evaluadas con un poco de imaginación y relacionando varios aspectos y datos contenidos tanto en los libros como en otros tipos documentales.

En fin, como hemos podido comprobar, estos “aburridos” documentos tienen un gran valor, no sólo para conocer la historia y la vida de esta institución, sino, en general, para indagar acerca de los procesos históricos de la región que estemos estudiando. Con relación a esto, Juan Pedro Viqueira apunta que el estudio de los procesos históricos de las cofradías puede ser

“una fuente de enorme utilidad para matizar o incluso replantear hipótesis acerca de los movimientos económicos de la región estudiada, al poder observar de cerca algunas de sus expresiones locales” (1995: 208).

Con este trabajo pretendemos animar a estudiantes e investigadores en general de los fenómenos sociales, políticos y económicos de Chiapas a indagar en estos tipos documentales, que son de gran utilidad para el estudio de los procesos históricos del estado; y a los que se interesen por el fenómeno religioso invitarlos a que se adentren en la interminable fuente de información que son los libros de cofradías, ya que éstas han sido históricamente un marco idóneo en el que se han desarrollado y adquirido carácter las prácticas religiosas actuales de la mayor parte de los pueblos de Chiapas.

Anexo 1

Pueblo	Cofradías
Aguacatenango	Santísimo Sacramento San Sebastián Animas Benditas Santa Cruz
Amatenango	Santísimo Sacramento Santa Cruz San Pedro Mártir Nuestra Señora del Rosario
Chilón	San Sebastián Santo Domingo Santísimo Sacramento
Huixtán	Nuestra Señora de la Luz
Ixtapa	Santa Cruz
Ocosingo	Santísimo Sacramento San Sebastián De las Ánimas Santa Cruz Nuestra Señora del Rosario
Pinola	Santísimo Sacramento (1) San Jacinto (1) Nuestra Señora del Rosario (1) Santa Veracruz (1) Benditas Animas (1)
San Felipe	Purísima Concepción
Sibacá	Santa Cruz
Soyatitán	Santísimo Sacramento (1) Nuestra Señora del Rosario (1) Santa Cruz (1) Santa Lucía (1) Benditas Animas (1) Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción (1)
Teopisca	Santa Cruz San Sebastián De las Ánimas Nuestra Señora del Rosario
Tila	Santísimo Cristo de Tila
Yajalón	Santísimo Sacramento Santa Cruz Santo Niño Vera Cruz de Mayordomos San Sebastián Nuestra Señora del Rosario Jesús de Nazareno (2) Benditas Animas (3) Santísimo Sacramento
Zinacantán	Santa Cruz Nuestra Señora del Rosario Santo Domingo Benditas Ánimas del Purgatorio

Fuente: Roberto Wasserstrom (1992: 111).

1) AHD. Santa Visita del Curato de Soyatitán por el Ilustrísimo Señor Doctor don Ambrosio Llano, Obispo de esta Iglesia de Chiapa y Soconusco 1804.

2) AHD. *Libro de la cofradía de Jesús de Nazareno de Yajalón.*

3) AHD. *Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas de Yajalón.*

Anexo 2

Pueblo	Parroquianos
San Juan Chamula San Miguel Mitontic Santa María Magdalena Santa Marta Santiago San Andrés Santo Domingo Zinacantán	500 100 150 50 40 200 375 casados, 3 viudos, 50 viudas, 29 muchachos y 27 muchachas
Santa Catalina	97
San Pedro	157
Nuestra Señora Natividad Guaiquitepeque	114 casados entre mozos y viejos, 18 viudos y 14 viudas, de doctrina: 45 muchachos y 27 muchachas
San Pedro Apóstol Citalá	149 casados entre mozos y viejos, 7 viudos y 14 viudas, de doctrina: 53 muchachos y 41 muchachas
San Jacinto Ocosingo	67 entre viudos y viudas, 281 casados y de entre éstos 250 son indios y los restantes ladinos de los cuales 4 son españoles y los demás mestizos y mulatos
San Marcos Sivacá	170 casados todos indios, y 42 entre viudos y viudas
Nuestra Señora de la Presentación y San Juan Evangelista Cancuc	673 vecinos parroquianos todos indios
San Nicolás Tenango	160 vecinos parroquianos con los pequeños de doctrina
Santo Domingo Chilum	38 casados, 10 viudos y 4 viudas que residen en el pueblo, 14 españoles casados y 4 viudas ancianas
San Jerónimo Bachajón	258 casados, 30 entre viudos y viudas y 16 indios casados residentes de este pueblo que dicen laborios
Oxchuc	492 indios casados todos tributarios
Tenejapa	432 indios casados todos tributarios
Huixtán	133 indios casados todos tributarios
San Martín	74 indios casados todos tributarios
San Bartolomé	1 900 indios casados, 236 ladinos y un pobre español

Fuente: AGCA. A.1.11.25.-143.-11 (1758) Cuaderno que contiene las certificaciones que refieren las precisas urgencias en los reparos de las iglesias parroquiales de indios de este obispado de Chiapas.

ARCHIVO

La documentación que referimos a continuación se encuentra en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHD), Chiapas. Aunque no todos los documentos que relacionamos están citados en el texto, sí han sido utilizados para hacer el análisis sobre los libros de cofradías.

LIBROS DE VISITAS

Visitas de Ocosingo, 1813-1850

LIBROS DE COFRADÍAS

Libros de cofradías del pueblo de Teopisca

Cofradía de la Veracruz (Santísima Cruz). 1634-1856 (dos libros)
Cofradía del Santísimo Sacramento. 1699-1859 (dos libros)
Cofradía del Santísimo Rosario. 1696-1858 (dos libros)
Cofradía de Animas. 1684-1848 (dos libros)
Cofradía de San Sebastián. 1676-1858 (dos libros)
Cofradía de Nuestra Señora de la Merced de Teopisca. 1777-1859
Cofradía de Santa Rosa de indios y españoles. 1676-1841 (dos libros)
Cofradía de San Agustín. 1828-1859

Libros de cofradías del pueblo de Yajalón

Cofradía de Jesús de Nazareno. 1713-1799
Cofradía de las Benditas Animas. 1713-1805
Cofradía del Santísimo Rosario. 1713-1817
Cofradía del Santísimo Rosario. 1856-1863
Documento sobre el establecimiento de la cofradía de la Caridad. 1855.
Cofradía del Glorioso San Sebastián. 1790-1806
Cofradía del Niño Jesús. 1714-1805 (dos libros)

Libros de cofradías del pueblo de Chilón

Cofradía de Santo Domingo. 1827-1881
Hermandad del Santísimo Sacramento de Indígenas. 1828-1874
Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de indios. 1795-1827
Hermandad de Nuestra Señora del Rosario. 1854-1870

Libros de cofradías del pueblo de Sivacá

Cofradía de Santa Cruz. 1677-1781

Libros de cofradías del pueblo de Ocosingo

Cofradía del Santísimo Sacramento de Ladinos. 1810-1857
Cofradía del Santísimo Sacramento de los Naturales. 1770-1857

Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los Naturales. 1785-1857

Cofradía del Santo Rosario de Ladinos. 1726-1850

Cofradía de Nuestra Señora del Rosario. 1717-1725

Archicofradía del Corpus. 1848

Hermandad de Santa Lucía

Hermandad del Señor del Zotano. 1854

Cofradía de Nuestra Señora de Caridad. 1826-1858

Cofradía de la Pura y Limpia Concepción. 1799-1858

Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe. 1851-1858

Libros de cofradías del pueblo de la Santísima Trinidad Zapaluta

Cofradía del Santísimo Rosario. 1804-1854

BIBLIOGRAFÍA

- CELESTINO, OLINDA Y ALBERT MEYERS
 1981a "La posible articulación del *ayllu* a través de las cofradías", *Etnohistoria y antropología andina*.
- 1981b *Las cofradías en el Perú: Región Central*, Frankfurt, Editionen der Iberoamericana, 3.
- FOSTER, GEORGE M.
 1962 *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- HEERS, JACQUES
 1984 *Occidente durante los siglos XIV y XV. Aspectos económicos y sociales*, Nueva Clío, Barcelona.
- JIMÉNEZ NÚÑEZ, ALFREDO
 1972 "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, Universidad Complutense, Madrid.
- 1997 "¿Antropología histórica?", en Jiménez Núñez, Alfredo (comp.) *Antropología histórica. La Audiencia de Guatemala en el siglo XVI*, Universidad de Sevilla.
- MACLEOD, MURDO J.
 1983 "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas", *Mesoamérica*, 5, CIRMA, Antigua, Guatemala.
- MORENO NAVARRO, ISIDORO
 1974 *Las hermandades andaluzas: una aproximación desde la antropología*, Universidad de Sevilla.
- 1981 "Control político, integración ideológica e identidad étnica: el 'sistema de cargos' de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas", *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, La Rábida.
- PALOMO INFANTE, MA. DOLORES
 2001a "Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas", en *Revista Cuicuilco*, núm. 19, ENAH, México (en prensa).
- b "Lo que el Real Patronato no cubre: cargas de la evangelización entre los tzeltales de Chiapas", *Revista de Historia de América*, núm. 128, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Costa Rica (en prensa).
- PERCHERON, NICOLE
 1979 "Les confréries religieuses de Rabinal á l'époque colonial", en A. Ichon et al., *Rabinal et la vallée moyenne du rio Chixoy*, núm. 1, París, Instituto de Etnología, Centro Nacional de la Investigación Científica, Baja Verapaz, Guatemala.
- PÉREZ ZEVALLOS, JUAN MANUEL Y JOSÉ ANTONIO PÉREZ GOLLAN (COMPS.)
 1987 *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, INAH, México.
- RUZ SOSA, MARIO H.
 1992 *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, CONACULTA, México.
- ROJAS LIMA, FLAVIO
 1988 *La cofradía, reducto cultural indígena*, Seminario de Integración Social, Guatemala.

SÁNCHEZ OCHOA, PILAR

- 1997 "El Archivo General de Indias y la Antropología Histórica", en Alfredo Jiménez Núñez (comp.), *Antropología histórica. La Audiencia de Guatemala en el siglo XVI*, Universidad de Sevilla.

SUÑE BLANCO, BEATRIZ

- 1984 *La documentación del cabildo secular de Guatemala (siglo XVI). Estudio diplomático y valor etnográfico*, Universidad de Sevilla.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

- 1995 "Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1729)", *Anuario UNICACH*, Tuxtla Gutiérrez.

WASSERSTROM, ROBERTO

- 1992 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.

XIMÉNEZ, FRANCISCO

- 1930 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Predicadores*, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA TUMBA I DEL TEMPLO DE LA CALAVERA Y SU CONTEXTO ARQUITECTÓNICO EN PALENQUE, CHIAPAS

Fanny López Jiménez
PROIMMSE-IIA-UNAM

INTRODUCCIÓN

En investigación arqueológica el descubrimiento de una tumba suele ser más o menos valioso de acuerdo con la cantidad de información asociada: en algunos casos, ésta se refiere a aspectos físicos derivados directamente de los restos óseos localizados (edad probable del sujeto, estatura, enfermedades padecidas, tipo de alimentación, etcétera); en otros, al contexto arqueológico al que está vinculada (cerámica, lítica o inscripciones); unos más evidencian el valor relacional que el contexto arquitectónico puede llegar a tener en el análisis de vestigios materiales. El estudio que a continuación se presenta corresponde a esta última posibilidad. Del hallazgo de una tumba en una subestructura del Templo de la Calavera se profundiza en el estudio de las características arquitectónicas de dicha subestructura, el Templo Oscuro, encontrándose puntos de comparación con otros edificios del sitio, y definiendo, en consecuencia, un tipo de construcción de uso generalizado que aquí denominamos "tumba-mausoleo". La presentación de dichas características, su relación con los restos de un personaje de alto rango, la descripción de los elementos que integran este "depósito funerario", y la hipotética reconstrucción de las diferentes etapas constructivas de la plataforma donde se asienta, son el objeto de este trabajo.

EL DESCUBRIMIENTO

A seis metros bajo el piso, en el interior de una pequeña cámara funeraria que alojaba una antigua subestructura del Templo de la Calavera, fue descubierta la tumba de quien presumiblemente era un alto personaje de la sociedad maya. La fecha de este descubrimiento: el mes de abril de 1994.

El descubrimiento tuvo lugar mientras se excavaba un pozo en el centro de la segunda crujía del Templo de la Calavera. A 2.45 m de profundidad, luego de retirar un relleno formado por grandes piedras calizas, apareció lo que sin lugar a dudas era una subestructura del edificio que actualmente conocemos. Con el objetivo de continuar la exploración de esta subestructura se decidió proseguir la excavación del pozo. Al alcanzar una profundidad de 4.40 m, entre el material de relleno se pudo apreciarse un pequeño espacio libre: se trataba de una cámara funeraria.

La importancia de este hallazgo radica, entre otras cosas, en el descubrimiento de una pieza de jade grabada con una fecha calendárica y un glifo emblema, así como en la evidencia de que la subestructura descubierta correspondía, en realidad, a un edificio en dos nive-

les y de uso generalizado en el sitio: el edificio tumba-mausoleo.

ANTECEDENTES

Situado en la parte norte del estado de Chiapas, Palenque destacó como uno de los centros urbanos más importantes del área maya. Los numerosos hallazgos registrados desde 1949 hasta la fecha, las investigaciones más recientes, las interpretaciones a las que se llega desde las más variadas disciplinas y el nuevo levantamiento topográfico realizado por el proyecto PARI (Barnhart 2000: 18), muestran tanto la compleja organización interna del sitio como su liderazgo a nivel regional en la época clásica (figura 1). Las estructuras que lo conforman son el resultado de una larga ocupación que va del año 100 al 900 dC, y presentan estilos arquitectónicos que varían de acuerdo a su interacción con otros sitios del área maya y al concepto mismo del espacio. En general, hay una distribución acorde a las demás ciudades prehispánicas de la época, un centro ceremonial en el que se incluyen templos, palacios y plazas rectangulares rodeadas de uni-

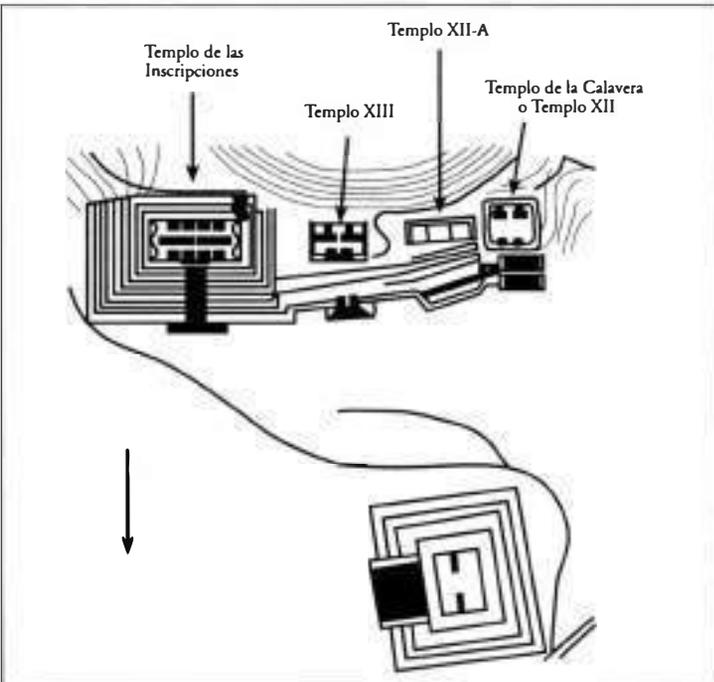


Figura 1. Detalle del conjunto urbano-arquitectónico de la Gran Plaza. Dibujo con base en el de Barnhart (2000: 18).

dades habitacionales, entre otras estructuras. Un poco más alejados del centro se hallan pequeños grupos de asentamientos con estructuras cada vez menos complejas.

Uno de los conjuntos urbano-arquitectónicos más importantes de Palenque es la Gran Plaza, integrada por el edificio de El Palacio, el Templo de las Inscripciones (probablemente el más conocido de todo el sitio), y tres templos menores en diferente grado de conservación: el de la Calavera, el XII-A y el XIII. Estos últimos se desplantan sobre una alargada plataforma ubicada al sur de la plaza, al oeste del Templo de las Inscripciones (fotografía 1). La exploración de dicha plataforma fue uno de los aspectos más afortunados del Proyecto Especial Palenque¹ durante las temporadas 1992-1994. Algunos de los hallazgos realizados en ese frente de trabajo durante 1994 se describen a lo largo del presente artículo.

EXCAVACIONES EN EL TEMPLO DE LA CALAVERA

Partiremos del estudio de una estructura anterior al Templo de la Calavera. En otras ocasiones nos hemos referido a dicha estructura como el Templo Oscuro, un edificio reportado por Jorge Acosta durante la temporada de excavación de 1970. Tras excavar el piso de la parte frontal y posterior de las crujiás del Templo de la Calavera, Acosta encontró los muros de una estructura más antigua. Al no hallar más que material de relleno, y descartada la posibilidad de que en el edificio se encontrara una tumba parecida a la del Templo de las Inscripciones, suspendió la excavación. La evidencia encontrada indicaba, al menos, que el Templo Oscuro constaba de tres vanos, y que en su conjunto tenía casi las mismas dimensiones del Templo de la Calavera, con



Fotografía 1.

Plataforma oeste del Templo de las Inscripciones.
De izquierda a derecha, Templo de las Inscripciones,
Templo XIII, Templo XII-A y el Templo de la Calavera o Templo XII.

¹ El Proyecto Especial Palenque fue uno de los doce megaproyectos que recibieron apoyos extraordinarios de la federación de octubre de 1992 a agosto de 1994. Estuvo bajo la dirección del arqueólogo Arnoldo González Cruz y los trabajos que refiere este artículo estuvieron a cargo de la autora de enero a agosto de 1994.

la salvedad de que no estaba subdividido en cuartos laterales y cámara central. El estuco que aún se conservaba indicaba que el interior del edificio había estado pintado de color negro. En algún momento difícil de precisar, la bóveda y la crestería del Templo Oscuro fueron desmantelados y el espacio delimitado por sus muros relleno para servir de cimentación a un nuevo templo: el de la Calavera.

En 1994, 24 años después de Acosta, de nuevo rompimos el piso del Templo de la Calavera para continuar con la excavación que él había interrumpido. Nuestro propósito era encontrar el inicio de la cimentación del edificio, aun cuando

el riesgo consistía en no hallar más que un relleno de piedras calizas. Y en efecto, eso fue lo único que encontramos durante los primeros 4 m (figura 2). Sin embargo, cuando el pozo de excavación alcanzó los 5 m, en lugar de material de relleno comenzaron a aparecer lajas con un cierto acomodo. La posibilidad de que se tratara de una tumba de cista² nos alentó a continuar con la excavación. Lo siguiente fue retirar las lajas que encontramos. Apenas lo terminamos, observamos las paredes de una bóveda: habíamos atravesado lo que quedaba del Templo Oscuro y accedíamos a otra estructura desde el techo. O al menos eso fue lo que entonces pensamos. Ahora estamos se-

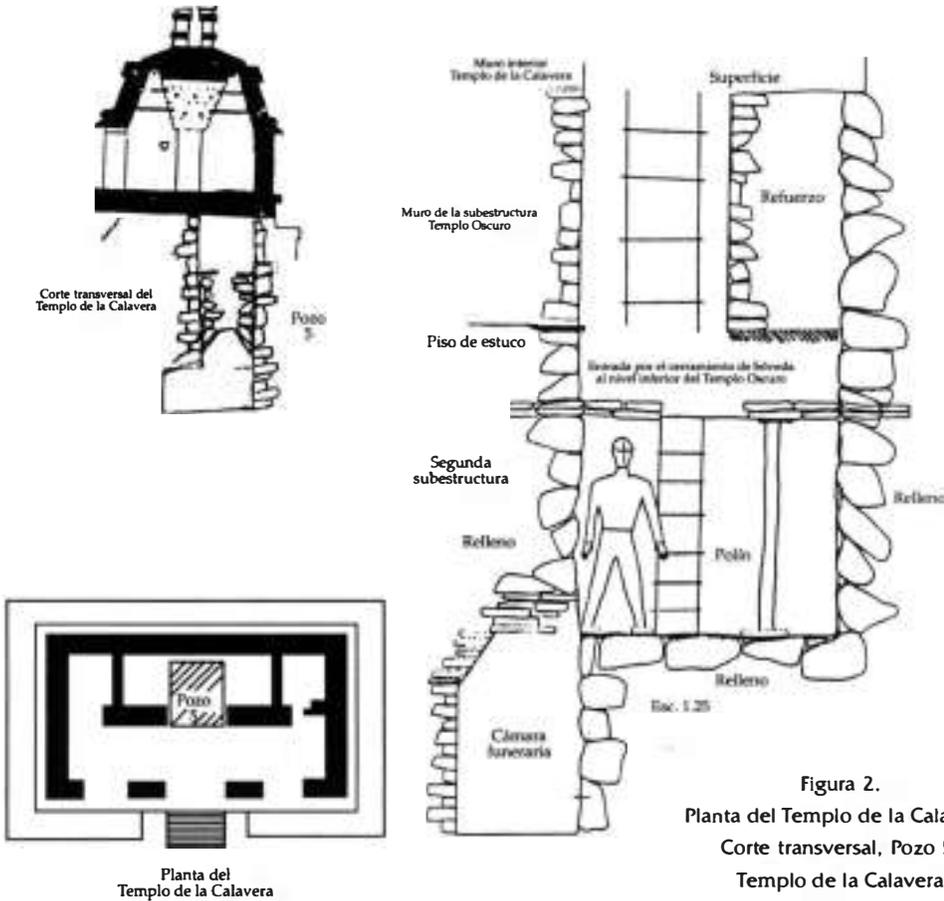
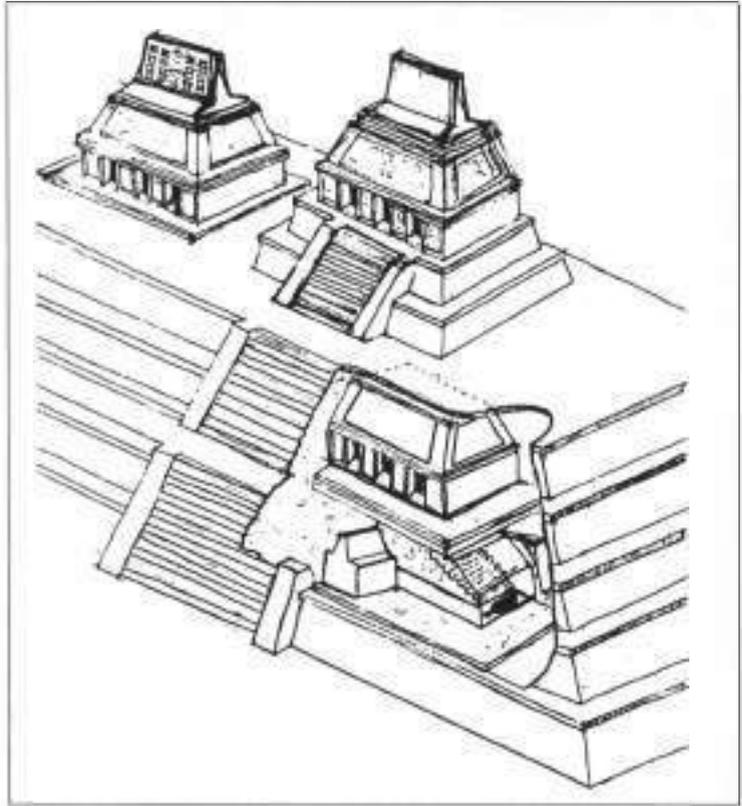


Figura 2.
Planta del Templo de la Calavera.
Corte transversal, Pozo 5,
Templo de la Calavera

² Los tres tipos de entierros que se registran más comúnmente son: 1) entierros directos en donde no existe ninguna preparación para depositar a la persona (ésta es colocada directamente sobre la tierra); 2) tumbas de cista, que consisten en la preparación de una caja realizada con lajas de piedra caliza, dentro de la cual se hace el depósito funerario, y 3) cámaras funerarias o criptas: se trata de una construcción de un cuarto abovedado dentro del cual existe una banca o cama de piedra, y en el mejor de los casos, un sarcófago.

Figura 3.
Templo de la Calavera.
Interior reconstruido del
Templo Oscuro: edificio de dos
niveles con cámara funeraria.



guros de que el Templo Oscuro es en realidad un edificio construido en dos niveles, y que tras retirar las lajas mencionadas no observábamos una estructura anterior sino la cámara inferior del mismo templo (figura 3).

En efecto, al igual que algunos otros templos del sitio (XV, XXI, XIII-sub), el Templo Oscuro parece un edificio que continúa hacia un nivel inferior. Esa es la conclusión a la que nos ha conducido el análisis de los patrones arquitectónicos de las estructuras del sitio; pero era un dato que desconocíamos al momento de realizar la excavación. Es por ello que una escalinata (que nunca exploramos por temor a provocar un derrumbe), y una cámara distinta a aquella por la que accedimos (y probablemente mucho más importante), no fueron exploradas entonces. No obstante, el hallazgo de la inesperada cámara a la que habíamos llegado se convirtió en uno de los descubrimientos más importantes de ese año.

El Templo Oscuro fue seguramente un edificio muy parecido al del Bello Relieve, y ambos guardan una distribución muy semejante, aunque en menor escala, a la del Templo de las Inscripciones (figura 4). Los tres obedecen a un mismo estilo arquitectónico, dentro del cual podríamos incluir al Templo XIII; diferentes entre sí son las dimensiones que tienen, pero parecidas las funciones que desempeñaron.

Quizá uno de los primeros ejemplos de la tumba-mausoleo en Palenque sea el Templo del Bello Relieve. Este edificio consta de dos crujiás³ sin subdivisiones en la parte posterior, y presenta restos de un tablero de estuco en la cámara central. Una pequeña escalinata permite el acceso desde la crujiá posterior a una cámara funeraria localizada inmediatamente por debajo del templo propiamente dicho. Este es el edificio tumba-mausoleo que se desarrollará posteriormente, con dimensiones monumentales en el Templo de las Inscripciones.

³ Actualmente el templo del Bello Relieve ha perdido gran parte de la crujiá frontal.



Figura 4.
Cortes del Templo de las Inscripciones y
Templo del Bello Relieve
Tumba-mausoleo.

Por su partido arquitectónico este tipo de edificios contaban con una ventaja sobre los templos tradicionales, ya que la comunicación entre los dos niveles le daba un sentido especial a las representaciones religiosas, además de que permitía el uso de la cámara inferior como aposento funerario.

A partir de la edificación de templos como el del Bello Relieve, otros más comenzaron a incluir en su interior una cámara funeraria destinada a ser ocupada en el futuro. Algunos otros que presentan esta característica, aparte de los ya citados, son el Templo XX, el Grupo B, el Grupo Murciélagos y los Grupos I y II.

De esta manera vemos que la ciudad prehispánica era a la vez una ciudad-panteón. En Palenque se han registrado dentro de la zona ceremonial y en las zonas habitacionales alrededor de doscientos esqueletos humanos, muchos depositados en cámaras funerarias. En edificios de todas las etapas ocupacionales se han hallado numerosas tumbas de cista, de cámara y enterramientos directos. El patrón predominante es el de las tumbas de cista: tres tumbas de este tipo fueron reportadas por Rosalba Nieto en el Templo Olvidado, en 1982; otras tantas fueron explora-

das por Alberto Ruz en el Templo del Conde y algunas más se encontraron en los templos que forman el Grupo Norte.

Aún cuando los edificios pertenecientes a épocas más tempranas siguen ocultos en la selva, en aquellos que han sido explorados pueden apreciarse construcciones de dos niveles, además de cuartos y pequeñas escalinatas formando laberintos. Estas expresiones arquitectónicas se plasman de manera monumental en el Templo de las Inscripciones, y alcanzaron gran difusión en todo el sitio a partir de ese momento. El mismo patrón puede encontrarse en estructuras como el Templo XV, uno de los edificios más tardíos del sitio (similar en su distribución al Templo XIII), y en unidades habitacionales como el Grupo B y Murciélagos, fechados también como de épocas tardías.

Es muy factible que en el sitio se hayan desarrollado diferentes momentos arquitectónicos. Evidencia de esto son las divisiones en cuartos de las crujeas posteriores de algunos edificios de la Plaza de las Cruces, los tableros de estuco (que inicialmente adornaban los cuartos centrales de los templos y después fueron sustituidos por tableros de piedra) y las decoraciones

con mascarones de Tlálloc localizadas en ciertas etapas constructivas (cubiertas posteriormente por decoraciones de rostros solares). Con relación a los templos-mausoleos, es indiscutible que en el Templo de las Inscripciones éstos elementos alcanzan su máxima representación y que bajo su influencia se elaboraron en, menor escala, algunos otros templos, como los ya mencionados.

EL CONTENIDO DE LA CÁMARA

El entierro descubierto en la subestructura del Templo de la Calavera, al que hemos nombrado el Templo Oscuro, corresponde al de un personaje ricamente ataviado perteneciente al periodo Clásico Maya. No cabe ninguna duda sobre el destacado lugar que dicho personaje debió ocupar dentro de la sociedad maya de entonces: casi 700 piezas (en su mayor parte de jade) formaban el atuendo con que fue despedido en su viaje al mundo de los muertos.

Sobre el piso de la pequeña cámara funeraria y descansando sobre lajas de tamaño y forma irregulares se encontraron grandes piezas de jade, entre las que destaca una barra de forma triangular,⁴ grabada con nueve glifos en una cara y un rostro antropomorfo en la otra.⁵ La inscripción del frente se refiere al Señor Jaguar, gobernante de Pomoná, de quien, quizá, fue obsequio. La fecha que acompaña a esta inscripción es 9.13.5.0.0 (697 dC), cuando aún gobernaba en Palenque Kan Balam, hijo de Pacal. Los seis glifos restantes se refieren a la dedicatoria de la pieza: al Dios N.

El entierro en cuestión fue localizado, como quedó dicho, a 6 m de profundidad bajo el piso del Templo de la Calavera, luego de bajar por un pozo a través de la subestructura y de retirar parcialmente el material de relleno.

Al quitar las lajas que formaban el cerramiento de bóveda, se encontró un relleno de pie-

dra y lodo extendido uniformemente para soportar la construcción que se desplanta sobre la bóveda. Recargada hacia el lado oeste se hallaba una media cámara dispuesta en sentido norte-sur; mide 2.80 m de longitud por 1.20 m de anchura y 1.70 m de altura (fotografía 2).

Los primeros objetos que se recogieron fueron un medallón de jade y la barra grabada. Bajo una gruesa capa de cinabrio fue apareciendo el resto de las piezas: cuentas y placas de jade, orejeras y barras tubulares del mismo material, piezas de concha, perlas marinas, navajillas de obsidiana, placas de sílex, agujas de hueso y otras más (fotografía 3). Más de setecientas piezas, algunas de incomparable belleza. Pocos fueron los restos óseos del personaje que se conservaron a través del tiempo, unos cuantos apenas y en un grado de deterioro muy avanzado.

En su totalidad, los elementos encontrados formaban parte del atuendo que correspondía a la alta investidura de nuestro personaje, lo que significa que, aparte de las agujas de hueso, no fue hallado algún otro objeto que formara parte de la ofrenda mortuoria propiamente dicha.

EL DEPÓSITO FUNERARIO

La posición extendida del personaje y la orientación del cráneo hacia el norte, muestran el mismo patrón que los diferentes tipos de entierros encontrados en Palenque. El personaje fue colocado sobre lajas de piedras calizas y cubierto por una gruesa capa de cinabrio, mineral distintivo de los entierros reales, usado también en el interior de las ofrendas constructivas de los templos.

No se conoce con certeza la edad del individuo, pero a juzgar por los restos óseos encontrados puede afirmarse que se trataba de una persona adulta de estatura regular (esto último pudo determinarse con base en las distancias entre los objetos que formaban la vestidura).

⁴ Esta pieza mide 8 cm de largo por 4 de diámetro.

⁵ La misma deidad se encuentra representada en "el árbol del *axis mundi*" en la lápida que cubre el sarcófago de Pacal.

Atuendo

Llamam la atención la sorprendente cantidad de piezas de jade, concha y perlas marinas que componen el atuendo, así como la diversidad de formas y tamaños de algunas. Por lo que se puede observar, el personaje portaba una pieza de gran tamaño a manera de peto, formada de placas rectangulares muy delgadas y cuentas circulares grandes (figura 5). Sobre este pectoral descansa, a manera de medallón, una pieza plana que tiene grabado en una de sus caras un rostro antropomorfo, enmarcado en su parte superior por el rostro de un jaguar.⁶ Las pulseras que usaba estaban formadas de cuentas tubulares y otras pequeñas circulares. De alrededor de los pies también se recogieron varias cuentas tubulares, más pequeñas que las de las manos, y en algunas de ellas puede apreciarse grabado un diminuto rostro antropomorfo.

Las orejeras circulares tienen pequeñas incisiones en los bordes, semejando una flor de cuatro pétalos. El complemento de las orejeras son unos pendientes de hueso, milagrosamente conservados. Es probable que algunas de las piezas que se encuentran entre las cuentas tubulares largas correspondan al contrapeso de dichas orejeras. Formando parte del cinturón se encontraron tres placas de sílex. Pocas son las piezas halladas en el resto del sitio que correspondan a esta parte del atuendo.⁷ Este tipo de cinturón se encuentra representado en los estucos de los Nueve Señores de la Noche, donde se muestran las nueve placas acomodadas en grupos de tres y atadas con una máscara; el de tres placas podría ser una variante adornada con elementos perecederos.

Los elementos marinos localizados en este entierro son siete: tres del tipo de concha bivalva, un caracol y tres valiosas perlas. Estos elementos, sin duda, pertenecieron a alguna parte del

atuendo, aunque no se ha determinado con exactitud a cuál; es posible que se tratara del cinturón, de las orejeras o de las pulseras.

Con toda seguridad este rico atuendo de jades y objetos marinos se acompañaba de abundantes elementos orgánicos como hilos, plumas y pieles de animales, que en conjunto hacían aún más vistoso este arreglo personal.

Los diseños de las piezas de jade halladas son muy diversos, entre los más frecuentes se registraron las barras cuadrangulares y las cuentas circulares, y en menor número algunas cuentas fitomorfas. Las barras cuadrangulares de 2 a 3 cm de grosor se repiten en este atuendo, al

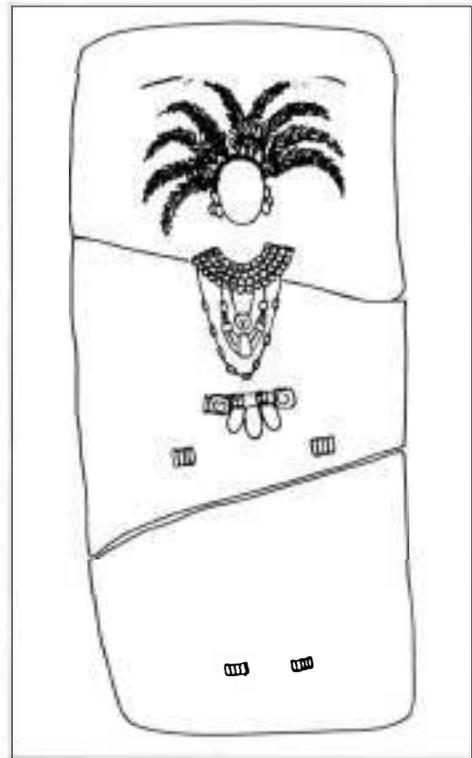
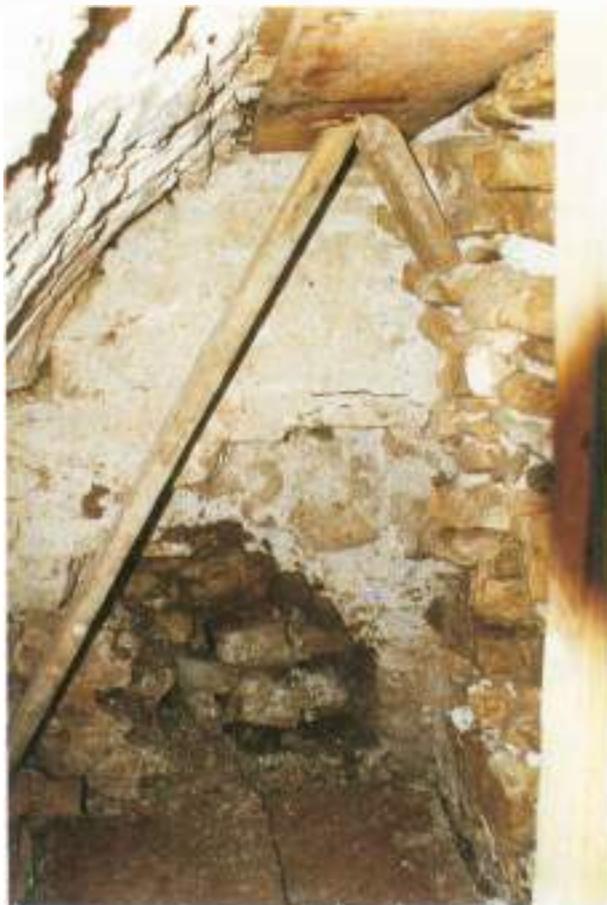


Figura 5.
Disposición de algunos elementos del atuendo

⁶ Este tipo de medallón es muy parecido al que se aprecia en algunos personajes representados en los tableros o en los relieves de estuco de los edificios palenquinos, como es el caso de Pacal, en el tablero del Palacio.

⁷ Algunas en el Templo XVIII, en las tumbas excavadas por Alberto Ruz; otras en la tumba de Pacal, que es el único personaje en Palenque al que se le han encontrado nueve placas con sus correspondientes máscaras, y tres más en la tumba cinco del Templo de la Cruz.

Fotografía 2.
Cámara localizada en el interior del
Templo Oscuro de Palenque



Fotografía 3.
Piezas de jade representativas
de la cámara funeraria del
Templo Oscuro.

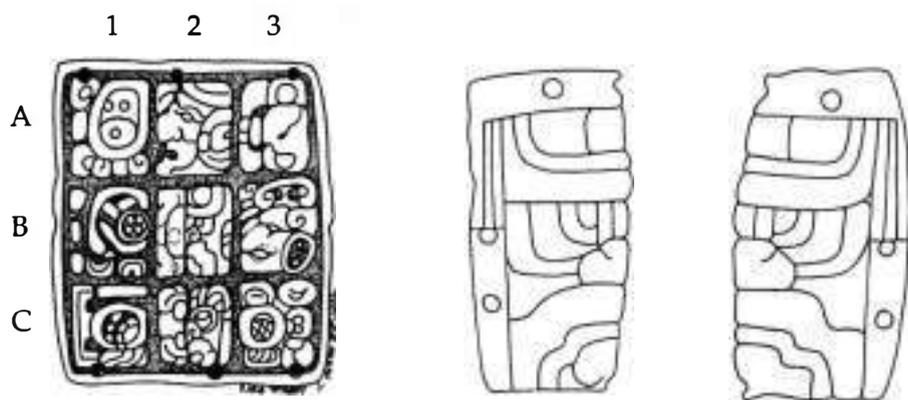


Figura 6.
Barra Medallón, cámara funeraria,
Templo de la Calavera

igual que unas placas sumamente delgadas.⁸ A la altura de los pies, de los que aún se conservan algunas falanges, se levantó otro tipo de piezas de jadeíta: cuentas tubulares.⁹

Los elementos restantes del atuendo muestran un trabajo menos elaborado que la anterior, con excepción de un medallón en el que se observa un rostro antropomorfo y otro zoomorfo que aparece a manera de yelmo. Por haberse encontrado a la altura del pecho, no cabe duda de que dicha pieza formaba parte de un gran collar.

Las piezas encontradas eran exclusivamente del atuendo. Además de ellas no se encontró ofrenda cerámica asociada; nada que pueda ser considerado como ofrenda mortuoria propiamente dicha, lo cual resulta poco común si consideramos el patrón de entierros del sitio

ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL ELEMENTO 2

A1= 1 *ahau*

B1= 3 *pop* 9.13.5.0.0

C1= 5 *tun* 20/02/697 *dic*

A2= Rostro del "Dios N", glifo de dedicación, el cual se encuentra representado en varios de los tableros de Palenque.

A3= Glifo que probablemente hace referencia a algún objeto, edificio o ritual.

B2= Representación en perfil del "Dios C", mismo que aparece de mayor tamaño en la parte posterior de la misma pieza.

B3= Rostro de una cabeza de jaguar; posible gobernante de Pomoná.

C2= *Tzack ahau*, que quiere decir divino.

C3= Glifo emblema de Pomoná (figura 6).

La traducción completa de esta inscripción puede ser la siguiente:

*el 20 de febrero de 697 dC,
con el permiso del Dios C se dedica al
Señor Divino Jaguar de Pomoná esta pieza*

Es decir, la pieza de jade.¹⁰

LA PLATAFORMA OESTE

Pocos entierros en Palenque han sido más ricos que el localizado en la subestructura del Templo de la Calavera. Sin embargo, como ya se ha mencionado, queda aún en el Templo Oscuro una pequeña cripta, probablemente la más importante del edificio por tratarse de una cámara que fue construida *ex profeso*, una tumba pensada para depositar a uno de los nobles más importantes de Palenque.

Aún cuando los edificios del Templo XIII y el Templo Oscuro se encuentran en la proximidad del Templo de las Inscripciones es muy improbable que su construcción haya sido ejecutada al mismo tiempo. Los trabajos realizados en la plataforma demuestran un claro adosamiento hacia el basamento del Templo de las Inscripciones, lo cual indica que en algún tiempo dicho templo estuvo aislado.

⁸ Las medidas de estas piezas son de apenas dos o tres milímetros de grosor, 3 cm de longitud por 2 cm de anchura

⁹ Las medidas son de uno a dos centímetros de longitud (no tan alargadas como las de las manos, que miden entre 5 y 6 cm).

¹⁰ Agradezco a Tomás Pérez la ayuda prestada en la traducción de estos glifos.

Ciertamente uno de los materiales más reveladores e importantes para el fechamiento de las diferentes secuencias arquitectónicas es la cerámica obtenida en los diferentes contextos analizados. Es por ello que ante la ausencia de elementos iconográficos asociados, los materiales encontrados en las tumbas de esta plataforma son lo más confiable con que contamos para establecer un fechamiento aproximado.

Los elementos cerámicos extraídos de la tumba de cista del Templo de la Calavera se han ubicado dentro del complejo Baluté Temprano, es decir, 770-810 dC. Por su parte, el material cerámico encontrado en el Templo Oscuro (específicamente un pequeño incensario fragmentado) presenta características que lo ubican, sin ninguna duda, dentro del complejo Murciélago (700-770 dC).

A partir del fechamiento de estos elementos cerámicos, y de acuerdo al análisis hecho por Ruz del Templo de las Inscripciones, creemos haber identificado cuatro etapas constructivas para la plataforma en general (figuras 7 y 8).

En la primera, tal vez contemporánea del Templo de las Inscripciones (Otolum Tardío), tendríamos un terracedo hasta la altura de los dos primeros cuerpos de la plataforma; sobre él se desplantaría el primer edificio del Templo de la Calavera (el Templo Oscuro), que era un edificio de dos niveles. En la única parte por la que pudimos acceder al primer nivel del mismo se apreciaba una crujía angosta que corría en dirección este-oeste; no tenía muros divisorios y guardaba celosamente una cámara funeraria que fue sellada conforme el edificio iba quedando cubierto para dar lugar al siguiente. A pesar de ello, no cabe la menor duda de que la función de este primer templo era de carácter funerario-religioso, ya que no presenta las características de una construcción de uso residencial y se encuentra ubicado en un lugar prominente dentro del plano urbano de Palenque.

Para el fechamiento de la primera etapa constructiva de este edificio es fundamental tomar en cuenta la barra-medallón hallada en el interior de la cámara funeraria, ya que ésta presenta una inscripción calendárica (697 dC), co-

rrespondiente al complejo Otolum Tardío. Al parecer, el periodo de construcción y ocupación del Templo Oscuro sería el 650 dC, en sus inicios, y se prolongaría hasta el complejo Murciélago (700-770 dC).

Para el caso del Templo XII-A se sugiere una construcción perteneciente a esta misma fase constructiva (debido a que el tipo de relleno presente en el área que abarca este edificio es en su mayoría piedra bola fácilmente derrumbable no se pudieron realizar pozos que proporcionaran información acerca de posibles subestructuras).

En esta primera etapa de la plataforma no existía ninguna construcción sobre el espacio que actualmente ocupa la Tumba de la Reina Roja, por lo que los respiraderos de la cripta funeraria del Templo de las Inscripciones funcionaban como tales. Poco tiempo después se realizaría la obstrucción de dichos respiraderos y la construcción de una escalinata que seguramente conducía al edificio XXIV. Parte de esta escalinata se conserva y pasa por abajo del basamento del Templo XIII.

El segundo momento importante es la construcción del Templo de la Reina Roja, un edificio de dos niveles que se desplanta sobre la plataforma y corresponde al complejo Baluté: 770-850 dC (para entonces Pacal ha muerto y por lo tanto los respiraderos se han sellado). No pasa mucho tiempo para que el templo sea utilizado como aposento funerario. Al igual que otros templos en la plaza, el de la Reina Roja seguramente era religioso y de apariciones mágicas. Comparte un momento de la historia con el Templo Oscuro en el que la plataforma se convierte en la necrópolis de Palenque.

La tercera etapa de la plataforma corresponde a la construcción del Templo de la Calavera. Durante un tiempo existe un vacío en medio de la plataforma. El Templo XII-A aún no se construye; a continuación se erige el Templo XIII. Su cimentación la constituyen grandes bloques de piedra caliza que pertenecían al Templo de la Reina Roja. El sarcófago que guarda sus restos, así como el recinto en general, quedan totalmente ocultos.

Finalmente (cuarta etapa), el Templo XII-A es construido apresuradamente; la mano del arquitecto palencano parece ausente: el material es

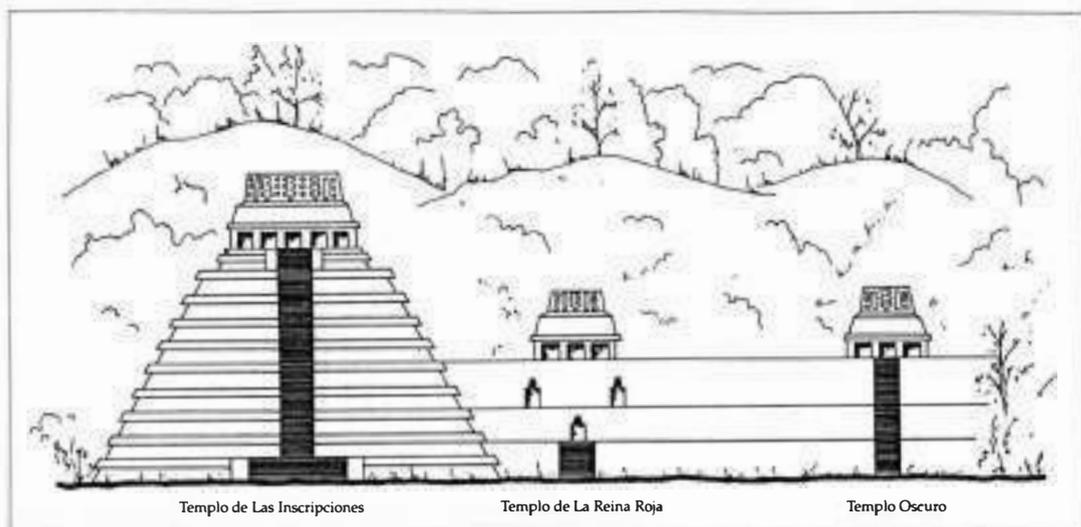


Figura 7. 1 y 2 Complejo Murciélago, 700-770 d.C.
 Muere Reina Roja, capturan a Kan-Xul II

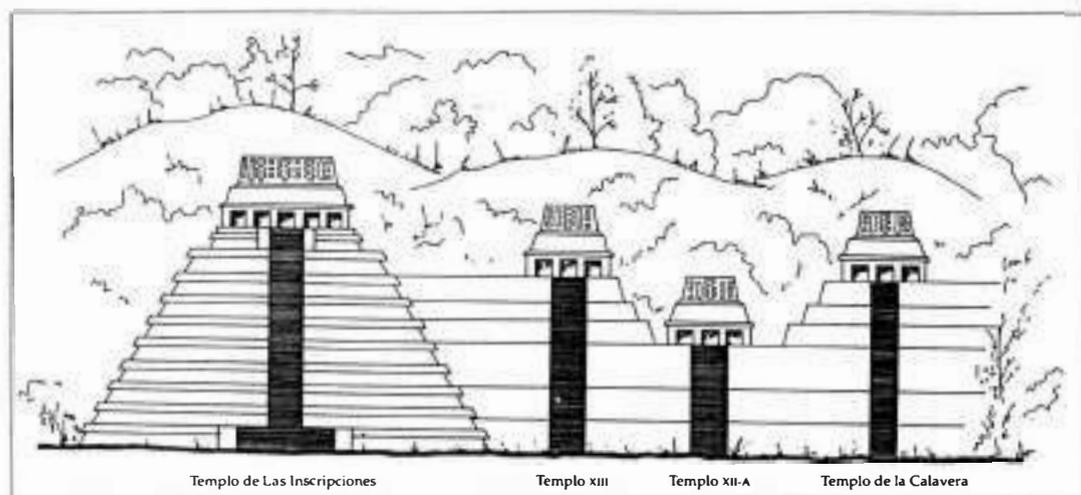


Figura 8. 3 y 4 Balunté tardío, 800-850-900 d.C.

de segunda y la hechura del edificio es muy deficiente. Tan insignificante parece que cuando Maudslay realiza el plano topográfico de la ciudad no le asignó un número propio, siendo hasta las excavaciones de 1993 cuando se decide denominarlo XII-A.

CONCLUSIONES

Dentro de los edificios típicos que pueden identificarse en Palenque (religiosos, administrativos, habitacionales, etcétera) ocupan un lugar especial los templos-mausoleo o pirámide-tumba, como llamó Alberto Ruz al Templo de las Inscripciones (1973: 216). La importancia de este tipo de edificios es manifiesta: por un lado, son un indicador de la evolución arquitectónica alcanzada por los mayas; por otro, y hasta donde las excavaciones lo han dejado ver, reflejan el poder y control que un personaje central, llámese sacerdote o gobernante, ejercía sobre un grupo social. El mayor ejemplo lo tenemos en el Templo de las Inscripciones. La construcción de este tipo de edificios se inicia, con reserva de nuevos descubrimientos, en la época de auge de Palenque (500 dC) y se prolonga hasta el Clásico Tardío (600-700 dC). Aun cuando sabemos que los edificios incluidos en la categoría de templos-mausoleos son de dimensiones diferentes, sí podemos afirmar que existe una función idéntica en todos ellos: son o serán depósitos funerarios. Además de este valor funcional, compartían un elemento religioso-ceremonial que se manifestaba a través del templo propiamente dicho.

Con base en las evidencias arqueológicas y con apoyo de otras disciplinas como la epigrafía y la arquitectura, podemos señalar dos grandes momentos en la historia de la ciudad y específicamente de la Gran Plaza: en el primero destaca la función de la plaza como necrópolis imperial de Palenque (función indicada por la construc-

ción de templos-mausoleos, incluyendo el Templo de las Inscripciones); en el segundo, la importancia que ésta continuará teniendo aún en tiempos críticos. Lo anterior significa que las etapas constructivas presentes en la plataforma de la que nos hemos ocupado, son, en resumen, una parte importante de la historia del sitio. Lo que se observa a través de los cambios ocurridos en dicha área es el uso continuo que tuvo la Gran Plaza, aún después de muerto Pacal, es decir, que los espacios no fueron abandonados al término del periodo de un gobernante o por un cambio de poder, de tal manera que hay un momento en el que se está construyendo, casi al mismo tiempo, tanto el Grupo de las Cruces (690 dC de acuerdo con la epigrafía), como en la Plataforma Oeste del Templo de las Inscripciones. Tampoco el Palacio es abandonado después de la muerte de Pacal, hay evidencias glíficas y constructivas que indican ocupaciones posteriores. Surge entonces la pregunta: ¿quiénes mantienen la ocupación de estos edificios? Sin lugar a dudas fueron los nobles, o por lo menos eso es lo que parece indicar el contenido de dos de las cinco tumbas ahí encontradas hasta ahora (insisto en que todavía falta por encontrar una de las más importantes). Sin embargo, aún cuando podamos imaginar mucha actividad en el sitio en dicho periodo, no podemos explicarnos qué pasa con la escritura; siguen construyendo pero ya no hay un registro de sus actividades.

En un recuento de la construcción de templos en la plataforma vemos que son: el Templo Oscuro, el Templo de la Reina Roja, el Templo de la Calavera, el Templo XIII y el Templo XII-A, cinco edificios contruidos y ocupados entre 650 y 800 dC y en ninguno de ellos hay evidencia de escritura que narre los hechos ocurridos, como sucede en otros edificios del mismo sitio.

Son aún muchas las interrogantes y mucho es ciertamente lo que falta por investigar en Palenque. Esperamos que futuras excavaciones nos conduzcan a entender mejor su historia.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, JORGE R.
 1973 "Exploraciones y restauraciones en Palenque (1968-1970)", *Anales del INAH* (1970-1971), tomo III, México.
 1975 Exploraciones en Palenque (1970) *Anales del INAH* (1972-1973), tomo IV, México.
- BARNHART, EDWIN L.
 2000 "Sitio arqueológico de Palenque, Chiapas", *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 45, serie Tiempo Mesoamericano III, Raíces, México.
- CEJA, GABRIELA Y ALEJANDRO TOVALÍN
 1994 "Una figura de Tláloc en el Grupo Norte", *Cuarto Foro de Arqueología de Chiapas*, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- FERNÁNDEZ M., GERARDO
 1994 "Investigaciones recientes en el Templo del Sol de Palenque", *Cuarto Foro de Arqueología de Chiapas*, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- GARCÍA MOLL, ROBERTO (COMP.)
 1985 *Palenque 1926-1945*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP, México.
- LÓPEZ VARELA, SANDRA
 1994 "El análisis cerámico de Yaxchilán y Pomoná, un ejemplo para entender la estructura económica y política en la zona del Usumacinta", *Conferencia presentada en la Primera Mesa Redonda de Palenque* (manuscrito).
- MARCUS, JOYCE
 1976 "Emblem and State in the Classic Maya Lowlands", Washington, D. C. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- RUZ L., ALBERTO
 1959 "Exploraciones en Palenque 1956", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo X, México
 1959 "Influencias mexicanas en las tierras altas y bajas del área maya", *XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México.
 1973 *El Templo de las Inscripciones, Palenque*, Instituto Nacional de Antropología e Historia: colección Científica Arqueología, núm. 7, México.
- SCHELE, LINDA Y DAVID FREIDEL
 1990 *A Forest of Kings, The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, Quill William Morrow.
- TREJO, SILVIA (COMP.)
 1997 *Mesas Redondas de Palenque* (antología), vol. 1, INAH, CONACULTA.
- YADEUN, JUAN
 1993 *Toniná, el laberinto del Inframundo*, Gobierno del estado de Chiapas, México.

EXCAVACIONES EN EL NORTE DEL PALACIO, PALENQUE

Alejandro Tovalín Ahumada
Roberto López Bravo
INAH-CHIAPAS

INTRODUCCIÓN

Sin duda alguna, el Palacio de Palenque es una de las construcciones más complejas del Clásico Maya. Sobre un enorme basamento escalonado fueron levantados 13 amplios edificios con crujías paralelas, un subterráneo y una torre (figura 1).

La intervención arqueológica en el costado norte del basamento del Palacio, explorado parcialmente por diferentes investigadores en diversos momentos, conlleva el problema de interpretar adecuadamente los datos que reportaron en su momento. Nos referimos principalmente a la ausencia de información sobre elementos arquitectónicos que fueron retirados durante sus intervenciones, así como nuestro desconocimiento sobre los criterios que emplearon en la restauración de las diferentes épocas constructivas localizadas, e incluso a la total carencia de referencias escritas sobre intervenciones anteriores que hoy son evidentes. No obstante, consideramos que la información producto de nuestras excavaciones en 1992, como parte del Proyecto Arqueológico Palenque, a cargo del arqueólogo Arnoldo González, complementa en gran parte la disponible con anterioridad, de tal forma que ahora es posible comprender la dinámica constructiva de este sector del Palacio.¹

¹ En 1992 fue presentada una versión preliminar de este trabajo en el Congreso Internacional de Mayistas; ha sido revisada y ampliada para darla a la prensa.

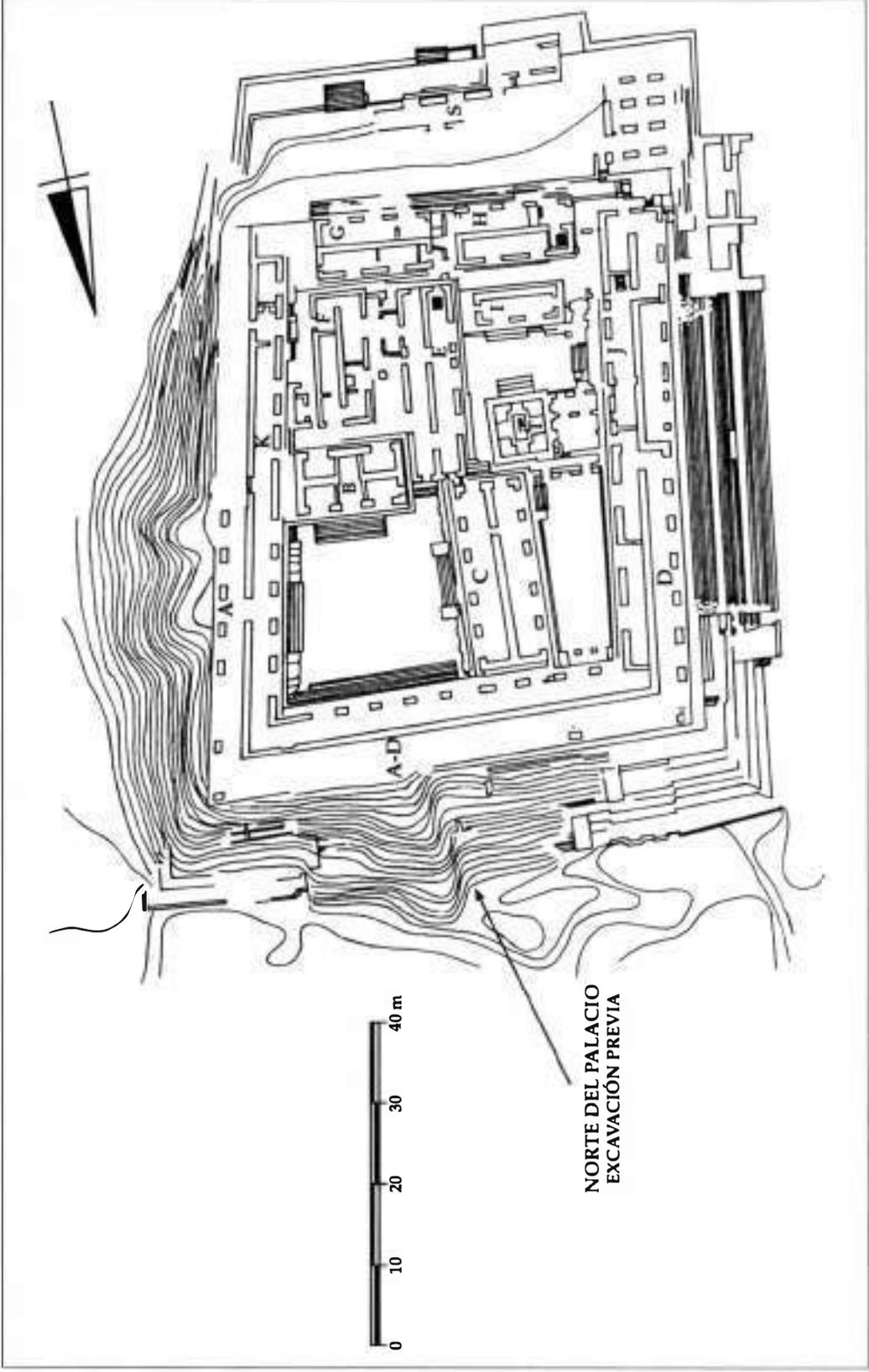


Figura 1. El Palacio, según Nieto y Schiavon 1990: 386.

ANTECEDENTES

A finales del siglo pasado, Maudslay, al realizar una pequeña intervención en la esquina noroeste del Palacio localizó dos mascarones de estuco (citado en García Moll 1985: 136 y 144). Posteriormente, en 1924 Blom (1982: 18-19) los reporta nuevamente, pero no es sino hasta 1935 que Miguel Ángel Fernández (García Moll 1985: 132-134, 144, 245) amplía la exploración, determinando la existencia de una subestructura compuesta de tres cuerpos de contención escalonados y decorados con mascarones de estuco, además de una ancha escalinata central limitada al oeste por una alfarda que conservaba buena parte de su decoración de estuco modelado, y que hoy día está totalmente perdido. En el otro extremo del basamento localizó la alfarda oriente, con lo cual pudo calcular que la escalinata tuvo una longitud de 30 m (1985: 135 y 147). Finalmente, Fernández reconstruyó parte del segundo y tercer cuerpos en la esquina noreste del gran basamento que conforma el Palacio.

Años después, en 1941, Heinrich Berlin determinó que por encima de la alfarda oeste descubierta por Fernández corría la escalinata de una época constructiva posterior, cuya alfarda poniente la encontró ligeramente más hacia el oeste y al frente de la subestructura referida en el párrafo anterior (García Moll 1985: 298, 303). Debido al alto grado de destrucción en que encontró tales elementos constructivos, el dibujo y la localización que presenta Blom son hipotéticos (1982: 300, lám. 8 y 304, lám. 9).

Alberto Ruz, en 1949, 1956 y 1957 volvió a explorar el sector mencionado. Realizó una ancha cala en la parte media del basamento, con la cual concluyó que no existe la subestructura propuesta por Fernández, sino más bien dos épocas constructivas que rematan en diferente nivel. La más antigua, o primera época, consta de dos secciones de escalinata con un descanso intermedio coronadas por un edificio, del cual detectó una pilastra y parte de su muro posterior a más de seis metros por debajo del nivel del piso del edificio A-D, mientras que la época constructiva más reciente presenta un nicho al centro de la segun-

da sección de escaleras (Ruz 1952: 49-60, 1958: 243, 246 y 1961: 48).

Años después, en 1973, Jorge Acosta exploró y reconstruyó los cuerpos escalonados superiores de la esquina noroeste, localizando en el quinto el relieve de estuco más completo de los que se conservan en la fachada norte (1976: 5, 10, 19, 21).

Algunas propuestas sobre el desarrollo arquitectónico del Palacio han sido realizadas por diferentes autores. Greene señala la construcción encontrada por Fernández en 1935 y por Ruz en 1949 en el extremo norte del basamento del Palacio y mencionada como subestructura, similares a los Subterráneos del costado sur y los cuales Greene piensa que son construcciones muy tempranas en todo el conjunto (1985: 3-4). Por otra parte, Schele refiere que los edificios E y B, encomiendas constructivas de Pacal, y la subestructura de Ruz, presentan proporciones semejantes (1986: 115).

Asimismo, Nieto y Schiavon (1990: 382) coinciden con Greene (1985: 3) al afirmar que el Palacio fue construido sobre una plataforma inicial de tres metros de altura y cuyo límite sur son los Subterráneos, mientras que por el norte posiblemente se correlaciona con las subestructuras descritas por Fernández y Ruz, y las cuales ya hemos referido.

TRABAJOS DE EXCAVACIÓN DE 1992

Al inicio de la temporada contábamos con la referencia visual de los paramentos de la esquina noroeste, reconstruidos por Acosta (1976: 19, 21), además de la alfarda y los escalones de la subestructura de la primera época en el lado oeste, con el segundo y tercer cuerpos de la esquina oriente y con parte del cuarto y quinto cuerpos adyacentes a la alfarda este de la segunda sección de escaleras de la segunda época; todos liberados y restaurados por Miguel Ángel Fernández (García Moll 1985: 165, lám 6). Al centro de la escalera se presentaba una gran acumulación de escombros, producto de la limpieza en la década de 1950 de los patios interiores y la galería norte, escombros

limitado al oeste por la cala que Ruz (1958: 243) excavó en 1956 y que desde entonces permaneció al descubierto. Con base en lo anterior decidimos atacar, simultáneamente, tres frentes de excavación: los cuerpos de la esquina noreste, la escalera en su sección oeste y el retiro del escombro en la parte central.

Con base en nuestras excavaciones determinamos que para la segunda época constructiva la parte este del basamento del Palacio está compuesta por seis cuerpos y sólo cinco para la primera (figuras 2-5, fotografía 1). Los cuerpos de la primera época conservan su moldura infe-

rior y superior, mientras que en los de la segunda se detectó solamente la inferior, debido a que la parte superior de todos los cuerpos está destruida. Al igual que los cuerpos de la primera época del lado oeste, los del este también presentan páneles a lo largo de sus muros, en los que existieron mascarones de estuco, tal como lo confirman los restos de estuco de un mascarón en el quinto cuerpo. Al parecer la segunda época no presentaba tal decoración ya que los paramentos de los cuerpos son totalmente lisos. Por otra parte, hay un ancho pasillo entre el tercer y cuarto cuerpos, que corresponde al

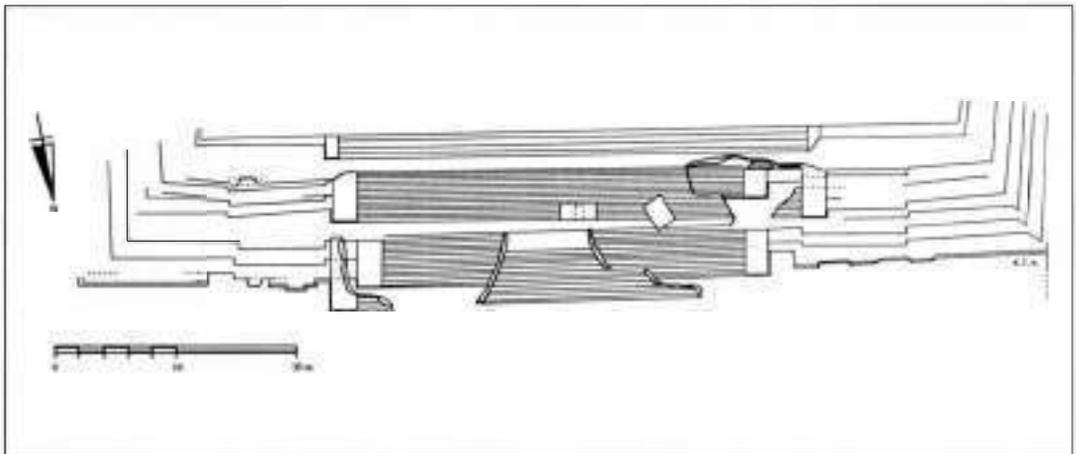


Figura 2. Planta arquitectónica del norte del Palacio.

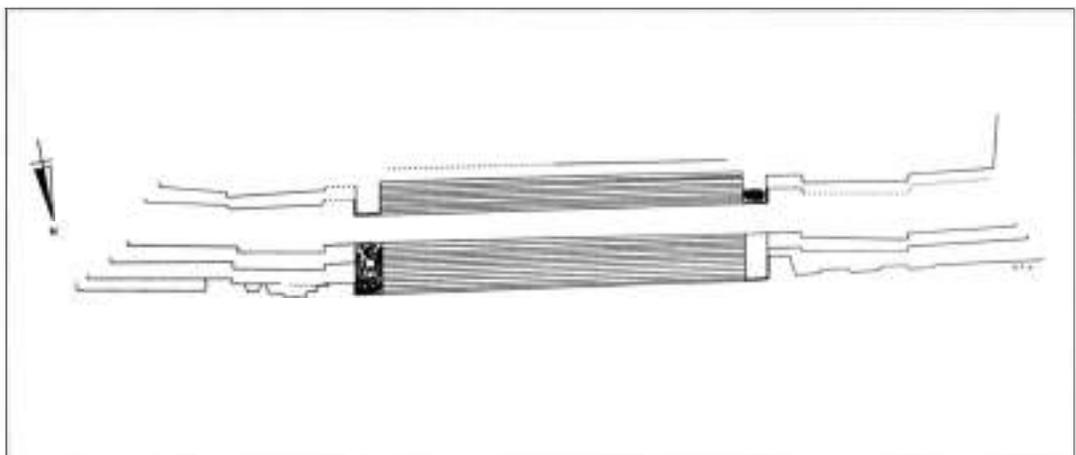


Figura 3. Primera época constructiva.

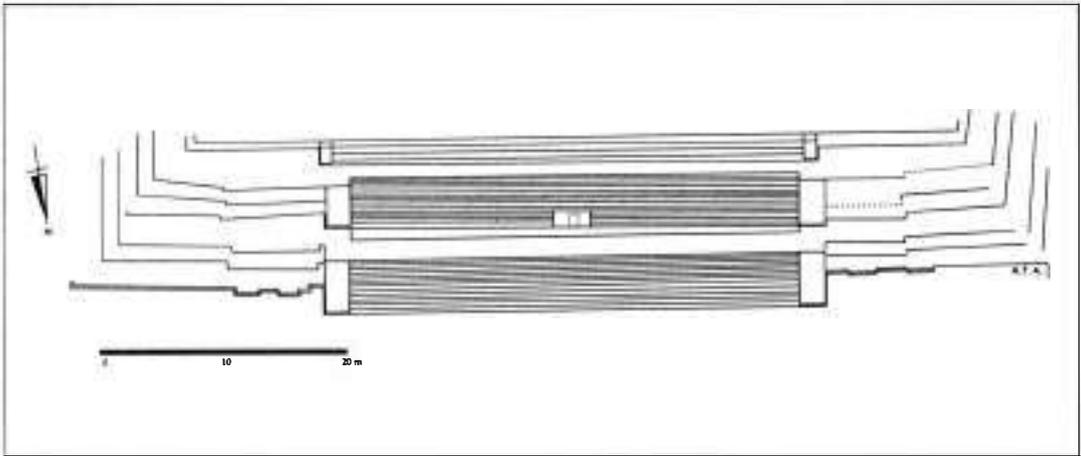


Figura 4. Segunda época constructiva.

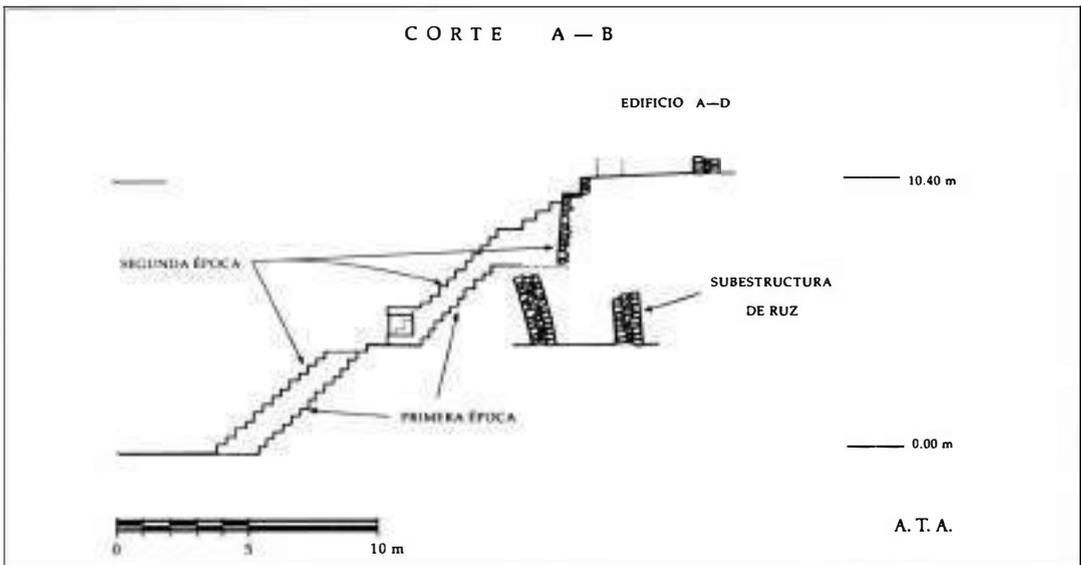


Figura 5. Costado norte del Palacio.

primer descanso de la escalinata en las dos épocas. Es de notar que el pasillo del lado oeste es más angosto, compensando esta disminución en el ancho del pasillo con una mayor amplitud del entrepiso entre el cuarto y quinto cuerpos.

Como se señaló antes, el sector oeste del basamento fue ampliamente trabajado por Jorge Acosta (1976); presenta completos cinco cuerpos para la primera época y conserva parte del cuarto y quinto cuerpos de la segunda. Es muy probable que tuviera un sexto, ya que la altura del núcleo sobre el quinto cuerpo así lo sugiere.

Durante la década de 1950 fueron limpiados los patios noreste y noroeste, y los materiales fueron depositados sobre el costado norte del Palacio. Aproximadamente seiscientos metros cúbicos de este escombros fueron retirados de la parte central del basamento. Conforme avanzaron los trabajos de desescombro quedaron al descubierto los restos de la gran escalinata de la segunda época. Está compuesta por tres tramos, el primero y más deteriorado se compone de 13 escalones, el segundo tiene 14 y el tercero cuatro. El primer descanso presenta un pequeño escalón intermedio, que Ruz

había reportado (1958: 249, figura 1), y que fue agregado para salvar la diferencia de nivel por la superposición de las escalinatas de la primera y segunda épocas. En el primer tramo se decidió retirar todos los sectores destruidos de la escalinata de la segunda época para dejar al descubierto la primera etapa, la cual se encontró en muy buen estado de conservación (fotografía 2-3).

De la segunda época, el costado externo de la alfarda este del primer tramo de la escalinata ya había sido excavado por Fernández (García Moll 1985: 135, 147); fue concluida en esta ocasión su liberación y consolidación, y observamos que tiene una anchura de dos metros. La cara frontal de la alfarda estaba sumamente destruida, por lo que no contamos con datos que apoyen que haya estado decorada con estuco modelado. Con base en su alto grado de deterioro decidimos profundizar la excavación en ese lugar para localizar la alfarda este de la escalinata de la primera época, la cual fue encontrada a 1.60 m atrás de la unión de los escalones con la alfarda este de la segunda época, lo cual indica que el extremo oriental de la escalinata de la primera época es menos larga que en la segunda. La alfarda localizada midió 2 m de anchura por 4 m de longitud y abarca los 13 escalones que componen el primer tramo de la escalinata de la primera época.

Restos de un relieve en estuco cubren la cara frontal de la alfarda más antigua, en él pueden distinguirse la cabeza y el cuerpo obeso de un individuo representado de pie y de frente, con las piernas ligeramente flexionadas hacia adentro. Este individuo se encuentra parado sobre un mascarón con ojos solares y grandes orejas compuestas por tres elementos circulares. Una banda lisa perimetral con restos de pigmento rojo, rodea la escena. La parte superior de la alfarda no conserva el relieve, por lo que ignoramos que tipo de elemento coronaba al personaje (figura 6, fotografía 4); sin embargo, la alfarda oeste reportada por Miguel Ángel Fernández (García Moll 1985: 133), conservaba en su remate un mascarón con grandes ojos, colocado por arriba de un individuo de características parecidas al del lado oeste, por lo que pensamos que la alfarda que localizamos también podría haberlo presentado.

Por el lado oeste, es muy probable que la alfarda oeste y la parte final de la escalinata de la segunda época hayan sido retiradas involuntariamente durante las excavaciones realizadas en 1935 por Fernández (García Moll 1985: 96, fotografía 15) para dejar al descubierto la alfarda oeste de la primera época, así como los mascarones de estuco del segundo y tercer cuerpos del basamento. En 1941, Heinrich Berlin vuelve a efectuar una excavación alrededor de la alfarda occidental de la primera época y presenta dos dibujos hipotéticos de la ubicación de la alfarda de la segunda época, ya que afirma que está se encuentra totalmente destruida (García Moll 1985: 298-303; 300, láms. 8 y 304, lám. 9; 308, fotografía



Figura 6. Alfarda este de la primera etapa.



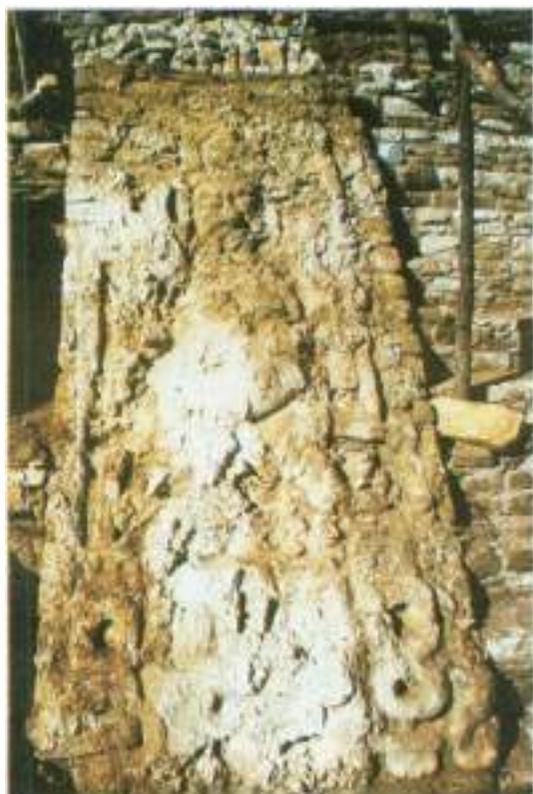
Fotografía 1. El norte del Palacio antes de iniciar su excavación.



Fotografía 2.
Proceso de excavación y consolidación de la escalinata monumental.



Fotografía 3.
Aspecto del norte del palacio al término de su restauración.



Fotografía 4. Alfarda de la escalera de la 1a. época,
decorada con un personaje mofletado de estuco.

11). De acuerdo con la propuesta de Berlin (García Moll 1985), la alfarda oeste de la segunda época debió cubrir parte de los mascarones de estuco descubiertos por Fernández, de tal forma que habría coincidido con la alineación observada en la alfarda contemporánea del segundo tramo, localizada por nosotros; por lo tanto, podemos afirmar que la escalinata de la segunda época fue 4.40 m más larga que la de la primera época.

En el segundo tramo, la alfarda y la escalinata de la segunda época se localizaron bien conservadas, observándose el empleo de piedra caliza achaflanada en la parte frontal de la alfarda, así como una angosta banqueta perimetral en su parte inferior, que aparenta ser la prolongación de la primera grada de la escalinata. Es de notar que en las alfardas de ambas épocas se presenta esta pequeña banqueta.

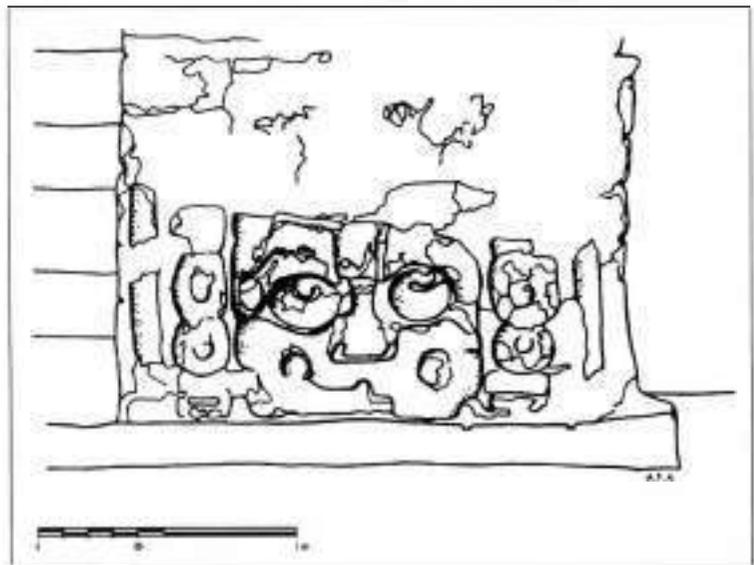
La escalinata de la segunda época tiene al centro un altar de forma rectangular con un nicho central de la misma forma, su altura coincide con el quinto escalón. Este nicho fue previamente reportado y parcialmente consolidado por Ruz (1961: 48) y es similar al restaurado años después por Acosta (1973: 23-24), en la escalinata del lado oeste del Palacio.

La alfarda oeste del segundo tramo de la escalinata de la segunda época ya había sido con-

solidada en el pasado, por lo que sólo se re consolidaron las partes cuya argamasa estaba degradada. Restos de una decoración de estuco en pésimo estado de conservación que cubría el quinto cuerpo fueron localizados atrás de la alfarda de la segunda época; fueron consolidados y recubiertos. Los escalones junto a esta alfarda se encontraban sumamente destruidos, por lo que se decidió retirarlos para dejar al descubierto la alfarda oeste de la primera época, cuya parte superior ya afloraba entre el escombros superficial antes de su excavación. Esta alfarda presenta también restos de un relieve de estuco del cual se conserva un mascarón con ojos solares en su parte inferior (figura 7). La alfarda mide 2 m de anchura por sólo 2.60 de longitud, debido a que el segundo tramo de la escalinata de la primera época tiene 10 escalones y no 14 como el de la segunda. Un pequeño sector de esta escalinata fue dejado al descubierto aprovechando el alto grado de deterioro que presentaba la escalinata de la segunda época que la cubría y que fue retirada parcialmente.

El segundo tramo de la escalinata de la primera época está rematado por un amplio descanso (2.70 m) que termina en la base del alto muro adosado al basamento del edificio A-D. Un piso de estuco cubre la parte externa de dicho descanso

Figura 7. Alfarda oeste de la primera etapa.



so hasta una distancia de 1.50 m, punto en el que se encuentra roto; ese espacio debió estar ocupado por una banqueta u otro elemento arquitectónico, aunque en el corte de la cala que publica Ruz (1961: 48) se aprecia que este piso de estuco se prolonga un metro por debajo del alto muro. Lo anterior no pudo ser corroborado por nosotros.

El tercer tramo de escalinata corresponde únicamente a la segunda época y se compone de cuatro escalones con huellas de 50 cm en promedio. Las alfardas laterales sólo miden 1 m de ancho y desplantan también sobre una banqueta perimetral con peralte similar al del primer escalón adyacente. Llama la atención que la altura entre el último escalón y el nivel del piso del edificio A-D sea de 60 cm en promedio, muy alto para considerarlo como otro escalón; más bien como un paramento.

Las excavaciones también determinaron que la mitad este de la fachada norte del Palacio fue construida sobre una profunda capa natural de sascab, fina arcilla producto de la degradación de la roca caliza y que presenta como característica un alto grado de compresibilidad, por lo que es altamente seguro que con el paso de los años al irse compactando esta capa con el peso de la construcción, ésta se hundiera a tal grado que provocó un problema estructural al edificio A-D y su derrumbe en una época posterior al abandono de Palenque por sus antiguos moradores.

MATERIALES DE CONSTRUCCIÓN

En todos los cuerpos se emplearon rocas calizas, se observa que en los paramentos de la primera época constructiva se utilizaron las rocas mejor labradas. Todos los muros estuvieron recubiertos de una o más capas de aplanado de estuco.

La única diferencia entre las escalinatas de la primera y la segunda época, es el tipo de material constructivo empleado en los escalones. Mientras que en la segunda época se utilizó básicamente roca caliza de gran dureza y burdamente labrada, en la de la primera época se usó roca caliza de baja dureza, bien labrada y de color rojizo a amarillento. Este tipo de piedra es

sumamente quebradiza cuando se encuentra muy hidratada. En Palenque se han localizado también en las alfardas del Templo de la Cruz y en las escalinatas de la primera época de las plataformas al norte y al este del Palacio, así como en los basamentos de los edificios II y V del Grupo Norte (Tovallín y Ceja 1996: 100).

TÉCNICAS CONSTRUCTIVAS

La escalinata de la segunda época fue construida con gruesos bloques semicreados de piedra caliza, y de tal forma que el escalón superior descansa directamente sobre la piedra que conforma el escalón inferior, obteniéndose con esto un buen amarre de todos los escalones. En cambio, en la primera época los bloques de piedra caliza rojizo-amarillenta son pequeños y abarcan apenas el ancho de la huella del escalón, por lo que cada uno descansa sobre un relleno sumamente compactado de arcilla y sascab. Asimismo, en la primera época las molduras superiores del tercer y quinto cuerpos se prolongan hacia el centro del basamento, constituyéndose de esta forma en el último escalón del primer y segundo tramos de escalinatas, respectivamente.

Las alfardas de las escalinatas de ambas épocas fueron adosadas a los cuerpos del basamento escalonado correspondiente.

MATERIALES ARQUEOLÓGICOS

En el escombros depositado sobre los restos de la segunda época apareció gran cantidad de fragmentos de estuco modelado provenientes de la decoración del edificio A-D. Los diseños son variados, hay una buena cantidad de volutas, círculos, elementos fitomorfos, partes de los personajes de las pilastras, y friso y posiblemente crestería, como manos, pies, piernas, brazos y cabezas, además de cuatro glifos con pigmento azul y rojo muy erosionados (fotografías 5, 6, 7). Por otra parte, en la liberación del último descanso aparecieron 20 fragmentos de metates y una cantidad mayor de manos de metate. La cerámica



Fotografía 5. Jeroglíficos de estuco posiblemente provenientes de la decoración del edificio A-D.



Fotografía 6. Cabeza de estuco rescatada del escombro.



Fotografía 7. Cabeza del dios joven del maíz proveniente del escombro.



Fotografía 8.

Fragmento de plato trípode rescatado sobre el piso del último descanso al este de la escalera de la segunda época.

encontrada fue escasa, sobresalen únicamente la mitad de un plato trípode de bordes ligeramente evertidos, de pasta café oscuro y engobe negro, con una banda exterior con decoración excavada e incisa que representa el torso de un personaje de perfil. Por su forma y pasta pertenece a la fase cerámica Balunté (770-850 dC) (fotografía 8). Finalmente, también localizamos tres pequeños fragmentos de tableros de piedra caliza con decoración al altorrelieve y sumamente delgados, algunos conservan una fina capa de pigmento rojo en toda la superficie, con excepción de los márgenes que es de color azul (figura 8).

COMENTARIOS FINALES

La segunda época constructiva del norte del Palacio está asociada al momento de construcción de los edificios A, A-D y D (figura 4). En el muro central de la galería externa del edificio A-D estuvo colocado el tablero del Palacio que nos proporciona la fecha de 722 dC, contemporánea para dicho edificio y el basamento sobre el que fue edificado, por lo que es factible pensar que esta construcción se realizó durante el gobierno de Kan-Xul-Hok II (primera mitad del siglo VIII dC). Esta época carece de la compleja decoración en estuco que caracteriza a la precedente.

La primera época corresponde a un basamento de menor altura (figura 3) con cuerpos y alfardas ricamente decorados con personajes y mascarones de seres mitológicos o deidades de estuco modelado pintado de rojo. No contamos con datos para sustentar la existencia de algún edificio en la parte superior; sin embargo, la carencia de piso de estuco en una ancha franja en toda la longitud y hacia el fondo del segundo y último descansos de la escalinata de la primera época, nos sugiere el desmantelamiento de alguna estructura de tamaño y forma desconocida que debió existir sobre el área sin piso, con la intención de poder desplantar posteriormente desde este nivel el alto basamento propiamente dicho del edificio A-D. Algo menos probable es que a través de esta escalinata se llegara directamente al nivel de los patios de la mitad norte del Palacio.



Figura 8. Fragmentos de tablero.

Por otra parte, el uso de roca caliza rojizo-amarillenta en los escalones de la primera época, al igual que en las alfardas del Templo de la Cruz y en el Grupo Norte, nos sugieren que todos estos hechos constructivos fueron contemporáneos al periodo de gobierno de Chan-Bahlum II (fin del siglo VII y principios del VIII dC), o incluso un poco anteriores.

Contrariamente a la fineza de los motivos antropomorfos representados en los relieves de estuco del sitio, llama la atención la representación de individuos deformes, así como la baja calidad en la manufactura de los relieves de estuco en las alfardas de la primera época, aunque esto último puede ser discutible, ya que el pesado relleno de piedras con que fueron cubiertas pudo ser la causa real de su gran destrucción. Debido a que no se conserva ninguna decoración en las alfardas de la segunda época no sabemos si el uso de estos motivos esté asociado a determinada época o sea una representación común en alfardas. En Palenque se cuenta con otro ejemplo de este tipo de decoración en la alfarda sur del Templo XIV, cuyos relieves en estuco Acosta describe como el de la representación de uno o dos personajes, uno de ellos una mujer gorda (1973: 33-34).

Al parecer las grandes modificaciones constructivas en el norte del Palacio también se reflejan en su entorno, ya que la larga escalinata de la plataforma al norte del Palacio también presenta dos épocas de idénticas características, la primera de bloques de piedra caliza rojizo-amarillenta de poca dureza y la posterior de bloques de dura piedra caliza grisácea. Otra escalinata de piedra rojiza-amarillenta que corre en dirección este-oeste ha sido detectada al nivel de la plaza y a un lado de la esquina noreste del Palacio, la cual en un segundo momento fue cubierta por el relleno de una nueva plataforma. Asimismo, la segunda época constructiva está asociada a la presencia de nichos en las escalinatas, alineados con altares circulares en las plazas al frente de ellos.

En cuanto a los estucos modelados de las alfardas de la primera época, el individuo obeso es probable que sea una mujer embarazada, y desnuda, ya que puede verse fácilmente su órgano genital, además presenta las piernas de tal

forma que nos sugiere está acucillada. Corroborando la propuesta del sexo de este personaje, Fernández también describe como mujer al relieve de estuco rematado por un mascarón en la alfarda del lado oeste de la escalera de la primera época (García Moll 1985: 145). Completando la decoración de las alfardas del primer tramo de escaleras, se encuentra un mascarón arriba y otro abajo del personaje. Aunque el deterioro que presentan es elevado, permiten sugerir que los inferiores, incluyendo el de la alfarda del segundo tramo de escalera, sea el de un felino (jaguar) con ojos solares, asociado al sol nocturno y al inframundo, mientras que el mascarón superior puede referirse a una divinidad celeste.

La iconografía de los elementos decorativos de la primera época, observada en alfardas y en los cuerpos escalonados, debe analizarse conjuntamente. Los cuerpos presentan varios componentes repetitivos, constituidos por el realista mascarón de un individuo flanqueado por cabezas de serpientes de cuyas fauces abiertas asoma el dios K, símbolo del poder (Freidel y Schele 1988: 78-80). En cuanto a la interpretación de estos paneles, Freidel y Schele (1988) proponen que esta fachada del Palacio fue usada como escenario para actividades rituales de legitimación del gobernante Kan-Xul, bajo la afirmación de que el personaje del mascarón de estuco corresponde a éste, confirmándolo con la mención que se hace sobre dicho gobernante en el tablero del Palacio, proveniente del edificio A-D. Coincidimos con estos autores en dicha interpretación, aunque sólo sería aplicable en la segunda época y no para la primera como ellos proponen. Como ya comentamos anteriormente, el edificio A-D fue construido hasta la segunda época constructiva del basamento del lado norte del Palacio, e incluso después de los edificios A y D. En dado caso habría que pensar que del personaje del mascarón pudo ser su antecesor Chan Bahlum, o incluso Pacal, los cuales no necesitaron legitimar su arribo al poder, refiriéndose más bien la iconografía de los elementos de estuco de alfardas y cuerpos escalonados a su estatus de poder y como portadores de la comunicación del nivel celeste y del inframundo con

el nivel terrenal, haciendo hincapie en el ciclo vida-muerte y de la fertilidad a través de la mujer o divinidad preñada.

Finalmente, quedará por resolverse con futuras excavaciones las dimensiones y temporalidad de la subestructura (pilastra y muro) localizada por Ruz bajo la escalinata de la primera época, y que en esta ocasión no logramos detectar en un pozo excavado en el extremo oeste de la escalinata. Es altamente probable que dicha subestructura corone un basamento más antiguo y de menor altura que el denominado en el presente trabajo como de la primera época.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, JORGE R.
 1973 "Exploraciones y restauraciones en Palenque, (1968-1970)", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. 3, 7a. época, núm. 51, México.
- 1976 "Exploraciones en Palenque, Temporadas 1972-1973", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. V, 7a. época, núm. 54, México.
- BLOM, FRANZ
 1982 *Las ruinas de Palenque, Xupá y Finca Encanto (1923)*, presentación de Roberto García Moll, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- FREIDEL, DAVID Y LINDA SCHELE
 1988 "Symbol and power: A history of the Lowland Maya Cosmogram", en Elizabeth Benson y Gillet G. Griffin (eds.), *Maya Iconography*, Princeton University Press, EUA.
- GARCÍA MOLL, ROBERTO (COMP.)
 1985 *Palenque 1926-1945*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- GREEN ROBERTSON, MERLE
 1985 *The Sculpture of Palenque*, vol. II, The Early Buildings of the Palace and the wall paintings, Princeton University Press, EUA.
- NIETO CALLEJA, ROSALBA Y HUMBERTO SCHIAVON
 SIGNORET
 1990 "Crecimiento arquitectónico en Palenque", en *La época Clásica. Nuevos datos, nuevos avances*. Seminario Wigberto Jiménez Moreno, MNA, México.
- RUZ LHUILLIER, ALBERTO
 1952-a "Exploraciones arqueológicas en Palenque: 1949", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. IV, núm. 32, México.
- 1952-b "Exploraciones en Palenque: 1950", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. V, núm. 33, México.
- 1958 "Exploraciones Arqueológicas en Palenque: 1956", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, vol. X, núm. 39, México.
- 1961 "Exploraciones Arqueológicas en Palenque: 1957", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, vol. XIV, núm. 43, México.
- SCHELE, LINDA
 1986 "Architectural development and political history at Palenque", en Elizabeth Benson (ed.), *City-State of the Maya. Art and Architecture*, Conference at Denver, Rocky Mountains Institute for Pre-Columbian Studies, EUA.
- TOVALÍN AHUMADA, ALEJANDRO Y GABRIELA CEJA
 MANRIQUE
 1996 "Desarrollo arquitectónico del Grupo Norte de Palenque", en *Palenque Round Table-1993*, vol. X, Pre-Columbian Art Reseach Institute, EUA.

CHIAPAS: LOS ESPACIOS OPACOS DE LA GLOBALIZACIÓN

Daniel Villafuerte Solís
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

INTRODUCCIÓN

Pensar los problemas macro desde lo micro permite confirmar que el fenómeno de la globalización no es unidireccional y que la expresión espacial de este proceso permite ver con mayor claridad las contradicciones y tensiones que genera. En esta idea, nos proponemos analizar las tendencias económicas y demográficas más importantes que se han dado en Chiapas desde el inicio de la década de 1990, mismas que llevan a pensar, hipotéticamente, que estamos frente a un proceso de "ruralización".

La complejidad de la globalización, en su etapa reciente,¹ tiene efectos múltiples que se expresan en el redimensionamiento y resignificación de viejos problemas que ya estaban presentes en Chiapas: predominio absoluto de la población rural sobre la urbana, profundización de la crisis agrícola, empleo no remunerado y pobreza estructural. Además, estamos en presencia de nuevos fenómenos como el crecimiento de la economía informal y la saturación de los espacios de intercambio; el aumento de la población urbana "sin urbanización", provocado por el desplazamiento de miles de personas que generan fuertes tensiones en localidades urbanas como San Cristóbal de Las Casas, Comitán, Ocosingo y Palenque, entre otras, y que se expresan como procesos de "indianización". Como parte de los nuevos procesos que genera la globalización también están el planteamiento gubernamental de

¹ Si el debate sobre la globalización llegó 10 años más tarde a varios países de Europa (Beck 1998), en el caso de los países de América Latina el retraso es aún mayor, y cuando pensamos en los espacios marginados como Chiapas, la situación es todavía más dramática. Es decir, estamos pensando el problema 20 años después de la discusión que comenzó en Inglaterra.

creación de nuevos municipios y de municipios autónomos fundados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Contrariamente a la tendencia que se observaba en décadas anteriores, donde parecía que el proceso de urbanización se perfilaba como un hecho irreversible, a partir de 1990 asistimos a un proceso de rerruralización que no sólo se expresa en el predominio de la población rural sino también en incrementos de los flujos de población del campo a las ciudades de mayor tamaño, donde genera formas de negociación política entre el poder local y las organizaciones que los representan, logrando concesiones económicas, sociales y políticas significativas, que dan lugar a una especie de "ruralización de las ciudades".²

Todo esto ha tenido efectos importantes en los ámbitos del crecimiento y desarrollo económico, que no contribuyen a superar la endeble y deficiente estructura económica; asimismo, ha provocado un acelerado proceso de deterioro de los recursos naturales, y en términos sociopolíticos se expresa en prácticas que han fortalecido el clientelismo y la recuperación de espacios perdidos por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). La fuerte presión sobre el campo ha configurado un entorno de mayor pobreza de la población chiapaneca, pues las expectativas de vida de la mayoría de la población están centradas en el campo. Los programas gubernamentales como el de subsidios directos al campo (PROCAMPO) y el Programa de Educación, Salud y Alimentación (PROGRESA) han contribuido de manera decisiva a la configuración de la realidad que hoy vive la entidad.

Dado el carácter omnipresente de la globalización neoliberal, su problematización debe conducirnos a entender cómo los espacios rurales están respondiendo a los nuevos procesos de apertura comercial, y cuáles son los costos de la competencia salvaje. La homogeneización que implica este proceso genera tensiones en los países atrasados en virtud de las enormes asimetrías con respecto a los países desarrollados.

La población de América Latina que vive en los espacios rurales si bien se ha reducido en términos relativos, en números absolutos representa una cantidad nada despreciable ya que está en torno a los 130 millones de seres humanos. Además, hay evidencias de que la población rural ha estado haciendo los cuestionamientos más serios al modelo globalizador neoliberal, quizá el ejemplo paradigmático sea el de Chiapas, que no ha dejado de llamar la atención de gobiernos e intelectuales de todo el mundo.³

El caso mexicano quizá es el que más ha llamado la atención de numerosos estudiosos de la cuestión rural, nacionales como extranjeros. La razón es que se trata de un país donde la reforma agraria alcanzó niveles importantes en ciertos periodos de su historia; además, fue un elemento básico en la alianza de clases entre el campesinado y el Estado, constituyendo uno de los lazos de movilización y apoyo de las acciones gubernamentales.

Las reformas fueron mucho más lejos: el gobierno de Carlos Salinas de Gortari hizo lo que los gobiernos precedentes no se atrevieron o no pudieron hacer, es decir, modificar el sentido del artículo 27 Constitucional en materia agraria.

² Más que en el terreno demográfico es en el sentido cultural y político, en formas de actuar y de pensar. Los ejemplos más claros son San Cristóbal de Las Casas, Palenque, Comitán y Ocosingo, localidades que registraron un crecimiento significativo en la década de 1990.

³ El ejemplo más reciente en este sentido es la carta publicada por *La Jornada*, el 1 de julio de 2000, con el título "Paremos la guerra en Chiapas". En este comunicado, dirigido a la sociedad civil, a las instituciones y organismos internacionales y a los medios de comunicación, 3 100 organizaciones sindicales y políticas, intelectuales y artísticas de Alemania, Dinamarca, España, Francia, Inglaterra, Irlanda, Perú, Portugal, Suiza y Estados Unidos de Norteamérica exigen al gobierno mexicano la desmilitarización del estado de Chiapas, el desarme y la disolución de los grupos paramilitares, el respeto a los Acuerdos de San Andrés, el retorno de los desplazados por causa de la guerra a sus lugares de origen, la libertad de los presos políticos y la eliminación de las restricciones a la presencia de observadores internacionales.

Estas modificaciones, como se ha mencionado reiteradamente, cancelan la posibilidad del reparto agrario. Este hecho, aun cuando en la práctica ya se había dado desde la administración del presidente López Portillo, tiene un profundo significado político porque se traduce en el entierro de la vieja divisa política del Estado mexicano y plantea, al mismo tiempo, el divorcio de una de sus bases constitutivas: el campesinado. Significa "la más profunda reforma del Estado surgido del contrato social que emanó de la Revolución Mexicana de 1910 y se cristalizó en la Constitución Política de 1917" (Calva 1993: 27).

La contrarreforma agraria, o el proceso de privatización de la tierra, junto con la apertura comercial y las nuevas integraciones con base en las ventajas comparativas y competitivas, ha llevado a intensificar el uso de la tierra, el agua y los bosques. El hecho de que la mayoría de los países latinoamericanos basen sus exportaciones en bienes primarios hace que las presiones sobre el uso de los recursos productivos generen mayores niveles de deterioro tales como contaminación de aguas por residuos tóxicos, erosión y deforestación, lo cual va en contra de algunos planteamientos que han reivindicado instituciones internacionales como el Banco Mundial (BM) y otras del sistema de Naciones Unidas; nos referimos a lo que se ha dado en llamar "desarrollo sustentable". Sin embargo, el mismo BM ha puesto en duda la idea de que la liberalización comercial induzca al deterioro de los recursos naturales y del medio ambiente; antes, por el contrario, señala que fomenta la eficiencia, eleva la productividad y puede reducir la contaminación al promover la difusión de tecnologías más "limpias". No obstante, no es gratuito, y el mismo organismo menciona, a título de ejemplo, que las controversias más recientes sobre el tema se hayan suscitado con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

CHIAPAS EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

Las políticas aplicadas por el Estado mexicano para insertarse en el proceso de globalización económica han proyectado sus efectos negativos en Chiapas. Éstos se observan claramente en el proceso de desregulación que tiene lugar desde principios de la década de 1990, primero con la desaparición del Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) y de la Comisión Nacional de Fruticultura (CONAFRUT), la reestructuración del Banco de Crédito Rural (BANRURAL), y más recientemente con la liquidación de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), cuyos impactos habrá que evaluar por su importancia en la regulación del mercado de maíz, el producto más importante de Chiapas. Junto con estas medidas, los montos de inversión pública federal y estatal no han alcanzado los niveles que requiere el crecimiento económico de la entidad, si bien los recursos para atender la pobreza y otros programas de subsidios como PROCAMPO y PROGRESA⁴ han sido importantes con relación a otras entidades del país.

En este contexto, de por sí difícil para el país, y en particular para Chiapas, irrumpe el movimiento del EZLN. Este fenómeno provoca inestabilidad política y genera incertidumbre para la actividad económica, particularmente en el sector rural ante la ola de invasiones de tierras, sobre todo entre 1994 y 1996; frente a este panorama, la escasa inversión privada se restringe aún más. La respuesta gubernamental para enfrentar la crisis agraria fue la puesta en marcha del programa de compra de tierras, mediante el cual la Secretaría de la Reforma Agraria transfirió alrededor de doscientas mil hectáreas al sector social, vía compra al sector privado; algunas propiedades todavía permanecen invadidas y otras, aproximadamente 60 mil hectáreas, se encuentran en

⁴ El Programa de Educación, Salud y Alimentación (PROGRESA) comenzó a operar en Chiapas en mayo de 1998, con una inversión inferior a los 100 000 000 de pesos para atender a 9 712 familias en 12 municipios de las regiones Altos, Fronteriza y Sierra. En 1999 el gasto fue de 561 000 000 con una cobertura de 287 751 familias, de las cuales 15.9% correspondieron a los Altos. Para el 2000 se estimó un monto de 1 000 millones de pesos (Villafuerte y García 2000).

la llamada Zona de Conflicto (véase Villafuerte *et al.*, 1999).⁵

Durante los años críticos aumentó el circulante, como consecuencia de la inyección de recursos extraordinarios provenientes del gobierno federal, pero no tuvo impactos en la estructura económica ni en su crecimiento. Por ejemplo, en la compra de tierras se gastó un monto aproximado de mil millones de pesos. Además, hubo recursos para contener el descontento social en regiones como la Selva Lacandona, la Zona Norte y Venustiano Carranza y aumentaron los recursos para la producción y los subsidios directos. En 1995 fue particularmente notorio el incremento del crédito del BANRURAL y los subsidios del PROCAMPO. En 1997 el gobernador Roberto Albores Guillén anunció su "Plan Marshall", un programa de reconstrucción en que se incluyó la creación de 300 000 empleos en un periodo de tres años. Sin embargo, pese a la inyección de recursos fiscales al estado de Chiapas,⁶ la economía no parece reanimarse, por el contrario sigue en un proceso de estancamiento. Las inversiones productivas tanto de capital nacional como extranjero son extremadamente escasas.

Chiapas se encuentra excluido de los "beneficios" de la globalización, en términos de la inversión nacional y extranjera: entre las 32 entidades del país ocupa el penúltimo lugar en materia de inversión extranjera directa (IED) y el monto total de la inversión de este tipo representó, entre enero de 1994 y marzo del 2000, 5 400 000 dólares. La IED está concentrada en 22 empresas, que equivalen a 0.1% del total de las empresas en el país con IED, que suman 18 809. Las empresas con presencia en Chiapas se ubi-

can en seis municipios: 12 en Tapachula, seis en Tuxtla Gutiérrez, una en Comitán, una en Chiapa de Corzo, una en Ocosingo y una en Pijijiapan. En cuanto a su origen, siete provienen de Estados Unidos, cinco de Guatemala, dos de Costa Rica y dos de Suiza; Tailandia, España, Inglaterra y Canadá participan con una empresa, respectivamente. La aportación de capital de estas empresas en ninguno de los casos es de 100%, la mayoría es menor a 50%: diez se ubican en actividades comerciales, ocho en la industria manufacturera, dos en el sector agropecuario y las dos restantes en la rama de servicios financieros.

La situación creada por el conflicto que estalló el 1 de enero de 1994 y la crisis de la economía mexicana de 1995 se expresaron en un profundo deterioro de la actividad económica chiapaneca, cuyo PIB no sólo no creció sino que registró una tasa de -0.2% en el periodo 1994-1995. El descalabro de las finanzas mexicanas y el clima político-militar afectó de manera particular al sector terciario, pues una de las principales fuentes de ingreso, el turismo, sufre el mayor impacto; la división de comercio, restaurantes y hoteles experimentó el más fuerte retroceso al presentar una tasa de -10.9%.

El problema del campo es particularmente crítico, pues al conflicto social y político que arrastra, y que se profundiza con el surgimiento del movimiento neozapatista, se agrega el problema económico. Es decir, tenemos un sector primario ineficiente que, pese a que ahí se encuentra más de 55% de la población económicamente activa (PEA) de Chiapas, su contribución a la generación de riqueza es cada vez menor en términos reales: 15.86% en 1993 y 14.24% en 1998.

⁵ Desde el 17 de mayo de 2000, alrededor de trescientos ganaderos de los municipios de Altamirano, Ocosingo y Las Margaritas iniciaron un plantón en las afueras del palacio de gobierno en Tuxtla Gutiérrez para exigir la desocupación de más de quince mil hectáreas de terreno. Señalan que "han pasado seis años y, al ver que ni los Acuerdos de San Andrés se cumplen, y que el conflicto se extiende y nuestros predios siguen invadidos, decidimos exigir la devolución de los mismos, o el pago justo por ellos". Según la Secretaría de Desarrollo Agrario, unos cuatrocientos veinte ranchos, con 16 000 hectáreas, se encuentran abandonados y cercados por bases del EZLN, quienes impiden la entrada a los mismos (*Expreso Chiapas*, 10 de junio de 2000: 14).

⁶ En los medios de comunicación se ha manejado que durante el periodo 1994-1997 el gobierno federal transfirió a Chiapas 52 000 millones de pesos, cantidad equivalente a 7 000 millones de dólares, pero su impacto hasta el momento no es evidente.

Distribución espacial de la actividad económica

Al igual que en el resto del país, donde pocas entidades concentran la mayor parte de la actividad económica, en Chiapas también se aprecia un patrón espacial de concentración bastante pronunciado. Este fenómeno adquiere rasgos preocupantes porque no proyecta, como debía esperarse, un efecto multiplicador en el entorno rural. Por el contrario, se produce una tendencia en que pocos espacios urbanos con mayor actividad económica mantienen una dinámica de crecimiento, mientras que la gran mayoría de los municipios se reproduce bajo el mismo patrón de actividades, predominantemente, agropecuarias y silvícolas con nulo valor agregado. Esto ha llevado a una polarización, cada vez mayor, entre pocas localidades urbanas que concentran la actividad económica y diversos servicios de salud, educación y recreación, y una gran cantidad de municipios rurales que carecen de los más elementales servicios como agua potable, drenaje y electricidad.

La relación asimétrica de los espacios se manifiesta en todos los sectores y ramas de la economía; tenemos que, por ejemplo, siete municipios⁷ concentran un porcentaje elevado de la actividad manufacturera; por supuesto, esto no es un fenómeno nuevo, es una tendencia que se aprecia desde 1970 sin que haya existido una política gubernamental para fomentar la industrialización en otros municipios de la entidad.

En Chiapas no existe un sector manufacturero fuerte;⁸ por el contrario, encontramos pequeños establecimientos que bien caben en la categoría de pequeña y microindustria. Fuera de la disminuida actividad petrolera y de la generación de energía hidroeléctrica, la gran empresa está ausente de Chiapas. La industria maquiladora, después de muchos años de residencia en el país no se conoce en la entidad; no queremos decir que las maquiladoras deban estar presentes en Chiapas,

pero el fenómeno evidencia el enorme rezago que existe en materia de inversión con respecto a otros estados del país, incluso de nuestros vecinos más próximos, Tabasco, Veracruz y Yucatán.

La poca actividad manufacturera está concentrada en unos cuantos municipios, lo cual trae como consecuencia una serie de distorsiones económicas y de orden social, como la distribución desigual del ingreso, poco dinamismo en el mercado interno y desigualdades sociales que se transforman en un exceso de demandas que rebasan la capacidad de respuesta de los gobiernos estatal y federal. Para dar una idea del fenómeno de concentración de la actividad manufacturera basta con revisar las cifras que ofrecen los más recientes censos económicos: siete municipios concentraron 35.6% de los establecimientos, 57.3% del personal ocupado, 73.3% de las remuneraciones al personal y 73.9% del valor agregado censal. Dentro de estos siete municipios, sobresalen Reforma, Tapachula y Tuxtla Gutiérrez, que acusan niveles de concentración muy altos.

Esta enorme concentración de la actividad manufacturera repercute positivamente en el resto de los sectores económicos dentro de los espacios en que se desenvuelve, pero no va más allá de los municipios, lo cual constituye una traba para el desarrollo del mercado interno, pues al concentrarse las remuneraciones otros municipios no se benefician de ello porque no existen mecanismos para que fluyan de manera natural. Por ejemplo, el municipio de Reforma, que presenta el más alto nivel en lo que se refiere a remuneraciones al personal y a la generación de valor agregado, debido a sus actividades relacionadas con la industria petrolera, no tiene repercusiones en el mercado local; es más, los distintos gobiernos de la entidad, desde que se instaló el más importante complejo petroquímico del país (Cactus) no han hecho absolutamente nada por integrar esa zona al resto del estado y beneficiar con ello al resto de la economía y a la población.⁹ En 30 años

⁷ Arriaga, Comitán, Reforma, San Cristóbal de Las Casas, Tapachula, Tonalá y Tuxtla Gutiérrez.

⁸ En 1998, su contribución en términos reales al PIB estatal fue de 4.37%.

⁹ El gobierno interino de Roberto Albores Guillén dio a conocer el Programa para el Desarrollo Sustentable de la Zona Norte del Estado de Chiapas. En Chiapas es común que las historias se repitan pues el 2 de agosto de 1997,

no ha habido (desde que se inició la actividad petrolera en 1970) ningún proyecto de envergadura para aprovechar las ventajas que ofrecen los recursos naturales de esos territorios.

El mismo patrón asimétrico se observa en el comercio, donde pocos municipios tienen un peso enorme en el subsector. Tuxtla Gutiérrez genera el mayor valor agregado, pues su condición de capital del estado le confiere la posibilidad de una actividad mayor. Aquí se ubican los establecimientos de mayor tamaño y acude a ellos una gran cantidad de población de otros municipios del centro del estado y de Los Altos, incluso de más lejanos como Ocosingo y Comitán. Sigue en importancia Tapachula, que funciona como centro rector del Soconusco, la región de mayor actividad productiva orientada a los mercados regional, nacional e internacional. Es, además, una ciudad de frontera que ejerce una fuerte atracción para las poblaciones centroamericanas más cercanas.

Junto con la actividad comercial, los servicios ocupan un lugar significativo en la economía de la entidad. El XI Censo de Servicios, correspondiente a 1994, señalaba la existencia de 20 690 unidades en las que laboraban 54 187 trabajadores. En orden de importancia, los municipios de mayor peso son Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, San Cristóbal de Las Casas y Comitán.

Una constante en las actividades de manufactura, comercio y servicios es la preponderancia de cuatro municipios: Comitán, San Cristóbal, Tapachula y Tuxtla Gutiérrez, que tienen un peso importante en las variables de personal ocupado, remuneraciones al trabajo y en el valor agregado. Pero la brecha entre los municipios, sobre todo entre los últimos tres, se ha hecho cada vez mayor; por ejemplo, la diferencia entre Tuxtla Gutiérrez y Tapachula en lo que respecta a número de establecimientos es casi del doble, en cuanto a personal ocupado es más del doble y en lo que se refiere a remuneraciones al personal la proporción es del triple, no así en el rubro de valor

agregado que es equiparable entre ambos municipios. Pero si comparamos la relación entre Tapachula y San Cristóbal de Las Casas, el tercer municipio en importancia, se puede ver una brecha más amplia que la existente entre Tuxtla Gutiérrez y Tapachula: el número de establecimientos y personal ocupado es de casi tres veces; en cuanto a remuneraciones y valor agregado la diferencia es de cuatro veces con respecto a Tuxtla.

La presión sobre el campo entraña un problema muy complejo, porque se acompaña de una gran cantidad de situaciones no resueltas desde hace décadas: pobreza y marginación, rezago educativo, analfabetismo, servicios de salud, deficiencias en la alimentación de la población, desnutrición infantil, agua potable, productividad de la mano de obra, bajos rendimientos en los cultivos, deterioro de suelos, devastación de los recursos forestales y ausencia de industrialización. Todo esto no puede considerarse como progreso, y mucho menos como desarrollo sustentable.

Además, la saturación del campo implica rezago político, el trabajo de los partidos políticos no llega hasta el campo o únicamente sucede en épocas de elecciones; por el contrario, los aparatos políticos e ideológicos gubernamentales están presentes, ahora mucho más que antes de 1994, pero su quehacer ha consistido en recrear los mecanismos tradicionales de poder y no en desarrollar la conciencia crítica para que la población despliegue sus habilidades y capacidades organizativas y creativas en la perspectiva de mejorar sus condiciones de vida. Las iglesias también han estado presentes en los espacios rurales, y ahora con mayor militancia. En los últimos años las protestantes se han extendido hacia las zonas rurales, pero su trabajo no se refleja en el mejoramiento sustancial de los niveles de vida de las sociedades locales; por el contrario, el elemento religioso ha sido un factor de conflicto en varios puntos de la geografía chiapaneca, el caso paradigmático es el municipio de San Juan Chamula; pero en casi

el anterior gobernador interino, Julio César Ruiz Ferro presentó en Pichucalco el Programa de Desarrollo de la Región Norte, con una cobertura de 22 municipios. En un fragmento de su discurso, Ruiz Ferro aseguró: "La improvisación ha quedado erradicada sustituyéndola con una planeación cuidadosa que atiende las demandas más urgentes" (*Cuarto Poder*, 3 de agosto de 1997).

todas las localidades de los Altos y del Norte del estado se pueden observar esas diferencias, situación que muestra una serie de tensiones provocadas por la lucha en torno a los espacios ideológicos y políticos.

En lo referente a la organización social, si bien a partir de 1994 se observó un vigoroso movimiento, pocos años después se advirtió un proceso de debilitamiento y escisión que evidenciaba la fragilidad de las fuerzas sociales, no sólo frente al gobierno sino también frente a sus propias bases de sustentación. La capacidad de liderazgo se pone en tela de juicio, no existen proyectos con una sólida conexión con las bases mismas, lo genuino no se expresa claramente, o bien se atienden problemas de contingencia y cuando éstos se resuelven nuevamente se produce la crisis del movimiento. El problema de la tierra es un ejemplo muy claro, pues una vez satisfecha la demanda el movimiento se termina; pero la tierra, en el contexto de la globalización excluyente que vive Chiapas, va a continuar como una bandera de lucha, de tal forma que es muy probable que dentro de cinco o 10 años la proporción de tierras en manos del sector ejidal pase a 80 o 90%. Pero, aún suponiendo el predominio absoluto de los pequeños productores y campesinos sobre la tierra, las tensiones en el campo no van a dejar de producirse, hoy estamos presenciando el problema en municipios como Venustiano Carranza, Simojovel, Huitiupán, Chalchihuitán, El Bosque, Chenalhó y en algunos de la zona norte en donde los enfrentamientos más fuertes se dan entre campesinos y no como ocurría antes, entre propietarios privados y campesinos.¹⁰

Una de las consecuencias notables de las compras de tierras efectuadas por el gobierno federal después del alzamiento del EZLN es la profundización del proceso de minifundización, al menos 49 000 nuevos jefes de familia fueron dotados de una parcela de hasta cinco hectáreas. Este fenómeno se añade al proceso de minifundización, tanto en el sector privado como en el social, que entre 1980 y 1990 se agudizó, pues en el último año aparece una cantidad extraordinaria de nuevos propietarios de parcelas de hasta cinco hectáreas.¹¹ Frente al proceso de minifundización y de lucha por la tierra, de manera paralela se expresa la reivindicación del territorio, de espacios de autonomía como la forma de expresión política.

El empequeñecimiento del Estado en el ámbito de la economía, para responder a las exigencias de la globalización, ha significado mayor retroceso. La crisis económica y social durante de década de 1990 es considerablemente más dramática que la ocurrida durante la llamada década perdida de 1980; la vulnerabilidad de los grupos sociales más desprotegidos es evidente y el desgarramiento del tejido social fue el más grave fenómeno del siglo xx. La geografía económica, social y política de Chiapas presenta hoy una profunda desigualdad entre las regiones que la conforman, en la distribución de la tierra, en los niveles de ingreso de la población, en las actividades productivas y en los tipos de productores que viven en el campo.

La pobreza,¹² el desempleo, la destrucción acelerada de los recursos naturales, especialmente selvas y bosques, la contracción del gasto público y los conflictos sociales y políticos que han

¹⁰ Sería demasiado prolijo citar los casos de enfrentamientos entre campesinos ocurridos en los últimos años, pero una revisión de la prensa local da una idea muy clara del nivel de conflictividad en el campo chiapaneco. Estas tensiones revisten formas diversas: políticas (zona de Venustiano Carranza), político-religiosa (zona norte), religiosa (Chamula, otras comunidades de la zona Altos). Todas estas formas se expresan en la disputa por el control del territorio.

¹¹ Estamos en presencia de un fraccionamiento significativo de la tierra, de tal manera que los 12 498 minifundios reportados por el Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal de 1960, se incrementaron a 24 792 en 1990. Habría que agregar a ellos los nuevos minifundios producto de los recientes programas de compras de tierras: 49 440 campesinos con un promedio *per capita* de 3.91 hectáreas, es decir, un total de 74 232 minifundistas, con una superficie total de 247 735.9 hectáreas (Villafructe *et al.*, 1999: 99).

¹² Con base en información del INEGI, para 1995 se estima que el total de ocupados que no reciben ingresos más los que no alcanzaron un salario mínimo, representó 56.7% de la PEA total, cifra sólo superada por Oaxaca, con 58.9%.

cobrado vidas humanas se han agudizado durante los noventa como resultado de las políticas aplicadas en un contexto socioeconómico y político de atraso secular. Algunos de estos fenómenos ya se perfilaban desde la segunda mitad de los ochenta; se aceleraron en 1988 y en 1994.

A la falta de solución de las demandas planteadas por el EZLN se han agregado nuevos problemas que no estaban en la escena del conflicto armado de enero de 1994: los problemas de la zona Norte, de El Bosque y de Chenalhó, sólo por mencionar los focos rojos de mayor trascendencia en el estado, y los de mayor difusión en el plano nacional e internacional. Frente a los nuevos problemas, la actuación del gobierno mexicano no ha sido consistente para alentar soluciones de fondo.

En la era de la globalización económica Chiapas se significa por la tragedia de sus pobladores más desprotegidos y por una profunda crisis económica, social y política que afecta a todos, según la condición económica. Los productores mercantiles se han convertido en deudores y hasta el momento siguen sin encontrar una salida negociada con los bancos. Los campesinos que producen para el mercado y para el autoconsumo están en una situación de desesperanza ante las dificultades para asegurar la reproducción familiar, frente a la ausencia de apoyos que en otro momento brindó el Estado. Los habitantes de la ciudad, los trabajadores por su cuenta y los empleados están en medio de la incertidumbre, bajo la amenaza de quedarse sin sus bienes pecuniarios o sin empleo.

LA NUEVA GEOGRAFÍA DE CHIAPAS: LO RURAL Y LO URBANO

En el umbral del nuevo milenio, Chiapas transita hacia la reconfiguración de sus espacios don-

de lo urbano pareciera enfrentar fuertes tensiones que vienen de la población rural: flujos de población del campo a las ciudades por motivos económicos y por conflictos sociopolíticos y religiosos. En el medio rural se asiste a un proceso de saturación que conduce a una lucha por la tierra como medio de producción y como territorio donde ejercer el poder político sin interferencias del Estado y sin intermediación de los partidos políticos. Asimismo, los flujos migratorios del campo hacia los estados del norte del país y a Estados Unidos de Norteamérica han aumentado considerablemente, particularmente de las regiones Sierra y Altos.¹³ Por otra parte, comienza a observarse una delimitación más clara de los espacios fronterizos, en términos de seguridad nacional, al tiempo que las relaciones transfronterizas se perciben como intercambios regionales.

El predominio de lo rural

En los últimos años el número de habitantes se ha incrementado notablemente. Así, mientras que en el periodo 1950-1970 la población aumentó 73%, entre 1970 y 1990 creció en 104%. Este notable incremento fue particularmente notorio en la década de 1980 pues la tasa de crecimiento alcanzó 4.3% promedio anual, la mayor del siglo xx. De esta manera, Chiapas pasó de una población de 2 084 717 habitantes en 1980 a 3 210 496 en 1990; es decir, un incremento de 54%. Sin embargo, a partir de 1990 se produce un cambio significativo en el ritmo de crecimiento al bajar prácticamente a la mitad de lo que creció en los ochenta, de tal manera que en 1995 se registró una población de 3 584 786 habitantes. De acuerdo con las cifras preliminares del Censo de Población y Vivienda del 2000, la entidad tenía 3 920 515 habitantes, lo que confirma la tendencia descendente de la tasa de cre-

¹³ En 1995 se recibieron 21 974 giros internacionales y en 1996 la cifra había aumentado hasta 26 222, es decir, en un solo año se registró un incremento de 19.3%. Se estima que en los estados de California y Florida trabajan entre diez mil y quince mil chamulas, un fenómeno impensable a principios de la década de 1980. A esto hay que añadir el incremento en el número de desplazados a causa de los conflictos político-religiosos, pero que en el fondo son disputas por la tierra: entre 1984 y 1993 el número de chamulas expulsados de sus comunidades pasó de 10 a 20 000 (Villafuerte y García 2000).

cimiento al pasar de 2.2% en la primera mitad de la década de 1990 a 1.8% al finalizar el decenio.

No obstante, los datos históricos revelan que en los últimos 50 años del siglo xx, la población chiapaneca se multiplicó por 4.3 y la población en las áreas rurales al final del siglo xx está en torno al 70%. Esto da una idea muy clara de la presión sobre el recurso tierra y el nivel de conflictividad que vive el campo.

Un rasgo que se mantiene hasta la segunda mitad de los noventa es el patrón de distribución: muchas localidades dispersas y pocas con mucha población, características que se profundizan durante el periodo 1980-1995. Durante estos 15 años el número de localidades menores a 2 500 habitantes se incrementó en 142%, al pasar de 8 261 a 19 972 y la población de éstas aumentó en 45%. Este segmento de la población creció a una tasa media anual de 3.3% durante la década de 1980, lo cual evidencia un proceso de crecimiento muy importante de la población rural. Si consideramos como criterio de lo rural a las poblaciones menores de 15 000 habitantes tendríamos que en 1995 70.55% de la población chiapaneca estaba en el campo.¹⁴

El extraordinario crecimiento de la población experimentado en la década de 1980 se manifestó en una fuerte tendencia a la urbanización, ciudades mayores de 15 000 habitantes presentaron tasas muy altas: en promedio, 13 localidades urbanas presentaron una tasa superior a 6%, cifra por arriba de la media estatal, ya de por sí alta. Dentro de este grupo la de mayor crecimiento fue Reforma, con una tasa por arriba de 14%, en segundo lugar aparece Palenque con cerca de 11.8%, en tercero Tuxtla Gutiérrez con casi 8%, en cuarto Cintalapa con 7.2%, en quinto Ocozacoatlán con cerca de 6.3%; el sexto, séptimo y octavo lugar se los disputaron, Comitán, San Cristóbal y Chiapa de Corzo con tasas todas muy cercanas a 6%. De esta manera se reafirma la centralidad que ejercen Tuxtla Gutiérrez y Tapachula, seguidas de San Cristóbal y Comitán como lugares de segundo nivel.

No obstante, a partir de 1990 comenzamos a apreciar un proceso que rompe con esta tendencia. El ritmo de crecimiento de la población chiapaneca, durante la década de 1990, cae a más de la mitad con relación a 1980, pues la tasa fue de 1.99%. Durante la primera mitad de la década

Cuadro 1. Chiapas. Número de localidades y población, según rangos

Rangos de localidades	1980		1990		1995	
	Número de localidades	Pobladores	Número de localidades	Pobladores	Número de localidades	Pobladores
Menores de 2 500 habitantes	8 261	1 381 748	16 302	1 917 740	19 972	2 002 394
De 2 500 a 4 999	44	153 600	67	219 082	72	246 671
De 5 000 a 9 999	20	125 728	30	201 437	30	199 361
De 10 000 a 14 999	5	58 627	10	118 944	13	160 990
De 15 000 a 49 999	6	148 152	10	251 418	11	272 492
De 50 000 a 99 999	1	85 766	1	73 388	2	161 546
De 100 000 y más	1	131 06	2	428 487	2	541 332
Total Chiapas	8 338	2 084 717	16 422	3 210 496	20 102	3 584 786

¹⁴ Aunque en general el criterio utilizado por los organismos internacionales para la definición de una población urbana es que rebase los 2 500 habitantes, no existe una definición internacional de zona urbana, cada país adopta la que estima más conveniente. Por ejemplo, en el caso de Cuba, la zona urbana está constituida por lugares habitados con 2 000 o más habitantes, así como las de 500 a menos de 2 000 que cuenten con cuatro o más de las siguientes características consideradas urbanas: alumbrado público, calles pavimentadas, acueducto, red de alcantarillado, servicio médico-asistencial y centro educacional. En el caso de México, desde hace algunos años el Consejo Nacional de Población ha adoptado criterios más diversificados para considerar a una población como estrictamente urbana.

de 1990 el ritmo de crecimiento de la población urbana fue mucho menor que para la anterior. Tuxtla Gutiérrez, por ser la capital del estado y constituir un lugar central de primer nivel, mantuvo un ritmo de crecimiento superior a 5%, situación que también está relacionada con el conflicto neozapatista de 1994, pues mucha población de los municipios más conflictivos, incluyendo San Cristóbal de Las Casas, se trasladó a la capital del estado. Empero, si comparamos las cifras del Censo de Población de 1995 con las preliminares del Censo de Población y Vivienda del 2000 la capital del estado mantuvo una tasa decreciente al situarse en 2.3%.

Tuxtla Gutiérrez es el centro de decisión de las políticas estatales, pero también es el espacio donde los partidos políticos y las principales organizaciones campesinas planean sus estrategias de acción, la caja de resonancia de todos los problemas que ocurren en el medio rural, al tiempo que es el centro comercial más importante, pues allí están presentes cadenas comerciales de capital regional, nacional y extranjero. Por otra parte, la mayoría de las localidades urbanas mayores de 15 000 habitantes perdieron dinamismo en la última década, aunque muchas mantuvieron tasas de crecimiento superiores a la media del estado. Tonalá, Arriaga y Cintalapa, que en la década de 1980 habían registrado mayor crecimiento, experimentan tasas por debajo de la media estatal; el caso más representativo fue Cintalapa que después de haber crecido en más de 7% bajó a 1.8%, lo mismo puede decirse de Reforma que creció a una tasa de 14.26% y que en la primera mitad de los noventa lo hizo a 2.04%. Por el contrario, los casos de Palenque, que registró una tasa mayor a 7%, y el de San Cristóbal con 6%, incluso Comitán con 5%, constituyen ejemplos de las nuevas ten-

dencias de la "ruralización" donde el conflicto ejerció un peso extraordinario. Los crecimientos de Chiapa de Corzo, que registró la tasa más alta del estado con 7.8%, y de Ocozacoautla con 4.3%, se explican por la cercanía a Tuxtla Gutiérrez pues constituyen espacios naturales de expansión.

Como hemos visto, las ciudades de San Cristóbal de Las Casas, Palenque y Comitán experimentan crecimientos significativos por constituir centros receptores de población indígena impactados drásticamente a raíz del movimiento neozapatista. Con anterioridad a este hecho, San Cristóbal de Las Casas creció significativamente por la presencia de grupos de población expulsada de comunidades de Los Altos, especialmente de San Juan Chamula. Sin embargo, después del conflicto de 1994, se convirtió en una ciudad muy peculiar que exhibe un proceso de "indianización", pues existe un porcentaje significativo de población indígena, la cual ha ocupado espacios importantes, formado colonias nuevas o hecho crecer las que ya existían antes de esta fecha. Esta población ha incursionado en importantes actividades económicas como la construcción, el transporte, el abasto de productos básicos y reclama igualdad de condiciones en términos de los servicios de pavimentación de calles, agua potable, electricidad, vivienda y puestos de trabajo, incluso puestos de representación política.¹⁵

El problema rural y las autonomías

En los últimos años, poco después del levantamiento armado del 1 de enero de 1994, ha habido un intenso debate en torno al planteamiento de las autonomías indígenas. El argumento central de la parte gubernamental para negar la au-

¹⁵ "En los últimos 15 años la disputa de los espacios económicos de parte de los indígenas no se reduce a sus municipios de origen, sino crecientemente ocupan también la ciudad de San Cristóbal. Los locales del mercado público Castillo Tielemans "[...] se encuentra en más de un 90% controlado por las asociaciones de comerciantes indígenas, que han proliferado para agrupar [...] a los más de tres mil vendedores que se ubican en las inmediaciones de dicho mercado. [...] En el área de las iglesias de Santo Domingo y Caridad se asientan aproximadamente 200 puestos de artesanías, atendidos principalmente por mujeres indígenas expulsadas por sus comunidades de origen. Muchas de esas vendedoras son empleadas de los grandes mayoristas indígenas, que van y vienen, con sus propios capitales y transportes, desde Guatemala, a surtir la creciente demanda de artesanías de ese país.

tonomía, es que ello conduciría a crear una situación de “balcanización”,¹⁶ además de que es un planteamiento separatista que no contribuiría a sentar las bases para el desarrollo de los pueblos indios y de Chiapas en general. Por otra parte, la perspectiva del EZLN dista mucho de esta apreciación, pues según éste la autonomía vendría a solucionar el problema del olvido y permitirá una participación real de la población indígena en la construcción de su devenir.

Frente a estas posiciones o visiones en torno a la autonomía se han elaborado refinados argumentos por parte de intelectuales y académicos, unos a favor y otros en contra. Ambos bloques han esgrimido argumentos de carácter político, centrándose en el problema indígena. A nuestro entender esta lectura debe ampliarse, el problema de la autonomía debe analizarse no sólo con relación a su construcción en el presente, de suyo hartó compleja, sino, fundamentalmente, hacia el futuro. Además de la incorporación de la variable tiempo, debe pensarse en las dimensiones políticas, culturales y, sobre todo, económicas, aspecto que intentamos enfatizar en este apartado.

¿Cuántos son y dónde se ubican los municipios declarados autónomos?

Hasta el momento se han hecho declaraciones de autonomía en alrededor de treinta y ocho municipios en todo el estado de Chiapas. Sin embargo, en los Altos sólo tienen resonancia, por su importancia territorial, los municipios rebeldes de San Andrés Sacamch'en de los Pobres, que concentra

la mayoría de las comunidades del municipio constitucional; San Pedro Chenalhó, que cubre 38 comunidades; Magdalena de la Paz, que cubre pocas comunidades de Mitontic; Santa Catarina, con comunidades de Pantelhó y Sitalá; Cabañas, en comunidades de Oxchuc y Huixtán y el 17 de Noviembre en Altamirano. Aunque se declararon las constituciones de municipios rebeldes en Zinacantán, San Cristóbal de Las Casas, Teopisca y Amatenango del Valle, obedecieron más a una reacción coyuntural por los resultados de las elecciones que a un proyecto autonómico consensuado entre algunas comunidades.

En la región Selva el número de municipios rebeldes es de poco más de trece, entre los más importantes por su cobertura territorial y social destacan: Francisco Gómez, Libertad de los Pueblos Mayas, Ernesto Che Guevara, Primero de Enero, Maya, Flores Magón, San Manuel, San Salvador y José María Morelos y Pavón. En la región fronteriza, en el municipio constitucional de Las Margaritas, se crean el nuevo municipio San Pedro Michoacán, con cabecera en La Realidad; en los municipios de La Independencia, La Trinitaria y Comitán se crean los de Tierra y Libertad y Miguel Hidalgo y Costilla. En la región Norte, destacan tres: Vicente Guerrero, Francisco Villa y Trabajo, que corresponden a comunidades de los municipios de Salto de Agua y Palenque. En El Bosque se crea el municipio San Juan de la Libertad en Rebeldía” (García y Villafuerte 2000).

Los municipios registrados por los Censos de Población y Vivienda, en cuyo marco se ubican los declarados autónomos, abarcan casi treinta y cinco mil kilómetros cuadrados, cerca de 46% del territorio chiapaneco. De esta exten-

[...]Actualmente los transportistas indígenas son dueños de un importante *stock* de camiones de pesado tonelaje que llevan y traen mercancía desde la ciudad de México y Puebla y surten por igual a los pequeños comerciantes indígenas y mestizos [...]” (Burguete 1999: 195, 293, 294 y 296).

¹⁶Roger Bartra va más allá de esta apreciación al señalar que “algunos críticos conservadores han llegado a temer que estas formas romperán la unidad nacional al balcanizar el país. Nada más ilusorio: el verdadero peligro no es una amenaza al Estado mexicano sino a los propios pueblos indígenas, que corren el riesgo de ser apartados en zonas reservadas...¡en nombre de la autonomía!” y, agrega: “[...]lejos de estarse formando un nuevo proyecto nacional, este proceso es parte de la putrefacción del viejo modelo autoritario, la implementación de gobiernos basados en usos y costumbres. La implementación de gobiernos basados en usos y costumbres es parte del mal, no del remedio; creo que en muchos casos, lejos de fortalecer a la sociedad civil, está sembrando semillas de violencia” (Bartra 1998).

sión, dos municipios (Ocosingo y Las Margaritas) concentran casi la mitad del área total de los 38 municipios (16 248 km²). En el conjunto de municipios existe una población de 1 229 234 habitantes, 34.3% de la población de Chiapas; además de concentrar poco más de 70% de la población indígena de la entidad, lo cual constituye un indicador relevante para los efectos de la discusión sobre la viabilidad de las autonomías. Sin embargo, no en todos ellos predomina la población indígena, sólo en 17 es mayoritaria:¹⁷ en cinco supera el 50%, en cuatro es de más de 60% y en ocho se encuentran por arriba de 70%. Altamirano, Las Margaritas y Sitalá, aunque no son municipios mayoritariamente indígenas tienen más de 40% y en algunos más como Bochil, Palenque y Teopisca se registran cifras por arriba de 30%. Además, existe un caso interesante, San Cristóbal de Las Casas, cuya población indígena es de 30% (es muy probable que ahora cuente con más de 40%), debido a un proceso migratorio muy particular propiciado por los conflictos político-religiosos de las comunidades cercanas, especialmente San Juan Chamula, y por razones de carácter económico, requiere comentarios aparte. En cambio, los 17 municipios mayoritariamente indígenas presentan otra situación.

De alguna manera la densidad de población incide sobre las conflictividades que hoy tienen lugar en esos territorios y también de la viabilidad que tendrían como municipios autónomos. En todos ellos habita una población mayoritariamente indígena, pero no por esa condición deja de existir una situación conflictiva. Los ejemplos más elocuentes de este fenómeno son los casos de Sabaniilla y Tila, territorios donde coexisten dos fuerzas importantes, con dos visiones y proyectos opuestos: por una parte, los grupos más ligados a la po-

lítica gubernamental como Paz y Justicia y, por otra parte, las fuerzas del EZLN. Otro ejemplo es Chenalhó, municipio donde se ubican los campamentos de Acteal y Polhó, nombres que con frecuencia aparecen en la prensa internacional y en Internet, y para el que se plantea dividirlo en tres.

La autonomía de los municipios

¿Cuáles son los principios en que se sustenta la autonomía? En el texto de los Acuerdos de San Andrés “pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional”, en la parte correspondiente a “compromisos del gobierno federal con los pueblos indígenas”, hay un párrafo que puede aclarar el sentido de la propuesta neozapatista:

El derecho a la libre determinación se ejercerá en el marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional. Podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respecto a su identidad.¹⁸

¿Qué quiere decir marco constitucional de autonomía? Y ¿qué significa decidir su forma de gobierno interna?

Los alcances y las limitaciones de la autonomía son fijadas en los mismos Acuerdos: se habla, por ejemplo, de *autodesarrollo*, lo cual implica que las propias comunidades y pueblos indígenas deben determinar sus proyectos y programas de desarrollo (42) y *acceder de manera*

¹⁷ No está claro cómo deberá establecerse la delimitación de los municipios autónomos. En un párrafo de los Acuerdos se dice: “Se propone la integración del municipio *con población mayoritariamente indígena* no como un tipo diferente de municipio, sino como aquel que en el marco del concepto general de esta institución política permita, por un lado, la participación indígena en su composición e integración y al mismo tiempo fomente e incorpore a las comunidades indígenas en la integración de los ayuntamientos” (1996: 40-41, cursivas del autor).

¹⁸ En adelante los números entre paréntesis indican el número de página según la edición de Juan Pablos Editor (1996). Cursivas del autor.

colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales (43). Por otra parte, se habla de la *satisfacción de las necesidades básicas*, para lo cual

el Estado debe impulsar mecanismos para garantizar a los pueblos indígenas condiciones que les permitan ocuparse de su alimentación, salud y vivienda, en forma satisfactoria, y por lo menos en un nivel de bienestar adecuado (48).

En complemento de esto, los Acuerdos señalan, en materia de *producción y empleo*:

El reconocimiento [...] del derecho de los pueblos indígenas al uso sostenible y a todos los beneficios derivados del uso y aprovechamiento de los recursos naturales de los territorios que ocupan o utilizan de algunas manera para que, en un marco de desarrollo global, se supere el atraso económico y el aislamiento, lo que implica también un aumento y reorientación del gasto social. El Estado debe fomentar el desarrollo de la base económica de los pueblos indígenas y garantizar la participación de los mismos en el diseño de las estrategias encaminadas a mejorar sus condiciones de vida y su dotación de servicios básicos (49).¹⁹

A partir de estas consideraciones se puede ver que el planteamiento de la autonomía indígena va más por el camino de lo político, pues en lo económico y financiero se reclama la participación del Estado, es decir, no existe una propuesta para llegar a una autonomía económica, lo cual constituye una debilidad del planteamiento mismo, porque quien ejerce dominio sobre la economía y los recursos financieros condiciona una serie de aspectos de la vida social y política.

¹⁹ Cursivas del autor.

²⁰ La escenografía que rodeó el ambiente festivo de la "discusión" parlamentaria y la aprobación de la iniciativa gubernamental fue muy singular, quizá no tanto tratándose de un estado como Chiapas. Estamos hablando de la presencia de más de mil indígenas y campesinos (según estimaciones de la prensa) tsotsiles, tseltales y tojolabales procedentes de los nuevos municipios "virtuales", quienes portando mantas y carteles a favor de la remunicipalización lanzaban vítores al gobernador del estado. Estos mismos contingentes presenciaron el "debate" parlamentario de manera disciplinada. Sin embargo, este acto también mostró que las "bases de apoyo" del gobierno no eran tan

Por otra parte, no están del todo claros los límites de la autonomía, entendida como autodefinición y autodesarrollo, tampoco de las esferas o campos donde la autonomía es posible. Es decir, hasta dónde los pueblos podrían conducir un proceso autocentrado, sin la participación del Estado. Esto resulta muy difícil en las condiciones de extrema pobreza que viven la mayoría de los habitantes de los municipios indígenas, porque no basta la buena voluntad de la población. Se necesita una cantidad extraordinaria de recursos económicos de forma sostenida para reactivar las actividades productivas.

La propuesta gubernamental de remunicipalización: ¿también con sus bases de apoyo?

El gobierno federal, a través del gobierno interino de Roberto Albores Guillén, se empeñó en ganarle la delantera al EZLN. Es decir, se trató de avanzar en una propuesta de remunicipalización que incluía alrededor de cuarenta nuevos municipios. Algunos de estos coinciden geográficamente con la propuesta neozapatista, pero lo esencial de todo esto es que la propuesta gubernamental resulta contestataria a la propuesta del EZLN.

Según la visión gubernamental, el 15 de julio de 1999 fue una fecha histórica para Chiapas y para una buena parte de la población indígena, porque se consumó el sueño de muchos habitantes de municipios marginados: el Congreso del Estado de Chiapas aprobó la iniciativa de ley, elaborada por el Poder Judicial por encargo del Ejecutivo, para la constitución de siete nuevos municipios, con lo que Chiapas tiene 118 municipios.²⁰ Pero ¿en qué cambia la realidad con este acto político? De acuerdo con el discurso del gobernador Albores Guillén,

es una acción histórica que responde al espíritu de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar y que *permitirá a miles de Chiapanecos de las comunidades indígenas insertarse en el proceso de desarrollo social, político y económico del resto del estado y del país.*²¹

Señala, asimismo, que esta medida se inscribe en los compromisos de transformar la entidad

para desterrar la pobreza, el encono, la incertidumbre y para voltear los ojos a los ciudadanos chiapanecos y así revertir la tendencia al deterioro social en esperanza, fe y sueños que podemos lograr como lo estamos haciendo (Cuarto Poder, 16 de julio de 1999: 17).

Un punto destacable en el “debate” parlamentario fue la respuesta de los partidos de oposición a la iniciativa de ley. Al respecto, vale la pena citar un fragmento de la postura del PRD, partido que se supone asume las posición más críticas frente a las propuestas gubernamentales:

*“El PRD no está en contra de la creación de los nuevos municipios ni de dotar a la población de espacios para el ejercicio de todas las atribuciones que establece el artículo 7 de la Constitución Política local, sino en contra del lucro político que se hace del reconocimiento de nuevos municipios, de la manipulación para aparentar un avance en la vida política y social de la entidad; de la imposición de una estrategia federal para desgastar un movimiento armado, social y político sin importar que ello afecte la vida y el desarrollo de Chiapas.”*²²

Las posturas del PAN y del PT tampoco revelan un desacuerdo con la remunicipalización, se limitan a cuestionar el procedimiento, en el cual el Congreso del estado no participó en la elaboración de la mencionada iniciativa, argu-

mentando que se violaron el artículo 55 de la Constitución Política del Estado y el principio de la división de poderes.

Resulta sintomático que los partidos políticos de oposición, sobre todo en lo que respecta al PRD, no hayan cuestionado la remunicipalización como vía para el desarrollo económico y socio-político de Chiapas. Esto puede demostrar una falta de visión sobre las bases que deben sustentar un proyecto de futuro para Chiapas; pareciera que no se percibe claramente la demarcación entre la postura del gobierno con la “remunicipalización” y la del EZLN con la creación de “municipios autónomos”. Se insiste, y mucho, en el procedimiento: establecer la figura del plebiscito o referendo, el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés y del Convenio 169 de la OIT, para conciliar las regiones, fortalecer la democracia y establecer un nuevo pacto social.

Más allá del procedimiento el punto medular consiste en preguntarse si la remunicipalización, o la creación de municipios autónomos, constituyen las vías más adecuadas para el desarrollo de Chiapas, y sobre este debate deberá plantearse el procedimiento. Pareciera que el término de “autonomía” asusta o simplemente se asocia a una postura política, la del EZLN, y por lo tanto se cierra la posibilidad de discusión. Debe preguntarse también si los nuevos municipios, agregando la “autonomía”, podrán lograr el tan anhelado desarrollo, término que tampoco se ha cuestionado, de un lado ni de otro y que bien vale la pena discutirlo antes o paralelamente al controvertido término de autonomía.

La lectura de los Acuerdos, los cuales son considerados por el EZLN como mínimos, lleva a una apreciación poco clara del término “autonomía”. Las características de las negociaciones llevaron a un híbrido que es bastante confuso, da

numerosas puesto que se trataba de siete municipios para tan pocas personas que bien pudieron ser más porque contaban con el apoyo de las instancias de gobierno. Los nuevos municipios son: Aldama, Benemérito de las Américas, Maravilla Tenejapa, Marqués de Comillas, Montecristo de Guerrero, San Andrés Duraznal y Santiago el Pinar.

²¹ Si bien es cierto que en los Acuerdos queda claro que el gobierno del estado asumiría el compromiso del proceso de remunicipalización, también es cierto que debería seguirse un procedimiento, que no fue llevado a cabo y fue el punto de cuestionamiento de los diputados de oposición. Cursivas del autor.

²² Cuarto Poder, 16 de julio de 1999: 17, cursivas del autor.

la impresión de una autonomía vista sólo en términos políticos y culturales, dejando el aspecto económico y financiero en manos del Estado, por lo que puede dar lugar a una autonomía "ultramínima". Por lo mismo, resulta ilustrativa la declaración del EZLN en torno a los alcances de la autonomía:

En los Acuerdos y Compromisos Mínimos entre el EZLN y el Gobierno Federal, no se reconocen tampoco las autonomías municipales y regionales. No basta que las comunidades indígenas se asocien en municipios y éstos lo hagan para coordinar sus acciones. Se necesitan instancias autónomas que, sin ser exclusivamente indígenas, formen parte de la estructura del Estado y rompan con el centralismo.

Esta autonomía debe incluir el reconocimiento del territorio de los pueblos indígenas y el establecimiento de gobiernos propios, para que los pueblos decidan sobre su economía, la administración de justicia y el control de su seguridad interna, definan su régimen agrario y solucionen sus conflictos en sus propios términos.

La autonomía implica también reconocer el derecho indígena, en un régimen jurídicamente pluralista, donde convivan las normas aplicables a todos los mexicanos y aquellas que se apliquen en la jurisdicción de las instancias autónomas. Es decir, hace falta redistribuir competencias en todos los órdenes, en especial en lo político.

Sin embargo, la autonomía no implica que el Estado deje de tener responsabilidades para con estas instancias que tendrán derecho a fondos públicos de compensación y a otros que correspondan a los pueblos indígenas, a fin de ser ejercidos conforme a sus planes y estructuras de gobierno (100-101, cursivas del autor).

Aun con todo, el EZLN tiene plena conciencia de los límites de la autonomía: "El EZLN tiene perfectamente claro que con la sola autonomía indígena no se va a derrotar al antiguo régimen, y que esto sólo será posible con la autonomía, y la independencia y la libertad de todo el pueblo mexicano (Acuerdos 85 y 86).

Existen pocas referencias a este pasaje en las declaraciones del EZLN, que a nuestro juicio resulta crucial porque coloca la autonomía de los pueblos indios en un plano bastante relativo, incluso permite ver la vulnerabilidad del planteamiento porque mientras el pueblo de México no tenga autonomía e independencia, los pueblos indígenas, que son parte de la sociedad mexicana, no podrán alcanzarla. Planteado de esta manera, la cuestión de la autonomía lleva a una discusión de otro orden que tiene que ver con el proyecto de nación y de las relaciones con el exterior, con las relaciones de los centros de decisión financiera y política mundial, con los circuitos de mercancías, con los compromisos asumidos con diversos países mediante tratados de libre comercio, con el ingreso de México al GATT-OMC, en fin, con el proceso de globalización neoliberal que hoy tiene un peso muy importante en la vida del país. Plantea también el problema del poder y de la conducción del país por otro sendero distinto a lo que hemos tenido a lo largo de las últimas décadas.

Suponiendo que la autonomía fuese aceptada por el Estado en los términos que lo propone el EZLN, existen dos problemas fundamentales que la autonomía no podrá resolver: el primero tiene que ver con la concepción de comunidad y pueblo indígena, que denota la ausencia de tensiones, conflictos, diferenciación social, económica y religiosa. En una proporción bastante significativa, en los municipios y localidades donde habitan poblaciones indígenas existen fuertes divisiones provocadas por disputas en torno a la tierra y por el control político y religioso; los ejemplos más evidentes se pueden encontrar en municipios como Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, San Andrés Larráinzar, Sabanilla, Tenejapa, Tila y Venustiano Carranza. El segundo problema se refiere a la economía y a la base material sobre la que se sustentan las actividades productivas. En este contexto resulta muy difícil pensar en el concepto de desarrollo sustentable en el medio de pobreza y miseria en que se encuentra el grueso de la población indígena y donde los recursos materiales no guardan proporción con las necesidades de crecimiento y desarrollo de la población: a la escasez de agua, tierras de cultivo y de bosques

para la explotación maderable se añade el deterioro que cada año sufren por la presión que ejerce la población y por los inadecuados métodos de manejo.

¿Es viable la autonomía en este contexto de pobreza y de escasez de recursos productivos? A nuestro juicio el problema fundamental de las comunidades de Chiapas es el desarrollo y éste no avanzará con la fórmula de fragmentar el territorio, de hacer más municipios, porque a final de cuentas no resuelve los problemas estructurales de generación de riqueza y de su distribución. Hoy la pobreza es más lacerante que al inicio del conflicto. Tampoco confiamos en la remunicipalización: ¿en qué soluciona el problema del desarrollo tener 118 o 152 municipios, en lugar de 111? ¿Se trata de tener más burocracia administrando la miseria de los territorios? Tenemos, por ejemplo, municipios como Altamirano con 1 120 km² y una densidad de población de 19 habitantes por km², frente al de Oxchuc con 72 km² y una densidad de 512 habitantes, o el de Chenalhó con 139 km² y una densidad de 244 habitantes por km².

En el mejor de los casos es posible que en los territorios donde la dotación de recursos productivos es más abundante y la diferenciación económica y sociopolítica no tan pronunciada tenga viabilidad la autonomía. No obstante, se mantiene la interrogante en el sentido de su funcionamiento al margen de los mercados y de la política estatal y nacional. Digamos que sí en principio, pero el problema va más allá en tanto que el entorno obligará a cierta dinámica que rompería con la idea de la autodeterminación. El proceso de apropiación del excedente, por ejemplo, la acumulación misma, la dependencia de la población del mercado de trabajo y de mercancías para satisfacer sus necesidades obligará a formas de producción no necesariamente bajo el principio de "sustentabilidad".

Pero veamos los municipios que ofrecen mayores posibilidades de desarrollo, no sólo por la baja densidad de población, que es menor a la media estatal, sino también por la existencia de abundantes recursos productivos. Tomemos, por ejemplo, los municipios de Ocosingo y Las Mar-

garitas, los de mayor extensión territorial, y donde se ubican 10 de los 38 municipios autónomos. Estos son los que tienen menor presión demográfica (15 habitantes por km²), menos de la mitad del promedio estatal, además de contar con abundantes recursos productivos. Sin embargo, no se trata de espacios vacíos, hay que tomar en cuenta que existe una población en torno a 50% que no es indígena; además, la población indígena que constituye el otro 50% no es homogénea en términos de posiciones políticas y religiosas. A este respecto hay que recordar que cuando estalló el conflicto neozapatista se produjo el desplazamiento de grandes masas de población ante el temor de ser agredidos o verse en medio de dos fuegos cruzados (de los dos ejércitos). Es decir, la autonomía en estos territorios, desde los que ofrecen mayores posibilidades de "éxito", tiene límites tangibles, espaciales como sociales. Visto así, ¿es viable el planteamiento de las autonomías indígenas? Indudablemente tendrá que verse con relación a otros espacios que funcionan bajo el esquema del municipio libre, que en algún momento puede estar bajo la administración de partidos de oposición.

Está claro, pues, en que debe existir la autonomía y en que el Estado debe intervenir; se trata, en suma, de un escenario donde las propias comunidades y los pueblos indios decidan el qué, el cómo y el para qué. En función de estas definiciones se exige al Estado la garantía de que las decisiones que se tomen serán apoyadas y respetadas, al mismo tiempo se pide la transferencia de recursos materiales y financieros para desarrollar los proyectos que los propios indígenas definen. En teoría esto es correcto; sin embargo, no hay que perder de vista que la población indígena está inserta en una sociedad mayor, en un mercado también mayor y en un sistema político que implica interrelaciones, y que éstas conducen a tensiones en todos los ámbitos.

En materia financiera, ¿quién garantiza que el Estado, o los gobiernos federal y estatal, transfieran los recursos necesarios para desarrollar los proyectos productivos baste citar como ejemplo el salario mínimo que está plasmado como un derecho de los mexicanos en la Consti-

tución Política de los Estados Unidos Mexicanos y, sin embargo, en una cantidad de establecimientos comerciales y empresas no se cumple, mucho menos en el campo. Además, las condiciones macroeconómicas, y el mismo modelo del país, establecen las prioridades de inversión y apoyo a proyectos que se orientan a la exportación, en consecuencia los indígenas y campesinos “no constituyen sujetos económicos en los que valga la pena invertir”. Bajo esta lógica cabe preguntarse: ¿es viable la autonomía?, ¿no constituye un arma de doble filo que puede generar mayores conflictos al interior de los municipios y localidades y el abandono por parte del Estado en elementos claves para el desarrollo de estas poblaciones?

La experiencia que existe en torno a los municipios autónomos de *facto* no parece arrojar muchas luces sobre el éxito en términos económicos y sociopolíticos. Todo parece indicar más bien que se han generado mayores conflictos con su entorno, como en el caso de Chenalhó, donde está latente la posibilidad de otro Acteal.²³ La pregunta es, de lograrse el paso de la autonomía de *facto* a la de *iure* ¿se mejorarán las condiciones de vida de la población, se entrará a una era de igualdad y fraternidad?, o, por el contrario, ¿se profundizará la marginación política, el cacicazgo económico y la intolerancia religiosa, como se aprecia en el municipio de Chamula? Esto sólo es posible saberlo si se lleva a la práctica; pero, ¿valdrá la pena este experimento?, ¿qué costos sociopolíticos tendrá? Lo dejamos a juicio del lector.

En el panorama socioeconómico que presenta Chiapas es importante lograr un crecimiento más equilibrado, es bueno que la población no siga pensando sólo en el campo, que las nuevas generaciones se vinculen a lo urbano, claro está desde lo productivo y no como población marginal, que tenga acceso a los servicios básicos, a la educación y se inserte en procesos productivos que les permita tener ingresos suficientes y estables. Lo rural puede no ser un sinónimo de atraso pero tiene que dar un salto cualitativo en términos del grado de desarrollo social, político y económico, de lo contrario seguirá siendo considerada población superflua, innecesaria desde la perspectiva del modelo actual.

El problema de la creación de nuevos municipios, ya sea en la versión del EZLN o en la del gobierno incide de manera significativa en el problema rural. La perspectiva gubernamental parte de la idea de que la creación de más municipios constituye una vía para salir del atraso; sin embargo, esta es una premisa falsa pues se ataca la marginación construyendo caminos y llevando servicios básicos, pero con ello no se resuelve el problema de la pobreza estructural, es más, al atacar unilateralmente el problema de la marginación se provoca la profundización de la pobreza porque su relación y sus necesidades con el exterior aumentan. Desde la concepción del EZLN existe una diferencia sustancial con respecto a la anterior visión; sin embargo, se observa un sobredimensionamiento del aspecto político, del reconoci-

²³ *Cuarto Poder*, 16 de junio de 1999: 16, cursivas del autor. Existen demasiadas tensiones en los territorios donde se ubican los municipios autónomos que no permiten ver con optimismo la “vía autónómica”. El problema de la Reserva de la Biosfera Montes Azules, donde 20 de 26 familias se niegan a reubicarse, pone en evidencia los conflictos entre la comunidad lacandona y otros grupos étnicos. Este hecho es un elemento que se añade al viejo y complejo problema de la zona, el cual es una mezcla de intereses económicos, sociales y políticos, donde la bandera más visible es la conservación de los recursos naturales y la biodiversidad. En nombre de la ecología, que no deja de ser un problema real, las instituciones de orden estatal y federal, incluso grupos ecologistas internacionales como Conservación Internacional y la World Wildlife Foundation, han tomado cartas en el asunto (*La Jornada*, 10 de mayo de 2000). Sin embargo, las instancias gubernamentales no han enfrentado el problema real pues se trata de un problema básicamente agrario y político de vieja data. Otro ejemplo, en este tenor, son los acontecimientos ocurridos entre el 7 y el 10 de mayo de 2000 en los municipios de Chenalhó, Chalchihuitán y Chilón, en los que hubo varios muertos y heridos. Esto llevó a la implantación del “Plan de Seguridad 2000”, un inusual operativo combinado de elementos del Ejército Mexicano, Policía Federal Preventiva, Procuraduría General de República y de la Judicial del estado (*La Jornada*, 10 de mayo de 2000). Estos acontecimientos plantean la necesidad de una reflexión sobre la autonomía.

miento de las diferencias culturales, de la participación, de la representación; pero existen vacíos importantes en los aspectos que constituyen la base material de los municipios que están ausentes en el planteamiento.

Más allá de la autonomía y de la remunicipalización está el problema del desarrollo y la vía para lograrlo. El diagnóstico sobre la realidad chiapaneca indica la existencia de problemas estructurales que deben resolverse y para ello debe plantearse la vía más adecuada ¿Cómo romper con el atraso secular en todos los planos, desde lo cultural y social, hasta lo político y lo económico? ¿Cuáles son las bases constitutivas para un proyecto de futuro para Chiapas? ¿Cuáles son las fuerzas sociales presentes en Chiapas y qué proyectos tienen? ¿Es posible resolver el problema indígena sin resolver el de Chiapas y de todo el país? No hay discusión sobre la necesidad de trazar un nuevo mapa de la geografía económica, social y política de Chiapas; sin embargo, la vía para lograrlo debe ser debatida ampliamente.

En este debate deberá plantearse la pertinencia de la autonomía de Chiapas frente a la Federación, teniendo especial énfasis en los términos en que debe darse, pues existe el riesgo de un reforzamiento de los cacicazgos locales y regionales. Estamos asistiendo a un proceso de "ruralización" que entraña muchos problemas de orden económico, social y político, tensiones, disputas por el espacio físico y social que se traducen en cuotas de sangre, sobre todo para la gente más pobre.

REFLEXIONES FINALES

La enorme presión sobre el campo se traduce en atraso, desigualdad, pobreza y marginación, fenómenos que se han agudizado desde los primeros años de los noventa; sin embargo, y a pesar de su importancia económica y sociopolítica, ha merecido muy poca atención de los estudiosos del "fenómeno Chiapas". Por lo general se han visto los problemas de forma aislada y disciplinaria: se habla de la economía, de la tierra, de la democra-

cia, de los derechos humanos, de la autonomía, de la cultura, etcétera, pero se piensa poco sobre los procesos más amplios donde tienen cabida estos fenómenos particulares.

El fenómeno de la globalización en Chiapas, que se ha traducido en mayores presiones sobre el campo, está profundizando los de orden estructural, a los que es necesario dar una salida democrática en el corto, mediano y largo plazos. No se pueden resolver por la vía del mercado, pero tampoco por la buena voluntad de la sociedad civil; tiene que haber un proyecto de sociedad, donde se plasmen los intereses de los distintos sectores.

El excesivo peso de lo rural conduce a tensiones muy fuertes cuya vía de solución llega a la violencia, ya no entre campesinos y "terratenedores", sino entre los propios campesinos, con visiones y proyectos distintos. Los problemas estructurales que padece Chiapas, y la forma de enfrentarlos por la vía reaccionaria del mercado, lejos de solucionarlos los agudiza. Las medidas gubernamentales para atender los rezagos económicos y sociales han sido hasta el momento insuficientes. El cumplimiento de los *Acuerdos de San Andrés* tampoco resolverá el problema del desarrollo, aunque podría permitir la distensión en ciertos municipios y regiones de la entidad.

Parafraseando a Forrester (1998) diríamos que en Chiapas hay algo peor que la explotación del hombre: la ausencia de explotación, que el conjunto de los seres humanos sea considerado superfluo y que cada uno de los que integra ese conjunto tiemble ante la perspectiva de no seguir siendo explotable, esto es lo que está ocurriendo con los grandes contingentes que no tienen trabajo o que trabajan uno o dos días a la semana. La ausencia de inversión productiva en el campo, el incremento de la pobreza extrema, la presión sobre los recursos naturales y la minifundización, así como las tensiones y enfrentamientos entre campesinos en varios puntos de la entidad, configuran un escenario de subdesarrollo que tiende a profundizarse.

Las ONG,²⁴ una parte significativa de los estudiosos del "fenómeno Chiapas", los líderes po-

²⁴ Sólo en San Cristóbal de Las Casas hay alrededor de quinientas organizaciones no gubernamentales, la mayoría abocadas a cuestiones relacionadas con el medio rural.

líticos y los luchadores sociales comprometidos con Chiapas han contribuido a la reproducción del viejo modelo fincado en el campo, a través de su práctica y de la construcción de discursos. En éstos se alude con frecuencia a la “comunidad”, pero como dice Bauman:

La comunidad, redescubierta por sus redivivos y románticos admiradores [...] no es el contraveneno de la globalización, sino una de sus inevitables consecuencias globales, producto y condición al mismo tiempo (citado en Beck 1998: 87).

De igual manera, se ha puesto énfasis en lo étnico y en la etnicidad como para mostrar las diferencias culturales y las asimetrías en el desarrollo; pero más allá de estas reivindicaciones que pueden fortalecer a ciertos grupos, no se resuelve el problema de la construcción de una sociedad y de una economía alternativa a que hoy nos enfrentamos. Como bien señala Amín:

La etnicidad no es el único movimiento centrífugo producido por la crisis de acumulación, ni el único recurso de ciertos segmentos de una clase dirigente escindida que intenta recuperar alguna base legítima para su poder. La manipulación de la democracia es otro recurso para inten-

tar escapar de la encrucijada. En lugar de la adhesión unánime a un único partido en nombre del desarrollo estamos ante una proliferación de grupos, todos ellos surgidos de la misma clase, y todos ellos intentando parecer diferentes bajo el manto del pluralismo. En esas circunstancias, muchos de esos grupos, pidiendo la libertad pero atentos a no cuestionar las fuerzas reales tras la crisis, por tanto todos ellos de acuerdo con la liberación y privatización económica, acaban recurriendo a la etnicidad. En otras coyunturas históricas, es el fundamentalismo religioso el que cumple idéntico papel (1997: 84).

Las expresiones de la globalización en Chiapas son diversas, pero llama la atención el hecho de que muchas de las ONG reivindican derechos de tercera generación, que con mucha frecuencia caen en terreno poco fértil y no florecen porque todavía no se han resuelto los derechos de primera generación, es decir, los mínimos de bienestar: tener el estómago vacío no permite pensar en otras cosas y la casi nula instrucción primaria en muchas localidades rurales del estado permite la manipulación política y la reproducción de una relación clientelar entre campesinos y gobierno, entre caciques y campesinos. El problema de la salud, junto con el de la educación, constituyen el indicador más evidente del atraso en los tiempos de la globalización.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUERDOS DE LA MESA DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA ENTRE EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL Y EL GOBIERNO FEDERAL
1996 Juan Pablos Editor, México.
- BARTRA, ROGER
1997 "Violencias indígenas", en suplemento La Jornada Semanal, *La Jornada*, 31 de agosto.
- AMÍN, SAMIR
1997 *Capitalism in the Age of Globalization*, Nueva York, Zed Books.
- AUROI, CLAUDE
1994 "Perú y Brasil: reformas y contra-reformas de estructura en los sistemas agrarios", en Thierry Linck (comp.), *Agriculturas y campesinados de América Latina. Mutaciones y recomposiciones*, GRAL-ORSTOM-FCE, México.
- BANCO MUNDIAL
1992 Informe sobre el desarrollo mundial 1992, Washington, D. C., EUA.
- BECK, ULRICH
1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, España.
- BURGUETE, ARACELI
1999 "Empoderamiento indígena: tendencias autonómicas en la región de Los Altos de Chiapas", en Araceli Burguete (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, IWGIA-CECADEPI-RAP, Guatemala, Guatemala.
- CALVA, JOSÉ LUIS
1993 *La disputa por la tierra. La reforma al artículo 27 y la Nueva Ley Agraria*, Fontamara, México.
- CEPAL
1997 *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe*, edición 1996, Chile.
- CHOMSKY, NOAM Y H. DIETERICH
1995 *La sociedad global*, Joaquín Mortiz, México.
- CUARTO PODER
16 de julio de 1999.
3 de agosto de 1997.
- EXPRESO CHIAPAS
10 de junio de 2000.
- FORRESTER, VIVIANE
1998 *El horror económico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GARCÍA, MARÍA DEL CARMEN Y DANIEL VILLAFUERTE
2000 *Pobreza y organizaciones de base en Chiapas: en búsqueda de alternativas frente al neoliberalismo*, UAP (en prensa).
- HAYEK, FRIEDRICH A.
1985 *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, España.
- INEGI
1991 *XI Censo General de Población y Vivienda*, 1990, Aguascalientes, México.
1995 *XI Censo de Servicios. Censos Económicos 1994*, Aguascalientes, México.
1996 *Conteo de Población y Vivienda. Resultados definitivos*, Aguascalientes, México.
- LA JORNADA
"Los incendios coartada para la guerra", 10 de mayo de 2000.
"Cientos de agentes de la PFP arriban a los Altos de Chiapas", 10 de mayo de 2000.

MEADOWS, D. Y RANDERS J. C.

- 1992 *Más allá de los límites del crecimiento*, El País-Aguilar, Madrid, España.

MONTES, PEDRO

- 1996 *El desorden neoliberal*, Editorial Trota, Madrid, España.

NOZICK, ROBERT

- 1990 *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.

RICARDO, DAVID

- 1994 *Principios de economía política y tributación*, Fondo de Cultura Económica, (5a. reimp.), México.

SECRETARÍA DE PROGRAMACIÓN Y PRESUPUESTO-INEGI
1983 *X Censo General de Población y Vivienda*, México.

VILLAFUERTE, DANIEL Y MARÍA DEL CARMEN GARCÍA
2000 *Pobreza, política social y Fondos Regionales de Solidaridad en Chiapas*, UAM-Xochimilco, en prensa.

VILLAFUERTE, DANIEL ET AL.

- 1999 *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdés-UNICACH, México.

POLÍTICAS DE FINANCIAMIENTO PARA EL SECTOR RURAL

Apolinar Oliva Velas
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES-UNACH

INTRODUCCIÓN

El presente documento es un ensayo que analiza el debate sobre la operación de la banca de desarrollo en el sector rural, donde una corriente institucional aboga por una menor participación de este tipo de instituciones, mientras que un grupo pugna por la permanencia de la banca de desarrollo. Dentro de este último se encuentra el autor de este artículo.

Aún es planteado por los defensores de la banca de desarrollo que está debe reformular su proceso de operación, para lo cual refieren la necesidad de establecer una estrategia de políticas diferenciadas debido a las condiciones estructurales de productores diferenciados en un mercado naturalmente segmentado. Por otro lado, se plantea una aproximación metodológica para estratificar a las unidades de producción rural de acuerdo a variables como superficie en producción, diversificación de la producción, tipo de productos, acceso a mercados y demanda de capital por unidad cultivada entre otras.

Definidos los estratos se plantean procesos de financiamiento diferenciado que permitan operar de manera más eficiente al financiamiento, de tal forma que pueda impactar en los niveles de producción, productividad y rentabilidad de la unidad de producción agropecuaria.

También se aboga por cambiar las políticas de financiamiento de actividades estrictamente agropecuarias por las del financiamiento rural, que significaría financiar a diversas actividades agropecuarias y no agropecuarias que tengan como territorio de operación el área rural, con la finalidad de mejorar la estructura productiva en el medio rural que permita incrementar la productividad y el empleo en el medio rural. Se plantea también retomar las experiencias de financiamiento por instituciones como las cajas de ahorro, que para los productores rurales que tienen pocas po-

sibilidades de acceso al sistema bancario, aun a la de desarrollo, puede generar un adecuado proceso de financiamiento.

Finalmente, se ocupa de algunas consideraciones sobre porque es necesaria la reconfiguración del financiamiento al sector rural, debido a que el actual sistema de financiamiento se encuentra en quiebra.

LAS POSICIONES DEL DEBATE SOBRE EL CRÉDITO AGRÍCOLA

Al recorrer las posiciones teóricas y el comportamiento empírico del financiamiento al sector agropecuario nos encontramos con dos posiciones divergentes: una dirigida por las instituciones financieras internacionales que plantean esquemas de menor cantidad de recursos vía crédito al campo porque consideran que las instituciones de crédito de desarrollo han sido un fracaso histórico. La otra considera necesaria la intervención del Estado mediante banca de desarrollo y con subsidios que incrementen la productividad del sector rural que permitan su permanencia frente a las condiciones de la apertura comercial.

La posición de la banca internacional la resumen Von Pischke *et al.* (1983) a partir de 10 puntos:

- 1) El crédito subsidiado ha fracasado como solución a la pobreza rural porque ha cubierto a muy poca población con créditos de diferente magnitud y provocando un beneficio diferenciado inequitativo a los pequeños productores y a quienes no acceden al crédito subsidiado debido a que créditos grandes implican subsidios grandes y créditos pequeños subsidios pequeños. No acceder a crédito alguno significa percibir cero subsidios.
- 2) El crédito también ha comprobado ser un instrumento poco eficiente para estimular la producción agrícola, las inversiones en el sector y el uso de tecnología nueva.
- 3) Utilizar los mercados para distribuir subsidios ligados a los préstamos y hacer uso extensivo del crédito dirigido, incrementa los costos de transacción tanto para las instituciones de crédito como para los acreditados.
- 4) La represión de los mercados financieros rurales causada por las bajas tasas de interés y los excesivos costos de transacción han disminuido la habilidad de estos mercados para actuar como intermediarios entre las unidades con excedentes y las unidades deficitarias.
- 5) Un número de personas mayor puede beneficiarse más de los depósitos que de los préstamos, si ahorran pueden ganar intereses y financiarse.
- 6) Los problemas de recuperación de los préstamos son generalmente menos graves en las instituciones que movilizan depósitos y evitan programas de crédito transitorios; son considerados confiables y duraderos.
- 7) Las empresas rurales no agrícolas son una fuente de ingreso cada vez más importante en la población rural.
- 8) En muchos países las finanzas informales proporcionan servicios financieros a un número mayor de habitantes rurales que el sistema financiero formal por lo que se plantea que no se eliminen y que se las considere complementarias del sistema formal.
- 9) El financiamiento debe ser para adquirir nuevo patrimonio y no para empresas.
- 10) Las instituciones especializadas de préstamo agrícola son propensas a la eventualidad, vulnerables a las intromisiones políticas y regularmente prestan poca atención a la captación de depósitos.

Esta visión sustentada en el enfoque de costos de transacción y de información incompleta que posee la institución prestamista acerca de los prestatarios plantea revertir el enfoque de ofertar créditos y matizar mucho más en la captación y movilización de ahorros en el sector agropecuario.

Por otra parte, la visión que por mucho tiempo prevaleció, partía de la necesidad de inyectar recursos vía banca de desarrollo para poder modernizar los procesos productivos, incrementar la productividad y subir los niveles de ingreso de los productores pobres.

Este tipo de análisis que planteaba como indispensable a la banca de desarrollo (FAO 1995), parte de la idea que el diagnóstico para operar las instituciones especializadas con crédito agrícola, estaba basada en un enfoque de autonomía del mercado financiero y que el sector agropecuario tendría un desarrollo en espiral, partiendo siempre de una mayor inyección de recursos vía crédito al sector agropecuario:

La oferta autónoma de crédito estimula al desarrollo agrícola y rural y contribuye a aumentar la productividad del grupo objetivo, esto a su vez provoca que la innovación y el progreso agrícola son imposibles sin el crédito, por lo tanto, como los agricultores son pobres el crédito debe ser barato, así en la medida en que los bancos comerciales no financian la agricultura y que los préstamos informales son caros corresponde al gobierno promover el desarrollo rural y el bienestar del grupo objetivo mediante una oferta autónoma de crédito (FAO 1995: 144).

Esta visión se cree errónea y se justifica fundamentalmente con la evaluación sustentada en los 10 puntos anteriormente mencionados, que concluyen rotundamente en el fracaso de las instituciones especializadas de crédito agrícola y el planteamiento de su desaparición y sustitución por instituciones nuevas, cuyo enfoque no sea ofertar crédito sino captar e intermediar recursos en el sector agropecuario, reforzar los sistemas de prestamistas informales para canalizar recursos a los sujetos más eficientes y a quienes mejor se conozca su perfil moral y capacidad de pago.

La FAO denomina al nuevo enfoque que plantean este tipo de críticos como el de Paradigma de los mercados financieros rurales y considera que parte de que los incrementos en la actividad económica deben orientar al sistema financiero:

El aumento de la actividad económica provocará una mayor demanda de servicios financieros iniciado por un incremento en los ahorros de los que tengan excedentes y demandados por los agentes que estén en expansión productiva, esto dará a su vez una expansión del sistema de crédito que de nuevo dará un aumento en la actividad económica provocando de nuevo una expansión del sistema financiero (FAO 1995: 156).

Esta posición concibe que de no operar con el enfoque de un mercado financiero que capte e intermedie eficientemente en el crédito, sobre todo con un esquema institucional privado, se profundizaría más aún. las segmentaciones del sector agropecuario incrementando el uso ineficiente de los recursos.

Desde la visión de la FAO, las propuestas finales de este importante grupo que influye en los diseñadores de política económica sectorial son:

Las propuestas de reforma del paradigma de los mercados financieros rurales derivan fácilmente del diagnóstico crítico que este paradigma ha hecho de la experiencia de las instituciones especializadas en crédito agrícola, así como de los avances teóricos del enfoque de la información imperfecta. Una mayor movilización del ahorro, tasas de interés más altas y flexibles, menos créditos administrados, un mayor énfasis en la mejora de los servicios financieros proporcionados en el medio rural y mejores flujos de información, son los ejes de las nuevas propuestas instrumentales (FAO 1995: 168).

Nosotros hemos discutido ampliamente la consideración de que el sector agropecuario es naturalmente segmentado y que no es la operación de instituciones de crédito agropecuario lo que segmenta o profundiza la segmentación de los mercados.

El problema de la agricultura no se constriñe únicamente al financiamiento vía la excesiva oferta de fondos prestables por parte de las instituciones especializadas en crédito agrícola

y a una escasa capacidad de depósitos por parte de los productores agropecuarios, sino a que existe un conjunto de problemas estructurales (precios, mercados, información, tecnología, etcétera) y coyunturales (por el riesgo en el proceso de producción agropecuaria). Por lo que es necesario redefinir las formas de intervención pública, de tal forma que se imprima a todas las instituciones que operan en el sector rural una verdadera política que rebase el marco de lo agropecuario y se desarrolle una política rural.

Para la FAO (1995: 172), la redefinición de las políticas de financiamiento agrícola pasan por tres:

- a) Los aspectos institucionales relacionados con la intermediación financiera propiamente dicha: movilización del ahorro y demanda de crédito.
- b) Las lecciones que se derivan de los mercados informales y que tienen tanto que ver con los juegos combinados de la tasa de interés y los costos de transacción, así como con el problema de la disciplina financiera y los créditos morosos.
- c) Por último, los aspectos más estructurales relacionados con la rentabilidad de la agricultura y con el problema del clientelismo, nos llevarán a abogar por un predominio de los créditos rurales sobre los créditos agrícolas.¹

Por otra parte tendríamos la visión sobre el crédito de Yunus un académico y financiero que en la práctica construyó el Banco Grameen en Bangladesh y que plantea su filosofía acerca del crédito:

El crédito tiene un papel inocuo en la disciplina de la economía política. Se ha dicho que el crédito lubrica, o sea, hace suaves a todas las transacciones financieras. El crédito tiene un papel subordinado. No sé porqué los expertos han establecido tal papel. Posiblemente no han entendido completamente el significado del crédito;

o lo han ocultado deliberadamente. Creo que el crédito tiene una función económica y social muy poderosa. Es un arma económica potente, por medio de políticas correctas e instituciones aptas es posible promover una sociedad a una dirección determinada. Para cualquier persona el crédito crea instrumentos nuevos para controlar bienes de capital. Mientras más acceso tiene un individuo al crédito se hace más capaz. Es posible determinar quién tendrá el poder político y económico mañana por medio de estudiar quien tiene acceso al crédito hoy. También es posible pronosticar quién no tendrá tal poder, por falta de acceso al crédito. Como la alimentación, la ropa, la vivienda, educación y salud, el crédito es uno de los derechos fundamentales de los seres humanos. Es por medio del crédito que una persona obtiene la capacidad necesaria para entrar en el campo de la guerra económica. Esperar que se luche en una vida de guerra económica sin acceso al crédito es ir a una derrota segura. Es obligación sagrada de cada gobierno asegurar este derecho fundamental a todos los ciudadanos. Sin embargo, también es obligación sagrada del gobierno asegurar la recuperación completa de estos préstamos (Yunus 1995).

Así, ante las actuales condiciones de la reforma de las instituciones de crédito no debería suponer una reducción del financiamiento y esperar que el mercado llene un espacio que por lo menos durante los últimos 40 años no ha peleado por no considerarlo rentable. Sin embargo, en la situación de reformas al sistema financiero se plantea que sea el mercado quien ocupe un espacio que no ha trabajado ni desarrollado.

En el caso mexicano, cuando la banca comercial ha aumentado la oferta de fondos prestables a los productores con mayor cantidad de activos y de mayores ingresos, condiciones estructurales de baja tasa de ganancia en el sector agropecuario lo ha llevado a una desastrosa cali-

¹ El crédito rural se refiere al crédito otorgado a cualquier actividad agrícola o no que se desarrolle en el territorio rural.

ficación de cartera, quedando un buen porcentaje de ella en cartera vencida.

POLÍTICA DIFERENCIADA PARA EL SECTOR AGROPECUARIO

El concepto de políticas diferenciadas para las áreas rurales pasa por reconocer que los mercados son naturalmente segmentados, reconoce que hay condiciones estructurales que diferencian cuando menos a tres estratos de productores: economía campesina de subsistencia, pequeños productores con excedentes y productores empresariales.

Las políticas diferenciadas deberán permitir superar las barreras de una inserción menos desfavorable a una economía de mercado que quiere dar un trato de iguales a sujetos diferentes. Sin embargo, este concepto, cuando menos en los teóricos del Banco Mundial, no se percibe y se trata de confundir el concepto de políticas diferenciadas con el concepto de políticas descentralizadas.

Piriou-Sall destaca que el Banco Mundial, gran impulsor de las instituciones especializadas en crédito agrícola, plantea hoy a partir de las lecciones obtenida de los errores:

El Banco Mundial reconoce la necesidad de planear, ejecutar y financiar los programas y servicios rurales de una manera más descentralizada y participativa. La aproximación a esta problemática no se ha hecho en un sentido holístico, siendo el problema en el pasado el nivel del locus de integración de esas actividades: trabajándose más a un nivel central o regional antes de ser enfocado como un problema local. Ellos plantean claramente ahora que las actividades del desarrollo rural deben ser integradas en el nivel local, porque solamente allí la gente tiene la información, incentivos y capacidades para coordinar e implementar los diferentes elementos contenidos en un proyecto de desarrollo rural. Este hecho es importante para el diseño de políticas

diferenciadas de intervención pública. Solamente mediante sistemas descentralizados y participativos puede concebirse, diseñarse e implementarse una intervención con políticas diferenciadas que cuenten en el camino con un alto nivel de información y de efectividad económica (1997).

Este discurso suena más a una justificación de disminuir recursos para que sean los propios agentes a un nivel local los que autoplanean, autofinancien y autogestionen los proyectos de inversión y el Estado justifique su salida más que una verdadera vía de desarrollo rural.

Sin descuidar la verdad, un proyecto de inversión en el que no participen y tomen decisiones los sujetos a los que supuestamente se trata de llevar al desarrollo tiene altas probabilidades de fracasar. Este discurso suena al de muchos políticos en campaña que dicen que harán los proyectos de desarrollo en el propio campo y no en los escritorios, como si el trabajo de campo no fuera complementario con el trabajo de gabinete en el escritorio.

Esto no debe llevar a lo ocurrido con la descentralización de una serie de actividades que planteó el gobierno federal con la reforma al artículo 115 constitucional, cuando hizo responsables a los municipios de una serie de funciones como: alumbrado público, agua potable, mercados, panteones, etcétera. Pero no los dotó de los recursos suficientes y hoy encontramos municipios sin agua potable y sumidos en la obscuridad por falta de recursos.

Un programa con ideas generales debe ser desarrollado flexiblemente en los niveles locales y regionales; pero sobre todo, cualquier programa debe estar respaldado con los recursos tecnológicos, humanos y financieros para funcionar ajustándose a las condiciones locales.

El Estado no puede constituirse en miles de organismos que operen desarticulados y sin niveles de coordinación, por lo tanto, deben definirse las condiciones amplias, para que a nivel local se tomen decisiones respaldadas por los recursos necesarios aportados por los programas generales.

Tampoco por políticas diferenciadas debe considerarse un cóctel de programas sin una línea que trate de salvar los graves problemas estructurales del sector y dar viabilidad mediante una mejora en la tasa de ganancia; esta situación se percibe desde el lado de los operadores de las políticas agropecuarias de diferentes países que participaron en el *Seminario Latinoamericano sobre Heterogeneidad Agraria y Políticas Diferenciadas*, realizado en México del 26 al 29 de noviembre de 1997.

En este seminario Enrique del Val (1997) expuso por parte de México los diferentes programas como Fondos Regionales de Solidaridad, PROCAMPO, Programas de Combate a la Pobreza, Crédito a la Palabra, etcétera, pero sin definir cuáles son las líneas que mueven y ordenan y dónde se encuentran las políticas diferenciadas, sobre todo si se considera que PROCAMPO es un programa de tabla rasa.

Suzanne Pirou-Sall (1997), de Estados Unidos se refirió principalmente a la nueva visión del Banco Mundial de aplicar políticas descentralizadas, más que analizar el fenómeno de política diferenciada en los EUA y lo que presenta es una posición como consultora del Banco Mundial.

Rafael Echeverri y María del Pilar Ribero (1997), de Colombia, presentan en concreto una evaluación de la cartera de crédito del sector agropecuario, dividiendo el análisis de cartera en pequeños productores y medianos productores.

Otro colombiano, Ricardo Vargas del Valle (1997), presenta una evaluación de un programa de desarrollo rural integral con inversión presupuestal a fondo perdido en sus diferentes etapas; pero tampoco muestra una estrategia global de financiamiento diferencial a todo el sector rural colombiano.

Gustavo Gordillo de Anda (1997), mexicano Representante Regional para América Latina y el Caribe de la FAO, sólo plantea las condiciones actuales que cree existen en la agricultura de la región: más libre, ampliada, de mayor capacidad de generación de servicios, existencia de una agricultura de contrato, feminización de actividades rurales, flexible, con mayor capacidad en recursos humanos, corresponsable con la sociedad y

en correspondencia con un mundo cada vez más urbanizado y una agricultura mundializada. Esta visión no parece corresponder a la realidad del campo mexicano en la crisis permanente de los últimos 20 años y parece ser una afirmación demagógica de funcionario público mexicano.

Así que el concepto de política diferenciada es uno al que hay que dar cuerpo y buscar sea una verdadera alternativa de desarrollo al sector rural y no sólo un discurso que justifique una menor cantidad de recursos para este sector.

Retomaríamos para desarrollar el planteamiento de la FAO acerca de las políticas diferenciadas:

Las políticas diferenciadas implican simultáneamente la articulación de políticas macroeconómicas y sectoriales, la existencia de un sistema institucional adecuado que promueva la descentralización y la participación de la población rural en el diseño de políticas, así como acciones adecuadas a las características de los diferentes tipos de productores y de la sociedad rural en que están insertos (FAO 1995: 186).

UNA PROPUESTA DE ESTRATIFICACIÓN Y DE POLÍTICA DE FINANCIAMIENTO PARA CADA ESTRATO SOCIAL EN SECTOR RURAL

La CEPAL tiene un trabajo clásico de estratificación de productores agropecuarios en el que considera cuatro estratos, tres de agricultores (campesinos, transicionales y empresariales) y uno de productores pecuarios (1989).

El elemento básico para esta estratificación está basado, fundamentalmente, en la contratación de mano de obra por la unidad de producción, así como en la mano de obra que aporta la familia a la unidad productiva.

Este trabajo es importante, pero desde la perspectiva de este ensayo la unidad de producción agropecuaria es multipropósito, esto es: produce granos, frutas, hortalizas y realiza ganadería de diferentes tipos, aunado al tamaño de la unidad de producción y a la intensidad en el uso del

capital, y desde luego la contratación de fuerza de trabajo va a definir el perfil del productor que nos permita estratificar.

A partir de esta serie de variables se consideran cuatro estratos que tienen alguna equivalencia con los estratos de la CEPAL.

Estrato I

Existe un primer grupo de productores sin producción de excedentes, que combinan sus actividades productivas en el sector agropecuario con otras actividades, como son la venta de fuerza de trabajo en otras áreas agrícolas o en centros urbanos.

Este es un tipo de productor con superficies cultivadas que generalmente no rebasa las cinco hectáreas, por lo general trabajan en suelos de mala calidad y son productores de granos básicos.

Este estrato de productores es importante por la cantidad de elementos que están comprendidos dentro de él; según el VII Censo Agropecuario existen 4 407 880 unidades de producción rural con una superficie de 108 346 084 hectáreas. De las unidades encuestadas, 3 801 333 unidades de producción rural manifestaron tener actividad agropecuaria y de estas unidades, 45.9% manifestó producir sólo para el autoconsumo.

Los productores de este estrato dependen para financiar el proceso de producción del flujo de fondos obtenidos por la venta de fuerza de trabajo de miembros de la familia, así que la atención al cultivo depende en gran parte del periodo en que emigren temporalmente y del nivel de salarios que perciban.

En este caso la inversión estará definida por la cantidad de trabajo que la unidad de trabajo familiar pueda dedicar a construir infraestructura o mejoramiento de las áreas de labor por las transferencias vía subsidios a la producción que pueda percibir.

Este tipo de estrato constituiría a los campesinos de infrasubsistencia y subsistencia, así como a pequeños productores pecuarios de CEPAL.

Siendo la principal fuente de inversión de la unidad productiva familiar la fuerza de traba-

jo y ante una mala dotación de recursos naturales, son proyectos de inversión extraparcenarios los que pueden incrementar de manera más significativa los ingresos familiares.

Las instituciones financieras que pueden operar con éxito en este estrato deben tener una red de microsucursales de atención directa y personalizada.

Para este tipo de estrato es necesario apoyar la formación de una red de cajas de ahorro y préstamo que reciban una dotación de fondos públicos acordes con los montos que capten para financiar proyectos viables de los socios que estén dispuestos a someter proyectos a evaluación.

Aquí es necesario recuperar toda la experiencia generada por el movimiento nacional de cajas de ahorro, tanto de las vinculadas a la iglesia católica, como de las amplias experiencias de organizaciones no gubernamentales laicas, espacio institucional donde se cuenta con 900 000 socios del movimiento nacional de cajas de ahorro y de las ONG que han desarrollado exitosamente programas de financiamiento.

Las cajas de ahorro en operación que han demostrado una eficiente operación deben ser fondeadas para que amplíen su cobertura en cantidad de préstamos y en el monto de los mismos.

Sin embargo, ante las lagunas jurídicas que pusieron en crisis y en quiebra a muchas cajas de ahorro en el periodo 1999-2000, es necesario darle una reforma a la Ley de Organismos Auxiliares de Crédito.

Dentro de las posibles reformas se plantearía una cobertura de riesgo a los ahorradores y mayor supervisión de las instituciones financieras, así como considerar a las cajas de ahorro una extensión de primer piso de los organismos de desarrollo que operan recursos para créditos preferenciales para capitalizar más rápidamente a las cajas de ahorro de acuerdo al comportamiento de ahorro de sus socios.

Las cajas de ahorro deben mantener una serie de rasgos que les han permitido operar exitosamente en muchos casos:

- a) Financiar consumo corriente y ceremonias sociales, así como proyectos productivos que presentan los socios.

- b) Sustener un estrecho contacto entre los socios, con el fin de mantener el flujo de información que permita seleccionar adecuadamente a los socios de tal forma que los incumplimientos de pago disminuyan.
- c) Financiar a los socios sin exigir garantías colaterales, pero que con la información del grupo de socios, consejos de administración y el personal operativo evalúan la capacidad de pago y la calidad moral de los individuos.
- d) Poner énfasis en la captación de socios que tienen acceso difícil a la tierra, pero que pueden emprender actividades ligadas a las actividades productivas locales, ya sea como comercializador de productos locales o prestando servicios a los productores con el fin de integrar a las cadenas productivas el mayor valor agregado posible.

Debe diferenciarse perfectamente subsidio de crédito en este estrato de productores, ya que programas como el Crédito a la Palabra, que en términos reales de operación es un subsidio y no un crédito, provocan graves deformaciones en la formación de sujetos de crédito, ya que el agente económico recibe el recurso sin ninguna evaluación ni obligación de ahorrar, con tasa cero de interés y escasa presión para recuperar los créditos. El agente económico que haya estado en un programa como éste es probable que crea que todos los programas funcionan igual.

Intentar volver a los escasos recursos recuperados del Crédito a la Palabra como recurso semilla y constituir cajas de ahorro, presenta problemas porque los miembros del Comité de Solidaridad ejercen poder sobre el manejo de los recursos; así, el resto de los socios no se siente con la autoridad de exigir un manejo eficiente y honesto de los recursos, porque los considera del gobierno.

La expansión de cajas de ahorro propuesta debe ser paulatina, de manera que las cajas de ahorro puedan evaluar de manera adecuada el resultado de la expansión de los servicios.

Donde sea necesario crear nuevas cajas de ahorro deben, en un principio, subsidiarse con parte de los salarios del personal que las operen, pero este subsidio deberá desaparecer gradualmente y sustituirse por estímulos y salarios de eficiencia.

El éxito de una caja de ahorro y préstamo se da en la medida en que los socios ejercen una verdadera presencia y que tanto el consejo de administración como el personal operativo de la caja de ahorro se supediten a los socios.

La selección del personal operativo es un punto importante, ya que muchas veces se habla del riesgo moral de los sujetos de crédito, pero no se menciona el relativo al personal que maneja las instituciones de crédito.

La legislación debe mantener figuras de castigo ejemplar para los que defrauden a instituciones de crédito, porque como está actualmente los fraudes se consideran delitos menores, como se vio en los casos de los grandes defraudadores bancarios como Cabal Peniche, Lankenau y Ángel Isidoro Rodríguez, así como los defraudadores de uniones de crédito.

Estrato II

Este estrato estaría constituido por productores dedicados exclusivamente al ramo agropecuario, con excedentes comercializados en el mercado.

La producción en este estrato está orientada principalmente a los granos básicos en superficies que no rebasan las 20 hectáreas, en caso de superficies pequeñas éstas son de riego o de buen temporal.

Para este tipo de productores lo incierto del proceso productivo los hace depender del crédito como garantía para poder comprar todos los insumos en caso de una mala cosecha previa.

Este tipo de productores dependen del crédito para poder tener mejores niveles de vida mientras realizan el proceso productivo y para poder producir excedentes comercializables necesitan contar con los insumos tecnológicamente adecuados. Cuando este tipo de agente ha tenido buenas cosechas, el crédito no le es indispensable para producir.

La superficie que decidirá sembrar con básicos dependerá del precio del producto en el mercado, aunque si el precio es relativamente bajo de tal forma que el ingreso obtenido no le permita cubrir las necesidades básicas buscará fuentes de financiamiento para mantenerse produciendo en las mejores tierras y tratará de reorientar sus procesos productivos a cultivos que considere más rentables.

Generalmente si los predios superan las cinco hectáreas combina la producción agrícola con la ganadería bovina u ovina a baja escala para utilizar los subproductos agrícolas como alimento de sus animales.

Aquí estarían los campesinos excedentarios y transicionales de CEPAL.

Este tipo de productor tiene una capacidad de ahorro sobre todo estacional debido a que tiene que guardar recursos financieros líquidos que le permitan emprender el nuevo proceso productivo que por naturaleza es estacional.

Este grupo, por lo tanto, puede ser atendido por una institución bancaria de desarrollo, pero debe el banco ofrecer una serie de servicios que satisfagan las necesidades de este tipo de agentes económicos.

Esto no implica que las cajas de ahorro no deban de operar en este estrato. Se plantea que la banca de desarrollo opere para garantizar los volúmenes de crédito en el tiempo y la forma que las actividades agropecuarias demandan y porque estos productores insertos en el mercado de productos agrícolas tienen un flujo de fondos estable.

Se puede establecer una red nacional de sucursales que puede atender a los productores con excedentes comercializables, a diferencia de las cajas de ahorro cuya red crece lentamente de acuerdo a la confianza que va ganando entre los usuarios.

Se propone que sea una banca de desarrollo, porque la banca comercial ofrece instrumentos de ahorro demasiado desventajosos para ahorradores con recursos menores a los 2 000 pesos y con bajas tasas de interés, generalmente negativas en términos reales, sucursales alejadas de las poblaciones rurales y un trato discriminatorio

a personas de apariencia diferente a la urbana clasemediera.

Una necesidad primaria es una red de sucursales que esté lo más cerca posible para disminuir los costos por traslado del usuario, con personal operativo que dé un trato personalizado y arme el historial financiero del usuario.

Incorporar la tecnología de información necesaria para que la sucursal bancaria opere eficientemente.

Los pequeños ahorros deben tener tasa de interés positiva, con el fin de estimular al ahorro.

Los sujetos que tengan el perfil para ser financiados en función a los historiales crediticios, deben tener acceso a créditos perfectamente diferenciados de producción y de consumo.

En los créditos para la producción siempre se debe considerar que tras un año agrícola bueno, el productor no necesita de un crédito de avío alto y que tras un año malo, la demanda de crédito es mayor, las cantidades que se asignen como montos de crédito por superficie por sembrar deben depender de evaluaciones regionales y no de aplicar montos fijos y generalizados en todo el país.

La tasa de interés tiene que ser fijada en función de la evolución de los precios agrícolas y no del índice general de precios, en caso contrario, al fijar la tasa de interés, por ejemplo 6% arriba de la de inflación o de la de CETES; si los precios agrícolas fueron muy por debajo del índice general de precios las tasas reales para este tipo de productores se torna realmente usuraria.

En términos de tasa de interés se propondría dar un trato a los productores de acuerdo a como el mercado los trate en términos de precios.

Las garantías pueden ser: las facturas futuras de los centros de compra de productos agrícolas, avales solidarios, derecho de usufructo y renta de la tierra y, en última instancia, la propiedad de la tierra.

Los créditos para nuevos proyectos de inversión deben cuidadosamente evaluarse y considerar tanto los directamente vinculados a la actividad agropecuaria como los de sujetos sin tierra, pero que planteen proyectos de comercialización o de servicios que incorporen mayor valor agregado a los productos agropecuarios.

Particular importancia se debe dar a nuevos proyectos de inversión que aprovechen las condiciones locales de recursos o de ubicación que permitan absorber trabajadores de las mismas zonas.

El crédito para consumo debe ser moderado y obtenerse de manera ágil y rápida, en el entendido de que por una mala cosecha previa los satisfactores básicos escasean.

Este tipo de crédito al consumo debe ser estacional y su tasa de interés establecida en condiciones de mercado para disminuir tentaciones de sobreendeudamiento por facilidades de acceso.

Estrato III

En este estrato los productores, con superficies mayores a 20 hectáreas, se dedican en buena medida a la producción de granos básicos y a la ganadería bovina u ovina.

Los predios de este tipo de productores son divididos en zonas agrícolas y ganaderas de acuerdo con la calidad de los suelos; cuentan con paquetes tecnológicos, con alto uso de maquinaria y generalmente poseen cierta cantidad de maquinaria agrícola. No se estacionan fácilmente en un solo cultivo y se mueven en varios procesos productivos de diferentes granos, buscando los mejores precios y condiciones de comercialización. La cantidad de granos básicos que están dispuestos a sembrar depende del nivel de precios del producto y se mueven sobre varios granos básicos. En caso de deteriorarse mucho los precios de los productos agrícolas se orientan más a la producción ganadera. En el caso de la producción ganadera, mantienen un nivel de vientres² mínimo independientemente de los precios del ganado; es en el número y peso de los animales jóvenes donde ajustan los hatos. En este estrato estarían considerados los agricultores empresariales de CEPAL.

Se ha considerado que este tipo de productores puede ser atendido por la banca comercial

y se les ha criticado por ser los productores que, por la mayor superficie en producción, reciben la mayor cantidad de subsidios cuando éstos son por hectárea sembrada, o descuento en la tasa de interés por hectárea acreditada.

Que reciben mayores subsidios ante cierto tipo de políticas sectoriales es cierto, pero no debe interpretarse como algo injusto o escandaloso o usarse para justificar que no operen con ellos los subsidios o la banca de desarrollo, la ineficiencia de los subsidios para con los pequeños productores o la ineficiencia de la banca de desarrollo para con ellos.

Si se plantea una política de suficiencia alimentaria para el país este tipo de productor juega un papel importante por su capacidad de moverse a los cultivos apoyados y para seleccionar recursos naturales por la relativa abundancia de tierra que poseen y absorber la tecnología que presentan. Al igual que cualquier pequeño productor requieren de una política de apoyos con el fin de enfrentar las condiciones de un proceso de producción riesgoso y con bajas tasas de ganancia.

Por otro lado, se observa que en la crisis de cartera vencida actual, fueron este tipo de productores los que cayeron en la insolvencia, ya que recibieron los mayores montos de créditos y no pudieron resistir operar con las tasas de interés de mercado, porque como productores agropecuarios de granos y/o ganadería bovina u ovina enfrentan baja tasa de ganancia y alta presencia de siniestros.

En este sector de productores puede operar la banca de desarrollo de primer piso conjuntamente con la banca de desarrollo de segundo piso operando recursos con la banca comercial.

La tasa de interés debe ser fijada de acuerdo a la evolución de los precios de los productos agrícolas, con el fin de no cobrar tasas relativamente altas en términos reales a este tipo de productores.

Los créditos de avío deben poder obtenerse de manera ágil, de tal forma que las garantías exigidas sean mínimas y los créditos no deben

² Se considera al número de hembras de mamíferos de la especie animal en producción con capacidad reproductiva (vacas, ovejas, cabras, yeguas, etcétera).

ser del tipo quirográfico (créditos sin definir el objetivo de la aplicación y sustentado en garantías físicas, con altas tasas de interés de mercado), como gran parte de los créditos para este sector se manejó en el periodo 1991-1994.

Por lo tanto, el análisis de la unidad productiva, la capacidad y la disciplina de ahorro financiero deben ser el sustento de los créditos de avío.

Los créditos refaccionarios que incluye financiamiento a más largo plazo deben autorizarse después de una evaluación del proyecto de inversión, sobre todo si son nuevas actividades.

Cuando los créditos refaccionarios son para apuntalar una actividad que la unidad productiva está realizando, los riesgos son menores por los niveles de información sobre el proceso productivo y los mercados que posee la unidad de producción.

Para este estrato los créditos refaccionarios son importantes porque permiten incorporar más capital, que generalmente incrementa la productividad del trabajo y en muchos casos sirve como efecto demostración para propagar nuevas tecnologías.

La ingeniería financiera es vital para proyectos de inversión de largo plazo a fin de programar y monitorear la capacidad de producción, y de pago de una empresa para no ahogarla financieramente de manera innecesaria.

Estrato IV

Componen un cuarto estrato de productores agropecuarios los que se dedican a la producción de frutas, hortalizas y verduras, así como a productos agroindustrializables con *usos intensivos de capital por hectárea cultivada*.

En este estrato ubicaremos a productores con 10 o más hectáreas cultivadas, generalmente productores de frutas y hortalizas cuando operan unidades de producción a baja escala.

Este tipo de productores tienen una producción altamente diversificada cuando cuentan con superficies grandes, a fin de diversificar los riesgos.

Este tipo de productores correspondería, según la CEPAL, tanto al agricultor empresarial

mediano y grande como al productor pecuario grande.

Para este tipo de productores, si las condiciones climatológicas son adecuadas y los precios buenos, las utilidades son altas.

Son productores que asumen mucho más riesgo que los de los otros estratos, debido a que los problemas climatológicos o de mercado pueden llevarlos a tener fuertes pérdidas debido a los altos niveles de inversión por hectárea.

Por los volúmenes de recursos que demandan y los riesgos que corren en la actividad agropecuaria estos productores requieren de un análisis detallado de los proyectos de inversión.

Los productores de este estrato en muchos casos están vinculados a grandes empresas agroindustriales como surtidores de materias primas en lo que se ha dado en llamar agricultura por contrato son casos como: productores de papas con Sabritas, productores de caña de azúcar con los ingenios, productores de fresas con empacadoras, productores de hortalizas con empacadoras, productores de tabaco con la industria del cigarro.

El estar vinculados a una cadena agroindustrial en muchos casos les da acceso a financiamiento vía crédito por la gran empresa agroindustrial, además de producir bajo las condiciones de un paquete tecnológico y con asistencia técnica que la misma empresa proporciona.

Sin embargo, hay muchos que producen sin estar vinculados a una cadena a través de contratos y enfrentan una mayor incertidumbre en cuanto a precios y acceso a las cadenas de comercialización.

Los productores no vinculados a agricultura de contrato enfrentan necesidades de financiamiento y refinanciamiento bancario de manera permanente.

Las instituciones bancarias comerciales generalmente apoyan a este tipo de productores, pero lo hacen a partir de créditos hipotecarios, no se basan en el proyecto productivo y cuando éste fracasa generalmente la banca se va sobre las garantías y no considera procesos de refinanciamiento con base en la actividad de la unidad de producción.

Es necesario revisar la actitud de la banca y plantear el apoyo de la banca de segundo piso que considere la actividad productiva y la viabilidad del proyecto para reconsiderar los casos en que debe refinanciarse una unidad de producción. Por lo tanto, para este estrato de productores la tasa de interés no es parte central de sus preocupaciones, sino el acceso al refinanciamiento que en caso de pérdidas en un ciclo agrícola se torna vital para su supervivencia.

La diversificación de la producción, el refinanciamiento y la disciplina de ahorro financiero son vitales para disminuir el riesgo de insolvencia de una unidad productiva.

Este tipo de productor no tiene mucha aversión al riesgo y en muchos casos, a pesar de ser los que manejan tecnología de punta, acceso a información sobre los mercados, y a financiamiento bancario, los imponderables climatológicos, enfermedades en los cultivos, caída de precios en los mercados pueden provocarles grandes pérdidas. El proceso de refinanciamiento en este caso es necesario.

Este tipo de productores puede seguir atendiendo la banca comercial, pero con un seguimiento de la banca de desarrollo de segundo piso para, en casos de crisis regionales, apalancar procesos de refinanciamiento.

CONSIDERACIONES FINALES

Es necesario hacer una evaluación sobre el diagnóstico de que la banca de desarrollo es totalmente ineficiente para financiar y modernizar al sector agropecuario, ya que la ineficiencia puede ser porque los objetivos planteados realmente no son alcanzables, como los de homogeneizar las condiciones tecnológicas ante mercados naturalmente segmentados.

Es necesario reconocer que en la intermediación financiera hay un lado olvidado que es el de la captación del ahorro; sin embargo, con el

crecimiento de la intervención de la banca comercial siguió siendo olvidada y los incrementos de la cartera vencida que terminaron en el FOBAPROA y el IPAB demuestran que tampoco se hizo una correcta evaluación de la capacidad de ahorro y de generación de excedentes de los agentes financiados.

La política diferenciada para el sector agropecuario pasa por la necesidad de reconocer las necesidades fundamentales de los diferentes agentes que operan y que requieren incentivos para permanecer en el proceso productivo, con lo que uno de los objetivos centrales de tal política debe ser arraigar a los productores bajo condiciones de ingreso que les permitan un nivel de vida decoroso.

Actualmente existen condiciones que promueven la migración de productores agropecuarios y los que permanecen en el campo lo hacen con muchas penurias para lograr su reproducción social.

Las políticas actuales para el sector agropecuario van a cimentar las condiciones futuras del sector rural, bajo las condiciones de políticas actuales los estratos de productores de autoconsumo y pequeños productores excedentarios tienen un futuro incierto.

No diseñar y aplicar políticas que enfrenten los problemas actuales y disminuyan las tensiones sociales lleva en el futuro a callejones sin salida, donde revertir condiciones de atraso y miseria se vuelve prácticamente imposible, planteándose entonces los famosos diagnósticos de "rezago histórico" que en el corto y mediano plazo no son fáciles de resolver; el caso del conflicto chiapaneco es un claro ejemplo de esto.

Seguir operando una política sectorial planteada para un escenario económico que no se presentó (alta inversión extranjera directa y de cartera, con alta generación de empleo urbano y acceso a alimentos baratos en el mercado internacional), es seguir por una senda de errores que va a seguir empobreciendo a los habitantes del medio rural.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO, R.
1992 *Ensayos sobre banca de fomento y financiación del desarrollo en América Latina y El Caribe* NAFIN, México.
- ALIDE
1992 *El papel de la banca de fomento en el contexto de la liberalización financiera: el caso de México*, NAFIN, México.
- BRAVERMAN, A. Y J. L. GUASCH
1991 *Rural credit in LDC issues and evidence. Working Paper*, World Bank.
- CALVA, J. L.
1988 *Crisis agrícola y alimentaria en México 1982-1988*, Fontamara, México.
- CALVA, J. L. (COMP.)
1993 *Alternativas para el campo mexicano*, Fontamara, México.
- CARRILLO HUERTA, M.
1976 *El crédito y el seguro en la modernización de la agricultura en México*, Universidad Veracruzana, México.
- CEMLA
1985 *Financiamiento agrícola: reuniones y seminarios*, CEMLA, México.
- CEPAL
1989 *Economía campesina y agricultura empresarial, Siglo XXI*, México.
- COMISIÓN NACIONAL BANCARIA Y DE VALORES (CNBV)
1996 *Boletín de la Banca de Desarrollo*, t. IV, núm. 5, CNBV, México.
- DEL VAL, ENRIQUE
1997 "Políticas diferenciadas y heterogeneidad rural en México", *Seminario Latinoamericano sobre Heterogeneidad Agraria y Políticas Diferenciadas*, FAO-SAGAR, noviembre, México.
- ECHVERRI, R. Y MARÍA RIBERO
1997 "Impacto de políticas homogéneas en la competitividad, la equidad y sostenibilidad en el sector rural", Ponencia presentada en el *Seminario Latinoamericano sobre Heterogeneidad Agraria y Políticas Diferenciadas*, FAO-SAGAR, noviembre, México.
- FAO
1990 *Efectos de los programas de estabilización y ajuste estructural en la seguridad alimentaria*, Estudio FAO, Desarrollo Económico y Social 89, Roma.
- 1991 *El estado mundial de la agricultura y la alimentación 1990*, FAO, Roma.
- 1995 *Macroeconomía y políticas agrícolas: una guía metodológica (materiales de capacitación para la planificación agrícola, núm. 39)* FAO, Roma, Italia.
- FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, R.
1972 *Una estructura institucional ideal para el crédito agrícola*, Colegio de Posgraduados, Escuela Nacional de Agricultura, México.
- GIBBON, D.
1995 *El libro de lectura del Banco Grameen*, Grameen Bank Bhaban, Bangladesh.
- GÓMEZ OLIVER, L.
1985 "Modelo de desarrollo económico y desarrollo rural en México", en Iván Menéndez (comp.), *Clases sociales y desarrollo rural*, CEESTEM-Nueva Imagen. México.
- GOODMAN ET AL.
1985 *Mexican agriculture: Rural crisis and policy response*, Working Paper, núm. 168, World Bank.

- GORDILLO DE ANDA, G.
1997 "Políticas homogéneas en América latina: niveles de consolidación e impactos diferenciales, ponencia presentada en el *Seminario Latinoamericano sobre heterogeneidad Agraria y Políticas Diferenciadas*, FAO-SAGAR, México, noviembre.
- INEGI
1993 *VII Censos Agropecuarios 1991*, INEGI, México.
1996a *Anuario estadístico 1995*, INEGI, México.
1996b *La agricultura en Chiapas*, INEGI, México.
- INEGI-CONAL
1996 *El sector alimentario en México*, INEGI-CONAL, México.
- IICA-OEA
1987 *Los programas de ajuste estructural y sectorial: alcances para la reactivación de la agricultura*, OEA, serie Documentos de programas, agosto, Costa Rica.
1991 *Bases para una agenda de trabajo para el desarrollo agropecuario sostenible*, OEA, serie Documentos, núm. 25, Costa Rica.
- JOHNSON, B. Y B. ROGALY
1997 *Microfinanciamiento y reducción de la pobreza*, Unión de Esfuerzos para el Campo, A. C., Querétaro, México.
- MANSELL CARSTENS, CATHERINE
1995 *Las finanzas populares en México*, CEMLA-ITAM, Editorial Milenio, México.
- MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, B.
1997 *El comportamiento de las uniones de crédito agropecuarias en el sexenio 1988-1994*. Tesis de maestría, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Economía, UNAM, México.
- PIRIOU-SALL, S.
1997 "Políticas homogéneas en América Latina: niveles de consolidación e impactos diferenciales", ponencia presentada en el *Seminario Latinoamericano sobre Heterogeneidad Agraria y Políticas Diferenciadas*, FAO-SAGAR, noviembre, México.
- RAMACHANDRAN Y MUSALEM
1991 *México: The future of development bank*, Working Paper. wp 5, World Bank.
- MAYDON, M.
1988 El crédito agropecuario en tiempos de inflación, en *Comercio Exterior*, vol. 38 núm. 7, julio, México.
1994 *La banca de fomento en México: experiencias de ingeniería financiera*, NAFIN-FCE, México.
- ROJAS HERRERA, J. J.
1997 "Modelos de integración cooperativa en la historia del movimiento mexicano de cajas populares", *Cuadernos Agrarios*, año 7, núm., 15, Cuadernos Agrarios A. C., enero-julio, México.
- ROS, J. Y G. RODRÍGUEZ
1987 "México: Estudio sobre la crisis financiera, las políticas de ajuste y el desarrollo agrícola", CEPAL, núm. 33, Santiago de Chile.
- SCHWENTESIUS, R. ET AL.
1995 La cartera vencida del sector agropecuario: evolución-causas-soluciones. Reporte de Investigación 25 del Centro de Investigaciones Económicas, Sociales y Tecnológicas de la Agroindustria y la Agricultura Mundial, Universidad Autónoma Chapingo, México.
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA Y RECURSOS HIDRÁULICOS (SARH)
1990 *Programa Nacional de Modernización del Campo 1990-1994*, SARH, México.

VON PISCHKE *ET AL.*

- 1983 Rural Financial Markets in Developing Countries: Their Use and Abuse. Published for the economic development institute of the World Bank, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Londres.

YUNUS, M.

- 1995 *Los escritos escogidos del Dr. Yunus, Banco Grameen*, introducción y redacción de David S. Gibbons, Grameen Bank, Bangladesh.

PROCESOS DE REESTRUCTURACIÓN ECONÓMICA EN DOS MUNICIPIOS DE CHIAPAS*

Victoria Jiménez Cruz

CONSULTORA EN ANÁLISIS ECONÓMICO REGIONAL

Federico Morales Barragán

PROIMMSE-IIA-UNAM

INTRODUCCIÓN

La promoción del desarrollo económico regional se convierte, paulatinamente, en una de las tareas que ocupan a los gobiernos municipales de nuestro país. Dentro de este orden de gobierno se ha reconocido que su responsabilidad no puede restringirse a la función tradicional de la administración de los servicios públicos, que, aun cuando se perciba que la vida económica de los municipios se encuentra, en buena medida, subordinada a las decisiones de los órdenes de gobierno estatal y federal, compete a los gobiernos locales alentar el desarrollo económico de sus municipios. Sin embargo, este interés mostrado por los gobiernos municipales se acompaña también, de un insuficiente conocimiento de los medios adecuados para cumplir esa tarea.

La incertidumbre que se deriva de este escenario caracterizado, paradójicamente, tanto por el interés como por la desinformación, se manifiesta bajo diversas formas entre las que destacan:

- 1) La elaboración de planes de desarrollo en los que no se considera la evolución económica de los municipios.
- 2) La identificación de las tareas de promoción del desarrollo con la elaboración de microproyectos productivos emanados sólo de las necesidades sentidas de la población; o bien, con la atracción de inversiones que involucran proyectos de mayor envergadura y

* Este artículo es una versión modificada de la ponencia presentada en la X Semana de la Investigación Científica, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, del 22 al 26 de noviembre de 1999.

sobre los que se finca exclusivamente el desarrollo futuro de un municipio.

Con relación al primer aspecto conviene señalar que se mantiene la inercia, en la mayoría de los municipios mexicanos, de elaborar planes de desarrollo cuyos diagnósticos no dan cuenta de los procesos de cambio de las economías regionales o lo hacen de forma limitada. Esta situación cobra mayor relevancia en un contexto en el que el estudio de los procesos de reestructuración productiva constituye una exigencia para el diseño de políticas de desarrollo.

En cuanto al segundo inciso refleja, por un lado, la concepción todavía vigente sobre la función de los gobiernos municipales en la promoción del desarrollo y, por el otro, ubica una de las razones que explican el impacto limitado de un gran número de proyectos en el desarrollo económico de los municipios, en la medida en que carecen de una estrategia que los articule.

En este contexto se ubica el presente trabajo cuyo propósito es ofrecer evidencia sobre la modalidad de evolución económica de dos municipios del estado de Chiapas y con ello, destacar la contribución que ofrece este tipo de análisis al estudio de los procesos de reestructuración productiva y al diseño de estrategias de desarrollo regional.

MODALIDAD DE EVOLUCIÓN ECONÓMICA

Mediante el análisis conjunto de la dinámica de la ocupación y de la productividad del trabajo es posible establecer una tipología que caracterice la modalidad de evolución de las economías municipales y sus actividades. Esta aproximación permite construir un perfil del proceso de reestructuración productiva que enfrentan, de manera diferenciada, las economías regionales.

Autores como Camagni y Capello han utilizado este tipo de análisis para ubicar el posicionamiento estratégico de las regiones.

[...] una economía en fase de transición y modernización puede registrar fuertes tasas de desocupación industrial, pero al mismo tiempo el aumento de la productividad de las empresas puede significar un impulso a la competitividad y al crecimiento (1997: 402).

Asimismo, Vázquez utiliza este enfoque para caracterizar diversas estrategias de desarrollo local.

Existe acuerdo generalizado sobre que el aumento de la productividad y de la competitividad son dos metas que deben orientar el proceso de cambio estructural de las economías locales. Pero estos objetivos se pueden alcanzar a través de caminos diferentes, que se pueden simplificar en dos estrategias alternativas: o bien dar un salto tecnológico y productivo y ajustar, completamente, la estructura productiva de una localidad o un territorio; o bien seguir una estrategia de pequeños pasos que transforme, progresivamente, el sistema económico a partir de las características de la estructura productiva (1999: 187).

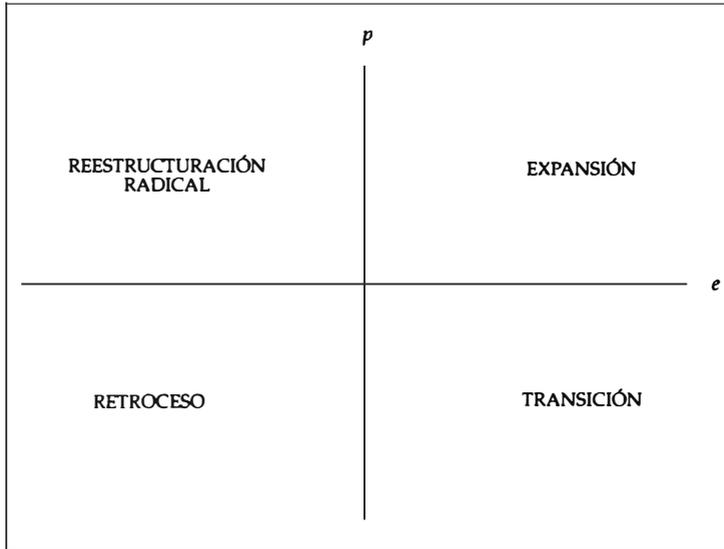
La gráfica 1 presenta una tipología que resulta del análisis conjunto de las tasas de crecimiento relativas de la población ocupada (e) y de la productividad del trabajo (p).¹

La modalidad de *expansión* refleja una posición favorable que constituye, a la vez, una situación objetivo dentro del diseño de estrategias de desarrollo. En ella se presentan tasas de crecimiento superiores al promedio estatal, en ambas variables.

Las modalidades de *reestructuración radical* y *transición* expresan al mismo tiempo las estrate-

¹ La productividad del trabajo se expresa mediante la razón entre el valor agregado censal bruto y la población ocupada.

Gráfica 1
 Modalidad de evolución de una economía municipal²



Fuente: elaboración con base en Camagni y Capello (1997) y Vázquez (1999).

gias alternativas para situarse en la modalidad de *expansión*. La primera presenta un crecimiento de la productividad que puede afectar en forma drástica los niveles de ocupación, aunque permite un desempeño favorable del producto generado. La segunda refleja un comportamiento de la economía en el que se perfilan dos tipos de situaciones:

- 1) Una disminución de la productividad acompañada de un crecimiento de la ocupación, lo que evidenciaría una situación donde existen transferencias que subvencionan el funcionamiento de la economía.
- 2) Un crecimiento del empleo en mayor proporción que la disminución de la productividad, esta situación puede explicarse por la adopción de una estrategia de desarrollo de cambio progresivo.

Finalmente en la modalidad de *retroceso*, la disminución de la ocupación no afecta positivamente a la productividad y a la competitividad, lo que establece una situación en la que empeoran tanto la ocupación como el producto (Camagni y Capello 1997: 402-404, Vázquez 1999: 186-188).

Con base en la tipología anterior se presentan algunos resultados referidos a los municipios de Comitán y San Cristóbal de Las Casas para los periodos 1985-1988 y 1988-1993. Estos resultados se obtienen a partir de los registros de las actividades industriales, comerciales y de servicios, reportados en los censos económicos de esos años.³ La información estadística referida a las actividades agropecuarias no es compatible con la información de los censos económicos y por ello no se incorpora en este análisis.⁴

² El origen tiene coordenadas (1,1) en tanto expresa un crecimiento municipal proporcional al crecimiento estatal. De manera que valores hacia "arriba" y la "derecha" señalan que el crecimiento municipal es mayor al estatal.

³ Los Censos económicos 1986, 1989 y 1994 presentan resultados para los años 1985, 1988 y 1993, respectivamente.

⁴ La incompatibilidad (en términos temporales y de estructura de información) entre los Censos económicos y los Agropecuarios constituye un obstáculo importante cuando se plantean análisis que combinen un alto grado de desagregación y mantengan la comparabilidad temporal y geográfica.

Trayectorias municipales

Los resultados de los cuadros 1 y 2 ofrecen información reveladora sobre el comportamiento de las economías municipales durante el periodo 1985-1993. En primer término destaca la pérdida de dinamismo en su desempeño relativo frente al estado de Chiapas: ambas economías se desplazan hacia una posición de retroceso. Sin embargo, el comportamiento diferenciado de las trayectorias merece una valoración más detallada.

Por una parte, es evidente que el cambio más desfavorable lo registra San Cristóbal de Las Casas al pasar de una senda expansiva con un notable dinamismo de la productividad, hacia una senda depresiva con una fuerte caída en el desempeño relativo tanto del empleo como de la productividad. Este comportamiento evidencia la presencia de formas rígidas de organización que dificultan la reestructuración de las actividades económicas con una orientación que permita sostener a la economía municipal en una trayectoria expansiva.

Cuadro 1. Modalidad de evolución económica 1985-1988

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
<hr/>			<hr/>		
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
<hr/>			<hr/>		
			Comitán	3.51	0.94
<hr/>			<hr/>		

* Tasa de crecimiento relativa a la población ocupada.
 ** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.
 Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1986 y 1989.

Cuadro 2. Modalidad de evolución económica 1988-1993

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
<hr/>			<hr/>		
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
<hr/>			<hr/>		
Comitán	0.66	0.34			
San Cristóbal	0.88	0.23			
<hr/>			<hr/>		

* Tasa de crecimiento relativa de la población ocupada.
 ** Tasa de crecimiento relativa a la productividad.
 Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1989 y 1994.

La trayectoria de Comitán, por su parte, no resulta tan sorprendente si se considera su ubicación en el primer periodo y, especialmente, la relación entre las variables analizadas. Un crecimiento del empleo municipal de alrededor de 250 puntos porcentuales por encima del registro estatal,⁵ en contraste con los registros referidos a la productividad (cuadro 1) sugiere la existencia de mecanismos artificiales que sostienen el dinamismo del empleo y que no es posible mantener en el periodo siguiente.

Trayectorias por tipo de actividad

El análisis de la modalidad de evolución por tipo de actividad evidencia el comportamiento diferenciado de los sectores industrial, comercial y de servicios en los procesos de reestructuración económica.

El cuadro 3 pone de relieve un hecho que ha sido poco valorado en la caracterización general de estas economías municipales: las actividades industriales tienen una importancia mayor de la que tradicionalmente se les ha otorgado.

Entre 1985 y 1988 tanto Comitán como San Cristóbal registran un dinamismo superior al promedio estatal, en particular sobresale el desempeño de San Cristóbal en la variable referida a la productividad.

Una lectura más sutil de la importancia de este sector se desprende de la evolución que tienen estas actividades, similar a la que registran las economías municipales. Es decir, la trayectoria de reestructuración económica a escala municipal (cuadros 1 y 2) podría explicarse por la trayectoria hacia la posición de retroceso de las actividades industriales (cuadro 4). Esta situación es evidente en el caso de San Cristóbal, donde el patrón de evolución es similar para el conjunto de la economía como para las actividades industriales: de la modalidad de expansión hacia la de retroceso. En Comitán se encuentra un matiz a esta explicación en la medida que las trayectorias de evolución no son estrictamente iguales: se arriba a una posición de retroceso, pero el punto de partida difiere.

En cuanto a las actividades comerciales, cuyos resultados se presentan en los cuadros 5 y 6,

**Cuadro 3. Modalidad de evolución económica 1985-1988.
Actividades industriales***

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Municipio	e*	p**	Municipio	e*	p**
			Comitán	3.62	1.72
			San Cristóbal	4.35	33.58
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Municipio	e*	p**	Municipio	e*	p**

*En 1985 se excluye la rama 3 900 del municipio de San Cristóbal, debido a las inconsistencias registradas en los datos originales.

** Tasa de crecimiento relativa de la población ocupada.

*** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.

Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1986 y 1989.

⁵ Debe recordarse que un valor de las tasas relativas de crecimiento igual a 1 indica un crecimiento relativo proporcional entre los registros municipales y estatales.

Cuadro 4. Modalidad de evolución económica 1988-1993.
Actividades Industriales*

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
Comitán	0.03	0.37			
San Cristóbal	0.54	0.02			

* En 1985 se excluye la rama 3 900 debido a las inconsistencias registradas en los datos originales.
 ** Tasa de crecimiento relativa de la población ocupada.
 *** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.
 Fuente: Elaboración con base en los Censos económicos, 1989 y 1994.

Cuadro 5. Modalidad de evolución económica 1985-1988.
Actividades comerciales*

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
San Cristóbal	0.75	1.05			
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
			Comitán	1.095	

* Tasa de crecimiento relativa de la población ocupada.
 ** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.
 Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1986 y 1989.

se aprecia en el municipio de Comitán una coincidencia en la modalidad de evolución de estas actividades con la registrada por el conjunto de la economía: en ambos casos se parte de una situación de transición y se arriba a una de retroceso. Bajo el argumento desarrollado para las actividades industriales este tipo de desempeño evidenciaría la relevancia de las actividades comerciales en la dinámica estructural del municipio. Merece destacarse que esta proposición no se desprende del estudio convencional de las par-

ticipaciones porcentuales, sino de la apreciación de los patrones de las trayectorias y que alude a los procesos de reestructuración de las economías.⁶ Sobresale también, la evidencia sobre la imposibilidad de sostener la expansión del empleo cuando se registra un escaso dinamismo en la productividad.

En contraste con el comportamiento registrado en Comitán, el crecimiento relativo de la productividad en San Cristóbal sugiere la posibilidad de un cambio hacia la modalidad de expansión.

⁶ "El cambio cualitativo [...] implica reconstruir una estructura diferente, la cual sólo puede tener lugar a través de un proceso" en tiempo real e irreversible. Este es por definición un proceso 'out-of-equilibrium', como son

Cuadro 6. Modalidad de evolución económica 1988-1993.
Actividades comerciales

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
San Cristóbal	0.74	1.24			
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
Comitán	0.94	0.62			

* Tasa de crecimiento relativa de la población ocupada.
 ** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.
 Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1989, 1994.

Del análisis referido a las actividades de servicios (cuadros 7 y 8) resalta la trayectoria de Comitán que evidencia un proceso característico de reestructuración. La caída de la ocupación que resulta de este proceso, también puede explicarse por un rasgo que, como se ha podido observar, se registra sistemáticamente en Comitán: un desempeño de la productividad menos dinámico que el del empleo.

El cambio que se registra en la modalidad de evolución de San Cristóbal es notable: se desplaza de una posición de reestructuración hacia otra de transición. La caída en la tasa relativa de crecimiento de la productividad es muy severa y coloca al municipio en una trayectoria desfavorable en términos de la pérdida de competitividad que se asocia a este desempeño. Este hecho cobra mayor importancia si se considera

Cuadro 7. Modalidad de evolución económica 1985-1988.
Actividades de servicios.

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
San Cristóbal	0.52	2.02	Comitán	2.39	1.03
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>

* Tasa de crecimiento relativa de la población ocupada.
 ** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.
 Fuente: Elaboración con base en los Censos económicos, 1986 y 1989.

todos los procesos verdaderos; la antigua estructura, la antigua forma de funcionamiento de la economía no existe más, y la nueva forma no se ha establecido aún. Nosotros estamos sobre el camino, un camino que debe él mismo ser trazado paso a paso" (Amendola y Gaffard 1998: 2).

Cuadro 8. Modalidad de evolución económica 1988-1993.
Actividades de servicios.

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
Comitán	0.67	1.29			
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Municipio	<i>e*</i>	<i>p**</i>
			San Cristóbal	1.25	0.66

* Tasa de crecimiento relativa de la población ocupada.
 ** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.
 Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1989 y 1994.

que dentro de estas actividades se encuentran las ligadas al turismo.

Trayectorias por ramas de actividad

Una vez realizado el análisis por tipo de actividad, una aproximación desagregada ofrece resultados valiosos para el estudio de los procesos de reestructuración económica de los municipios.

En los cuadros siguientes (9 a 12) se presentan en negritas las ramas de actividad⁷ que registran los mayores niveles de especialización relativa.⁸ En tipos normales aparecen las ramas que perdieron esa posición o bien, la adquieren en el siguiente periodo. Así por ejemplo, la rama 3 691 aparece en negritas en el cuadro 9, pero en tipografía no resaltada en el cuadro 10. La situación inversa se presenta en la rama 6 250.⁹

En lo que respecta a Comitán (cuadro 9) es notable el hecho de que las ramas con los niveles mayores de especialización presenten al mismo tiempo tasas de crecimiento de la productividad superiores a los registros estatales. Asimismo, la composición de estas ramas es revela-

dora: dos ramas manufactureras (3 812: fabricación de estructuras metálicas, tanques y calderas industriales, incluso trabajos de herrería; 3 691: fabricación de cemento, cal, yeso y otros productos con minerales no metálicos); una comercial (6 260: gasolineras), y una de servicios (9 491: servicios en centros recreativos y deportivos y otros servicios de diversión prestados por el sector privado. Excluye centros nocturnos). Sin embargo, este comportamiento sufre un cambio drástico para el periodo siguiente (cuadro 10). Entre los aspectos más significativos pueden mencionarse:

- 1) La trayectoria de las ramas 3 691, 3 812 y 9 491, de una modalidad de expansión hacia una de retroceso, podría explicarse en términos de la enorme discrepancia entre los registros del empleo y la productividad en el periodo 1985-1988.
- 2) Sólo una de las ramas (6 260) se mantiene en la modalidad de expansión pero deja de ser una de las ramas con mayor nivel de especialización relativa.
- 3) Dos de las ramas de mayor especialización relativa en el periodo 1988-1993,

⁷ Las ramas de actividad se registran con base en la Clasificación Mexicana de Actividades y Productos (CMAP) y constituyen el nivel de información más desagregado disponible a escala municipal.

⁸ La especialización se determina mediante la razón entre las tasas de crecimiento de la ocupación municipal y estatal.

⁹ La denominación de las ramas aparece en el Apéndice.

Cuadro 9. Modalidad de evolución económica 1985-1988.
Comitán

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>
6 250	-5.76	16.57	3 691	55.69	1.26
			6 260	17.99	3.56
			3 812	14.50	1.19
			9 491	6.35	1.56
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>

* Tasa de crecimiento de la población ocupada.

** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.

El registro productivo obedece a que la tasa de crecimiento municipal es negativa.

Nota: con tipografía en negritas se indican las ramas con los mayores niveles de especialización relativa.

Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1986 y 1989.

Cuadro 10. Modalidad de evolución económica 1988-1993.
Comitán

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>
			6 260	1.71	1.55
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>
3 691	0.95	0.33	6 250	47.39	-0.71
3 812	0.26	0.87	3 114	4.11	-6.11
9 491	0.26	0.93	9 241	3.80	0.16

* Tasa de crecimiento relativa de la población ocupada.

** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.

Los registros negativos obedecen a que la tasa de crecimiento estatal es negativa.

Nota: con tipografía en negritas se indican las ramas con los mayores niveles de especialización relativa.

Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1989 y 1994.

Cuadro 11. Modalidad de evolución económica 1985-1988.
San Cristóbal de Las Casas

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>
9 411	-0.82	1.71	9 320	6.83	2.25
6 220	-5.60	10.43			
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>
			3 812	115.63	0.80
			6 250	3.68	0.37

* Tasa de crecimiento relativa de la población ocupada.

** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.

Notas: la tipografía en negritas indica las ramas con los niveles mayores de especialización relativa.

El registro negativo obedece a que la tasa de crecimiento municipal es negativa.

Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1986 y 1989.

Cuadro 12. Modalidad de evolución económica 1988-1993.
San Cristóbal de Las Casas

<i>Reestructuración radical</i>			<i>Expansión</i>		
Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>
<i>Retroceso</i>			<i>Transición</i>		
Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>	Rama	<i>e*</i>	<i>p**</i>
			3 114	86.79	-0.16
			9 411	6.92	0.19
			6 220	2.54	0.93
			9 320	2.225	0.31
			6 250	1.59	0.80
			3 812	1.08	0.22

* Tasa de crecimiento relatova de la población ocupada.

** Tasa de crecimiento relativa de la productividad.

Notas: la tipografía en negritas indica las ramas con los niveles mayores de especialización relativa.

El registro negativo obedece a que la tasa de crecimiento estatal es negativa.

Fuente: elaboración con base en los Censos económicos, 1989 y 1994.

aparecen en el año 1988 (3 114: beneficio y molienda de cereales y otros productos agrícolas y 9 241: servicios de asistencia social prestados por el sector privado).

- 4) Dos de las ramas de mayor especialización relativa en el periodo 1988-1993, (3 114 y 6 250: comercio al por menos de automóviles. Incluye llantas y refacciones) registran valores negativos en la variable p . En el primer caso, obedece a que la tasa de crecimiento de la productividad estatal es negativa; en el segundo, el valor negativo corresponde al registro municipal.
- 5) La trayectoria de la rama 6 250, pasa de una modalidad de reestructuración radical a una de transición, podría explicarse por el dinamismo de la productividad en el primer periodo. Sin embargo, la relación entre las variables en el segundo periodo sugiere una situación de vulnerabilidad que puede llevarla a la modalidad de retroceso.

El análisis por ramas en San Cristóbal ofrece evidencia adicional sobre la rigidez de la estructura económica del municipio. Los aspectos más relevantes son enunciados a continuación :

- 1) La presencia en la modalidad de transición (cuadro 12) de las ramas más significativas (en términos de la especialización relativa), evidencia una situación vulnerable que las puede conducir hacia una modalidad de retroceso. Ya ha sido señalado que una expansión del empleo difícilmente puede sostenerse si no se registra un mayor dinamismo en la productividad.
- 2) En el contexto señalado con anterioridad cobra importancia el desempeño

desfavorable de la rama 9 320: hoteles y otros servicios de alojamiento temporal que transita de una modalidad de expansión a una de transición.

- 3) Sobresale la trayectoria registrada por las ramas 9 411: servicios de esparcimiento relacionados con la cinematografía, teatro, radio y televisión prestados por el sector privado. Incluye autores, compositores y artistas independientes y 6 220: comercio de productos alimenticios al menudeo, en supermercados, tiendas de autoservicio y almacenes. Con respecto a rama 9 411 la mayor expansión del empleo podría explicarse por el crecimiento del número de videoclubes.¹⁰ En forma análoga, la rama 6 220 integra dentro de sus actividades las de los pequeños establecimiento comerciales (misceláneas).¹¹ Sin embargo, la brecha que existe entre las dinámicas del empleo y la productividad, puede poner en riesgo el comportamiento expansivo del empleo.
- 4) La última afirmación es especialmente pertinente para la rama 3 114: beneficio y molienda de cereales y otros productos agrícolas.
- 5) Una trayectoria que manifiesta el problema que entraña un mayor dinamismo de la variable e con respecto a la p , es la referida a la rama 3 812: fabricación de estructuras metálicas, tanques y calderas industriales; incluso trabajos de herrería. En los cuadros 11 y 12 se aprecia la abrupta caída de la tasa de crecimiento relativa del empleo que registra esta actividad. La importancia de este hecho es mayor si se considera el peso estructural de estas actividades como inductoras de la expansión económica por el lado de la oferta.¹²

¹⁰ La rama 9 411 incluye actividades de distribución y alquiler de películas cinematográficas (clase 941 102 de la CMAP).

¹¹ Clase 622 002 de la CMAP: comercio de productos alimenticios al por menor en almacenes y tiendas no especializadas.

¹² Véase Morales (1999: 372-376) donde se presentan los resultados de un análisis estructural de la micro y pequeña industria con base en la determinación de multiplicadores contables y el análisis de trayectorias estructurales.

COMENTARIOS FINALES

En este artículo se ha ofrecido evidencia sobre algunas de las formas que asumen los procesos de reestructuración productiva en dos economías municipales del estado de Chiapas. Como resultado de este esfuerzo destaca, en primer lugar, la forma distinta de valorar la importancia de ciertas actividades dentro de una economía. Así, se aprecia la conveniencia de realizar estudios más amplios y profundos que conduzcan a la comprensión de los rasgos particulares de los procesos de reestructuración.

Por otro lado, se ofrece información relevante respecto al diseño de estrategias de desarrollo regional. De manera particular, el análisis propuesto aporta elementos en las discusiones sobre la conveniencia de atraer inversiones en actividades diferentes a las ya establecidas, o bien, la de fomentar las actividades ya existentes. Estos temas forman parte de los debates sobre la necesidad o conveniencia de reorientar el perfil económico de las economías municipales y con ello promover su desarrollo.

APÉNDICE

Cuadro 13. Denominación de las ramas de actividad.

RAMA	DESCRIPCIÓN
3 114	Beneficio y molienda de cereales y otros productos agrícolas.
3 691	Fabricación de cemento, cal, yeso y otros productos con base en minerales no metálicos.
3 812	Fabricación de estructuras metálicas, tanques y calderas industriales; incluso trabajos de herrería.
6 220	Comercio de productos alimenticios al por menor, en supermercados, tiendas de autoservicio y almacenes.
6 250	Comercio al por menor de automóviles. Incluye llantas y refacciones.
6 260	Estaciones de gasolina (gasolineras).
9 241	Servicio de asistencia social prestados por el sector privado.
9 320	Hoteles y otros servicios de alojamiento temporal.
9 411	Servicios de esparcimiento relacionados con la cinematografía, teatro, radio y televisión prestados por el sector privado. Incluye autores, compositores y artistas independientes.
9 491	Servicios en centros recreativos y deportivos y otros servicios de diversión prestados por el sector privado. Excluye centros nocturnos.

Fuente: Censos económicos 1986, 1989 y 1994.

BIBLIOGRAFÍA

AMABLE, BRUNO *ET AL.*

- 1997 Les systèmes d'innovation à l'ère de la globalization economica, Paris.

AMENDOLA, MARIO Y JEAN LUC GAFFARD

- 1998 *Out of equilibrium*, Clarendon Press, Oxford.

CAMAGNI, ROBERTO Y ROBERTA CAPELLO

- 1997) "Metodologie per la definizione del piano di riconversione regionale e sociale della Liguria : strategie e assidi intervento", en A. Bramanti y M. Maggioni (eds.), *La dinamica dei sistemi produttivi territoriali: teorie, tecniche, politiche*, Franco Angeli, Milano.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA

- 1991 *Censos económicos 1986 y 1989*, Sistema Automatizado de Información Censal, SAIC, INEGI, Aguascalientes.
- 1993 *Censos económicos 1989*, Sistema Automatizado de Información Censal, SAIC 2.0, INEGI, Aguascalientes.
- 1996 *Censos económicos 1994*, Sistema Automatizado de Información Censal, SAIC 3.1, INEGI, Aguascalientes.

MORALES, FEDERICO

- 1998 "La promoción del desarrollo municipal : experiencias y desafíos", *Desarrollo económico municipal*, núms. 1-3, Instituto de Desarrollo Municipal, México.
- 1999 "Un análisis estructural de la micro y pequeña industria en México, 1985 y 1990" en F. Barceinas *et al.* (coords.), *Tópicos en economía matemática y econometría*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

QUADRIO, ALBERTO Y ROBERTO SCAZZIERI

- 1989 "Lascienza economica e gli strumenti di analisi con applicazione alla dinamica economica strutturale", *Dynamis*, Quaderno 1/89, Istituto di ricerca sulla Dinamica dei Sistemi Economici, Milano.

VÁZQUEZ, ANTONIO

- 1999 *Desarrollo, redes e innovación. Lecciones de desarrollo endógeno*, Pirámide, Madrid.

RECUPERACIÓN DEL PATRIMONIO HISTÓRICO DOCUMENTAL DE CHIAPAS: EL MUNICIPIO DE SAN CRISTÓBAL

Justus Fenner

COLABORADOR INVITADO PARA EL DESARROLLO
DEL PROYECTO, PROIMMSE-IIA-UNAM

Federico Morales Barragán

PROIMMSE-IIA-UNAM

María Dolores Palomo Infante

CIESAS-SURESTE

PANORÁMICA DEL PATRIMONIO DOCUMENTAL EN CHIAPAS

Las condiciones de los archivos que contienen información para la historia de Chiapas son muy desiguales. Tenemos desde acervos con una infraestructura que ha permitido su conservación y catalogación (Archivo General de Indias, Archivo General de la Nación, Archivo General de Centroamérica, Archivo General de Chiapas, Archivo Histórico del Estado y Archivo Histórico Diocesano), hasta los que están en el más deplorable estado que, por lo general, es como se encuentran en Chiapas. Archivos parroquiales, municipales y judiciales; de bienes ejidales o comunales; fondos privados y archivos de asociaciones, y de instituciones actuales o pasadas permanecen abandonados en la mayoría de los casos, sin el más mínimo trabajo en ellos, porque no tienen ninguna utilidad social, y lo peor, muchos de ellos en grave peligro de desaparición debido a múltiples factores.

De hecho, la historia de los archivos en Chiapas, hasta donde es conocida, es una historia de desavenencias. Grandes archivos cayeron víctimas de la destrucción deliberada, otros sucumbieron en los conflictos bélicos que caracterizaron el siglo XIX y buena parte del XX. En 1863 las tropas de Juan Ortega incendiaron el centro de la entonces capital, San Cristóbal, y se quemaron los archivos de Gobierno y los de la Municipalidad. En 1917 fueron reducidos a cenizas los archivos de gobierno en la nueva capital Tuxtla Gutiérrez.

Varias iniciativas han tratado de recuperar algunos fondos. Por una parte, hubo proyectos para rescatar físicamente y ordenar la documentación de los acervos chiapanecos (Fernando Castañón Gamboa en los años cuarenta y cincuenta y el Programa de Rescate y Ordenación de los Archivos Municipales de los Altos de Chiapas-PRAMACH, 1991-1996). Otros han registrado la información disponible en archivos nacionales y extranjeros y elaborado guías de estos fondos. Algunos resultados de estos esfuerzos son:

ALEJOS, JOSÉ

- 1990 *Guía documental del Archivo Municipal de Tumbalá, Chiapas, 1920-1946. Rescate y conservación de un acervo regional*, UNAM-IIF-CEM, México, D. F.

ARCHIVO GENERAL AGRARIO

Inventario de los expedientes del estado de Chiapas en el Archivo General Agrario, CIESAS/RAN (fotocopia).

- 1988 *Archivo Histórico Diplomático Mexicano, Documentos en la Cancillería Mexicana para la Historia de Chiapas: 1808-1966* (Guías para la Historia Diplomática de México 10), CIHMECH-ICHC-SRE, México.
- 1995 *Archivo Histórico del Estado, Catálogo de la colección Fernando Castañón Gamboa*, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez. Mimeografiado.

AUBRY, ANDRÉS Y ANGÉLICA INDA BUENDÍA

- 1985 *El tesoro gráfico y documental del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, Doc. 039-031-XII-85, (Serie Documentos), INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.

DE VOS, JAN

- 1985 *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Centroamérica (AGCA)*, 3 tomos, CIES, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

- 1978 *Inventario de los documentos relativos a la historia colonial de Chiapas, que han sido recopilados en el Archivo General de Indias (AGI)*, FONAPAS, México.

FENNER, JUSTUS

Catálogo del estatus quo del Archivo Municipal de San Cristóbal, 1863-1969, San Cristóbal de Las Casas, 1988. Mimeografiado.

FENNER, JUSTUS (COORD.) Y CLARA CASTILLO

- 1996 *Catálogo parcial del Archivo Municipal de San Cristóbal (1863-1900)*, San Cristóbal de Las Casas. Mimeografiado.

FENNER, JUSTUS (COORD.) Y FRANCISCO PÉREZ FLORES

- 1996 *Catálogo parcial del Archivo Histórico Judicial de San Cristóbal (1789-1950)*, San Cristóbal de Las Casas, mimeografiado.

HERRERA, JULIO (COMP.)

- 1974 *Archivo de Chiapas: documentos inéditos* [Cuadernos de la Biblioteca Histórica Manuel Orozco y Berra núm. 3], INAH, México, D. F.

PEDRERO NIETO, GLORIA

- 1979 *Catálogo parcial 1 del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, (Serie Documentos 3), CIES, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

POHLENZ CÓRDOVA, JUAN

Guía y catálogo de documentos sobre la delimitación de la línea fronteriza entre México y Guatemala (s. d.)

REGISTRO AGRARIO NACIONAL

Catálogo de existencias, Registro Agrario Nacional, Tuxtla Gutiérrez, 1999-2000. Mimeografiado.

RUIZ ABREU, CARLOS E.

- 1993 *La Revolución en Chiapas. Índice de documentos existentes en el Archivo Gene-*

ral de la Nación de la Ciudad de México. Fondo Francisco I. Madero (Cuadernos de Archivo 3), Gobierno del Estado de Chiapas-CONECULTA-DIF Chiapas-ICHC, Tuxtla Gutiérrez.

- 1999 *Documentos coloniales para la historia de Chiapas localizados en el Archivo General de la Nación*, AGN-UNICACH, México, D. F.
- 1999 *Cien años del Tribunal Superior de Justicia de Chiapas, 1819-1919. Documentos para su historia*, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez.

Sin embargo, la mayor parte de estas iniciativas han sido esfuerzos aislados, personales algunas veces, otros de carácter institucional, a los que hay que reconocer su gran valor; pero no son suficientes, por lo que una gran parte de los archivos que constituyen el patrimonio documental del estado de Chiapas está en riesgo de desaparecer. Por otra parte, varios de los catálogos realizados ya son obsoletos.

Escribir parte de la historia de Chiapas, hasta hace pocos años, significaba ir de viaje fuera del estado y hasta fuera del país. Los interesados en la época colonial encontraron "El Dorado" en el Archivo de Indias en Sevilla y en el Archivo General de Centroamérica de Guatemala. Los estudiosos de las épocas de la Independencia, la Reforma, el Porfiriato y la época Preconstitucional iban a México D. F. a consultar en el Archivo General de la Nación o directamente en alguna de las dependencias del gobierno.

Hasta el momento poco se ha aprovechado la olvidada riqueza documental que contienen los centenares de archivos chiapanecos, en un largo letargo y, en espera a ser develada en toda su grandeza. Historiadores y potenciales usuarios de esta información se ven privados de esas enormes cantidades de datos históricos. Su importancia está en que la situación actual de los pueblos de Chiapas no puede comprenderse sin un referente histórico que la explique y dé coheren-

cia a través de la recuperación de su memoria histórica. Esto justifica el desarrollo de trabajos históricos y etnohistóricos, tanto de las épocas preteritas como de la contemporánea que lleguen a las raíces del problema.

La recuperación del patrimonio documental se encuentra en estrecha relación con las contribuciones y demandas que surgen del quehacer de la comunidad académica. Los temas de especial relevancia, y en los que la información proporcionada por los archivos chiapanecos es invaluable, son, entre otros, los relacionados con el proceso de estructuración de las instituciones, su constitución en diferentes ámbitos, las relaciones entre éstos y la evolución de la estructura agraria.

De la misma forma, recuperar el patrimonio documental de Chiapas y garantizar su acceso contribuye a la construcción de nuevas relaciones entre la sociedad y los gobiernos, que permitan el ejercicio del derecho a la información. Por último, la recuperación de los archivos históricos conlleva en sí misma un incalculable valor como patrimonio cultural de la humanidad.

Uno de los mecanismos para atender estas necesidades académicas y sociales es la creación de una base archivística que permita elaborar instrumentos de investigación tendientes a desarrollar diferentes técnicas y metodologías para el estudio de los procesos históricos.

Somos testigos contemporáneos de la destrucción de la base para la microhistoria, esta historia que tanto encanto tiene, porque suele romper nuestros esquemas y prejuicios; esta historia guardada en las casas consistoriales, en las comunidades, en las alacenas, baúles y tapancos; esta historia que nos enfrenta con una cantidad infinita de microcosmos que pueden y deben usarse para dar vida a este esqueleto que llamamos la macrohistoria. La microhistoria es la base para los actuales y futuros proyectos de una historia desde abajo.

Son varias las causas que han afectado la integridad de los fondos documentales. Los

enfrentamientos armados, los conflictos sociales en los pueblos, el desinterés y la falta de personal capacitado han provocado que archivos y bibliotecas desaparezcan y mueran igual que sus protagonistas y generadores. A esto se une la pérdida constante, y la latente que sufren los archivos a diario por el descuido, los agentes climáticos, químicos y biológicos, y que reclaman la urgente intervención del Estado y de instancias interesadas en la conservación del patrimonio histórico documental.

Esta obra de rescate del patrimonio histórico documental no es un capricho de archivistas y/o historiadores, debe ser una responsabilidad del Estado y sus órganos frente a un pueblo que tiene derecho a conocer su historia. El derecho a la información verídica está plasmado en el artículo 6 de la Constitución mexicana. Vista bajo éste, la labor de los archivistas e historiadores que abren los acervos y exponen su información al público en general, garantiza este derecho constitucional.

En Chiapas, la carrera de archivonomía es prácticamente desconocida. Los únicos archivistas trabajan en Tuxtla en seis diferentes archivos. Todos los demás, que son varios cientos en todo el estado, no cuentan con personal capacitado, espacios adecuados ni con recursos financieros para mantener su documentación en orden. Por ello es necesario impulsar la formación de recursos humanos especializados.

Urge que se registren los archivos existentes, se elaboren las guías e inventarios correspondientes que permitan continuar con otros procesos técnicos (catalogación, recuperación física y reproducción), la creación de infraestructura para su consulta y difusión y la realización de estudios académicos.

Poner al servicio de la sociedad la información sobre la historia de Chiapas, disponible no sólo en sus archivos sino también en los del resto de la república, e incluso en los del extranjero, traerá enormes beneficios. Entre otros, incentivaría la investigación sobre la historia pa-

sada y reciente de sus pueblos y gente, explicaría y daría sentido a muchos procesos sociales, políticos y económicos que actualmente se viven, permitiría la recuperación y apropiación de un patrimonio cultural casi desconocido, y promovería una nueva relación entre los grupos sociales y las instancias gubernativas.

Es por todo lo anterior que proponemos un proyecto interinstitucional que implique la participación de las instancias gubernamentales (que por sus atribuciones son responsables de los archivos en el ámbito nacional y estatal) y las académicas, no sólo para frenar la destrucción, sino también para lograr un esfuerzo coordinado de rescate, resguardo y socialización de la información histórica sobre el estado de Chiapas.

En este proyecto, y con el objetivo de tener una visión completa y confiable del universo archivístico de Chiapas, se realizará un censo estatal que será la base para una futura ampliación del mismo. Además, se rescatarían los archivos existentes en el municipio de San Cristóbal de Las Casas.

La ventaja es que San Cristóbal, antigua capital del estado, contiene una variedad de archivos (oficiales, eclesiásticos, particulares, de organizaciones) y de condiciones de conservación y organización que exigirá a los integrantes del proyecto realizar las diferentes actividades que requiere un trabajo de esta naturaleza. Asimismo, las condiciones de este municipio —facilidad de acceso, infraestructura, comunicación, presencia de centros de investigación e instituciones de educación superior, y por ello, la existencia de demanda de información histórica— hacen viable el proyecto.

La documentación que hay en los archivos del municipio abarca un periodo que va desde la colonia hasta el presente. Por su condición de antigua capital del estado y de centro rector de la región Altos, varios acervos contienen información que rebasa los límites municipales. Además, su variedad tipológica permite conocer y estudiar una amplia gama de temas históricos.

DIAGNÓSTICO DE LOS ARCHIVOS DE SAN CRISTÓBAL

Para cada uno de los archivos mencionados a continuación el proyecto se orienta a promover el establecimiento de las condiciones básicas en las instancias generadoras, referidas a la infraestructura humana, material y financiera.

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO

Es, probablemente, el archivo más conocido en San Cristóbal. Tiene más de dos décadas de estar abierto al público. Gracias al grado de avance en su clasificación este archivo no se incluye en este proyecto.

ARCHIVO MUNICIPAL

Está abierto a la consulta desde hace seis años. El estado que guarda el acervo es caótico y contiene varios fondos de diferente origen que no están separados. Existe un inventario preliminar (1990) de la documentación, que abarca de 1863 hasta 1969; además, se ha realizado una organización y catalogación parcial —Secretaría municipal (1863-1900)— que está capturada en una base de datos (1996). Tiene un encargado, que no está capacitado; la ausencia de recursos financieros ha impedido un avance sustancial en la recuperación de este acervo. A pesar de estas dificultades, el estado de conservación de los documentos es relativamente bueno.

Aparte de estos dos archivos, existen los siguientes:

REGISTRO PÚBLICO DE LA PROPIEDAD Y DEL COMERCIO

Contiene aproximadamente ocho metros lineales de material. El periodo que abarca la documentación va de 1898 al 2000. Debido a la frecuente consulta pública que tiene este ar-

chivo está en buenas condiciones de organización. El trabajo que se requiere es completar y sistematizar los índices existentes para una consulta rápida y eficaz.

ARCHIVO HISTÓRICO DEL JUZGADO CIVIL

Contiene aproximadamente treinta metros lineales de material. El periodo que abarca la documentación va de 1789 hasta la actualidad. Existen inventarios parciales y prontuarios que comprenden todo el periodo. La documentación histórica (1789-1980) se localiza concentrada en el Archivo Histórico del Poder Judicial en Tuxtla Gutiérrez y está desorganizada. Aquí se encuentra mezclada la documentación del Ramo Penal con la del Civil, más la de los Juzgados Locales y la del Archivo Notarial de San Cristóbal. La documentación reciente y en uso frecuente se localiza en los Juzgados de San Cristóbal y está relativamente bien organizada. Contiene información sobre tierras, herencias, pleitos de diversos tipos, declaraciones de pobres, divorcios, decretos y correspondencia.

Las acciones que se desarrollarán en este archivo están dirigidas a la recuperación del orden original conforme a los inventarios localizados, al cotejo de las existencias y a crear una base de datos.

SINDICATO DE TRABAJADORES INDÍGENAS

Contiene aproximadamente ocho metros lineales de material. El periodo que abarca la documentación va de 1940 hasta la actualidad. Está parcialmente organizado. Tiene información sobre la historia del trabajo migratorio entre los Altos y las diferentes zonas cafetaleras del estado. La tarea en este archivo serán organizar la documentación confor-

me a la evolución del organigrama administrativo del sindicato. Además, clasificar e inventariar la documentación existente en una base de datos.

ARCHIVO DE LAS INSTITUCIONES ESTATALES UBICADAS EN SAN CRISTÓBAL QUE HAN ESTADO A CARGO DE LOS ASUNTOS INDÍGENAS —ACTUALMENTE SECRETARÍA DE ATENCIÓN A LOS PUEBLOS INDÍGENAS (SEAPI)

Contiene aproximadamente treinta metros lineales de material. El periodo que abarca la documentación va de 1937 hasta la actualidad. El material está almacenado en cajas, sin ningún orden y con inventarios parciales. Los documentos están en buen estado.

Las acciones que se desarrollarán en este archivo serán organizarlo recuperando el orden original, completar las clasificaciones, inventariarlo y crear una base de datos.

CONFEDERACIÓN DE TRABAJADORES DE MÉXICO (CTM)

Contiene aproximadamente dos metros lineales de material. El periodo que abarca la documentación va de la década de 1950 hasta la actualidad. Este archivo está muy destruido y totalmente desorganizado. Las acciones que se desarrollarán en él serán establecer un nuevo orden documental, clasificarlo, inventariarlo y crear una base de datos.

CÁMARA NACIONAL DE COMERCIO (CANACO)

Contiene aproximadamente 6 metros lineales de material, entre documentos y folletería. El periodo que abarca la documentación va de la década de 1920 hasta la actualidad. El material está desorganizado, pero en buen estado de conservación. Las acciones que se desarrollarán en este archivo serán establecer un nuevo orden do-

cumental, clasificarlo, inventariarlo y crear una base de datos.

ESCUELA NORMAL LA ENSEÑANZA

Contiene aproximadamente cincuenta metros lineales de material. El periodo que abarca la documentación va de 1915 a 1986. Existe un primer orden rústico de la documentación sin clasificación. La documentación está parcialmente maltratada. Las acciones que se desarrollarán en este archivo serán incorporar una propuesta de clasificación, realizada en 1995, organizar la documentación conforme a ésta, inventariarlo y crear una base de datos.

ARCHIVO PARTICULAR INGENIERO CARLOS Z. FLORES

Contiene aproximadamente 25 metros lineales de material. El periodo que abarca la documentación va de 1795 a 1990. El tipo de información que contiene es muy diversa (planos, borradores de correspondencia, fotografías y libros de control de fincas, entre otros). Existe un primer orden rústico de una parte de la documentación; de ésta un porcentaje mínimo está clasificado.

Las acciones que se desarrollarán en este archivo serán incorporar una propuesta de clasificación realizada en 1995, organizar la documentación conforme a ésta, inventariarlo y crear una base de datos.

ANTIGUO HOSPITAL SAN JUAN DE DIOS

Contiene aproximadamente 25 metros lineales de material. El periodo que abarca la documentación va de 1915 hasta la década de 1950. Incluye un fichero de aproximadamente quince mil registros de los trabajadores indígenas para las fincas cafetaleras del estado. Está en malas con-

diciones físicas, organizado, clasificado y tiene una guía.

Las acciones que se desarrollarán en este archivo serán la elaboración del inventario y crear una base de datos. Además, este archivo requiere una atención especial con respecto a su conservación.

ARCHIVO FOTOGRÁFICO DEL ARCHIVO HISTÓRICO DE LA CIUDAD

Contiene aproximadamente cuatro mil imágenes. El periodo que abarca va de 1850 hasta 1970. Está rudimentariamente organizado conforme a temas. El estado físico que guardan las fotografías es heterogéneo. Las acciones en este archivo serán la conservación, la identificación de las fotos y su descripción y elaborar un inventario (base de datos).

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

Contiene 101 cajas de AM50. En términos generales se calcularon aproximadamente ciento veintiocho mil expedientes. El periodo que abarca la documentación va de 1952 hasta la actualidad. La información que contiene se refiere a la acción indigenista en la zona tzeltal-tzotzil. Hay un primer avance en la organización e inventarización del material.

Cabe decir que todas las acciones se realizarán de manera conjunta con los responsables del archivo.

Colecciones particulares:

Prof. Prudencio Moscoso Pastrana

José Weber

Flavio A. Paniagua

De estas colecciones no existen datos precisos respecto a cantidad y calidad de los materiales. Las acciones que se desarrollarán serán detectar la ubicación, hacer un primer diagnóstico y establecer convenios

de cooperación con los dueños de estas colecciones para realizar su organización, clasificación e inventario (base de datos).

Archivos particulares:

Alfredo Aguilar

Erasto Urbina García

De estos archivos no existen datos precisos respecto a cantidad y calidad de los materiales. Las acciones que se desarrollarán serán detectar la ubicación, hacer un primer diagnóstico y establecer convenios de cooperación con los actuales depositarios de estos acervos para su reproducción y garantizar su consulta en el estado.

LOGIA MASÓNICA

El material está disperso con diferentes particulares miembros de la logia. Las acciones que se desarrollarán serán la ubicación de los documentos y su reproducción e integración en un solo fondo.

CIENCIAS SOCIALES-UNACH

Este archivo se conforma de aportaciones documentales de personas vinculadas a la institución. La colección se compone de fotocopias y tiene una dimensión de aproximadamente cincuenta centímetros lineales.

Objetivo general

- 1) Promover la coordinación interinstitucional orientada al rescate físico del patrimonio documental del municipio de San Cristóbal.
- 2) Apoyar activamente la formación de recursos humanos capaces de manejar adecuadamente los acervos históricos.
- 3) Establecer las condiciones materiales e institucionales que garanticen el acce-

so a los archivos históricos, su estudio y eventual reproducción parcial.

- 4) Promover la utilidad social de los archivos y de su contenido mediante la publicación de guías y otras herramientas de consulta, boletines y estudios especializados.

Resultados generales

- 1) Panorama de los archivos históricos del estado mediante la elaboración de un censo-diagnóstico.
- 2) Visión completa de los archivos históricos del municipio de San Cristóbal mediante la elaboración de guías municipales que permitan hacer una evaluación de las necesidades y posibilidades de uso administrativo y social.
- 3) Archivos rescatados, organizados y accesibles.
- 4) Trabajos académicos realizados con la información obtenida de los archivos.

Resultados específicos

1) Publicaciones

- Censo-diagnóstico de los archivos estatales
- Guía Histórica de los Archivos de San Cristóbal
- Inventarios de los archivos de San Cristóbal previamente seleccionados
- Boletines
- Tesis profesionales de los becarios

2) Otros resultados

- Material didáctico
- Cursos-Talleres para la formación de archivistas y la sensibilización de los posibles usuarios
- Encargados de los archivos capacitados
- Equipo técnico formado
- Infraestructura archivística

ARCHIVOS PREVISTOS POR EL PROYECTO

Serán considerados los siguientes:

Archivos estatales para ser censados (a)
Archivos de San Cristóbal para rescate (b)

- 1) Archivos de las dependencias del Gobierno Federal en el Estado (a)
- 2) Archivos de las dependencias del Gobierno Estatal (a)
- 3) Archivos del Poder Legislativo (a)
- 4) Archivos del Poder Judicial (a, b)
Archivos Notariales (a, b), Registro Público de la Propiedad y del Comercio (a), Registro Civil (a)
- 5) Archivos Municipales (a, b)
Agencias Municipales, Bienes Comunales, Comisariado Ejidal
- 6) Archivos de organizaciones sociales (a, b)
Partidos, ONG's, Sindicatos, Canaco, Cámaras de diferentes ramos
- 7) Archivos eclesiásticos-parroquiales (a, b)
- 8) Archivos Escolares y de Educación Superior (a, b)
- 9) Archivos particulares (a, b)
Familiares, Empresas, Fincas, Logias, Fotográficos

Para la realización del censo serán considerados todos los archivos, para lograr así una visión completa del universo archivístico chiapaneco. Para el rescate sólo serán considerados los archivos de San Cristóbal.

Como paso inicial será indispensable la localización de los archivos, su registro para el censo estatal y el análisis de las necesidades de cada uno. Se calcula que conforme a la lista anterior existen en la entidad aproximadamente setecientos u ochocientos archivos de diferentes dimensiones y en varios estados de conservación.

Este trabajo censal será parte de la formación y capacitación del equipo técnico, igual que el rescate físico de los archivos de San Cristóbal.

Aquí serán puestos a prueba los recién adquiridos conocimientos del equipo técnico, su capacidad de convencimiento y coordinación con las autoridades, instituciones y particulares guardianes de los archivos.

De igual forma se pondrán a prueba las posibilidades reales de lograr, a través de convenios de cooperación, la creación de la infraestructura necesaria (en lo humano, material y financiero) para cada archivo, como también la formación y capacitación del personal requerido. De forma paralela se promoverán los conocimientos archivísticos en las carreras universitarias (historia, economía, antropología y, sociología) para crear lo que llamamos la “demanda informativa”.

PRÓXIMAS PUBLICACIONES
DEL PROIMMSE

*Agua que nace y muere.
Sistemas normativos indígenas y
disputas por el agua en
Chamula y Zinacatán*
Araceli Burguete Cal y Mayor

*La Gran Serpiente Cornuda
;Indios de Chiapa, no escuchen a
Napoleón!*
Robert M. Laughlin

*Integraciones comerciales en la
Frontera Sur
Chiapas ante el Tratado de Libre
Comercio México-Centroamérica*
Daniel Villafuerte Solís

PUBLICACIONES DEL PROIMMSE

Diccionario de la revolución
en el Estado de Chiapas
Octavio Gordillo y Ortiz



Banco Dicapital 1



Instituto de Investigaciones Multidisciplinarias
y el Centro de Estudios de Chiapas

*Diccionario de la revolución en el
estado de Chiapas*

Octavio Gordillo y Ortiz

2000, 174 p.

Historia

Paludismo y economía
campesina

Mauricio Ortega Gutiérrez



Banco Dicapital 1



Instituto de Investigaciones Multidisciplinarias
y el Centro de Estudios de Chiapas

Paludismo y economía campesina

Mauricio Ortega Gutiérrez

2000, 176 p. con fotografías

Multidisciplinario

El Negro Cimarrón
59 7000 148 00

Historia social y los procesos revolucionarios de
Chiapas, 1920-1930



Banco Dicapital 1



Instituto de Investigaciones Multidisciplinarias
y el Centro de Estudios de Chiapas

El Negro Cimarrón

Ya 'Yejal J-ik'al

Antonio Gómez Gómez

2000, 28 p. ilustrado

Tradición oral y narrativa indígenas

El Sombrero
¡Semet Pixol

Versión cantal y unificación cañillana
Mariano López Calixto Méndez



Banco Dicapital 1



Instituto de Investigaciones Multidisciplinarias
y el Centro de Estudios de Chiapas

El Sombrero

¡Semet Pixol

Mariano López Calixto Méndez

2000, 58 p. ilustrado

Tradición oral y narrativa indígenas

BREVES DE NUESTRAS PUBLICACIONES

Paludismo y economía campesina

En este libro Mauricio Ortega expone una dialéctica sobre la Salud-Enfermedad y de la epidemiología del paludismo en los Altos de Chiapas, alejándose de la concepción clásica institucional y de la meramente estadística de lo gubernamental. En cambio, refiere las condiciones históricas en que los campesinos indígenas han desarrollado su actividad agrícola de subsistencia en los trabajadores y las relaciones con la evolución del paludismo en las cañadas. Es evidente, también, su desagrado con los enfoques propios de la epidemiología estatal; en suma, el libro merece leerse atentamente por sus nexos importantes con la labor social.

El Negro Cimarrón Ya 'Yejal J-ik'al

Con los negros escapados de las fincas y haciendas de los españoles inicia su historia en los relatos tradicionales en los Altos. Así, algunos aparecen como espantagantes, ladrones de víveres y mujeres. Con su vida al margen de las comunidades locales y completos extraños en estos territorios la imaginación pudo disfrazar a estos negros con atributos de demonios y otras entidades convirtiendo así la lucha por la sobrevivencia, por la libertad y la satisfacción de las necesidades en las acciones de potencias oscuras a través de seres igualmente oscuros. La versión que aquí presentamos proviene de San Juan Chamula.

Diccionario de la revolución en el estado de Chiapas

Considerando la escasa bibliografía existente acerca de la peculiar historia de la revolución en el Estado de Chiapas, se publica el presente diccionario integrado por biografías y monografías históricas donde se registran acontecimientos políticos, militares y culturales, sucedidos en el periodo que va de 1910 a 1920 y durante el cual sobresalieron el conflicto entre sancristobalenses y tuxtlecos, los encuentros de tropas constitucionalistas contrarrevolucionarias y la organización de partidos políticos. Resaltan las reformas carrancistas con nuevas leyes de carácter político, económico y social, la celebración de congresos pedagógicos en la capital chiapaneca y el entusiasmo de grupos pacitistas interesados en solucionar el problema local, así como los nombres de revistas, periódicos, tropas y batallones.

El Sombrerón ¡Semet Pixol

Estudio introductorio de
Fourest de León Pasquel.

En esta versión de un relato tradicional chamula, Mariano López Calixto Méndez presenta algunos de los rasgos esenciales con que la tradición dibuja a El Sombrerón o al que usa sombrero en forma de comal. Personaje mágico y complejo, dueño de esta tierra y de la otra: el Inframundo. A ese lugar lleva al hijo del alemán porque éste no cumplió la palabra empeñada; no se menciona su muerte, así que, dentro de esta ambigüedad voluntaria debemos suponer que El Sombrerón está aquí, entre nosotros y el lugar de los muertos, y que domina el tránsito entre uno y otro. Este relato es un rico conjunto de aspectos etnográficos, culturales y de la tradición oral del pueblo chamula, y es, en esencia, lo que hace mucho contaron a Mariano.

El Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre
Mesoamérica y el Sureste de la
Universidad Nacional Autónoma de México

Seminario Permanente de Estudios
Chicanos y de Fronteras
de la Dirección de Etnología y
Antropología Social del Instituto Nacional de
Antropología e Historia

Departamento de Relaciones Sociales de la
División de Ciencias Sociales y Humanidades de la
Universidad Metropolitana-Xochimilco.

CONVOCAN AL

III Seminario Internacional de
Análisis de la Frontera Sur de México.

INTEGRACIÓN REGIONAL Y MIGRACIONES

A realizarse en San Cristóbal de
Las Casas, Chiapas
20, 21 y 22 de junio de 2001.

Objetivo

Analizar los procesos de integración regional que se llevan a cabo actualmente entre México y Centroamérica —Tratado de Libre Comercio México-Triángulo del Norte, Plan Puebla-Panamá— y la dinámica y comportamiento de los flujos migratorios internos y fronterizos, destacando en ambos casos los procesos culturales.

Temas

1. Integración regional
- 1.1 Tratados, convenios y planes para la integración regional
- 1.2 Niveles, escalas y sectores de las economías
2. Migraciones
- 2.1 Políticas de migración
- 2.2 Comportamiento de los flujos migratorios internos y fronterizos

Podrán participar los investigadores y miembros de las organizaciones interesados en la temática central del seminario. Se otorgará constancia de participación a los ponentes y a los asistentes que se inscriban antes del seminario.

La fecha límite para inscribir ponencias es el 15 de mayo, se deberá enviar un resumen de 20 líneas a los organizadores cuyas direcciones aparecen al final.

Las ponencias podrán ser individuales o colectivas y de carácter analítico o testimonial. Para su presentación oral no deberán exceder las 6 cuartillas escritas a doble espacio, y para su publicación no excederán las 20 cuartillas incluyendo bibliografía, mapas, fotografías y cuadros o gráficas. También podrán presentarse videos, audiovisuales y fotografías durante el seminario.

Los gastos de transporte, alojamiento y alimentación correrán por cuenta de las instituciones y organizaciones de adscripción de los interesados.

Informes e Inscripciones

Comité organizador

Dr. Juan Manuel Sandoval,
Seminario Permanente de Estudios
Chicanos y de Fronteras (DEAS-INAH),
Exconvento de El Carmen,
Avenida Revolución esq. Callejón Monasterio,
Colonia San Ángel, Delegación Álvaro Obregón,
México, D. F., C. P. 01000.
Tel. (525) 616 07 97, 616 20 58, 550 80 43, 659 36 79,
Fax (525) 616 20 73, 659 48 37.
E-mail: spechf@laneta.apc.org

Mtro. Juan Pohlenz Córdova,
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste (IIA-UNAM),
28 de agosto núm. 11, C. P. 29200,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Tel./Fax 678 47 26, 678 49 64 y 678 29 97.
E-mail: pohlenz@servidor.unam.mx

Dra. Dolores Paris Pombo,
Jefa del Departamento de Relaciones Sociales,
División de Ciencias Sociales y Humanidades,
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco,
Calz. Del Hueso 1100, Col. Villa Quietud, Coyoacán 04960,
México, D. F.
Tel. (525) 483 70 90; 483 70 91,
Fax (525) 594 39 66,
E-mail: mdparis@cueyatl.uam.mx

Comité local

Mtro. Juan Pohlenz Córdova,
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste (IIA-UNAM),
28 de agosto núm. 11, C. P. 29200,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Tel./Fax 678 47 26, 678 49 64 y 678 29 97.
E-mail: pohlenz@servidor.unam.mx

Arq. Ma. Elena Medina Ortega
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste (IIA-UNAM),
28 de agosto núm. 11, C. P. 29200,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Tel./Fax 678 29 44 y 678 29 97
E-mail: memedina@servidor.unam.mx

B
a
s
e
s

El Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste invita a la comunidad académica a su primer encuentro anual los días 17, 18 y 19 de octubre del 2001 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Se trata de estimular la comunicación y discusión entre colegas de distintas instituciones y lugares en torno a temas relevantes de la teoría y la realidad social contemporánea

En el marco del encuentro se presentará el primer número de la revista *Pueblos y fronteras*, además de cuatro mesas con temas afines a los estudiados por los grupos académicos que conforman el Programa de la institución. Cada una de las mesas contará con la participación de cuatro ponentes y un comentarista, tanto de instituciones locales como de otras ciudades.

ENCUENTRO PUEBLOS Y FRONTERAS 2001

PROGRAMA

Miércoles, 17 de octubre

18 a 21 horas

Inauguración del encuentro
Presentación de la revista *Pueblos y fronteras*

Jueves, 18 de octubre

10 a 13.30 horas

Mesa 1

Estado y comunidades locales

16.30 a 20 horas

Mesa 2

Desarrollo regional y fronteras

Viernes, 19 de octubre

10 a 13.30 horas

Mesa 3

Lenguas en contacto
en la frontera sur

16.30 a 20 horas

Mesa 4

Avances de investigación en
Antropología médica

CI AUSURA

20 hr

Correspondencia

AGRADECIMIENTOS

Fredy J. Corzo Espinoza
Dibujos página 122, 124

Tomás Pérez
Traducción de glifos
página 125

María Elena Medina Ortega
Dibujos páginas 118-120 y 127

Por su apoyo y asesoría

María Ascensión Morales

María de los Ángeles Guerrero

José Daniel Martínez Porcayo

Esperamos que esta sección de cartas abiertas sea tan permanente como la revista, eso significará que alguien nos leyó y, lo más importante, que quiere participarnos sus comentarios y opiniones.

Envíe sus correos electrónicos, cartas o faxes con una extensión máxima de una cuartilla y media dirigidos al Comité Editorial. También a través de esta página puede dirigir cartas abiertas a nuestro Consejo Editorial.

pueblosyfronteras@correo.unam.mx

PROIMMSE
proimmse@servidor.unam.mx

Departamento de Publicaciones
jauriost@servidor.unam.mx

GUÍA PARA LA ENTREGA DE CONTRIBUCIONES

Serán textos inéditos en español, escritos a máquina o en procesador Word para PC o Mac, impresos y acompañados del disquete etiquetado con el título de la colaboración y el nombre de su(s) autor(es). Deberá ser versión definitiva.

PREPARACIÓN DEL TRABAJO

- 1) Todas las páginas numeradas, a doble espacio en fuente Times de 12 puntos, en papel blanco tamaño carta, a una cara y con todos los márgenes de 3 cm. La extensión será de 20 a 30 cuartillas para artículos, de 10 a 20 para notas y para reseñas de 5 a 10.
- 2) El original se acompañará invariablemente de una carta dirigida al Comité Editorial del PROIMMSE, firmada por el autor o autores y con la que autoriza(n) el dictamen del artículo y el inicio del proceso editorial.
- 3) Bajo el título el nombre completo del(os) autor(es) y la institución a que pertenezca(n).
- 4) Todas las notas a pie de página con numeración corrida en números arábigos.
- 5) Las citas en el texto según el modo anglosajón: (Mendieta 1999: 12), y al final de lo citado.

- 6) Los datos deberán proporcionarlos completos: autor(es), título y subtítulo, traductor si lo hubiera, serie o colección, año, número de edición, país, sin abreviaturas ni siglas de instituciones; para el caso de un artículo o capítulo, su título, la partícula "en" seguida del autor(es) corporativo(s) y el título de la obra.

La fichas bibliográficas, hemerográficas y documentales siempre se editarán según el formato de PUEBLOS Y FRONTERAS.

- 7) Se entregarán por separado las fotografías, cuadros, tablas y gráficas; los dibujos, mapas o relieves en albanene, todos originales de buena calidad, numerados, con sus pies, notas y fuentes completos. En el texto se señalará su ubicación correcta.

El Comité Editorial del PROIMMSE acusará recibo de los originales. Todos los trabajos serán dictaminados por 2 especialistas, se comunicará al(os) autor(es) si el trabajo será publicado y el número en que aparecerá. Sólo se devolverán los originales rechazados.

Todos los trabajos recibidos por PUEBLOS Y FRONTERAS serán dictaminados y los aceptados pasarán por revisión y corrección.

Por favor enviar sus colaboraciones dirigidas al Comité Editorial del PROIMMSE.

Todas las contribuciones deberán acompañarse de los siguientes datos del(os) autor(es):

Nombre(s) completo(s)	Último grado académico obtenido
Lugar de nacimiento	Domicilio de trabajo
Nacionalidad	Teléfono/fax (trabajo)
Número de credencial de elector, pasaporte o forma migratoria	Domicilio particular
RFC O CURP	Teléfono/fax (particular)
	Correo electrónico

Imágenes de masculinidad en
poblaciones rurales de Chiapas
Martín de La Cruz López Moya

Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de
San Juan Chamula y Pedranos de Chenalhó, Chiapas
Jaime Tomás Page Pliego

Del Soconusco a la Sierra Madre de Chiapas:
en busca de los mames.
Carlos Gutiérrez Alfonzo

Expresiones del cristianismo en Chiapas.
Carolina Rivera Farfán

Libros de cofradías: una opción metodológica
María Dolores Palomo Infante

El descubrimiento de la tumba I del
Templo de La Calavera y su contexto
arquitectónico en Palenque, Chiapas
Fanny López Jiménez

Excavaciones en el norte del palacio, Palenque
Alejandro Tovalín Ahumada
Roberto López Bravo

Chiapas: los espacios opacos de la globalización
Daniel Villafuerte Solís

Políticas de financiamiento para el sector rural
Apolinar Oliva Velás

Procesos de reestructuración económica en
dos municipios de Chiapas
Victoria Jiménez Cruz
Federico Morales Barragán