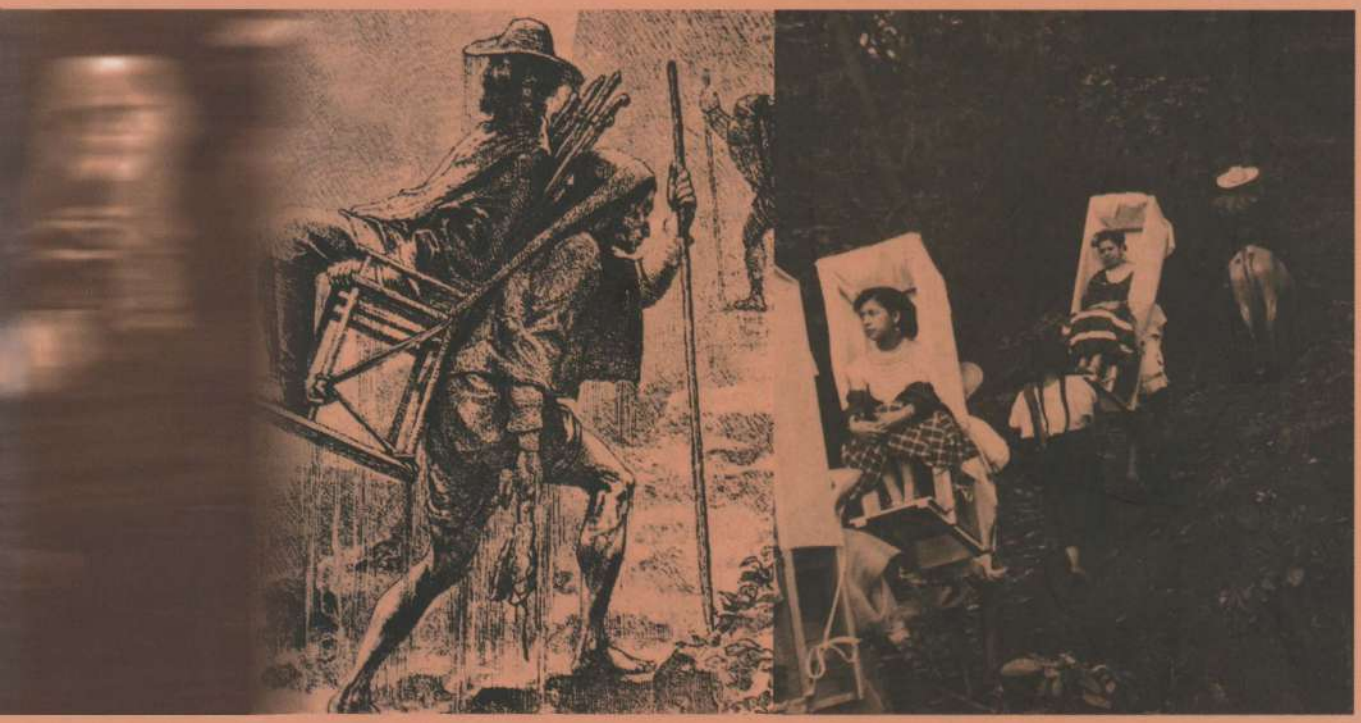
CHIAPAS

LOS RUMBOS DE OTRA HISTORIA



JUAN PEDRO VIQUEIRA
MARIO HUMBERTO RUZ
(editores)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CHIAPAS
Los rumbos de otra historia

Juan Pedro Viqueira
Mario Humberto Ruz

EDITORES

CHIAPAS
Los rumbos de otra historia

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y LA FRONTERA SUR
MÉXICO, 2023

Primera edición: 1995
Primera reimpresión: 1998
Segunda reimpresión: 2002
Tercera reimpresión: 2004
Cuarta reimpresión: 2023

DR © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS
Circuito Mario de la Cueva s. n., C. U., Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y LA FRONTERA SUR
María Adelina Flores 34-A, Barrio de Guadalupe, C. P. 29230, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Impreso y hecho en México ISBN 978-968-36-4836-5

PRELIMINARES

PRÓLOGO

MARIO HUMBERTO RUZ
Centro de Estudios Mayas (IIF, UNAM)

A raíz de los sucesos del 1º de enero de 1994, Chiapas dejó de ser concebido como la frontera mexicana con el pasado, para convertirse en un referente del futuro nacional. De última trinchera a vanguardia.

En efecto, el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) volcó hacia los límites meridionales del país la atención de los mexicanos, buena parte de los cuales comenzó a pensar en Chiapas como en algo más que el marco geográfico donde se ubican el sitio prehispánico de Palenque, la ciudad colonial de San Cristóbal o los exóticos "inditos" de trajes multicolores, que queman copal a sus santos o se emborrachan durante unos fastuosos carnavales.

Frente a aquella propaganda de corte nacionalista y patriotero de hace dos décadas que rezaba "Todo en Chiapas es México", los acontecimientos de enero de 1994 mostraron al mismo tiempo que mucho en México era Chiapas y que este último exhibía a su vez rasgos peculiares surgidos tanto de la especificidad de sus pobladores como de los diversos rumbos que ha tomado su historia.

Conforme a tal interés, a partir de los primeros días del año de 1994, los afanes de diletantes y analistas serios, nacionales y extranjeros, por explicar las causas del movimiento zapatista han llenado cientos de páginas en periódicos, revistas e incluso libros de reciente aparición, amén de horas en radio y televisión. Si bien en muchos de los colaboradores de tales medios masivos fue y es posible observar un intento serio y comprometido por explicarse y explicar lo ocurrido, tampoco estuvieron ausentes los oportunistas que no vieron en la problemática de los pueblos indios de Chiapas más que una apetitosa mercancía de consumo para las masas medias. Y, a partir de Chiapas, de todas las naciones indias del país, pues no cabe duda que, tras el levantamiento, el área se ha convertido incluso en un referente de la etnicidad nacional.

Se nos presenta así el conflicto local, demasiado a menudo, como una lucha de tintes escatológicos entre buenos y malos (la imagen del buen salvaje se resiste a morir), en un renovado maniqueísmo, ahistórico e ideologizado, que ha contribuido en ocasiones a confundir a la sociedad, polarizando las opiniones y alentando propuestas simplistas —cuando no francamente estúpidas—, para problemas de enorme complejidad y de más que demostradas raíces históricas, que los presentistas tienden a soslayar con una frecuencia pasmosa, pese a existir numerosos estudios previos que dan buena cuenta de ello. Voces clamando en el desierto.

De tal barahúnda de opiniones —más o menos fundadas— la única certeza que surgía nítida era que el movimiento no respondía a causas únicas ni inmediatistas y que se trataba, pese a las declaraciones gobiernistas, de un alzamiento cuyas bases de sustentación eran de franco origen indígena, aunque algunos de sus portavoces y participantes no lo fuesen. Lo anterior hizo que muchos analistas cuestionaran la "indianidad" del levantamiento, a la vez que posibilitó la explotación por parte de la prensa de "figuras heroicas". Gracias a la convergencia de ambas actitudes la opinión pública come ansias por saber quién es el mestizo subcomandante Marcos o "tomarse la foto" con él. A pocos, si es que a alguno, les importa saber quiénes están detrás de los pasamontañas restantes. ¡Al fin y al cabo se nota a leguas que se trata de indios!

Indios, es más, a quienes se imaginaba fosilizados en el oscurantismo colonial o decimonónico, incapaces de marchar al ritmo del tan cacareado "progreso" que supuestamente caracteriza al México moderno. De allí que no faltase quien declarara que no podía tratarse de un movimiento verdaderamente indígena, ya que sus protagonistas empleaban metralletas y se atrevían a hablar de democracia y justicia social en vez de circunscribirse a solicitar tierras o un mejor trato laboral, como era de esperar en individuos tradicionalistas y anacrónicos. Imposible concebir que hubieran cometido la irreverencia de dejar las vitrinas etnográficas de los museos o desbordar los manoseados marcadores de etnicidad a los cuales los constriñen las viejas definiciones antropológicas. Indio sin plumas, cofradías, lealtades comunales o machete no podía ser buen indio; su modernidad cancelaba su indianidad.

Igualmente difícil se antoja pensar que el público no especializado pudiese entender de cuál Chiapas se hablaba. Invocando las cifras del último censo oficial (1990) se repetían detalles tales como que si la tasa de crecimiento nacional entre 1970 y 1990 se ubicaba en un 2.6% anual, durante ese mismo período la población se había duplicado en Chiapas. Frente al promedio nacional de 12.42% de analfabetismo en la población mayor de 15 años, Chiapas muestra un 30.01%. Si un 22.65% de los trabajadores ocupados del país está dedicado a labores agropecuarias, en la entidad chiapaneca lo hace un 58.34%. En tanto que en la totalidad de la República un 26.53% de la fuerza laboral ocupada obtiene mensualmente menos de los miserables 150 dólares[1] que conforman el salario pretendidamente "mínimo" para sobrevivir; en Chiapas sobre-muere con lo mismo nada menos que un 58.89% de la población trabajadora, y en la zona llamada de Los Altos, que concentra a buena parte de la población indígena del estado, la cifra se eleva hasta un brutal 72.9%. En resumidas cuentas: de acuerdo con la escala de bienestar social que diseñó el propio gobierno tomando en cuenta 24 indicadores, Chiapas se ubicaría en el lugar más bajo del país (ver Cuadro 1).

	DATOS DE 1990											
	Población 1970	Población 1990	Tasa de crecimiento 1970-1990	Mayores de 15 años	Analfabetismo en mayores de 15 años	% de analfabetismo	Población ocupada	Ocupados en labores agropecuarias	% ocupados en labores agropecuarias	Reciben menos del salario mínimo	% Ocupados que reciben menos del salario mínimo
CHIAPAS	1 569 053	3 210 496	3.64%	1 779 514	533 998	30.01%	854 159	498 320	58.34%	502 992	58.89%
MÉXICO	48 225 238	81 249 645	2.64%	49 610 876	6 161 662	12.42%	23 403 413	5 300 114	22.65%	6 208 216	26.53%

FUENTES: *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda 1990; y Estados Unidos Mexicanos. XI Censo General de Población y Vivienda 1990.*

CUADRO 1: *Datos generales sobre Chiapas y México, 1970-1990*

En un mismo periódico —páginas abajo, días después— o en diarios distintos del mismo día, se nos recordaba que Chiapas es el primer productor de café del país y uno de los líderes nacionales en lo que hace a maíz y a ganado. También se afirmaba que en sus presas se genera

[1] Según la paridad previa a la devaluación de finales de 1994.

más del 50% de la energía nacional, y que de su subsuelo se extrae un porcentaje más o menos similar de petróleo, cuando en realidad Chiapas produce sólo el 45% de la energía hidroeléctrica del país (que equivale al 9.35% del total de energía eléctrica generada en todo México) y que la contribución de Chiapas a la producción nacional de petróleo se reduce a un 6.5%, mientras que todos los comentaristas olvidan señalar que un 23% del gas del país procede de los campos chiapanecos de Reforma. Al lado de tales datos, un flamante editorial donde algún funcionario aseguraba que la principal riqueza del estado eran sus paisajes, lo cual explicaría las dificultades del bondadoso programa de PRONASOL para sacarlo del marasmo.

Era común leer que el origen del estallido había de buscarse en los factores económicos, y en especial en la lucha por la tierra, que por lo general se hacía aparecer en manos exclusivamente mestizas (dejando de lado que en algunos de los municipios donde los indios se levantaron en armas, como Ocosingo y Las Margaritas, la propiedad ejidal sobrepasa con mucho a la privada). La debilidad de tal argumento no podía escapar a los funcionarios, quienes —a menudo en el mismo periódico— esgrimían las cifras oficiales para descalificar las reivindicaciones agrarias del movimiento; aunque se cuidaban bien de aludir al tipo de tierras en manos de los indios. Negaban la existencia de latifundios en la zona, pero callaban el acaparamiento de las mejores tierras por los finqueros y ganaderos más ricos, la presencia de fraccionamientos simulados, el brutal grado de erosión de muchos de los terrenos en manos de los indígenas o el que, excepción hecha del café en años pasados o la ganadería en los recientes, los ejidatarios rarísima vez fuesen considerados sujetos de crédito bancario.

Pocos mencionaron el hecho de que algunas de las dotaciones ejidales se hubiesen hecho sobre áreas consideradas de reserva ecológica y, por tanto, restringidas a las actividades agropecuarias; que en ciertos casos las dotaciones se traslapasen con otras previas, y a casi todos pareció escapárseles el que si para la ley un rancho de 300 hectáreas no es un latifundio, bien lo ha de parecer ante los ojos de un tzotzil de Los Altos que no posee ni siquiera media hectárea para sembrar maíz con el cual alimentar a su familia. Se señaló, por cierto, el número de indios beneficiados con un mayor o menor pedazo de tierra, pero a los panegiristas del salinismo se les quedó en el tintero la cifra de jóvenes que año con año —antes de la reforma al artículo 27— aumentaban el ejército de ejidatarios "con derechos a salvo"; eufemismo que servía para nombrar a aquellos condenados a vivir esperando que muriese su padre para heredarla. Igualmente importante: se pretendió equiparar el derecho a poseer la tierra con el de decidir sobre las formas de su uso (reclamo antiguo de muchas comunidades indias y mestizas).

Colocando los indicadores de producción frente a los de bienestar social, parecería, en resumen, que se hablaba de distintos Chiapas. En efecto, parte del problema al cual nos enfrentamos al intentar comprender a la entidad surge de la imposibilidad de hablar de UN solo Chiapas. ¿A cuál de los Chiapas se referían los comunicadores sociales? ¿Al riquísimo Soconusco, asiento de enormes haciendas cafetaleras, plantaciones de frutales y pujantes ranchos ganaderos? ¿A la Depresión Central, que alberga una gigantesca presa (mientras varias de las comunidades vecinas carecen del servicio de agua entubada) y extensos plantíos de caña de azúcar, que se alternan con fincas extensivas de ganado cebú? ¿A la zona de Los Altos, donde San Cristóbal de Las Casas se beneficia de las marejadas de turistas que, año tras año y en forma creciente, acuden a contemplar el "exotismo" indio, hábilmente detenido en el tiempo por las agencias de viajes y alentado incluso por los caciques locales y otros traficantes de la indianidad? ¿A la región selvática, donde en vez de las maderas preciosas y los jaguares reinan hoy el café y las vacas? ¿A la región de las Montañas del Norte y las planicies aluviales colindantes que miran hacia Tabasco, donde penosamente sobreviven hoy zoques cultivando maíz y choles que creyeron salir de la miseria sembrando café, mientras el ganado contribuye a la fortuna de algunos ricos pichucalquenses? Muchos Chiapas; tan diversos como la desigual distribución de la riqueza.

Agregar la problemática religiosa que se vive en la zona añade otro elemento al complejo panorama. Tradicionalmente tan católico como el resto del país, Chiapas ha experimentado en los últimos años —al igual que los otros estados que conforman el llamado Sureste mexicano— una fuerte acometida por parte de grupos no católicos; tanto denominaciones protestantes como sectas de todo tipo. Tan sólo entre 1970 y 1980 el porcentaje de población protestante pasó de un 4.8% a un 11.46%, y las cifras van en aumento como lo muestran los datos censales de 1990, que señalan que un 16.25% de los chiapanecos practican alguna religión protestante.[2] Si bien predominan pentecosteses y adventistas, no son los únicos: se han registrado más de 110 congregaciones distintas, cuyos pastores inician por lo general su labor proselitista viniendo desde Guatemala o Estados Unidos.

Muchos analistas (tal como hicieran los ganaderos y propietarios de la zona) insistían en vincular exclusivamente a los representantes de la teología de la liberación con el EZLN, olvidando que si bien éstos han luchado por cambios relativos a las manifestaciones religiosas locales y también en rubros económicos como las relaciones de intercambio y de trabajo, o incluso en la organización social comunitaria, rara vez antes de 1974, a raíz de las demandas surgidas en el Congreso Indígena, habían otorgado un lugar central a las reivindicaciones propiamente culturales o étnicas. Varios comunicadores se refirieron también a los seguidores de la caracterizada como "teología de la resignación", identificándola a menudo exclusivamente con las confesiones protestantes y las sectas, si bien otros apuntaron que también las jerarquías católicas más ortodoxas habían adoptado tal vía y que muchos movimientos religiosos de corte protestante, e incluso algunas sectas, apoyaban los movimientos libertarios y las reivindicaciones étnicas de diversos grupos.

Conviene pues señalar que los factores que explican el éxito alcanzado por las Iglesias protestantes y las sectas son múltiples y a menudo varían en forma importante de una a otra comunidad, dependiendo no sólo de sus condiciones actuales sino también de su experiencia histórica (por ejemplo los procesos previos de secularización), pero los pocos autores que se han abocado al estudio sistemático del fenómeno parecen coincidir en que dichos movimientos se han revelado bastante más capaces que la Iglesia católica para dar respuestas a las nuevas demandas y necesidades (individuales y sociales) de los sectores más marginados —en coincidencia con un período de crisis aguda y dislocación social a todos niveles, incluyendo el religioso—, en tanto que han permitido romper los antiguos monopolios económicos y religioso-políticos.

Estas doctrinas religiosas, en correspondencia con sus múltiples manifestaciones han adoptado actitudes y desplegado acciones muy diversas. Así, mientras que algunas se muestran como instancias revitalizadoras de afanes democráticos, de las características culturales de oralidad presentes en muchos grupos, de marcadores de diferenciación étnica tales como la lengua (lo que aumenta su popularidad e impacto entre los grupos indígenas, acostumbrados a sufrir la discriminación idiomática), e incluso integran elementos mágico-religiosos tradicionales, otras se han revelado poco respetuosas hacia la cultura local, sobre todo en sus formas de organización sociopolítica y unidad intracomunal, lo que deriva en una poderosa arma desintegradora, bajo la cual subyacen políticas de franco etnocidio cultural e, incluso, un nada velado interés por desestabilizar aún más a los grupos indígenas locales impidiendo o retrasando la unidad étnica en contra de las políticas de explotación. Actitud a la que no son ajenos diversos sectores de la Iglesia católica, tanto de aquellos comúnmente tenidos por conservadores como de los que se alinean con la teología de la liberación. ¿Cómo explicar tal diversidad y divergencia?

En algunos periódicos se aludía también a la debilidad del poder federal en un estado donde la política es manejada por caciques, funcionarios menores y ganaderos, y se mencionaba el historial de lucha, acrecentada ante las brutales represiones sufridas bajo los últimos gobernadores

[2] G. Giménez, *Sectas religiosas en el Sureste*; y *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*.

del estado, y al resquebrajarse el eficaz instrumento de dominio en manos de los grupos gobernantes que representaba la reforma agraria, creadora del ejido. En efecto, manipulando hábilmente la liga indisoluble con la tierra, y aprovechando los problemas que se derivan de las peculiares leyes indígenas de herencia, y la consiguiente microparcelación de las ya de por si exiguas unidades dotadas (aunada al desgaste de los terrenos que obliga a recurrir a empréstitos de bancos agrícolas estatales), el gran capital había logrado hasta hace poco perpetuar los mecanismos que le aseguraban tanto la sujeción de los individuos como el proveerse de mano de obra abundante y barata. Por otra parte, utilizando la ilusoria promesa de nuevas dotaciones de tierra, se había podido en algunos casos enfrentar a las comunidades indígenas, retardando así una unión étnica que llevara a la formación de frentes de lucha más amplios y efectivos. Al declarar que ya no había más tierra que repartir y enviar al Poder Legislativo un proyecto de reformas al artículo 27 constitucional, el Ejecutivo renunció a buena parte de tal mecanismo de control, ya de por sí resquebrajado ante la emergencia de procesos locales de redefinición política frente a los gobiernos municipales, estatal y federal.

Aúnese a ello el papel que jugó el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) en el fortalecimiento de las anquilosadas estructuras locales de dominación, al derramar enormes cantidades de dinero que en varios casos no llegaron a sus destinatarios finales, sino que coadyuvaron a aumentar la brutal diferenciación interna tanto en el estado como en las comunidades (no siempre tan "democráticas", como pretenden algunos analistas que poco tiempo han empleado en visitarlas), y se tendrá una idea, aun cuando sea vaga, de otra de las facetas causales del movimiento.

Aún más, los límites de éste no se ciñieron a las fronteras nacionales. El propio sistema fue el primero en desbordarlas al invocar, como ya es su costumbre, la "teoría de la conspiración extranjera" que buscaba desestabilizar al país. Aunque no se descartó la posibilidad de que el nefasto "contagio" viniese desde Nicaragua, el chivo expiatorio más socorrido fue nuestro vecino guatemalteco, país asolado por la violencia, donde en los últimos 30 años y en particular en los últimos 10 se contabilizan más de 102 000 muertos, 38 000 desaparecidos, más de 180 000 en el exilio, más de 160 000 huérfanos y cerca de 750 000 desplazados internos (y en todos esos rubros el primer lugar lo ocupan los indígenas).[3]

Tratándose de realidades en muchos puntos convergentes, la equiparación no es totalmente extraña, pero no por "contagio" sino por coincidencias estructurales. La modernidad centralista, que toma cada vez mayor distancia de las realidades regionales, haría bien en reflexionar acerca del hecho de que no fue el Norte "moderno" y "progresista" el que exigió el *aggiornamento* de la democracia, sino que el reclamo vino del Sur, pretendidamente estático y tradicional; otra muestra de que —con independencia del costo social— se pretendió "modernizar" económicamente al país al mismo tiempo que se mantenían añejas estructuras políticas que hacen inviable el proyecto global de modernización.

Y ya que de modernización se trata, convendría rescatar la experiencia histórica para mostrar que en Chiapas, como en tantas otras partes de nuestra América, son los indios quienes desde los inicios de la colonización apostaron por el cambio con tal de permanecer. Pocas muestras de plasticidad como las del imaginario étnico, siempre en transformación; descalificando estereotipos e imágenes impuestas y reelaborando los códigos venidos del exterior con tal de amoldarlos a su propia matriz cultural; reafirmando la heterogeneidad social frente a tendencias homogeneizantes tales como las que ahora, según algunos, caracterizan a la cultura "posmoderna",

[3] *Comisión de Derechos Humanos de Guatemala*, 1985. Tan sólo en el primer semestre de 1994 la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de ese país registró 787 atentados contra la vida; 166 de los cuales fueron ejecuciones extrajudiciales: *La Jornada*, 16 de julio 1994, p. 50.

que en eso de implantar patrones globales se muestra bastante anticuada aunque ciertamente más agresiva.

Estas y otras muchas problemáticas aquí no señaladas fueron puestas en evidencia por los zapatistas, pero el reconocer las innumerables virtudes del movimiento no tiene por qué significar su canonización automática y total. Los yerros, vacilaciones y equívocos son imposibles de no tomar en cuenta a menos de que se pretenda mantener la falsa visión de los mayas armónicos y democráticos a ultranza.

Así por ejemplo, cualquiera que haya residido últimamente en la zona y se haya preocupado por ir más allá de lo superficial, se habrá dado cuenta que las enormes fisuras hoy observables a nivel comunitario —en especial en las localidades situadas en las márgenes del territorio controlado por los zapatistas— proceden en parte de las coerciones y chantajes ejercidos por algunos miembros del EZLN (tal como atemorizar a quienes no se sumen al movimiento con despojarles de sus tierras y entregarlas a aquellos ejidatarios "con derechos a salvo"), y tampoco puede soslayarse el que el movimiento sirvió —queriéndolo o no— a intereses partidistas, a la vez que contribuyó a una mayor escisión en el campo religioso al privilegiar el reclutamiento de católicos. Desbordados a menudo por las circunstancias, los dirigentes han sido en ocasiones incapaces de controlar desafueros y desmanes de varios de sus simpatizantes. Asimismo, podría pensarse que la dirigencia "desaprovechó" el momento de mayor solidaridad nacional y desconcierto y debilidad gubernamental para dar salida a sus demandas a un menor costo social, y que algunos de sus miembros adoptan a menudo actitudes protagónicas que han contribuido a que el movimiento sea identificado exclusivamente con uno o dos de ellos, quedando las bases a nivel de mera tramoya.

Hecho particularmente crítico se antoja el que el reclamo de autonomía aparezca en ciertos escritos como un punto más —vago, escueto y desarticulado— en el listado de peticiones, en vez de constituirse en eje vertebrador de un programa que, trascendiendo incluso los aspectos territoriales, hiciese hincapié en las estructuras y solidaridades comunitarias donde se centra hoy buena parte de la renovada identidad de los indígenas de México, y contemplase de manera inteligente y justa la secular interacción con los no indios asentados en el área, y las innegables diferencias (e incluso rivalidades) entre uno y otro pueblo indio de aquellos que hoy comparten territorio, miseria y afanes.

¿Movimiento auténticamente indio o manipulado? ¿Continuador o no de luchas seculares? ¿Anacrónico o profundamente contemporáneo? ¿Con bases agrarias o políticas? ¿Alentado por los teólogos de la liberación? ¿Retardado por sectas y confesiones protestantes? ¿Paliado o estimulado por los programas de corte neoliberal? ¿Explicable únicamente en el contexto chiapaneco o extrapolable al resto de la República? ¿De raíces nacionales o de inspiración extranjera?

Ante tal confusión desinformativa, consideramos pertinente la publicación de este libro cuyo propósito primordial es proporcionar al lector ciertos elementos históricos y antropológicos que le permitan contextualizar no sólo el levantamiento zapatista desde una doble perspectiva sincrónica y diacrónica. No es, sin embargo, un texto de divulgación en el sentido estricto del término; presupone la existencia de un lector que posea ya cierta información sobre el tema y desee profundizar en algunos de entre la cauda de fenómenos que lo originaron, así como en los factores que incidieron en la restricción del movimiento armado a ciertas zonas, pese a que varias otras enfrentan condiciones socioeconómicas a veces incluso más precarias.[4]

Para lograr lo anterior invitamos a diversos especialistas en historia y antropología de Chiapas, nacionales y extranjeros, cuyas contribuciones consideramos de particular interés para dicho

[4] Las escasas referencias a la evolución del movimiento zapatista se explican por el hecho de que la gran mayoría de las contribuciones fueron escritas antes del segundo semestre de 1994.

objetivo. Sin duda no están todos los que deberían estar —ni siquiera todos aquellos a quienes invitamos—, pero pensamos que los que están dan buena cuenta de los puntos que guiaron la elección de participantes: un conocimiento profundo del área (producto de muchos años de trabajo en ella) y un interés genuino por comprender su compleja problemática y contribuir a su solución desde la trinchera académica.

En manera alguna pretendemos que las contribuciones puedan caracterizarse como asépticas; considero que cualquier científico social que se acerque a la situación de los indios chiapanecos con un mínimo de ética y desprovisto de prejuicios, no puede menos que tomar partido por ellos. No obstante, estoy igualmente convencido de que tal opción no significa necesariamente, insisto, canonizar todas las acciones indias ni las de todos los indios (que los hay de muy diversos tipos, incluyendo hasta a los traficantes de la indianidad), y a partir de ello adoptar posiciones de racismo a la inversa o dar pie a actitudes maniqueas, históricamente falsas e incompatibles con la propuesta de soluciones viables para mejorar la penosa condición actual de los pueblos indios y mestizos de Chiapas o de cualquier otro punto del país. El compromiso por la verdad en manera alguna puede sustentar fundamentalismos, sean éstos del cuño que sean.

Abandonar los estereotipos que pretenden hacer de los indios ángeles o demonios, e intentar comprenderlos desde una dimensión sencillamente tan humana como la nuestra es condición esencial para esbozar análisis coherentes y sugerir propuestas para contribuir a la solución de las variadas problemáticas regionales.

Un pasado para entender el presente

Podría llamar la atención el que, para contextualizar un levantamiento armado a finales del siglo XX, hayamos decidido remontarnos hasta la conquista española de Chiapas, y pasar luego revista a los principales movimientos de resistencia y rebelión indígena contra sucesivos afanes de dominación, protagonizados por hispanos o mestizos, liberales y conservadores, revolucionarios y contrarrevolucionarios. No se trata de un mero capricho historicista ni un ridículo afán erudito; como el lector podrá apreciar en los trabajos que conforman la primera parte del libro, mucho hay en todos y cada uno de los momentos recreados que explica la profunda raigambre histórica de las actuales luchas indígenas chiapanecas, que no se circunscriben al movimiento zapatista, aunque tengan en él una de sus expresiones más elaboradas.

Cabe señalar que con lo anterior no pretendemos inscribirnos en la corriente teórica de la escuela culturalista estadounidense —que hizo furor a mediados de siglo y sigue vigente aún en muchos estudios contemporáneos— que busca elementos comparativos para invocar continuidades inamovibles entre los pueblos indios chiapanecos, a los cuales se emplea como meros referentes para explicar los "enigmas" de la gloriosa civilización maya prehispánica. Nada más lejos de nuestro ánimo. No consideramos a tales pueblos como entidades petrificadas en la historia, pasmadas en un profundo sueño hibernal tras el brutal aguijonazo que significó la conquista española (como si se tratase de una versión local del cuento de la bella durmiente); intentamos proporcionar elementos que expliciten su peculiar dinámica de transformación y sus deseos de permanencia, balance gracias al cual han logrado trascender casi cinco siglos de dominio.

Así pues, buscando en el pasado algunas de las claves para entender el presente (y de paso identificar lo que de nuevo y original poseen los movimientos contemporáneos), el libro inicia con una brevísima panorámica histórica de la resistencia india; resistencia que si bien se expresa en ciertos momentos con particular violencia, no se circunscribe a ellos, sino que exhibe su continuidad en la vida cotidiana, a todos niveles, y que no desdeña la adopción de nuevos valores y actitudes.

Pese a que este tipo de resistencia rara vez deja huellas escritas de la magnitud de las que provocan los movimientos armados, para un ojo alerta resulta claro que subyace en todos ellos; que los alimenta a la vez que se nutre incluso de sus fracasos, reales o aparentes, en una simbiosis continuamente renovada: historia *magister vitae*.

Es por ello que invitamos a nuestros colegas a esbozar con trazos rápidos y en un lenguaje sencillo la resistencia que ofrecieron algunos pueblos (que no todos) a la conquista española, el motín protagonizado por los zoques de Tuxtla en 1693, la rebelión de 1712 (que algunos autores consideran como el único levantamiento indígena colonial que a justo título puede considerarse así en toda la antigua Audiencia de Guatemala), la pretendida "guerra de castas" de 1869, los sucesos que desencadenó en el área la revolución mexicana —enfrentando a "maderistas", "científicos", "villistas" y "carrancistas" de muy peculiar cuño, pero coincidentes en la defensa de intereses locales— y los afanes socialistas que guiaron la lucha de los habitantes del departamento de Mariscal entre 1920-1927.

Un presente para imaginar el futuro

Ya que consideramos a la historia como mucho más que una mera recreación de hechos pasados, la segunda parte del libro se compone de textos que tienen como objetivo la contextualización de problemas de fechas más recientes, haciendo hincapié en aquellas regiones del estado donde la presencia indígena maya es más acusada: Los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona. A fin de proveer al lector de elementos introductorios para la mejor comprensión de los trabajos que integran esta sección, el tratamiento de cada una de esas subregiones está precedido de un artículo de corte más bien histórico.

A lo largo de los trabajos dedicados a Los Altos, el lector podrá asomarse a los estereotipos con que se ha pretendido "calificar" la etnicidad en el área, a la manera en que éstos dieron pie a nuevas redes de poder (tales como la perversión del gobierno indígena chamula por parte del PRI o el surgimiento y consolidación de una nueva clase de caciques culturales en Los Altos de Chiapas, que tiene en los maestros bilingües indígenas a algunos de sus mejores exponentes), a la lucha por la tierra entre los tzotziles de Simojovel y a la experiencia de los pueblos choles atrapados en los vaivenes de la economía cafetalera.

Este katún —de acuerdo al sistema de cómputo maya del tiempo— que va de 1974 a 1994 se ha caracterizado por aceleradas transformaciones en todos los órdenes, comenzando por el surgimiento de nuevos intermediarios que, buscando controlar el poder económico, político, religioso o cultural, dieron origen a un distinto entramado clientelar (acelerado por la puesta en marcha del proyecto neoliberal, con PRONASOL a la cabeza), que permanece insistentemente anclado en mecanismos de explotación, alianzas corruptas, proyectos mal diseñados por los omnipotentes gobiernos centrales o peor ejecutados por el aparato burocrático regional, tan ineficaz como prepotente.

A menos que se desee seguir conceptuando a los pueblos indios como entes pasivos incapaces de influir en su propio devenir histórico, lo anterior no puede ignorar el hecho de que ellos también han variado, pues ni siquiera la propia etnicidad ha escapado al cambio. Dotados de una peculiar capacidad de re-creación, muchos de los indios del Chiapas de hoy —y en particular los ubicados en la Selva Lacandona— se han mostrado dispuestos a romper con "el costumbre" y todo lo que conlleva de modelos de autoridad corrupta (llámense caciques, diputados, maestros, sindicalistas, pastores o párrocos), y han creado otras redes sociales que, sin cancelar su etnicidad, la renuevan, insertándola en la modernidad incluso a marchas forzadas. Por ello, si las distintas maneras de manifestación de la divinidad se consideran una teofanía, bien podríamos hablar de una novedosa indiofanía en el Chiapas contemporáneo, cuyos habitantes más marginados nos

urgen a comprender que la verdadera democracia implica hablar de justicia social tanto como de representatividad política; que establecer relaciones de igualdad con los pueblos indios no significa limitarse a cambiar un artículo constitucional.

La problemática que se vive en las regiones selváticas del estado muestra tintes particulares. El crecimiento demográfico —que parece incontrolable— y la caída de los precios oficiales de los productos agrícolas, aunados a las peculiares formas de herencia indígena, provocaron desde hace al menos tres décadas un aumento en la presión sobre la tierra en los municipio de Los Altos, lo cual explica en parte la expansión continua de las fronteras agropecuarias a costa de las reservas forestales de la selva del trópico húmedo, en un inicio alentada por el propio gobierno. Pero lo que en un momento se concibió como válvula de escape para el problema de los habitantes de las tierras altas, e incluso de campesinos de otras partes del país, se mostró en poco tiempo inoperante: desprovisto de la capa vegetal gestada a lo largo de siglos, y sometido a la acción de las lluvias que en la Lacandona duran hasta siete meses, el delgado suelo selvático sigue ahora el mismo camino que el de las zonas montañosas: la capa rocosa exhibe la misma pétrea avaricia, sólo que a ritmo acelerado. La tierra ha vuelto a ser un recurso crítico.

Los cafetales de la Selva Lacandona produjeron para algunos riquezas tan rápidas como efímeras al derrumbarse los precios internacionales del grano; la ganadería (en buena medida en manos de mestizos), se revela incapaz de competir con la centroamericana dada su baja tecnología en rubros tales como los métodos de alimentación, ordeña e inseminación, así como en la calidad de las pasturas. La estrategia familiar de producir más para compensar la caída de los precios, fue una solución igualmente ineficaz dados sus obvios límites. Los pobladores indígenas de la Selva Lacandona, que hace apenas unos años se daban el lujo de contratar a sus vecinos guatemaltecos como asalariados temporales (emulando a menudo a los finqueros del Soconusco en aquello de pagarles jornales raquíticos), se ven ahora obligados a emigrar para emplearse como jornaleros en el emporio turístico de Cancún, la pujante ciudad petrolizada de Villahermosa, la propia ciudad de México o incluso en las plantaciones estadounidenses. Imposible pensar, como hace algunos años, en obtener un empleo en obras de gran envergadura (caminos, presas hidroeléctricas, campos petroleros), ya que por ahora no hay tales, o volver a dirigirse en busca de trabajo al vecino Soconusco; de allí fueron desplazados por los guatemaltecos, dispuestos a aceptar un salario de miseria ante las condiciones, aun más duras, que enfrentan en su país.

Crecimiento poblacional, escasez de tierras laborables, agotamiento del pretendidamente inagotable paraíso selvático, dificultad para acceder a créditos bancarios, caída del precio internacional del café, restricciones ecologistas; competencia de granos estadounidenses, de ganado centroamericano, de mano de obra guatemalteca... La válvula de escape, al cerrarse, transformó la zona en una olla de presión.

El tercer bloque de trabajos, dedicado justamente a la región de la Selva Lacandona, busca proporcionar algunos elementos para entender por qué lo que se concibió como una salida anchurosa terminó por convertirse en una calle cerrada. Para ello, tras iniciar con una introducción histórica, se detiene en lo relativo a la problemática que enfrenta a la milpa y la ganadería en Ocosingo, la cuestión del liderazgo político en Las Cañadas y sus vínculos con fracciones religiosas o corrientes partidistas, el papel jugado por el fenómeno de conversión religiosa en la emergencia de nuevas formas de identidad, y la manera en que la expresión de esta última, a la par de la vida cotidiana en su totalidad, se ve afectada por el hecho de la cercanía con Guatemala, en el caso de los pobladores de la zona de Marqués de Comillas.

A modo de epílogo el libro cierra con un texto que analiza el impacto de las reformas rurales y de la política neoliberal en Chiapas, haciendo hincapié en los nexos del movimiento zapatista con la reestructuración del capital en una escala global, los efectos de la modernización agrícola, las reformas legislativas e institucionales y los procesos de organización campesina ante la crisis de legitimidad por la cual atraviesa el Estado mexicano en las zonas rurales; crisis que ha hecho

más que evidente la necesidad de dar cabida a estrategias alternativas de desarrollo rural y otorgar espacios más democráticos a los campesinos.

Como es de esperar en un texto que busca dar cuenta de una problemática socioeconómica y cultural por demás compleja, analizada por individuos con personalidades y formación académica diversa, las contribuciones son heterogéneas, pero confiamos cumplan con el objetivo de proporcionar al lector un panorama general útil para aproximarse a la compleja realidad chiapaneca.

La heterogeneidad arriba mencionada puede observarse tanto en estilo y forma de presentación de los textos, como en su extensión. En tanto que la primera divergencia es atribuible a características estrictamente personales de los autores (mayor o menor fluidez en el manejo de la pluma), las siguientes reflejan a menudo el estado de nuestros conocimientos sobre tal o cual aspecto de la problemática histórica y antropológica chiapaneca. Así, mientras que acerca de ciertas áreas y temas existe abundante información bibliográfica que permitió a algunos de los colaboradores esbozar consideraciones de corte más sintético o analítico, otros buscan dar cuenta de investigaciones de corte más etnográfico o descriptivo, correspondientes a estudios pioneros sobre la zona o la problemática.

Lo anterior no significa, en manera alguna, que el primer tipo de trabajos no incluya aproximaciones o datos novedosos (procedentes, verbigracia, de nuevos estudios de campo u otra manera de leer los documentos de archivo), ni que los segundos no ofrezcan reflexiones analíticas, por parcas e iniciales que éstas sean. Creemos, por ello, que el texto en su conjunto puede considerarse un buen reflejo del estado actual del conocimiento sobre la plural y compleja realidad chiapaneca, a la vez que una llamada de atención acerca de paisajes socioculturales y actores históricos hasta ahora poco estudiados o insuficientemente valorados.

Las expectativas de los editores se verían colmadas si al mismo tiempo, a través de los trabajos presentados, lográsemos hacer partícipe al lector de nuestra convicción de que una obligación primaria de los científicos sociales es desbordar los estrechos espacios de "revistas prestigiadas de circulación internacional" (que pretenden imponernos como prioritarios las políticas oficiales de investigación) y difundir entre el público interesado los resultados de sus estudios, con el objeto de hacerlo actor partícipe de un conocimiento que no debe ser privilegio de unos cuantos sino posesión de todos, a fin de aumentar sus posibilidades de actuar como herramienta de cambio.

Lo anterior nos parece particularmente válido cuando tal conocimiento atañe a una problemática que ha logrado sacudir la conciencia mexicana, unir a múltiples sectores del país en el apoyo a nuestros connacionales indios —reconociendo como propias las demandas de un puñado de habitantes del sótano mexicano—, y provocar cambios profundos en la composición de las fuerzas políticas federales y estatales, en el juego electoral, y la actitud del partido en el poder ante la problemática de la tierra, sin olvidar que las críticas públicas de los implicados en el levantamiento han obligado a los dos partidos de oposición más fuertes a revisar sus esquemas y planteamientos, que poco espacio —si es que alguno— dedicaban a las naciones indias de México.

Indios, en fin, a quienes ha de acreditarse una hazaña pocas veces lograda por un movimiento regional en nuestra América: la de obligar al sistema a sentarse ante una mesa de negociaciones. Indios que alimentan sus reclamos contemporáneos en una tradición milenaria de lucha, exigiendo hoy como ayer el elemental derecho a ser reconocidos como hombres iguales dentro de su diversidad cultural.

Derrumbando la visión plana, chata y amorfa que manejaba la versión oficial, el movimiento chiapaneco nos muestra sin ambages a los mayas en tercera dimensión; sujetos vivos y actuantes instalados en una contemporaneidad lacerante que invalida tanto la opinión de aquellos que los

tildan de "supervivencias del pasado" y "lastre para el futuro", como la de quienes pretenden seguir concibiéndolos como un "género angélico".

Quienes intentan descalificar el levantamiento argumentando distanciamientos de las reivindicaciones tradicionales de "los indios", se aferran a estereotipos que desconocen la emergencia de nuevas formas de identidad colectiva y de organización. Los indios no son reliquias ni viven, si es que alguna vez lo hicieron, en comunidades cerradas, autocontemplativas y con la mirada puesta en el pasado. No son ellos, sino algunos de los pretendidos especialistas en el estudio de sus movimientos, quienes padecen de anacronismo.

Es obvio que los indios del Chiapas del presente no son, en manera alguna, idénticos a los de ayer. En ellos, como en tantos otros, el ser indio muestra una vez más su enorme capacidad de reelaborar conceptos, iniciando desde la "indianidad" misma, que desborda una y otra vez los estrechos moldes en que algunos antropólogos pretendieron encasillar su peculiar etnicidad, tan moderna, original y cambiante como la nuestra, como corresponde a toda creación social que se mantiene viva.

Profundamente actuales, los tzeltales, tojolabales, choles, zoques, tzotziles, mochós y mames de Chiapas están estableciendo nuevas formas de relacionarse con las instancias nacionales, tanto a nivel económico como religioso y político, prefigurando así una distinta manera de ser, sentirse y mostrarse; no menos "indios" por más modernos; capaces de decidir qué rumbos imponer a su devenir histórico. Una actitud de la que todos tenemos mucho que aprender. Este libro es una invitación a ello.

Santo Tomás Ajusco, 26 de octubre de 1994

CHIAPAS Y SUS REGIONES

JUAN PEDRO VIQUEIRA
CIESAS-Sureste

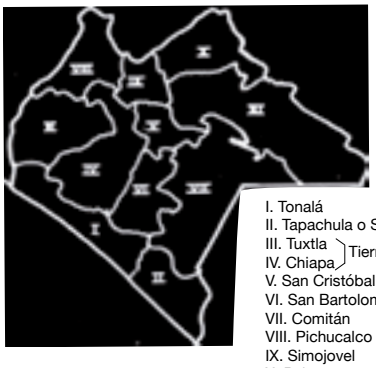
El estado de Chiapas se caracteriza por una enorme diversidad geográfica, económica, social y cultural, de tal forma que paisajes humanos sumamente contrastados pueden estar separados unos de otros por tan sólo unos cuantos kilómetros.[1] Tal diversidad impone acercarse a la realidad chiapaneca necesariamente a través de enfoques regionales. Sin embargo la misma complejidad fisiográfica y humana ha impedido establecer una regionalización del estado que goce de un consenso mínimo. No sólo las regionalizaciones oficiales que se manejan para fines estadísticos y de planeación económica por lo general no coinciden con las de los investigadores académicos (geógrafos incluidos), sino que incluso éstos no han logrado ponerse de acuerdo entre sí (ver Mapa 1). El problema no sería demasiado grave de no ser porque organismos gubernamentales y estudiosos utilizan los mismos términos para designar regiones delimitadas de manera distinta, lo cual no puede más que confundir a todo lector que desee profundizar en el conocimiento de los problemas de Chiapas.

Los editores de este libro —que pretende llegar a un público amplio, sin por ello sacrificar el rigor y la transparencia en el manejo de las fuentes de información que deben caracterizar a las disciplinas sociales— nos vimos rápidamente confrontados al problema de la compleja y confusa terminología regional. Una posibilidad —rápidamente descartada— era uniformar los criterios de regionalización de los colaboradores en esta obra —tal y como se hizo en lo concerniente a los topónimos—, pero evidentemente las afirmaciones que éstos hacen sobre determinados espacios perderían validez al delimitarlos en forma distinta. La definición del marco espacial del fenómeno social estudiado no puede desligarse del planteamiento del problema de investigación, de la selección de las fuentes de información ni de su análisis o interpretación. Resulta, pues, impensable cambiar o ajustar *a posteriori* las delimitaciones regionales utilizadas por cada autor.

Es por ello que hemos preferido incluir este breve texto con la intención de que sirva al lector a modo de hilo de Ariadna para que con él pueda introducirse en el laberinto de las denominaciones regionales utilizadas por los poderes públicos, los geógrafos y los demás investigadores sociales

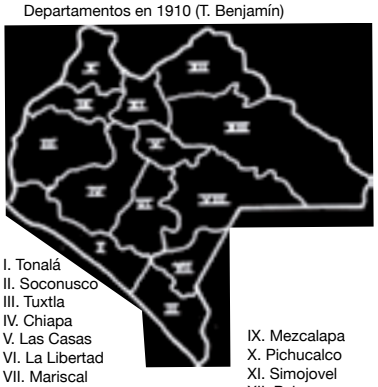
[1] Para este trabajo nos hemos basado principalmente en la obra clásica de C. M. A. Helbig, *Chiapas. Geografía de un estado mexicano* y en las observaciones que recogimos en nuestros recorridos por gran parte del estado a lo largo de los años de 1992, 1993 y 1994.

Departamentos en 1859 (J. Rus)



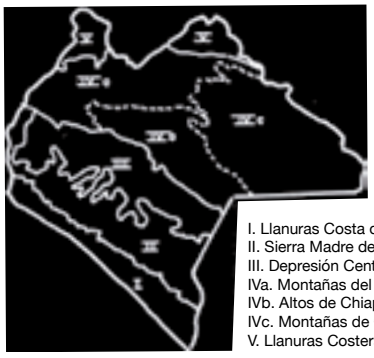
I. Tonalá
II. Tapachula o Soconusco
III. Tuxtla } Tierras Bajas
IV. Chiapa }
V. San Cristóbal o Centro } Altos
VI. San Bartolomé o La Libertad
VII. Comitán
VIII. Pichucalco
IX. Simojovel
X. Palenque
XI. Chilón

Departamentos en 1910 (T. Benjamín)



I. Tonalá
II. Soconusco
III. Tuxtla
IV. Chiapa
V. Las Casas
VI. La Libertad
VII. Mariscal
VIII. Comitán
IX. Mezcalapa
X. Pichucalco
XI. Simojovel
XII. Palenque
XIII. Chilón

Regiones fisiográficas

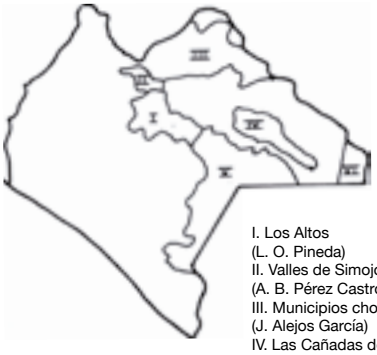


I. Llanuras Costa del Pacífico
II. Sierra Madre de Chiapas
III. Depresión Central } Macizo Central
IVa. Montañas del Norte }
IVb. Altos de Chiapas
IVc. Montañas de Oriente
V. Llanuras Costeras del Golfo

Regionalización oficial actual (N. Harvey)



Diversas regiones parciales utilizadas en esta obra



I. Los Altos
(L. O. Pineda)
II. Valles de Simojovel y Huitiupán
(A. B. Pérez Castro)
III. Municipios choles
(J. Alejos García)
IV. Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano
(X. Leyva Solano)
V. Región fronteriza Sierra y Selva
(R. A. Hernández Castillo)
VI. Marqués de Comillas
(J. R. González Ponciano)

MAPA 1: *Diversas regionalizaciones de Chiapas*

—en particular aquellos que colaboran en esta obra—, con la confianza de que no acabará perdido en él.

Este trabajo se propone al mismo tiempo esbozar un rápido panorama de la compleja diversidad regional chiapaneca, para la cual fue necesario diseñar con fines didácticos una nueva regionalización general del estado —una más— creada predominantemente con base en criterios sociales y culturales, que facilitara la presentación y comprensión de las otras regionalizaciones (ver Mapa 2).

Regiones fisiográficas

El estado de Chiapas se asienta en el extremo noroccidental del puente montañoso que une a las dos Américas —la del Norte y la del Sur— y que se extiende desde el Istmo de Panamá hasta el de Tehuantepec. En su territorio, el macizo montañoso se divide en dos grandes conjuntos —la Sierra Madre de Chiapas al sur,[2] las Montañas Centrales al norte—[3] entre los cuales se encuentra una gran cuenca —la Depresión Central— por la que corren el río Grijalva y sus afluentes (ver Mapa 3).

1. *La llanura costera del Pacífico*

1.1. *El Soconusco*

La estrecha llanura costera del Pacífico y la vertiente sur de la Sierra Madre son a veces designadas con el nombre del Soconusco, aunque por lo general se acostumbra distinguir dos regiones costeras con características naturales, históricas y económicas diferenciadas. Por un lado está el Soconusco propiamente dicho que ocupa la parte sureste de esta franja y en donde gracias a la calidad de la tierra y al clima húmedo florecen las grandes fincas de café, las plantaciones de frutas tropicales —últimamente predominan las de plátano—, el cultivo de caña de azúcar —alrededor del ingenio de Huixtla— y los ranchos ganaderos más desarrollados del estado. El principal centro urbano del Soconusco es la próspera y cosmopolita ciudad de Tapachula (138 858 habitantes), segunda en población en el estado (ver Cuadro 2). Las otras ciudades de importancia son Huixtla (24 980 habitantes) en la parte central del Soconusco y Cacahoatán (10 598 habitantes) en la frontera con Guatemala.

A la llegada de los españoles, el Soconusco —región clave para la comunicación entre el Altiplano Central de México y Centroamérica— estaba controlado militarmente por la Triple Alianza a la que pagaba tributo, principalmente en cacao. Las epidemias, la desestructuración social y cultural y las cargas tributarias de cacao que exigían los nuevos conquistadores diezmaron en un tiempo récord a la población nativa.[4] A pesar de que esta región a lo largo de los últimos siglos ha atraído constantemente a población indígena de otras zonas —a menudo

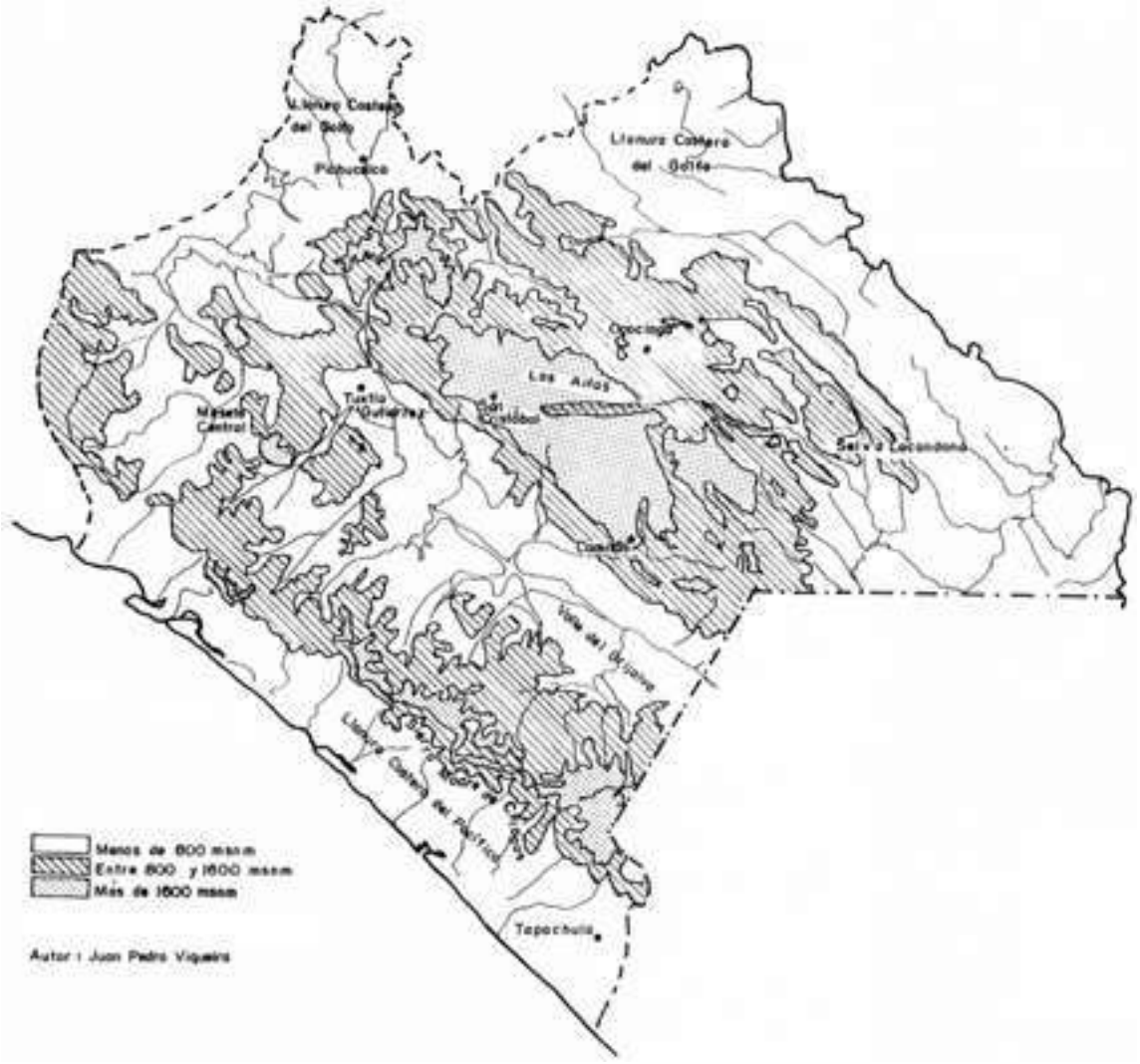
[2] A la Sierra Madre de Chiapas, se le denomina también en ocasiones Sierra Madre del Sur.

[3] A pesar de que este conjunto montañoso, compuesto principalmente de calizas cretásicas, tiene una orogénesis común, no existe un nombre que goce de consenso para designarlo. Además del de "Macizo Central", los geólogos han propuesto los de "Alto Bloque Central", "Mesa Central", "Serranía Central" y "Sierra Madre del Norte", pero sin mayor éxito. Los anuarios estadísticos de Chiapas se refieren a la Sierra Madre de Chiapas con el nombre de Cordillera Centroamericana y al Macizo Central con el de Sierras de Chiapas y Guatemala, lo que no puede más que incrementar la enorme confusión que existe sobre la geografía del estado.

[4] B. Voorhies (editora), *La economía del antiguo Soconusco*.



MAPA 2: *Propuesta de regionalización social y cultural*



MAPA 3: *Mapa topográfico de Chiapas*

a través de métodos más o menos coercitivos— para el cultivo primero del cacao y luego del café, hoy en día la población hablante de una lengua indígena es sumamente reducida (menos del 3% en todos sus municipios) (ver Cuadro 3 y Mapas 4 y 5).[5]

1.2. *La Región Istmo-Costa o El Despoblado*

La parte noroeste de la franja costera, denominada en la época colonial "El Despoblado" y "Región Istmo-Costa" en los documentos oficiales actuales, es menos lluviosa y vive principalmente de la ganadería y de la pesca de camarón en las lagunas costeras. Sus principales centros urbanos son Tonalá (26 919 habitantes), Arriaga (21 849 habitantes), Pijijiapan (12 103 habitantes) y finalmente Mapastepec (12 572 habitantes), ciudad que se encuentra en los límites entre esta región y el Soconusco.

Tras la brutal caída demográfica de la población nativa, los españoles repoblaron el área en el siglo XVIII con negros y mulatos para que cuidaran sus estancias ganaderas y trabajaran en las plantaciones de añil, lo que ha dado un sello muy peculiar a los tipos humanos del área. La población indígena es todavía más escasa que en el Soconusco.

2. *La Sierra Madre de Chiapas*

2.1. *La vertiente nororiental*

En las partes de la Sierra Madre de Chiapas que no están integradas a las llanuras costeras del Pacífico ya mencionadas conviene distinguir dos regiones claramente diferenciadas. Por un lado están las tierras de mediana altura de la vertiente nororiental en donde se encuentran algunas de las fincas cafetaleras más prósperas y conocidas del estado —como Prusia y Liquidámbar—. El centro principal de acopio de café y la puerta de entrada a esta región se encuentra en la pequeña ciudad de Jaltenango de la Paz, también denominada Ángel Albino Corzo (6 327 habitantes), cabecera del municipio del mismo nombre, el cual tiene la mayor proporción de hablantes de lenguas indígenas (6.18%) de esta región, debido principalmente a la presencia de indígenas de Los Altos de Chiapas que trabajan en dichas fincas.

2.2. *La región de Motozintla o Mariscal*

Por otro lado están las tierras más altas que colindan con Guatemala y que forman parte de la denominada oficialmente "Región Sierra" —que coincide exactamente con el antiguo departamento de Mariscal—[6], y en donde una crecida población de campesinos empobrecidos subsiste cultivando maíz en tierras de baja calidad y trabajando como mano de obra barata en las cercanas fincas cafetaleras de ambas vertientes de la Sierra Madre. Su principal centro comercial es la pequeña ciudad de Motozintla (11 316 habitantes). La población indígena de la región —principalmente mam— sufrió un importante proceso de aculturación de tal forma que hoy en día tan sólo en un municipio —El Porvenir— el número de hablantes de alguna lengua mesoamericana supera el 10% de la población.

[5] Todos los porcentajes de hablantes de una lengua indígena están calculados sobre la población mayor de cinco años de edad, con base en los datos de *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*.

[6] Ver D. Grollová, "Los trabajadores cafetaleros y el Partido Socialista Chiapaneco" (en este volumen).

CIUDADES	POBLACIÓN
Tuxtla Gutiérrez	289 626
Tapachula	138 858
San Cristóbal	73 388
Comitán	48 299
Cintalapa	29 303
Tonalá	26 919
Huixtla	24 980
Villaflores	24 670
Arriaga	21 849
Ocozocoautla	20 563
Reforma	19 068
Chiapa de Corzo	18 706
Palenque	17 061
Berriozábal	14 110
Ocosingo	12 826
Mapastepec	12 572
Las Rosas	12 193
Pijijiapan	12 103
Venustiano Carranza	11 553
Motozintla	11 316
Acala	11 064
Pichucalco	10 609
Cacahoatán	10 598

FUENTE: *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*.

CUADRO 2. *Principales ciudades de Chiapas*

	MUNICIPIOS	Población total	Población mayor de cinco años	Hablantes leng. indígena	Chol	Kanjobal	Mame	Tojolabal	Tzeltal	Tzotzil	Zoque
1	Acacoyagua	11 736	9 785	26			4		4		
2	Acala	21 051	18 347	1 407			1	6	3	144	1 168
3	Acapetahua	23 871	20 230	114			4	1	1	5	3
4	Altamirano	17 026	13 977	10 367	5			4 645	5 460	42	
5	Amatán	14 799	12 163	2 286	146				8	1 603	445
6	Amatenango de la Frontera	22 578	18 566	1 276		82	710		2	4	
7	Amatenango del Valle	5 681	4 808	3 936				32	3 643	32	
8	Ángel Albino Corzo	22 023	18 335	1 133	4	99	36	14	193	687	16
9	Arriaga	36 224	31 658	455			3	1	4	5	3
10	Bejucal de Ocampo	6 114	5 010	73			55			2	
11	Bella Vista	17 087	14 198	566		19	297		2	1	
12	Berriozábal	22 170	18 491	529	6				29	438	12
13	Bochil	16 148	13 190	6 840	19				56	6 401	18
14	El Bosque	13 973	11 182	10 711					4	10 492	6
15	Cacahoatán	35 070	29 922	857	2		684		12	6	
16	Catazajá	14 391	12 563	167	78				28	1	2
17	Cintalapa	59 152	50 643	2 073	10				30	1 803	22
18	Coapilla	5 746	4 908	847					2	712	94
19	Comitán de Domínguez	78 896	68 250	2 426	14	1	2	871	1 248	67	3
20	La Concordia	33 338	28 147	1 110	2		2	11	456	515	
21	Copainalá	16 192	13 856	1 598				2	8	424	1 043
22	Chalchihuitán	9 442	7 312	7 223			2		10	7 074	
23	Chamula	51 757	42 562	42 128					107	40 692	
24	Chanal	7 195	5 792	5 727	1			16	5 546	8	
25	Chapultenango	5 552	4 538	3 908					1	5	3 828
26	Chenalhó	30 680	24 534	24 148					1 032	22 893	1
27	Chiapa de Corzo	45 143	39 184	1 512	5			4	17	637	660
28	Chiapilla	4 497	3 935	186				6	2	170	
29	Chicoasén	3 645	3 104	333						304	4
30	Chicomuselo	24 753	20 653	240	3	76	35	19		40	
31	Chilón	66 644	54 480	52 731	64			1	51 964	54	
32	Escuintla	24 805	20 794	153		7	60		15	3	
33	Francisco León	3 903	3 164	2 539			1		5	2	2 448

	MUNICIPIOS	Población total	Población mayor de cinco años	Hablantes leng. indígena	Chol	Kanjobal	Mame	Tojolabal	Tzeltal	Tzotzil	Zoque
34	Frontera Comalapa	44222	36984	1282	2	79	629	28	5	68	
35	Frontera Hidalgo	9446	8005	30			2				
36	La Grandeza	5325	4383	185			136	1	1	1	
37	Huehuetán	28335	24126	87		1	4		3	1	
38	Huixtán	17669	14672	13926	1				4373	9277	
39	Huitiupán	16109	13166	10142	4013				7	5639	17
40	Huixtla	44496	38082	297	1	2	28	1	24	9	3
41	La Independencia	27073	22719	895	3	154		656	1	4	
42	Ixhuatán	7306	6038	2540					1	1913	580
43	Ixtacomitán	7365	6216	1214	4				1	10	1139
44	Ixtapa	13203	11088	2255	6			5	1	2198	2
45	Ixtapangajoya	4240	3498	394						336	41
46	Jiquipilas	34802	30290	817	1				2	668	40
47	Jitotol	9702	7879	5574	1				11	3961	1475
48	Juárez	20903	17660	621	6		3			5	547
49	Larráinzar	15303	12261	12082				2	3	11875	
50	La Libertad	5114	4428	32	12				8	1	1
51	Mapastepec	34882	29368	245			22		48	35	1
52	Las Margaritas	86586	70056	40137	486	6003	1068	26533	1691	2857	2
53	Mazapa de Madero	7491	6230	473			297	1	4	2	
54	Mazatán	21464	18477	91			9		1	2	
55	Metapa	3961	3416	18					1		
56	Mitontic	5783	4664	4610					5	4475	
57	Motozintla	48106	39979	1322	2	7	866	3	7	28	
58	Nicolás Ruiz	2943	2438	72	1				7	58	
59	Ocosingo	121012	99405	78966	7525	32	117	606	64917	1514	1571
60	Ocotepec	6386	5303	5226					4	2	5090
61	Ocozocoautla de Espinosa	47954	39784	6313	6			9	48	5997	38
62	Ostuacán	16201	13317	1093	1				2	16	990
63	Osumacinta	2633	2217	132					1	112	
64	Oxchuc	34868	28626	28156	4		3	1	27792	4	
65	Palenque	63209	52607	21633	14259		2		6378	107	15
66	Pantelhó	13131	10668	9839					4936	4676	
67	Pantepec	7087	5879	3106					2	66	2958
68	Pichucalco	27312	22995	388	4				5	5	282
69	Pijijiapan	43248	37134	242			6		51	8	
70	El Porvenir	10834	8886	1145			820			1	
71	Villa Comaltitán	24182	20269	192	1		9	1	67	40	
72	Pueblo Nuevo Solistahuacán	17490	14376	6849	3			2	65	6491	48
73	Rayón	5431	4548	2194			1		2	142	1961
74	Reforma	30875	25724	293	23				10	24	41
75	Las Rosas	16617	14220	1532	3			2	1305	57	
76	Sabanilla	17475	14255	12095	10110				157	1565	
77	Salto de Agua	41583	34538	27945	24826		1		2508	5	2
78	San Cristóbal de Las Casas	89335	75930	25093	158	1	2	27	4761	19312	12
79	San Fernando	22388	19187	440	3				13	343	13
80	Siltepec	29629	24370	295		6	215		1	3	
81	Simojovel	28038	22870	17889	102			2	3545	13581	221
82	Sitalá	6640	5381	5114					5031	16	
83	Socoltenango	11368	9560	877	1		8	100	369	366	
84	Solosuchiapa	6417	5315	819						443	344
85	Soyaló	6243	5305	1522					8	1367	1
86	Suchiapa	12293	10458	28					1	1	
87	Suchiate	25739	21732	89	1				1		
88	Sunuapa	1739	1413	7	2				1		3
89	Tapachula	222405	192420	3490	10	12	1794	7	64	101	2
90	Tapalapa	3343	2798	2738					1		2670
91	Tapilula	8491	7104	909	3		1		1	64	773
92	Tecpatán	34465	28922	6105	5				116	1932	3673
93	Tenejapa	27217	22237	21942	1				21399	30	
94	Teopisca	18186	15154	5355				1	953	4309	
96	Tila	48558	40016	38167	32906				4564	63	1
97	Tonalá	67491	58589	413	2		2	1	2	11	4
98	Totolapa	4218	3478	195				4	25	159	
99	La Trinitaria	57975	48846	6356	127	3745	132	1800	18	89	
100	Tumbalá	22373	18711	18182	17253				717		
101	Tuxtla Gutiérrez	295608	259727	5018	307		20	58	1357	1520	401

	MUNICIPIOS	Población total	Población mayor de cinco años	Hablantes leng. indígena	Chol	Kanjobal	Mame	Tojolabal	Tzeltal	Tzotzil	Zoque
102	Tuxtla Chico	32 348	27 689	98	2		27		3	1	
103	Tuzantán	23 007	19 421	557			268	9	46	93	1
104	Tzimol	9 845	8 440	63		5		37	1	1	
105	Unión Juárez	13 620	11 593	304	1		229		2	1	
106	Venustiano Carranza	43 334	37 259	7 667	11		108	23	2 918	4 226	
107	Villa Corzo	54 424	46 625	567	1	16	1	11	55	328	2
108	Villaflores	73 207	62 881	551	1	2		6	58	264	67
109	Yajalón	22 076	18 660	13 183	1 897			1	11 012	62	
110	San Lucas	4 239	3 605	498						472	
111	Zinacantán	22 392	18 583	18 377	3				126	17 992	
112	San Juan Cancuc	21 206	16 849	16 799					16 637	10	2
	TOTAL	3 210 496	2 710 283	716 012	114 460	10 349	8 726	35 567	258 153	226 681	34 810

PORCENTAJES DE HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS SOBRE POBLACIÓN DE MÁS DE 5 AÑOS

	MUNICIPIOS	Indígenas	Chol	Kanjobal	Mame	Tojolabal	Tzeltal	Tzotzil	Zoque
1	Acacoyagua	0.27%			0.04%		0.04%		
2	Acala	7.67%			0.01%	0.03%	0.02%	0.78%	6.37%
3	Acapetahua	0.56%			0.02%			0.02%	0.01%
4	Altamirano	74.17%	0.04%			33.23%	39.06%	0.30%	
5	Amatán	18.79%	1.20%				0.07%	13.18%	3.66%
6	Amatenango de la Frontera	6.87%		0.44%	3.82%		0.01%	0.02%	
7	Amatenango del Valle	81.86%				0.67%	75.77%	0.67%	
8	Ángel Albino Corzo	6.18%	0.02%	0.54%	0.20%	0.08%	1.05%	3.75%	0.09%
9	Arriaga	1.44%			0.01%		0.01%	0.02%	0.01%
10	Bejucal de Ocampo	1.46%			1.10%			0.04%	
11	Bella Vista	3.99%		0.13%	2.09%		0.01%	0.01%	
12	Berriozábal	2.86%	0.03%				0.16%	2.37%	0.06%
13	Bochil	51.86%	0.14%				0.42%	48.53%	0.14%
14	El Bosque	95.79%					0.04%	93.83%	0.05%
15	Cacahoatán	2.86%	0.01%		2.29%		0.04%	0.02%	
16	Catazajá	1.33%	0.62%				0.22%	0.01%	0.02%
17	Cintalapa	4.09%	0.02%				0.06%	3.56%	0.04%
18	Coapilla	17.26%					0.04%	14.51%	1.92%
19	Comitán de Domínguez	3.55%	0.02%			1.28%	1.83%	0.10%	
20	La Concordia	3.94%	0.01%		0.01%	0.04%	1.62%	1.83%	
21	Copainalá	11.53%				0.01%	0.06%	3.06%	7.53%
22	Chalchihuitán	98.78%			0.03%		0.14%	96.75%	
23	Chamula	98.98%					0.25%	95.61%	
24	Chanal	98.88%	0.02%			0.28%	95.75%	0.14%	
25	Chapultenango	86.12%					0.02%	0.11%	84.35%
26	Chenalhó	98.43%					4.21%	93.31%	
27	Chiapa de Corzo	3.86%	0.01%			0.01%	0.04%	1.63%	1.68%
28	Chiapilla	4.73%				0.15%	0.05%	4.32%	
29	Chicoasén	10.73%						9.79%	0.13%
30	Chicomuselo	1.16%	0.01%	0.37%	0.17%	0.09%		0.19%	
31	Chilón	96.79%	0.12%				95.38%	0.10%	
32	Escuintla	0.74%		0.03%	0.29%		0.07%	0.01%	
33	Francisco León	80.25%			0.03%		0.16%	0.06%	77.37%
34	Frontera Comalapa	3.47%	0.01%	0.21%	1.70%	0.08%	0.01%	0.18%	
35	Frontera Hidalgo	0.37%			0.02%				
36	La Grandeza	4.22%			3.10%	0.02%	0.02%	0.02%	
37	Huehuetán	0.36%			0.02%		0.01%		
38	Huixtán	94.92%	0.01%				29.81%	63.23%	
39	Huitiupán	77.03%	30.48%				0.05%	42.83%	0.13%
40	Huixtla	0.78%		0.01%	0.07%		0.06%	0.02%	0.01%
41	La Independencia	3.94%	0.01%	0.68%		2.89%		0.02%	
42	Ixhuatán	42.07%					0.02%	31.68%	9.61%
43	Ixtacomitán	19.53%	0.06%				0.02%	0.16%	18.32%
44	Ixtapa	20.34%	0.05%			0.05%	0.01%	19.82%	0.02%
45	Ixtapangajoya	11.26%						9.61%	1.17%
46	Jiquipilas	2.70%					0.01%	2.21%	0.13%
47	Jitotol	70.75%	0.01%				0.14%	50.27%	18.72%
48	Juárez	3.52%	0.03%		0.02%			0.03%	3.10%
49	Larráinzar	98.54%				0.02%	0.02%	96.85%	

	MUNICIPIOS	Indígenas	Chol	Kanjobal	Mame	Tojolabal	Tzeltal	Tzotzil	Zoque
50	La Libertad	0.72%	0.27%				0.18%	0.02%	0.02%
51	Mapastepec	0.83%			0.07%		0.16%	0.12%	
52	Las Margaritas	57.29%	0.69%	8.57%	1.52%	37.87%	2.41%	4.08%	
53	Mazapa de Madero	7.59%			4.77%	0.02%	0.06%	0.03%	
54	Mazatán	0.49%			0.05%		0.01%	0.01%	
55	Metapa	0.53%					0.03%		
56	Mitontic	98.84%					0.11%	95.95%	
57	Motozintla	3.31%	0.01%	0.02%	2.17%	0.01%	0.02%	0.07%	
58	Nicolás Ruiz	2.95%	0.04%				0.29%	2.38%	
59	Ocosingo	79.44%	7.57%	0.03%	0.12%	0.61%	65.31%	1.52%	1.58%
60	Ocotepec	98.55%					0.08%	0.04%	95.98%
61	Ocozocoautla de Espinosa	15.87%	0.02%			0.02%	0.12%	15.07%	0.10%
62	Ostuacán	8.21%	0.01%				0.02%	0.12%	7.43%
63	Osumacinta	5.95%					0.05%	5.05%	
64	Oxchuc	98.36%	0.01%		0.01%		97.09%	0.01%	
65	Palenque	41.12%	27.10%				12.12%	0.20%	0.03%
66	Pantelhó	92.23%					46.27%	43.83%	
67	Pantepec	52.83%					0.03%	1.12%	50.31%
68	Pichucalco	1.69%	0.02%				0.02%	0.02%	1.23%
69	Pijijiapan	0.65%			0.02%		0.14%	0.02%	
70	El Porvenir	12.89%			9.23%			0.01%	
71	Villa Comaltitán	0.95%			0.04%		0.33%	0.20%	
72	Pueblo Nuevo Solistahuacán	47.64%	0.02%			0.01%	0.45%	45.15%	0.33%
73	Rayón	48.24%	0.00%		0.02%		0.04%	3.12%	43.12%
74	Reforma	1.14%	0.09%				0.04%	0.09%	0.16%
75	Las Rosas	10.77%	0.02%			0.01%	9.18%	0.40%	
76	Sabanilla	84.85%	70.92%				1.10%	10.98%	
77	Salto de Agua	80.91%	71.88%				7.26%	0.01%	0.01%
78	San Cristóbal de Las Casas	33.05%	0.21%			0.04%	6.27%	25.43%	0.02%
79	San Fernando	2.29%	0.02%				0.07%	1.79%	0.07%
80	Siltepec	1.21%		0.02%	0.88%			0.01%	
81	Simojovel	78.22%	0.45%			0.01%	15.50%	59.38%	0.97%
82	Sitalá	95.04%					93.50%	0.30%	
83	Socoltenango	9.17%	0.01%		0.08%	1.05%	3.86%	3.83%	
84	Solosuchiapa	15.41%						8.33%	6.47%
85	Soyaló	28.69%					0.15%	25.77%	0.02%
86	Suchiapa	0.27%					0.01%	0.01%	
87	Suchiate	0.41%							
88	Sunuapa	0.50%	0.14%				0.07%		0.21%
89	Tapachula	1.81%	0.01%	0.01%	0.93%		0.03%	0.05%	
90	Tapalapa	97.86%					0.04%		95.43%
91	Tapilula	12.80%	0.04%		0.01%		0.01%	0.90%	10.88%
92	Tecpatán	21.11%	0.02%				0.40%	6.68%	12.70%
93	Tenejapa	98.67%					96.23%	0.13%	
94	Teopisca	35.34%				0.01%	6.29%	28.43%	
96	Tila	95.38%	82.23%				11.41%	0.16%	
97	Tonalá	0.70%						0.02%	0.01%
98	Totolapa	5.61%				0.12%	0.72%	4.57%	
99	La Trinitaria	13.01%		7.67%	0.27%	3.69%	0.04%	0.18%	
100	Tumbalá	97.17%	92.21%				3.83%		
101	Tuxtla Gutiérrez	1.93%	0.12%		0.01%	0.02%	0.52%	0.59%	0.15%
102	Tuxtla Chico	0.35%	0.01%		0.10%		0.01%		
103	Tuzantán	2.87%			1.38%	0.05%	0.24%	0.48%	0.01%
104	Tzimol	0.75%		0.06%	0.00%	0.44%	0.01%	0.01%	
105	Unión Juárez	2.62%	0.01%		1.98%	0.00%	0.02%	0.01%	
106	Venustiano Carranza	20.58%	0.03%		0.29%	0.06%	7.83%	11.34%	
107	Villa Corzo	1.22%		0.03%		0.02%	0.12%	0.70%	
108	Villaflores	0.88%				0.01%	0.09%	0.42%	0.11%
109	Yajalón	70.65%	10.17%			0.01%	59.01%	0.33%	
110	San Lucas	13.81%						13.09%	
111	Zinacantán	98.89%	0.02%				0.68%	96.82%	
112	San Juan Cancuc	99.70%					98.74%	0.06%	0.01%
	TOTAL	26.42%	4.22%	0.38%	0.32%	1.31%	9.52%	8.36%	1.28%

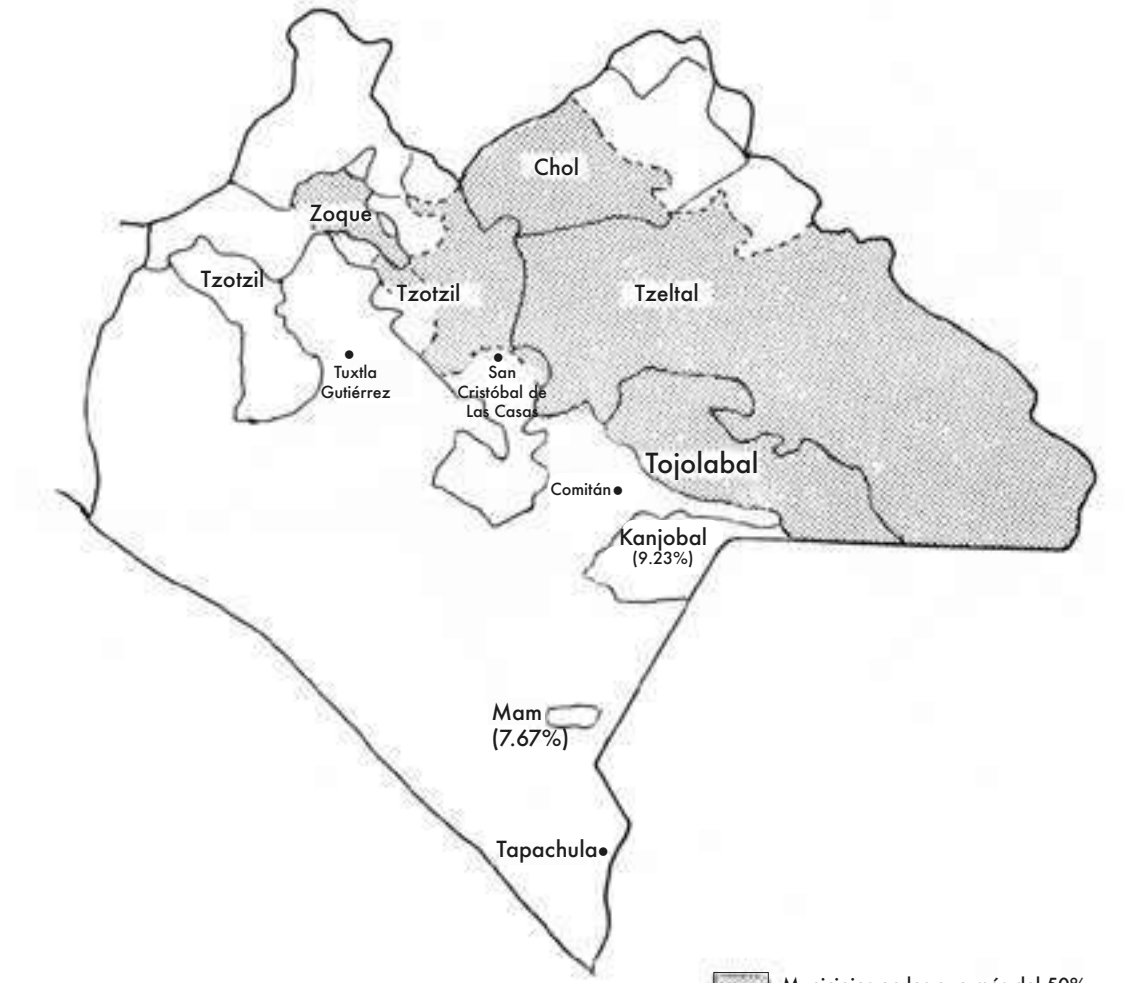
Nota: El municipio número 95, Terán, fue anexado al municipio de Tuxtla Gutiérrez, motivo por el cual desapareció.

FUENTE: *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda (1990).*

CUADRO 3: *Hablantes de lenguas indígenas en Chiapas (1990)*



MAPA 4. *Distribución de hablantes de lenguas indígenas en Chiapas, 1990*



MAPA 5. *Distribución de las distintas lenguas indígenas en Chiapas 1990*

3. *La Depresión Central*

La Depresión Central es una gran cuenca que mide más de 200 kilómetros de largo, y que tiene entre 30 y 60 de ancho. El río Grijalva, que riega gran parte de sus tierras, se alimenta de las aguas de los Cuchumatanes y de los dos macizos montañosos de Chiapas, principalmente de la Sierra Madre. Sus amplias llanuras y su clima cálido y moderadamente lluvioso le confieren, sobre todo en la parte oriental, un importante potencial agrícola que no parece haber sido explotado aún en su totalidad. Esto a pesar de que gran parte de sus mejores tierras quedaron a partir de 1975 bajo las aguas de la presa de La Angostura.[7] Aunque en algunas áreas se siembran hortalizas y en la parte central existen grandes extensiones dedicadas a la producción de la caña de azúcar que alimenta al importante ingenio de Pujiltic, en la Depresión Central siguen predominado el cultivo de maíz híbrido y la ganadería extensiva. La densidad de población de esta región es una de las más bajas del estado, a pesar de que a la llegada de los españoles aquí se encontraban los mayores asentamientos humanos —Chiapa y Copanaguastla—.

Hoy en día, la presencia indígena es sumamente reducida: los gérmenes traídos por los españoles, especialmente mortíferos en estas tierras calientes y a veces cenagosas, el despojo de sus tierras, la dura explotación de sus habitantes y el proceso acelerado de aculturación que tuvo lugar en el siglo XIX determinaron su perfil mestizo actual. Una excepción importante es la de Venustiano Carranza (antes San Bartolomé de Los Llanos) donde existe una importante comunidad de indígenas de habla tzotzil (conocidos localmente como "totiques") cuyos miembros representan el 20.58% del total de los habitantes del municipio.[8]

3.1. *El Valle del Grijalva*

Es común distinguir dos regiones en la Depresión Central, en cuya frontera se encuentra la capital del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez (289 626 habitantes). Estas regiones son el Valle del Grijalva (o Valle Central) y la Meseta Central. El primero principia en la frontera con Guatemala y termina ahí donde el río Grijalva se enfila por el estrecho cañón del Sumidero. Sus principales centros urbanos son la ciudad ganadera de Villaflores (24 670 habitantes) cuya área de influencia se extiende a toda la margen suroccidental del Grijalva, Chiapa de Corzo (18 706 habitantes) y Acala (11 064 habitantes) que se encuentran en la parte noroccidental del Valle, y Venustiano Carranza (antes San Bartolomé de Los Llanos) (11 553 habitantes) que ocupa una posición un poco más central.

3.2. *La Meseta Central*

La segunda región de la Depresión Central está formada por un conjunto de planicies escalonadas —conocidas en la época colonial con el nombre de Valle de Jiquipilas y Cintalapa— que obstruyen el paso al río Grijalva, que tiene que abrírselo en el extremo noroccidental de su

[7] J. M. Morales Avendaño, *Rincones de Chiapas. Efemérides chiapaneco*, p. 77. Uno de los mitos más arraigados que existen en Chiapas y que ahora los periódicos nacionales se han dedicado a propalar es el de que las presas de Chiapas producen más de la mitad de la energía eléctrica del país. En realidad en 1993 generaron el 45.10% de la energía hidroeléctrica (11 831.74 gigawatts/hora de un total nacional de 26 235 gigawatts/hora), lo que equivalió tan sólo al 9.35% del total de la energía eléctrica generada en México (que ascendió en ese año a 126 566 gigawatts/hora): D. Reséndiz Núñez (coordinador), *El sector eléctrico de México*, Cuadros A8 y A13.

[8] Sobre esta ciudad antes de la construcción de la presa de la Angostura, véase V. Molina, *San Bartolomé de los Llanos*. Un grupo de antropólogos dirigidos por Ángel Palerm, a petición de la Comisión Federal de Electricidad, realizó un estudio muy completo sobre la región que sería afectada por la presa, cuyas recomendaciones no fueron tomadas en cuenta por los poderes públicos. Este informe hecho con gran profesionalismo ha permanecido desgraciadamente inédito.

valle a través del cañón del Sumidero para llegar a la planicie costera de Tabasco y arrojarse finalmente en el Golfo de México. La ganadería extensiva ocupa un destacado lugar en esta Meseta Central. Sus principales asentamientos urbanos son de este a oeste: Berriozábal (14 110 habitantes); Ocozocoautla, conocida comunmente como Coita (20 563 habitantes); y Cintalapa (29 303).

3.2.1. *Los Chimalapas*

En el extremo norte de la Meseta Central, en una región montañosa que a menudo se considera como el principio de la Sierra Madre de Chiapas, colindando con Oaxaca, se encuentra la Selva de Los Chimalapas en donde los ganaderos de Cintalapa han buscado por décadas expropiar a los comuneros zoques de sus tierras a través de alentar la migración de indígenas tzotziles de Los Altos de Chiapas a los que usan como prestanombres en las solicitudes de dotación ejidal.

3.3. *Las Tierras Bajas*

Otros investigadores dividen en forma diferente la Depresión Central. Bajo el nombre de Tierras Bajas (*Central Lowlands*, en inglés) agrupan los antiguos departamentos decimonónicos de Tuxtla y Chiapa que abarcaban la Meseta Central junto con la parte noroccidental del Valle del Grijalva, áreas donde se encontraban las principales propiedades de los grupos liberales del siglo pasado.[9]

3.4. *La Región Fronteriza México-Guatemala*

Finalmente otros estudios, interesados en destacar la importancia de las relaciones fronterizas y de poner en evidencia las relaciones humanas que han sido creadas por movimientos migratorios recientes, delimitan una Región Fronteriza que abarca parte de la región de Motozintla, el extremo suroriental del Valle del Grijalva y de Los Llanos de Comitán, y la parte de la Selva Lacandona que se encuentra en el municipio de Las Margaritas.[10]

4. *Las Montañas Centrales*

Las Montañas Centrales son, orográficamente hablando, un macizo más complejo que la Sierra Madre. Si bien crecen en forma tajante al norte del Grijalva, elevándose de golpe desde los 500 metros hasta los 2 400 en las cercanías de San Cristóbal de Las Casas, su descenso en dirección de la península de Yucatán, en cambio, es lento y se halla interrumpido por innumerables y profundos valles orientados paralelamente a la costa del Pacífico (NOO-SEE). De tal forma que las aguas no encuentran fácilmente una salida hacia el Golfo, corriendo unas hacia el Grijalva,

[9] Este es el caso de J. Rus, "¿Guerra de castas según quién?" (en este volumen). En cambio cuando M. MacLeod, "Motines y cambios en las formas de control económico y político" (también en este volumen), hace referencia a las tierras bajas (que escribimos con minúsculas) lo hace en el sentido literal del término y no para designar una región en particular. La regionalización oficial de la Depresión Central, por su parte, se atiene muy poco a las características fisiográficas. Así, la región Fronteriza incluye su parte suroriental junto con las vertientes internas de la Sierra Madre y del Macizo Central, y los llanos de Comitán. La Región Frailesca cubre toda el área de influencia de Villaflores, es decir gran parte del margen suroriental del valle del Grijalva y las laderas contiguas de la Sierra Madre. La Región Centro por su parte abarca la Meseta Central junto con el *hinterland* de Chiapa de Corzo y de Venustiano Carranza.

[10] Ver R. A. Hernández Castillo, "De la sierra a la selva" (en este volumen). La regionalización oficial incluye también una Región Fronteriza, que se diferencia de la anterior por no incluir a ninguno de los pueblos de la Sierra Madre y por abarcar una franja mucho más amplia de la parte suroriental del Valle del Grijalva.

medio o inferior, y otras hacia el Lacantún, río que al juntarse con otros afluentes se convierte en el Usumacinta. Todos estos ríos han creado una gran cantidad de estrechos valles y cañadas que dificultan poderosamente la comunicación, pero que hacen de estas montañas un hábitat propicio para el refugio de grupos rebeldes e insumisos, sobre todo en su parte oriental, que corresponde a la Selva Lacandona.

Las lluvias son abundantes y duran a lo menos unos siete meses al año. Las grandes diferencias de altitud dan lugar a tipos de vegetación muy diversos que van desde los bosques de pinos, robles y encinos en las tierras altas hasta llegar —por medio de infinidad de graduaciones— a la selva tropical en las cercanías de las llanuras de Tabasco y del Petén.

Las tierras, sobre todo en las partes altas y en la Selva Lacandona, son de mala calidad. En las áreas deforestadas, las lluvias y la erosión terminan rápidamente con la delgada capa vegetal de los suelos cuando éstos no son objeto de cuidados intensivos, tales como la construcción de terrazas agrícolas. Sólo en el fondo de los valles (como los de Simojovel, Huitiupán, y Ocosingo) se encuentran terrenos más fértiles, que son objeto de ancestrales luchas entre los campesinos indígenas y los finqueros y ganaderos ladinos.

Los geógrafos, de acuerdo a criterios morfológicos —que no orogenéticos— dividen este macizo en tres partes que designan con los nombres de "Los Altos de Chiapas" (que corresponde a la parte más elevada), las "Montañas del Norte" y las "Montañas de Oriente". Esta división —sobre todo en lo concerniente a las dos primeras regiones— es de escasa utilidad para dar cuenta de las diferencias históricas, sociales y culturales que existen en este conjunto montañoso de piedras calizas. Resulta por lo tanto indispensable proponer aquí otra regionalización.

4.1. *Las Comunidades del Sur y las Terrazas de Las Rosas*

Para empezar hay que asignarle algún lugar a su vertiente sur que mira hacia la Depresión Central y que por lo general no encuentra cabida en las regionalizaciones existentes. Cierto es que una parte de esa vertiente —la más cercana a San Cristóbal— es tan abrupta que su poblamiento es en extremo difícil. Aquí se encuentran, en las partes más altas, las llamadas Comunidades del Sur, pequeños asentamientos humanos creados hace unas décadas por indígenas migrantes de Los Altos que se dedican a la explotación ilegal —aunque generalmente tolerada— del bosque. Al avanzar hacia el suroriente, las laderas se vuelven menos accidentadas y más propicias para su aprovechamiento humano, tomando la forma de una sucesión de grandes terrazas naturales escalonadas favorables a la agricultura (de maíz en las terrazas más altas, de caña de azúcar en las más bajas). El principal centro comercial de esta región es Villa Las Rosas, antes Pinola (12 193 habitantes). Durante los siglos XVI y XVII, parte de la población indígena de la Depresión Central, con el fin de escapar a las mortíferas epidemias, se trasladó a estas terrazas que se encuentran por encima de los 800 metros de altura, sin dejar de cultivar sus tierras originarias en el fondo del valle. La aculturación de los indígenas de esta región es sumamente reciente. Todavía en 1900, el 81.26% de los habitantes de Pinola eran considerados indígenas (tzeltales, principalmente),[11] mientras que para 1990 el número de hablantes de alguna lengua indígena en este mismo municipio —rebautizado Las Rosas— se reducía a un 10.77%.

[11] Todos los porcentajes de población indígena en 1900 están calculados con base en los datos del *Censo y división territorial del estado de Chiapas verificado en 1900*.

4.2. *Los Llanos de Comitán y Las Margaritas*

Más al oriente, el Macizo Central se convierte en una gran planicie, en ocasiones denominada los Llanos de Comitán y Las Margaritas, separada de la Depresión Central por un abrupto desnivel de unos 600 metros. Estos llanos son aprovechados para la producción comercial de maíz y ganado bovino. La región y su principal centro comercial, Comitán (48 299 habitantes), ocupan además una posición estratégica por encontrarse en la confluencia de la Depresión Central, Los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona. Sus habitantes originarios, los tojolabales, después de haber sido despojados de sus tierras y enrolados como peones acasillados en las fincas que florecieron en el área a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, sólo subsisten en tanto tales en los márgenes y en las cañadas de la Selva Lacandona.[12]

4.3. *Las Montañas Zoques*

La parte occidental del Macizo Central está conformado por las que podemos denominar Montañas Zoques, dado que en el momento de la Conquista estaban enteramente pobladas por hablantes de esa lengua indígena, única de las que subsisten en Chiapas que no pertenece a la familia lingüística mayanse. Sus tierras bajas son propicias para el cacao y el café, pero en las últimas décadas la ganadería extensiva ha hecho estragos en la región, destruyendo sus reservas forestales y provocando una importante aculturación de sus habitantes originarios. En los límites meridionales y occidentales de la región se encuentran tres presas hidroeléctricas de gran importancia: Chicoasén, Malpaso y Peñitas. La erupción del Chichonal en 1982 desquició la parte norte de estas montañas, al destruir las comunidades más cercanas al volcán y sepultar bajo las cenizas muchas tierras de cultivo y pastizales. La erupción también dañó varias de las vías de comunicación existentes y cambió en forma significativa el curso de algunos ríos.

Los diversos caminos de terracería que se internan en las Montañas Zoques no comunican entre sí, lo que ha impedido el surgimiento de un centro comercial común a toda la región. Los principales asentamientos urbanos se encuentran por lo tanto en sus márgenes, como es el caso de Pichucalco (10 609 habitantes) al norte, Tapilula (5 129 habitantes) al este, Copainalá (4 792 habitantes) y San Fernando (6 787 habitantes) al sur, y Raudales de Malpaso (5 989 habitantes) al oeste. Hoy en día la mitad de los indígenas zoques viven arrinconados en las tierras más altas o más incomunicadas de las montañas, concentrados en 5 pequeños municipios (Ocotepec, Tapalapa, Chapultenango, Francisco León y Pantepec). Es digno de señalarse que el movimiento campesino e indígena independiente que ha cobrado nuevas fuerzas a partir del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no ha tenido mayor impacto en esta región —con la excepción que a continuación anotaremos— a pesar de la presencia de este importante grupo indígena.

La franja oriental de las Montañas Zoques —por la que corre la carretera Tuxtla-Pichucalco— fue a partir del siglo XVIII asiento de haciendas ganaderas, lo que propició la llegada de mestizos y la aculturación de la población nativa. Así para el año de 1900 los ladinos constituían la gran mayoría de sus habitantes. Pero a partir de los años 40 y 50 la migración a esa franja de indígenas tzotziles en busca de tierras y trabajo se ha incrementado, de tal forma que cada día esta subregión tiende a asemejarse y a identificarse más con Los Altos de Chiapas. Una manifestación importante de esto es el hecho de que en este año (1994) todas las presidencias municipales de esta franja (Soyaló, Bochil, Jitotol y Pueblo Nuevo Solistahuacán) han sido tomadas por simpatizantes del movimiento campesino e indígena independiente.

[12] M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*. Sobre este grupo indígena en la actualidad véase, M. H. Ruz (editor), *Los legítimos hombres*.

4.4. *Los Altos de Chiapas*

En la parte más elevada del Macizo Central se encuentran los Altos de Chiapas (denominados *Central Highlands* en inglés y *Hauts Plateaux* en francés).[13] A pesar de que este término es de uso extremadamente común, no existe un consenso mínimo sobre la extensión de la región que designa. Desde un punto de vista estrictamente morfológico sus límites son: al sur la abrupta vertiente hacia la Depresión Central; al oeste la Meseta de Ixtapa (a veces considerada parte de Los Altos); al norte los valles cuyos ríos convergen cerca de Huitiupán, y aquel que separa Oxchuc de Ocosingo; y al este los Llanos de Comitán y Margaritas, aunque no faltan geógrafos que incluyen también a éstos. La regionalización oficial que se acerca a esta definición, deja fuera sin embargo al nuevo municipio de Cancuc y en cambio incluye sorprendentemente a Villa Las Rosas —municipio que tiene en la actualidad características naturales, sociales y culturales muy distintas a las del resto de Los Altos— y a Altamirano —que forma más bien parte de la Selva Lacandona—. Algunos autores al estudiar esta región en el siglo XIX, la definen identificándola con el antiguo departamento del Centro,[14] mientras que otros, interesados en procesos recientes, la limitan a los 12 municipios que conforman el mínimo denominador común de todas las regionalizaciones oficiales de Los Altos.[15] Por nuestra parte hemos considerado necesario abarcar bajo ese nombre todos los municipios que conforman la franja mediana del Macizo Central desde Zinacantán, San Cristóbal, Teopisca y Amatenango al sur, hasta sus límites con Tabasco al norte (ver mapa 6).[16]

Esta regionalización —algo inusual, sin duda— se justifica porque toda esta área posee una historia común, ha mantenido desde siglos en su interior un constante intercambio humano y comercial, y cuenta con un porcentaje muy alto (el 82.82%) de hablantes de lenguas de la familia mayanse (tzotzil, tzeltal y chol). Las definiciones más estrechas de Los Altos confieren inevitablemente un papel de primera importancia a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en tanto principal centro comercial de la región, al extremo de definirla como el área de influencia de la famosa ciudad colonial. Por el contrario nuestra regionalización busca privilegiar las relaciones históricas y culturales que se han forjado entre los pobladores indígenas de este vasto territorio.

Sin duda alguna existen diferencias significativas entre las partes sur y norte de Los Altos así definidos. Las tierras del norte son algo mejores y su menor altitud sobre el nivel del mar hace que algunas de ellas sean propicias para el café o para la ganadería extensiva. Las propiedades ladinas son más importantes que en las tierras más altas, aunque su número y extensión han decrecido rápidamente en las últimas décadas. Las manifestaciones más aparentes de la indianidad de sus pobladores (el uso del traje tradicional y las prácticas religiosas "heterodoxas" en las iglesias católicas) y el papel de las formas "tradicionales" de gobierno y el de los maestros bilingües en el control político de la población por parte del partido oficial están más arraigadas en el área circunvecina a San Cristóbal. Pero a pesar de todo ello las constantes migraciones internas —temporales y definitivas— de sus pobladores indígenas (orientadas principalmente del sur al norte) han dado lugar a un sólido tejido de relaciones sociales y culturales que autoriza su estudio conjunto.

[13] El término francés es especialmente desafortunado ya que por una parte en Los Altos de Chiapas las extensiones llanas son sumamente reducidas y por otra se presta a confusión con la región denominada por muchos autores como Meseta Central que se encuentra en la zona noroccidental de la Depresión Central.

[14] Véase J. Rus, "Guerra de castas según quién" (en este volumen).

[15] Es el caso de L. O. Pineda, "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas" (en este volumen).

[16] De hecho una regionalización más precisa obligaría a abandonar al municipio como unidad territorial mínima e incluir dentro de la región de Los Altos tanto la porción occidental del municipio de Ocosingo, como el pueblo de Aguacatenango, que forma parte del municipio de Venustiano Carranza.



Delimitación fisiográfica estrecha



Delimitación fisiográfica amplia



Departamento del Centro o San Cristóbal en 1859.
J. Rus, "¿Guerra de castas según quién?



Los doce municipios incluidos en todas las delimitaciones oficiales.
(L. O. Pineda, "Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos")



Delimitación oficial



Delimitación sociocultural amplia
(J. P. Viqueira, "Los Altos de Chiapas")

MAPA 6: *Diversas delimitaciones de Los Altos de Chiapas*

Los principales centros urbanos de Los Altos —que son al mismo tiempo las sedes de los grupos mestizos que controlan la economía de la región— son San Cristóbal de Las Casas, antes Ciudad Real (73 388 habitantes), Teopisca (8 482 habitantes), Ocosingo (12 826 habitantes), Yajalón (9 961 habitantes) y Simojovel (6 340 habitantes).

4.5. *La Región Norte*

Los estudiosos que prefieren una definición más estrecha de Los Altos de Chiapas, por lo general, denominan como Región Norte las laderas septentrionales de todo el Macizo Central, que a pesar de estar pobladas por grupos humanos que guardan poco contacto los unos con los otros, poseen ciertas características económicas comunes, entre las que destacan el cultivo de café (y anteriormente de cacao) por parte de la población campesina y la presencia de ranchos ganaderos pequeños y medianos. Las dependencias gubernamentales por su parte entienden por Región Norte sólo la parte noroccidental del estado que comprende los valles de Huitiupán y Simojovel, las laderas septentrionales de las Montañas Zoques y la planicie costera de Pichucalco y Reforma.

4.6. *La Selva Lacandona*

En la parte oriental del Macizo Central se encuentra la Selva Lacandona, llamada en tiempos pasados El Lacandón. Los geógrafos denominan a esta región las Montañas de Oriente, designación que tiene la virtud de recordarnos que se trata de una región casi toda montañosa y no de un espacio compuesto exclusivamente por llanuras de selva tropical —las hay, pero éstas no son predominantes— como su nombre más usual le hace creer a muchos.

Región extremadamente accidentada —salvo en las partes más orientales—, de suelos delgados, poco aptos para la agricultura, ha sido desde siempre lugar de refugio de pueblos insumisos —como los choles lacandones—, de indios en busca de libertad —como los lacandones actuales y los tzeltales, choles y tojolabales que la poblaron en las últimas décadas— y de grupos armados —como el que dio lugar al EZLN—.

Para fines estadísticos se le suele identificar con los municipios de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas, aunque de hecho la Selva Lacandona sólo ocupa parte de esos tres municipios (y algo del de Palenque, según algunos).[17] Las cabeceras de estos tres municipios son las entradas principales a la Selva y los centros urbanos adonde sus pobladores acuden más frecuentemente en busca de mercancías y de servicios diversos.

4.6.1. *Las Cañadas*

Los estudiosos dividen la Selva Lacandona en diversas subregiones, de las que conviene mencionar aquí dos de ellas: Las Cañadas y Marqués de Comillas. La primera se ubica en el

[17] J. de Vos, "El Lacandón: Una introducción histórica" (en este volumen) discute con detalle las diversas delimitaciones que se han propuesto para la Selva Lacandona. La regionalización oficial incluye una Región Selva cuyo nombre es de lo más desafortunado, ya que deja fuera los municipios de Altamirano y Las Margaritas, y en cambio incluye gran parte de las laderas del Macizo Central (que nosotros incluimos en Los Altos y otros autores en la región Norte) y las llanuras de Palenque. Otra regionalización casi idéntica a la anterior designa a las regiones por el nombre de la ciudad principal de cada una de ellas. Su única diferencia con la anterior radica en que segrega la parte oriental del municipio de Ocosingo de la región de Palenque (equivalente en todo lo demás a la región Selva), para crear otra región denominada ¡Selva!, delimitación demasiado estrecha ya que deja fuera las partes de la Selva Lacandona que pertenecen a los municipios de Las Margaritas y Altamirano.

corazón mismo de la Selva. De intrincada orografía, esta subregión alterna estrechos valles con serranías que pueden erguirse unos 500 metros por encima del lecho del río. Fue poblada desde los años 40 por indígenas —principalmente tzeltales y tojolabales— provenientes de las fincas establecidas en los márgenes de la Selva. En la actualidad constituye la base más importante del EZLN, su "territorio liberado".

4.6.2. *Marqués de Comillas*

Marqués de Comillas ocupa el extremo suroriental de la Selva, limítrofe con la vecina Guatemala. A diferencia de Las Cañadas se trata de una subregión de llanuras de selva tropical y fue poblada a partir de los años 80 como parte de un programa de colonización "dirigida" con campesinos —algunos de ellos indígenas— provenientes de los estados de Chiapas, Oaxaca y Veracruz entre otros muchos.

5. *Las Llanuras del Golfo*

El estado de Chiapas tiene dos puntas que penetran en las llanuras costeras del Golfo, una al occidente y otra al oriente, cuyos paisajes se asemejan en gran medida a los que predominan en Tabasco, entidad con la que sus habitantes tienen la mayor parte de sus intercambios comerciales y humanos.

5.1. *Las Llanuras de Pichucalco y Reforma*

En esta región predominan los pastizales, junto con algunas milpas y huertas de cacao y de frutas tropicales (plátanos, papayas, etc.). La extracción de gas natural y petróleo (en los municipios de Juárez, Reforma, Pichucalco y Ostuacán) y el procesamiento del primero en el complejo petroquímico de Cactus (municipio de Reforma) son los principales motores económicos de esta región.[18] Los centros urbanos más importantes son la ciudad petrolera de Reforma (19 068 habitantes) y la ciudad ganadera de Pichucalco (10 609 habitantes).

Durante gran parte de la época colonial, la región estuvo casi totalmente deshabitada, y sólo en el siglo XVIII algunos indios de Tabasco que huían de los ataques de los piratas llegaron a repoblar el área, seguidos de algunos españoles y mestizos que se hicieron rápidamente de múltiples estancias y haciendas.[19] Hoy en día la población indígena es prácticamente inexistente (menos del 2% del total).

5.2. *Las Llanuras de Palenque*

Las Llanuras de Palenque se asemejan a las de Pichucalco y Reforma en cuanto al predominio de pastizales, pero en cambio carecen de petróleo. El turismo atraído por el sitio arqueológico

[18] Aunque algunos periodistas se han atrevido a afirmar que en Chiapas se extrae cerca de la mitad del petróleo bruto de México, en realidad la contribución del distrito de Reforma —único distrito petrolero de Chiapas— al total nacional en el año de 1993 fue tan sólo del 6.48% (173 300 barriles diarios de un total de 2 673 500). En cambio en ese mismo distrito se extrajo en 1993 el 23.38% del gas natural del país (836 000 000 pies cúbicos diarios de un total de 3 576 000 000): *Pemex. Anuario estadístico 1994*, pp. 5 y 8.

[19] M. García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas*, pp. 27-28.

de Palenque constituye una de las principales fuentes de ingreso de la región. Su única ciudad importante es así mismo Palenque (17 061 habitantes), centro comercial y sede de los grupos ganaderos más poderosos de la zona.

Fuera del pueblo de El Palenque (fundado en el siglo XVI con indígenas choles sacados de la Selva Lacandona) la región no se empezó a poblar sino hasta mediados del siglo XVIII y principios del XIX.[20] La población hablante de alguna lengua indígena —predominantemente el chol— es muy importante en el municipio de Palenque (41.12%), pero prácticamente inexistente en los de Catazajá (1.33%) y La Libertad (0.72%).

Las regiones de Chiapas y el movimiento zapatista

Como ya hemos mencionado el EZLN tiene su principal base de operaciones militares en la subregión de Las Cañadas en la Selva Lacandona, aunque existen serios indicios de que un número significativo de habitantes de las Comunidades del Sur y de Los Altos de Chiapas habían recibido entrenamiento militar antes del 1º de enero de 1994 y de que participaron en la toma de San Cristóbal, Huixtán y Oxchuc.[21]

El movimiento campesino e indígena independiente que simpatiza con las demandas del EZLN ha alcanzado una gran fuerza en la Selva Lacandona, Los Altos de Chiapas, el municipio de Venustiano Carranza, la región de Motozintla, y la franja oriental de las Montañas Zoques, que en las últimas décadas ha atraído a una importante población de migrantes tzotziles. El movimiento se ha expandido pues principalmente a las zonas en las que predomina la población indígena —con la notable excepción de las áreas pobladas por zoques— o donde existe un número significativo de campesinos que culturalmente pueden ser considerados como indígenas (aunque muchos de ellos no hablen ya ninguna lengua mesoamericana) y que tienen una importante historia previa de organización política y social y de lucha por la tierra, como es el caso de Venustiano Carranza y la región de Motozintla.[22] En las demás regiones del estado las simpatías hacia los zapatistas son escasas y sus pobladores siguen votando en su gran mayoría por el partido oficial.

Los trabajos que componen esta obra ahondan principalmente en el estudio del pasado y del presente de Los Altos, de la Selva Lacandona y de la región de Motozintla. Para comprender mejor las condiciones en las que se desarrolló el EZLN y el movimiento indígena y campesino independiente hubiera sido necesario incluir también algunos trabajos sobre los tojolabales, las fincas cafetaleras del Soconusco y de la Sierra Madre, Venustiano Carranza —municipio que tiene una larga y compleja historia de lucha por la tierra— y la franja oriental de las Montañas Zoques —que hasta la fecha no ha sido objeto de investigaciones académicas—. Desgraciada-

[20] "Fundación del pueblo Sabana de Tulijá"; "Apertura de un camino entre Bachajón y Palenque, año 1821"; y "Establecimiento de una bodega en playas de Catazajá".

[21] Se sabe que el grueso de las tropas del EZLN que participaron en la toma de San Cristóbal de Las Casas se había concentrado previamente en San Andrés Larráinzar. Por otra parte varios periodistas mencionaron en el mes de enero que áreas de este municipio habían servido de base de entrenamiento y de operaciones del EZLN durante el año de 1993.

[22] La victoria apabullante del Partido de la Revolución Democrática (PRD) en las elecciones de agosto de 1994 en el distrito electoral federal con sede en Tapachula se explica por la conjunción de un movimiento campesino fuerte con el repudio de los habitantes de clase media de Tapachula a los candidatos del PRI, identificados con el centralismo y la corrupción de Tuxtla Gutiérrez. En efecto parte de los habitantes del Soconusco —la región más rica del estado— se sienten explotados económicamente y marginados del poder político por la capital del estado. Esto ha dado lugar a la existencia de un movimiento político que pretende la separación del Soconusco de Chiapas y la creación de un nuevo estado federal.

mente, por diversas razones, ello no fue posible. Esperamos, sin embargo, que esta obra permita al lector formarse una idea más completa y más precisa de los complejos problemas demográficos, económicos, políticos, sociales, religiosos y culturales a los que se enfrentan los habitantes indígenas de Chiapas.

San Cristóbal de Las Casas, diciembre 1994

UN PASADO PARA COMPRENDER EL PRESENTE

MEMORIAS DEL RÍO GRANDE[1]

MARIO HUMBERTO RUZ
Centro de Estudios Mayas (IIF, UNAM)

... Territorio en que mora la luz
con eterna intranquilidad.
Himnos a la noche. Novalis

Nada más de acordarse del día en que los vio por primera vez, le asaltaban de nuevo el asombro y la risa. No eran, ni de lejos, los primeros extraños que miraba; viejo de siglos, había visto a los *tzotz vinik*, pretendidos descendientes del murciélago, empujar hacia el occidente a los zoques, tan sólo para luego ser desplazados por esos otros chiapanecas, venidos de quien sabe dónde.[2] Ellos aseguraban en el siglo XVI estar allí "desde tiempos inmemoriales" (un "inmemorial" ridículo, apropiado para el cómputo de los hombres, pues luego precisarían tener allí cerca de 1 000 años), mientras que los del pueblo vecino de Tzotzlem —ese que los nahuas llamaban Zinacantlan—[3] los acusaban de ser intrusos que venían huyendo desde la lejana Nicaragua. ¡Y no faltaría más tarde algún despistado que situase su origen en Paraguay! Que si pasaron por La Choluteca, que si vivieron antes en Soconusco, que si en Nicoya, que si fueron producto de la diáspora teotihuacana, que si eran parientes de los popolocas y mazatecas, además de otros grupos hablantes de mangue...[4] Pura confusión, ese vicio tan propio de los hombres.

Viniesen de donde viniesen, los vio llegar y quedarse, empujar a los otros, dominar los valles de Macatapana, Cutilinoco y Nejundilo, y asentarse justo en su margen derecha, cerca de ese isletón cuya principal gracia es llamarse Cahuaré, y poco antes del sitio donde el necio peñasco había pretendido hacía tiempo, ese sí inmemorial, detenerle el paso. Se asentaron y edificaron su pueblo, Napinioka, el mismo que los foráneos conocían como Chiapa. Daba gusto detenerse a mirarlo cuando pasaba junto a él: más de 4 000 familias, con casas, templos y calles en muy

[1] Este trabajo está dedicado a Carlos Navarrete, señor de la antropología chiapaneca.

[2] Dado el estilo elegido para este recuento, me pareció improcedente mencionar a cada paso las fuentes empleadas; lo hice tan sólo cuando se trataba de citas textuales. Las obras consultadas constan en la bibliografía general del libro. Por otra parte, puesto que me correspondía elaborar un texto introductorio sobre resistencia y rebelión, privilegié aquellos momentos que no se abordan en los trabajos siguientes. Agradezco a Juan Pedro Viqueira y Lourdes Salmones sus comentarios y correcciones.

[3] Y los españoles Zinacantán.

[4] Acerca de éstas y otras versiones igualmente controvertidas sobre el origen de los chiapaneca, véanse C. Navarrete, "Los chiapanecas"; y J. de Vos, *La batalla del sumidero*.

buen concierto. Esa sí era en verdad una capital. Mucha gente acudía a verla, por fuerza o de grado; desde comerciantes hasta prisioneros, pues gracias a su poderío bélico los chiapanecas tenían allí, trabajando sus sementeras y pescando, a toda una maraña de esclavos, capturados en Tehuantepec, Soconusco y Xaltepeque, sin despreciar por supuesto, a los que tenían más a la mano: zoques, tzotziles y tzeltales.

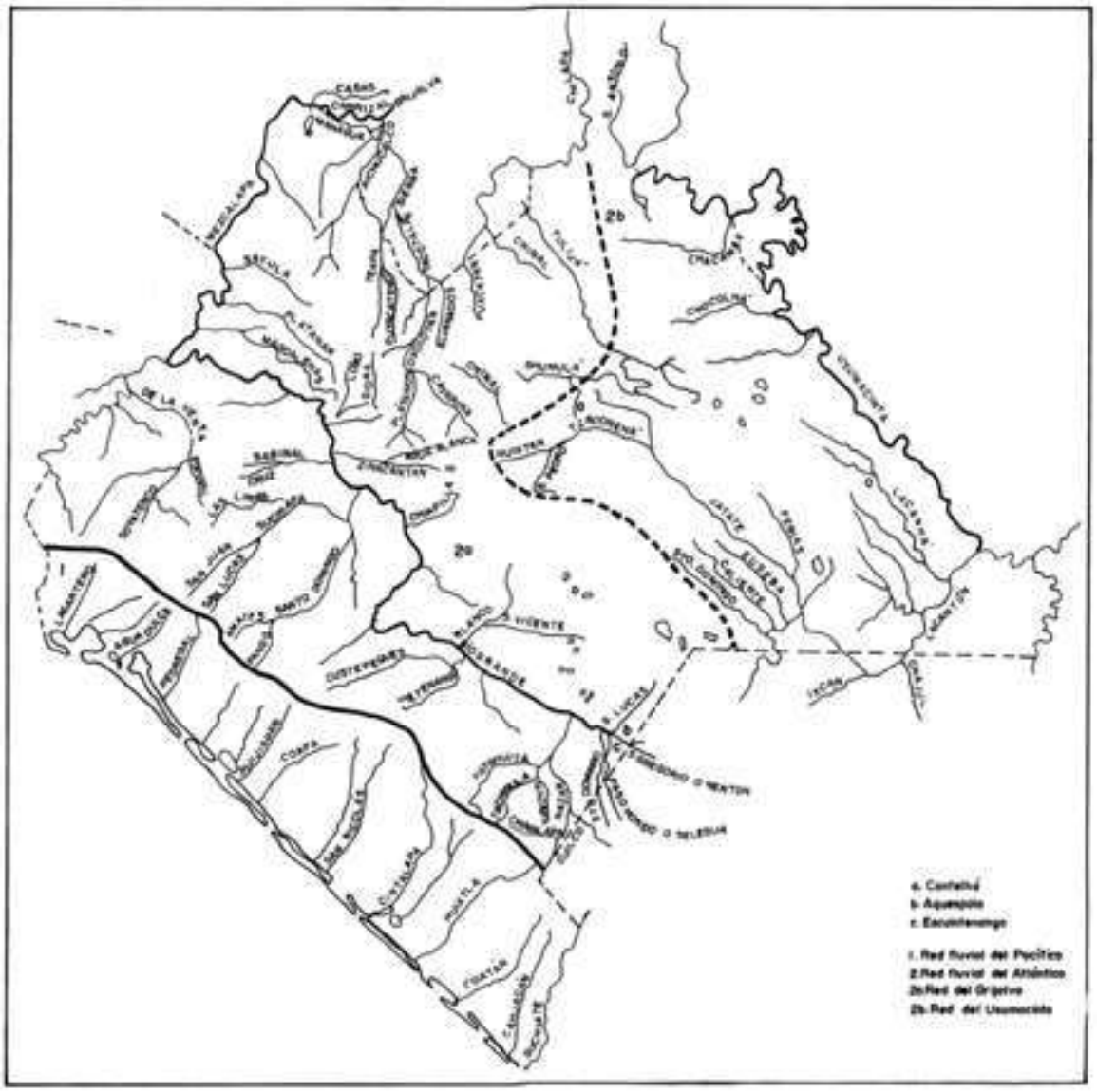
Esa sí era una ciudad; no como los otros pueblos (aunque según el río Ixtapa, Zinacantán no era de despreciar y, de acuerdo a lo que contaba el San Vicente, Copanaguastla era asentamiento importante). De todos modos, ninguno se le comparaba; por algo los otros, los que llegaron al último, se la repartieron como encomienda desde antes de conocerla y pretendieron en un principio quedarse por allí. Bien se acordaba cómo salieron corriendo en marzo de 1528 cuando se enteraron que otros de los suyos, venidos desde Guatemala, habían ya "fundado" otro pueblo cerca de los llanos de Balún-Canán [Comitán].

Pero no conviene adelantarse; debe ordenar reposadamente sus recuerdos; de no hacerlo, corre el riesgo de equivocar años, personajes y lugares, como le ocurrió al tal Bernal Díaz, que se puso a escribir cuando ya la memoria le flaqueaba. Por otra parte, en su trayecto, como en los territorios chiapanecos que atraviesa, el tiempo bien puede permitirse ir despacio; al fin y al cabo parece tratarse de un lugar en muchos sentidos arcaico, aunque sus habitantes variaran.

Como la suya es memoria, además, que no cancela modernidad, bien puede permitirse actuar a la manera de esos arqueólogos que ha visto en fechas recientes afanarse cuando pasa por Chiapa, Laguna Dolores, Laguna Francesa, Escuintenango, Quechula o tantos otros lugares, haciendo esas que llaman calas estratigráficas a fin de dar cuenta de los diversos períodos de ocupación de un territorio. O como los otros, los tales historiadores, de los que ha oído se sumergen en masas de papeles que les legaron escribanos, cronistas y viajeros del pasado, para hacer también cortes en el tiempo y así intentar recrear los diversos "sedimentos" dejados por tal o cual concepto, actitud o conducta de tanta gente como ha visto desfilar.

Y vaya que ha visto cambiar a la gente en estos últimos 475 años. Y no es para menos, bastante tiempo tiene para hacerlo mientras atraviesa Chiapas: desde cuando juntan sus aguas los ríos ahora llamados San Gregorio y Paso Hondo (¡que manía esa de cambiar a cada rato los nombres!), allí por donde antes estaban los pueblos coxoh y hoy crecen verduras y tabacales, hasta que viene a salir por la otra frontera, la de Tabasco, para enfilar hacia San Antonio Río Seco, ahora Cárdenas y antes territorio de los pueblos cimatanes. Por todo el trayecto, junto con sus aguas, recibe las noticias que quieren trasmitirle arroyos, riachuelos, ciénegas y pantanos, para luego irse a intercambiarlas con las que porta el Río de monos o Usumacinta, el único al que reconoce como igual en esa multitud de corrientales, y eso de "igual", con ciertas salvedades; por algo él es el único al que nombran Río Grande; que importa que lo rebauticen a cada paso: que si Carrizal, Cañas, Mezcalapa o Grijalva.

Gracias a lo que le platica el Usumacinta antes de ir a desparramarse al Golfo, se ha ido enterando de lo ocurrido en el oriente: de cómo llegaron y florecieron los chol-lacandones, los pochutlas y otros que hablaban lenguas emparentadas, para desaparecer luego de haber construido ciudades como Palenque, Lacam-Tun, Toniná, Bonampak, Topiltepeque o Yaxchilán. Tras ellos vinieron otros hablantes de lengua maya yucateca, primero desde las riberas del propio Usumacinta, de un sitio llamado Petenecté; desde las cercanías de Palenque (como contó el arroyo Bajhlunté), luego desde San José de Gracia Real (se supo por el río Tulijá, que los vio bajar a fines del siglo XVIII), y a últimas fechas de lugares cada vez más apartados; incluso de algunos que él si conoce, por haberlos visto o porque le han hablado de ellos las aguas del Suchiapa, Las Limas, Tacotalpa, Santo Domingo y muchos otros que le salen al paso. Los corrientales de por el Usumacinta los han visto moverse de un lado a otro para finalmente concentrarse donde ahora están: Nahá, Lacanjá y Metzabok, y apropiarse del nombre de quienes los precedieron: lacandones.



FUENTES: Müllerried, *Geología de Chiapas*; Helbig, *Chiapas, Geografía…* y *Carta Geográfica*, 1986

MAPA 7: *Hidrología de Chiapas*

De lo que está menos informado es de lo que ocurrió y ocurre del otro lado de esa gran Sierra Madre que rara vez le deja oler los vientos del otro océano; a veces hasta se le antoja que allí ni es Chiapas. No es lo mismo que de la vertiente atlántica, donde lo que no le cuentan las aguas que bajan de esta parte de las tierras altas lo vendrá al fin y al cabo a saber cuando dé la vuelta por Tabasco. Acá no; apenas si se entera de algo por lo que le platican las corrientes despeñadas tras las lluvias desde la Sierra Madre (buenos confidentes, justo es reconocerlo, son el Mazapa, el Chimalapa, el Tachinula, el Yayahuita, el Cuxtepeques, el Jaltenango, o por último el San Juan) o, más rara vez, y sobre todo antes —cuando los españoles—, por los fragmentos de pláticas que alcanzaba de los viajeros que desde la costa —por allí por el Suchiate— subían a Chiantla y Huehuetenango. Tiempos de recuas aquellos.

Supo así que del otro lado de la sierra, pese a estar asentados en una angosta franja de tierra, llamada Soconusco, nadaban en un principio en cacao (dato que le confirmó el San Vicente, quien los había visto llegar hasta Copanaguastla a trocarlo por algodón) y algo le dijeron siglos más tarde el San Juan, el Río Pando y el de Los Amates sobre negros y mulatos cultivando añil por Tonalá, pero nunca le quedó claro quiénes habitaban en un principio allí, si olmecas, zoques, nahuas, mames, o si ocuparon la misma área unos después de otros. ¡Todo eso era tan confuso!

Buena parte de lo que sabe, no lo niega, es de oídas, por eso no podría asegurarlo a pie juntillas, pero también ha visto lo suyo y de eso sí está seguro. Como cuando llegaron los extraños al valle hacia 1524; esos cuya aparición le provoca el mismo asombro nada más de recordarla. Asombro y risa. En pleno calorón de primavera, vestidos con metales, y arriba de esos animales que conoció en Tabasco cuando Juan de Grijalva. ¡Y el olor! Puro hollín herrumbroso, sudor y fatiga. Algo le habían contado el Teapa, el Puyacatenco y el Tacotalpa, de cómo los vieron subir la sierra desde Coatzacoalcos, por Quechula, repartiendo tiros y espadazos (eso de dar crucecitas aún no se estilaba), pero la primera vez que pudo mirarlos a su gusto fue cuando se enfrentaron con los chiapanecas.

No venían solos (cuando los oye jactarse de "sus" hazañas lamenta no poder recordarles cómo los ha visto apoyarse en "indios amigos" desde esa primera vez y siempre; más tarde en los mexicanos, tlaxcaltecas y zinacantecos de nuevo contra Chiapa; los propios chiapanecas cuando lo de El Lacandón y lo de Tuxtla y, junto con los que trajeron desde Tabasco, cuando lo de Cancuc... Muy listos, moviendo siempre a unos indios contra otros).

Sí, no venían solos, sin la ayuda de los mexicanos, los zoques quechultecos y los esclavos que aprovecharon para liberarse del yugo chiapaneca, poco hubieran podido contra "los mayores guerreros en toda la Nueva España", como los calificó Bernal, que en eso de la ferocidad de los adversarios no se equivocaba tanto como cuando de precisar fechas y topónimos se trataba.

Los vio aprestarse para la batalla, aguzar al fuego sus varas, preparar flechas, hondas, macanas y lanzas; revisar sus vestiduras de algodón doble, arreglar las plumas de los penachos y salir rumbo a Estapa.[5] Regresaron ya anocheciendo; hablaban de 15 muertos, de dos principales apresados y sobre todo de las armas que vomitaban fuego y de los extraños tapires en que iban montados los invasores (Imposible que recordaran, como él, que hacía miles de años en esas mismas praderas pastaban caballos). Por eso planearon para el otro día llevar sogas y redes como las que usaban para los venados. Iría además aquella india principal, "algo vieja y muy gorda", pintada en todo el cuerpo y con algodón pegado a las pinturas, acompañada de braseros con copal

[5] Aunque varios autores han identificado este pueblo con Ixtapa —lo que supondría que los conquistadores siguieron una ruta totalmente absurda—, lo más probable es que se trate del asentamiento que luego dio lugar a la parcialidad denominada Estapa del pueblo de Chicoasén.

y algunas imágenes de sus dioses,[6] para enfrentarlos al tal Santiago; ese que se veía en el lienzo montando un animal semejante al de los extraños.

Oyó la gritería, los tambores, las chirimías y el estruendo, y luego vio desbandarse a los chiapanecas, entrar nadando en sus aguas y regresar a la ciudad. Contaban más tarde que fueron más de 100 sus muertos; entre ellos la india, que se metió "sin miedo alguno" en medio de la refriega a alentar a sus hermanos y fue despedazada. Esa noche, sin ruido, sintió moverse las aguas de su lomo con los remos de los esclavos de Xaltepeque que iban donde los extraños, y los vio regresar al poco rato para mostrarles los vados, prometiéndoles temprano las canoas y poniéndose de acuerdo para atacar por la espalda. Fue cuando supo que los chiapanecas estaban perdidos. Al siguiente anochecer los españoles dormían en la ciudad.

A pocos días de la derrota vio desfilar a los de Copanaguastla, Zinacantán, Pinola y algunos señores de ciertos pueblos zoques prometiendo obediencia. También vinieron los de Chamula y los de Huixtán con el mismo cuento, pero bien escuchó cómo desde el regreso planeaban la defensa. Aunque hubiera podido no habría dicho nada, pero pensó que si la gran Chiapa no había podido resguardar su libertad, menos podrían ellos. Los españoles los vencieron, y luego, regresaron por donde habían venido.

Volvieron otros, siempre los mismos, en 1528; ayudados por mexicanos, tlaxcaltecas, negros y zinacantecos se enfrentaron de nuevo en los siguientes años con los chiapanecas y los vencieron. Recuerda que fue en esas batallas, ya no en el llano sino en pleno Sumidero, cuando sintió el impacto de los cuerpos indios que se desbarrancaban. Luego se fueron con él; desgajándose en las caídas y los rápidos.

Eso fue hacia 1533, cuando lo de Sanguiemé, a quien apodaban el capitán; el mismo que huyó de prisión y a quien el cacique Diego Nocayola, según dijo en 1609 el testigo Juan Tipuma, viejo de 85 años que vino a ver el argüende desde Pochutla,

> le tornó a prender y le mandó quemar... le quemaron entre dos árboles que estaban en la plaza de este dicho pueblo, que el uno de los árboles aún está todavía en la plaza y el otro árbol de viejo se secó. Y los otros 100 indios rebelados... los fueron a ahorcar y ahorcaron orillas del dicho río grande, de unos árboles [que estaban] en frente del calpul que ahora llaman San Miguel.

Este y otros testigos dijeron que se habían rebelado cerca de 120 principales cuando los españoles se fueron a Ciudad Real, pero le parece recordar que no eran tantos; quizá exageró el número el tal Rodrigo Ponce de León Cabeza de Vaca, descendiente de los caciques de Chiapa, cuando hizo levantar su probanza ante el visitador y oidor Manuel de Ungría Girón, buscando obtener más prebendas.[7]

Ni siquiera los testigos, que habían visto las cosas mucho más de cerca que él, se pusieron de acuerdo sobre el número de los ahorcados: que si 60, que si 80. Eso sí, todos coincidieron en que la causa del alboroto era el exceso de tributos que, por encargo del encomendero, cobraba el cacique don Diego, gran amigo de los españoles.

Le parece que el que mejor se acordaba era el tal Juan Nanima, del calpul de Santo Tomás, quien declaró sin titubear que Sanguiemé aconsejaba a los demás no pagar los tributos "y que pues el dicho [Nocayola] les apremia con rigor a cobrar, siendo indio como ellos, en lugar de favorecerlos, les apuraba que se alzasen y no le pagasen el tributo y le matasen... y juntó un día más de 100 indios". Prendieron fuego a la casa del cacique y le lanzaron muchas flechas; se salvó sólo gracias a la ayuda de los españoles, quienes lo llevaron a curar a Ciudad Real.

[6] Los datos sobre esta batalla proceden de B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, pp. 421 y ss. Una visión general y novedosa acerca de la conquista de Chiapas es la de G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*.

[7] AGCA, Chiapas, A1.29, leg. 6934, exp. 57603.

Cuando supieron que regresaba, un mes más tarde, los alzados se fueron

> río abajo, en una barranca adonde estaban poblados de nuevo los indios alzados, y como el dicho don Diego sabía dónde estaban, fue en busca de ellos y llevó consigo los españoles. Se huyeron los indios y unos se arrojaron en el río y a otros prendieron y otros se vinieron ellos en busca de sus mujeres y prendió entonces al dicho Sanguiemé.

Cuando éste escapó de la prisión, "le hizo buscar y le hallaron y le prendieron".

Mandó luego pregones a todos los pueblos sujetos a Chiapa, para que viniesen a ver cómo se castigaba a los rebeldes:

> buscó una hamaca grande y le hizo meter dentro [a Sanguiemé] y colgó la hamaca de dos árboles grandes que estaban en la plaza... y allí le hizo poner fuego y le quemó vivo diciéndole que pues le había herido y querido matar, y haber sido parte para que se alzaran los demás indios, y pues no quería conocer a su amo el rey nuestro señor, que se calentase allí....

Terminó apuntando que "los españoles tuvieron por buena la justicia que el dicho don Diego Nocayola hizo". ¿Y cómo no habría de parecerles buena, si después del susto todos los chiapanecas "quedaron muy sosegados y pagaron y han pagado muy bien su tributo" y se volvieron los mejores aliados de los españoles en toda la provincia?

Muchas cosas ocurrieron esos primeros años. El Río de la Sierra, el Almandros, el Platanar, el Sidra, el Magdalena, todos hablaban de cómo la gente de los poblados zoques por donde pasaban —Ixtacomitán, Ixtapangajoya, Comeapa, Solosuchiapa, Nicapa, Ostuacán, Coalpitán, Zozocolapa y Suchitepeque—, huía a los montes buscando alejarse de la explotación.[8] En 1530 los españoles saquearon Lacam-Tun, y unos años después, hacia 1536, Francisco Gil Zapata y Lorenzo de Godoy, desde San Pedro, en las proximidades de Tenosique, a orillas del Usumacinta, entraron a la selva tomando indios para hacerlos esclavos, invocando "rebeldías" para justificar sus desmanes.

Esas atrocidades se las corroboraron luego otros, cuando se juntó con ellos en Tabasco. Le contaron cómo se presentaron en Tila, Petalcingo, Suteapa, Ocosingo, Tuní, Izcatepeque, y Tequepan-Pochutla. En Tila, que estaba "en paz", como casi todos los otros pueblos, pedía Gil indios para tamemes y luego, "con el hierro de guerra", los marcaba como esclavos. Allí quemó a 14 señores y a otro "le cortó una mano y las narices y se las echó colgadas al pescuezo y lo envío así a dar mandado a los demás naturales para que, viéndolo, se retrajesen de temor y él pudiese, so falsos colores, hacerlos esclavos". Esclavizó a otros 25 en Petalcingo y a más de 200 en Izcatepeque, hombres, mujeres y niños. En Suteapa metió en una casa de paja a seis indios señores y principales, y luego les prendió fuego; e hizo lo mismo con otros ocho en Tuní. Del primer pueblo se llevó a 25, dizque como tamemes, para luego hacerlos esclavos, cosa que le impidió el adelantado Montejo (al fin y al cabo pensaba que eran indios "suyos"), mientras que en Tuní no pudo agarrar a ninguno porque todos se habían huido.[9]

A algunos de esos miserables los vio cuando iba camino al Golfo. Llevados hasta Xicalango bajo el pretexto de tener que ayudar a transportar las cargas para la conquista de Yucatán, eran obligados a continuar a Campeche, a veces con cadenas, y atándolos por las noches para evitar las fugas. Allí confluían con otros apresados en los pueblos de Tabasco, Tehuantepec y otros lugares, y con las mujeres forzadas a acompañar a los hispanos, "para su solaz".[10]

[8] J. de Vos, *La batalla del Sumidero*, identifica dos Suchitepeque; uno de ellos en Tehuantepec [Suchitepec] y otro [Maquil Suchitepeque], como un pueblo tzotzil sujeto a Zinacantán (p. 34).

[9] J. de Vos, *No queremos ser cristianos*, pp. 49-52.

[10] M. H. Ruz *et al.*, El magnífico señor Alonso López.

¿Cómo extrañarse de que hasta 1542, cuando Montejo mandó a Solórzano a reducirlos, se mantuvieran tantos pueblos rebeldes? Los de Pochutla hasta mataron a ciertos principales que iban a ver a Solórzano con joyas, plumas y esclavos, e hicieron lo mismo con un español que enviaron desde Chiapa, además de guerrear con los pueblos de la comarca. Tenían su orgullo esos pochutlecos; alegaban que se habían alzado por no servir a Lucas Veneciano, el nuevo encomendero, "porque era calpixque y persona baja y que si [el pueblo] había de servir, había de servir a Pedro Solórzano". El oyó cómo se lo platicaba el propio Veneciano a fray Marcos Dardón[11] cuando caminaban por sus riberas; allí por donde pasa junto al convento grande de Chiapa.

Por el centro de la provincia, las cosas pintaban igualmente movidas aunque menos sangrientas. El río San Vicente le informó, por ejemplo, de novedades en las cercanías de Uxte (ese mismo pueblo grande que ahora les daba por llamar Copanaguastla): había más de 200 hombres y mujeres, casi todos de Chiapa, trabajando en cuadrillas sin descanso; escudriñando en las minas cercanas, y por si acaso en sus aguas, para sacar pepitas amarillas, vigilados por los nuevos señores. No duró mucho el trasiego, las pepitas de oro eran escasas. Señores y esclavos se fueron por donde habían venido, y sólo quedaron en las cercanías de nuevo los mismos tzeltales de siempre, trabajando sus campos de maíz y sobre todo los de algodón, base de la riqueza material del pueblo. Como se acostumbraba desde hacía buen rato, las mujeres seguían teniendo a su cargo desmotarlo, hilarlo con husos, devanarlo, y formar ovillos antes de urdirlo y tramarlo para elaborar mantas gruesas o delgadas, pintadas con palo de tinte o grana, entretejidas con plumas, bordadas, brocadas o deshilvanadas, dependiendo del uso que se les pensara dar, pues eran empleadas no sólo para vestidos sino también a manera de sábanas, cortinas, vendas, mosquiteros, coladores, pañales y sudarios, entre otras muchas cosas.[12]

Pero si le constaba que el algodón de Copanaguastla y Chiapa seguía circulando a Guatemala y Tabasco, no ocurría lo mismo con el cacao que antes venía desde Soconusco bajando por la Sierra Madre. Los ríos de por allá decían que los indios se iban acabando, parte por epidemias y parte por el exceso de trabajo.[13] Hasta el obispo de Guatemala se había visto obligado en 1548 a prohibir a los clérigos, bajo pena de excomunión mayor y 200 pesos de oro, que extorsionasen a los indios exigiendo comidas y servicios, además de obligarlos a pagar por misas y otras funciones litúrgicas, que les vendiesen vino o les cambiasen mercaderías por cacao "al fiado".[14]

Conforme los pueblos de Soconusco disminuían, "subía" más almendra desde Tabasco. Y vaya que subía: revuelta con "hachuelas, machetes, zapapicos, azadones, cuchillos, agujas, hilo, seda para bordados, vestidos de mujer, pequeñas lupas, abalorios, anillos de plata o cobre bañados en oro y con incrustaciones de vidrio en vez de pedrería, pequeños retratos de santos" y otras mil chucherías, pero sobre todo aguardiente para vender a los indios y ropas europeas para los españoles.[15]

Todo eso y mucho más subían canoeros de Tacotalpa. Oxolotán, Ixtacomitán, Ciahuatlán, Teapa, Tecomajiaca, Tapijulapa, Astapa y Zahuatlán por los corrientales que bajaban de la sierra que dividía las alcaldías de Tabasco y Chiapas, sobre todo por el río de Oxolotán, quien le comentaba en cada encuentro cómo lo surcaban los indios —contra corriente— hasta cuatro días con sus noches, sin salir del agua, remolcando los cayucos en los pasos difíciles y quejándose de no recibir por ello más que pagos miserables.

[11] J. de Vos, *No queremos ser cristianos*, pp. 55-56.

[12] M. H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo*, pp. 202-210.

[13] Sobre la economía colonial del Soconusco y los factores demográficos, véanse los trabajos de J. Gasco, "Una visión de conjunto de la historia demográfica y económica del Soconusco colonial"; y "La economía colonial en la provincia de Soconusco".

[14] F. Marroquín, "Instrucción dada por el obispo de Guatemala a los curas y vicarios de la provincia de Soconusco".

[15] La cita entrecomillada procede de los escritos del pirata W. Dampier, "Dampier's Voyages (Fragmentos)", p. 273; los datos relativos al comercio y la explotación del trabajo indígena, de M. H. Ruz, *Un rostro encubierto*.

Y de regreso, para que no vinieran de balde —le comentaron el Tacotalpa y el Río de la Sierra— los obligaban a llevar tributos, bastimentos y azúcares de los ingenios de Chiapa. Por eso desde 1546 y 1553 los de todos esos poblados se quejaban. Y pese a que los virreyes ordenaban acabar con los abusos éstos continuaban, según denunciaron en 1591 los de Zahuatlán y Astapa, quienes de paso agregaron a la lista de lo transportado en cayuco o a lomo de tameme nada menos que a los propios españoles, que se hacían llevar en hamacas hasta Chiapa.

Y ya que habló del algodón de Copanaguastla, se acuerda de que hacia 1545, mientras que de todos lados le llegaban noticias sobre cómo los indios eran obligados por los frailes a dejar los montes y congregarse en pueblos, el Blanco y el San Vicente le trajeron otras novedades: los indios del antiguo Uxte se afanaban desmontando las antiguas pirámides para construir otro edificio, extraño y grande. Parecían hacerlo a gusto aunque muy fatigados: niños, hombres y mujeres fueron y vinieron durante meses acarreando piedras o arena de los ríos y canales, hasta que la nueva mole estuvo terminada, hacia 1556: más de 70 metros de largo, 12 de ancho, muros de más de 5 metros de altura, rellenos de piedras y mortero de cal.[16] No cabía duda que la tal Santa María, la propietaria, había de ser gente importante.

Importante aunque medio tarda para defender a su gente. Ese mismo 1545 supo que los pochutla se habían unido con los lacandones, cayendo de sorpresa contra los pueblos de indios cristianos que se asentaban en las orillas del territorio hasta donde llegaban el dominio español. Y años después, en tiempos del obispo Casillas, se aventurarían a las cercanías de Ciudad Real, matando y sacrificando niños, con cuya sangre untaban las imágenes de los santos, al tiempo que gritaban "Cristianos, decid a vuestro Dios que os defienda". Hasta mataron a un español, sacándole el corazón y decapitándolo, de los que iban en la comitiva del obispo, sin que la tal Santa María hiciera nada por ayudarlos.[17]

Quizás era por eso que muchos pueblos seguían confiando en los dioses antiguos. Hasta fines del siglo XVI los de Chiapa continuaban yendo al Sumidero a venerar a Nandadá, el dios del agua, a ofrecerle un perrito, un gallo y una gallina "cuando comenzaban a caer las lluvias y cuando pasaba la última crecida grande", hasta que los descubrieron los frailes, espantados de la "novedad" de indios a quienes tenían por tan fieles. Le hubieran preguntado a él, que recibía año tras año la sangre de los animales degollados; ya les hubiera contado qué tan novedoso era el culto aquel, y otros que había visto en honor de Nombobí, el Sol; de Mohotove, patrón de la fertilidad; Nemí, que ayudaba a bien morir, y de Maviti, ese que desde antiguo tenían los chiapanecas por su "gloria y bienaventuranza", como descubrió fray Pedro Barrientos cuando aprendió bien su lengua, y supo qué significaban cada una de las partes de su imagen y los "lazos, hoyos, señales, rayas y figuras" —puro jeroglífico— que en ellas mostraba, antes de quebrarlo delante de todos, en plena plaza pública y enviar luego al sacerdote encargado de su culto, un tal Juan Doche, a servir a la catedral. El lo había visto salir, con grilletes en un pie, rumbo a Ciudad Real, y por los viajeros se enteró que durante años lo mantuvieron así.

Fue también entonces cuando los indios, atemorizados, entregaron no sólo otras imágenes antiguas, sino incluso unas más recientes, fabricadas cuando les quitaron en los primeros años las que desde antes veneraban en sus casas. Y de paso bautizaron a sus verdaderos hijos, porque antes, cuando los frailes se los pedían para ello, acostumbraban entregarles mañosamente a los hijos de sus sirvientes y esclavos.[18]

[16] La descripción completa de esta iglesia —espléndida muestra de arquitectura colonial, sabia combinación de influencias plateresca y mudéjares con una soberbia portada discretamente italianizante, cuyas dimensiones sobrepasan las de la catedral chiapaneca— consta en S. D. Markman, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, pp. 159-173.

[17] Citado en M. H. Ruz, *Chiapas colonial*, pp. 26-28.

[18] Fr. P. Feria, "Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios"; y C. Navarrete, "La religión de los antiguos chiapanecas", p. 20 y ss.

Y no eran sólo los de Chiapa los que mantenían fidelidad a los dioses de los abuelos; revueltos incluso con los que trajeron los españoles (a veces por ese gusto de los indios por las novedades, a veces por su maña para usar lo nuevo para mantener lo antiguo), a lo largo de su camino y durante siglos se fue enterando de cómo por todos los pueblos los frailes y clérigos iban poco a poco cayendo en la cuenta de la persistencia de creencias y cultos. Recordar todo lo que ha oído sobre el punto le llevaría meses, porque es historia aún vigente, pero bien puede apuntar algunos casos para que no se piense que escuda fallas de memoria alegando lo amplio del tema. Y valga advertir que si salta de una época a otra es sólo para mostrar lo que los otros tardaron en enterarse; que él desde siempre lo ha sabido, porque desde siempre se lo comentaban.

El Sabinal le dijo, por ejemplo, hacia 1601, que los de Tuxtla rendían culto a un esqueleto y a otras imágenes de piedra y barro en las afueras del pueblo;[19] el San Vicente comentó que los de Copanaguastla tenían una imagen de Jantepusi Ilama escondida atrás del nicho de la Virgen del Rosario (esa que ahora llaman de Candelaria, y que está en Socoltenango); los choles le seguían llevando ofrendas a Escurruchán, "dios de los cerros", hacia 1676; el Tzaconejá le confió al Jataté el escándalo que armó el obispo Núñez de la Vega cuando descubrió en 1687 que los de Oxchuc ocultaban en la iglesia una imagen de Poxlon, asociado con las bolas de fuego, y otra del dios negro Ik'al Ajaw,[20] y los de Ocozocoautla —a decir del Río Cruz y el Espinal— por poco matan en 1722 al cura cuando quiso talar la ceiba del centro del pueblo alegando que iba a dañar la casa parroquial, pero en el fondo porque se había percatado del culto que rendían a ese "monstruo infernal" como él lo llamaba. Cuando los caciques y principales intentaron cortar el árbol "se tumultuaron los maceguales", por lo que no pudieron hacerlo.[21]

Buen susto se llevaron los señores al darse cuenta de que el pueblo no siempre estaba dispuesto a obedecer lo que ellos habían acordado con los españoles; sobre todo cuando se trataba de mantener las tradiciones. ¡Cortar la ceiba! ¡El árbol por cuyas raíces venía el linaje antiguo, bajo cuya sombra se elegían alcaldes y principales para legitimar su autoridad![22] No cabe duda que hay hombres con ideas absurdas. Los civiles eran más astutos que los religiosos; por algo amenazaban a los indios con talarlas a menos que pagasen. Mientras más tiempo durase en pie el árbol, más ganancias procuraba.

Y tampoco los indios eran unos pazguatos; bien que supieron apropiarse de las creencias de los otros para recrear las suyas. Al cabo de tantos años, tanta gente y tantos cambios, ya ni podía saberse dónde acababa una cosa y dónde empezaba otra, pero eso era parte del asunto y no dejaba de tener su gracia. Lo habían hecho desde tiempos viejos; desde el revoltijo entre zoques, mayas, nahuas, chiapanecas, aunque entonces no se notaba tanto porque al fin y al cabo muchas cosas eran parecidas. Requirió más ingenio hacerlo con los asuntos de los españoles, distintos y mucho más celosos de la "pureza" de su religión (¡como si no estuviese también toda reborujada!), pero los indios lo lograron. Juntaron el rayo de Chawuc con el trueno de santa Bárbara, el esqueleto de Kisim con el de san Pascual Bailón, los animales del Dueño del Monte con los de san Antonio Abad, a Ixchel con santa Ana (al cabo las dos protegían de un mal parto), y así a muchos otros; metieron a los santos en petates para pasearlos como hacían los antiguos; les daban de comer copal, estoraque y flores —cuando no sangre de animales— como a ellos, y más pronto que tarde adoptaron a la oveja de santa Inés, el perro de santo

[19] C. Navarrete, "Fuentes para la historia cultural de los zoques", pp. 244-246

[20] Mayores datos en M. H. Ruz, "Los rostros de la resistencia", pp. 145 y ss.

[21] "Motín indígena de Ocozocoautla", pp. 55-66. Sobre tal culto a los árboles habla también la "Relación de Ocozocoautla", p. 370, que apunta: "tenían por dioses a los árboles de provecho y otros muchos animales y sabandijas".

[22] Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas*..., p. 275.

Domingo, el caballo de Santiago, el águila de Juan, el toro de Lucas, el león de Marcos y tantos otros como sus naguales, y santas paces.

Ahí que los caciques amigotes de los españoles, les dejaran dinero en sus testamentos para "obras pías" y otros inventos de la misma laya, que compraran bulas para salir rapidito del Purgatorio, o que pagaran sus buenos cuatro pesos para que los enterraran más cerca del altar y resucitar antes cuando llegara ese Juicio Final del que hablaban los frailes; ellos, los maceguales, se encargarían de hacer florecer las cofradías, poniendo bajo la advocación de los santos las tierras y ganados comunales (a ver si así no se los quitaban), mientras pedían a los dioses de los antepasados que acrecentaran las vacas de Santa María,[23] y que las milpas dieran mazorcas granadas ("la santa gracia" del maíz, porque hasta las palabritas se apropiaron), que llegaran las lluvias y se alejaran las enfermedades. Y vaya que no les caería mal que se las alejaran: tan sólo en 100 años (1531-1631), les habían caído ocho epidemias en toda la provincia: pestes, sarampión, cocoliztli y matlazahuatl. Una que hubo en 1565 mató a la mitad de los zinacantecos, y las de 1601 y 1607 acabaron con una tercera parte de los habitantes de Copanaguastla y Comitán.[24]

Hasta los chiapanecas, en apariencia tan dóciles y amigables desde lo de Sanguiemé, mostraron ingenio con aquello de las cofradías: en 1584 se les ocurrió fundar en Suchiapa una que nombraron de los "Doce Apóstoles" o "La Gran Junta", al amparo de la cual, acompañados de dos sacerdotisas a las que llamaron María y Magdalena (encargadas de propiciar las lluvias), "salían de noche y andaban de cerro en cerro y de cueva en cueva, y hacían sus juntas y consultas donde, debajo y so color de religión, trataban cosas de sus ritos y culto del Demonio...", y se transformaban en dioses y diosas según oyó decir a los acusadores cuando pasaba por el pueblo.[25] Y los tzeltales no se quedaron atrás; en 1677 hubo tres de éstos que fingieron ser ¡encarnación de la Santísima Trinidad! Con razón los eclesiásticos se quebraban la cabeza frente a tanta "burla demoníaca", y hasta hubo quien asegurara que esos desmanes no eran cosa reciente sino maldades que los indios habían guardado en la memoria desde tiempos de sus antepasados Caín, Ninus, Chus, Indo y Cham.[26] Cualquier cosa antes que aceptar que eran capaces de urdir novedades.

Bastante monotemáticos por cierto los eclesiásticos: siempre que tenían problemas con los indios los oía invocar supersticiones e idolatrías, mientras que los civiles, por su parte, calificaban de "indicios de rebelión" cualquier protesta de los indios.

Pero por lo que había visto y oído, los civiles no se quebraban la cabeza frente a las novedades; simple y llanamente las reconocían y les quebraban las cabezas a los indios para que se dejaran de embelequerías. ¿Que descuidaban la siembra de las milpas con que se surtía Ciudad Real? Pues a nombrar jueces para que pasaran cada tanto a vigilarlos. ¿Que no querían llevar a vender sus excedentes al mercado? Pues vayan otros jueces para obligarlos. ¿Que ni así se doblegan? Hala con los soldados para saquearles trojes y casas. ¿Que se huyen a los montes? Venga a localizarlos, prender fuego a chozas y milpas y obligarlos a juntarse en pueblos y aprender a vivir como buenos cristianos, "bajo toque de campana". Por ingenio no paramos, ni de los indios para inventar continuas formas de resistencia, ni de los españoles para desmantelarlas.

Ingenios. Esa fue una buena idea. Los campos de la Depresión Central podrían dedicarse a cultivar caña; de paso se arranca el algodón y así se obliga a los indios a comprar la ropa traída de otras partes. Lo de la caña empezó desde temprano; él la conoció por lo menos desde antes

[23] Tal como refiere D. Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*, p. 399 y ss., al hablar de las cofradías de Copoya.

[24] Véase al respecto, R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, p. 91.

[25] Mayores datos en Fr. P. Feria, "Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios".

[26] Véase al respecto Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas*..., pp. 273 y ss., y 756 y ss.

que llegasen los frailes, cuando ciertos encomenderos pusieron a indios naboríos y esclavos a trabajarla, como hacía Baltasar Guerra en el ingenio de La Vega (su segundo apellido), cerca de Chiapa,[27] pero eran cosa rara; no como en el siglo XVII, cuando los dominicos, ya dueños del antiguo valle de Nejundilo y algunos de los de Llanos se dedicaron a levantar sus haciendas. Cómo cambian las cosas. Bien recuerda que eran frailes de la misma orden los que promovieron la libertad de los indios esclavos, y un siglo después obligaban a los naturales a trabajar para ellos, en tierras cada vez más extensas. Por algo quedó el nombrecito de La Frailesca. Ni se lo hubiera imaginado fray Bartolomé.

Lo de los tributos en cambio no le hubiera hecho novedad al obispo; las cosas seguían casi iguales. En balde se desgañitó diciendo: "no hay más justicia en esta Ciudad [Real] que en casa del Diablo, ni temen a Dios ni a su majestad, y en verdad que han de temer y reverenciar al uno y al otro, o sobre eso serán hundidos".[28] Ni temieron, ni fueron hundidos.

En balde también hizo traer al licenciado Rangel para que tasara tributos más justos. El mismo oyó declarar al cacique de Zinacantán, Cristóbal Cuatl,[29] cuando el visitador Ramírez hizo la averiguación en Chiapa, que ni bien se había dado la vuelta el funcionario, la encomendera de ese pueblo, Ana de Torres, lo mandó llamar para decirle "que lo que el dicho licenciado Rangel había dicho que no era nada; y que ya se había ido [y] que él no había de hacer lo que le mandó sino lo que solían hacer y dar". Agregó que había consultado con los frailes, que éstos le aconsejaron respetar la nueva tasación y que a los pocos días, misteriosamente, se quemaron la iglesia y la casa de los padres.[30]

No, no había casi nada nuevo en eso de los tributos; mucho menos desde que los frailes dejaron de hacerla de protectores de los indios y optaron por cambiar la corona del martirio por el fuete del hacendado. Si no puedes vencer al enemigo, únetele. Y bien unieron sus ingenios (mentales y materiales), para explotar a cual más a los indios ¿Que se mueren algunos y disminuye la cantidad tributada? Agreguen a la lista a los viejos que ya habían dejado de tributar y de paso a los adolescentes.[31] ¿Que se salen de sus pueblos y se van a casar a otros para no pagar el tributo? Apunte el señor cura de dónde es la india con la cual se casan y vayan los caciques y principales, lista en mano, buscándolos por donde anden, para que paguen. Y si no aparecen, paguen por ellos los que se quedaron. ¿Que no tienen dinero para pagar? Mándenlos a las fincas cacaoteras de Tabasco y la zona de Ixtacomitán para que allí obtengan el metálico. ¿Que tampoco en Tabasco hay por el momento circulante? Mejor aún, que cobren en cacao, que al fin y al cabo se les pagará aquí en menor precio del que lo venden los comerciantes, y así hasta se bebe más barato el chocolate. ¿Que luego que están en las haciendas salen con que son mestizos? ¿Cuál es el problema? Que se autorice un tributo especial para esos que se las dan de mestizos y otras castas. Y de paso un poco más alto porque se van a ahorrar los trabajos en la comunidad y la comida de curas y frailes, y los pagos por sacramentos, y las obvenciones, y que si dar una cuota por el privilegio (obligado) de besar el manípulo o hasta el famoso derecho de estribo: ¡pagar por el honor de sostenérselo al obispo mientras se baja del caballo!

Todavía le parece oir los insultos del oidor José de Scals cuando en agosto de 1690 se lo encontró por el vado de Escuintenango pidiendo a su escribano tomara nota de arbitrariedades como esas o lo de los pagos que cada pueblo hacía a los eclesiásticos y las irregularidades de

[27] AGI, Justicia, 331, exp. 1. Agradezco a Ethelia Ruiz la copia del documento, y a María de la Luz Pérez su apoyo en la paleografía.

[28] Las Casas a Baltasar Guerra, carta del 18 de mayo 1545, citado en J. de Vos, *La batalla del sumidero*, p. 162.

[29] Es probable que el apellido haya sido mal registrado por el escribano; sabemos que en las primeras décadas del siglo XVI los señores de Zinacantán se "apellidaban" Cuzcacuatl.

[30] AGI, Justicia 331, exp. 1.

[31] Una descripción puntual de este mecanismo, registrado en el pueblo de Chiapa en 1584, consta en Fr. P. Feria, "Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios".

los funcionarios.[32] De cómo los integrantes de los cabildos indígenas empleaban a los del común casi como "esclavos suyos", en tanto que los oficiales de la Real Hacienda cobraban en reales los tributos que los indios debían dar en especie, defraudándolos en los precios: les tomaban a 3 pesos las fanegas de "legumbres" que luego venderían a 6, cuando no a 4 reales las de maíz que se vendían en el remate a 12, "de que se manifiesta el agravio de sus naturales que deben contribuir en especie y no en reales, y las fatigas de la esterilidad, falta de sementeras y otras semejantes en dichas provincias". Y eran tan mañosos, que cuando el maíz escaseaba, hacían lo contrario, exigiendo a los indios pagarlo en especie "y como no lo pueden dar, lo hacen pagar a tres pesos fanega".

En Los Zoques el mismo visitador se asombró ante "la amplitud con que los alcaldes mayores habían librado muchos despachos declarando sin legitimación por mestizos a los naturales mediante verles algo más clara su color" (eso sí, a cambio de un corto pago que les "aclaraba" la vista a los alcaldes). Los empadronó a todos "por ser legítimamente indios". Y lo mismo hizo en el pueblo de San Pedro, poblado en las riberas de Ixtacomitán. Incluso se refirió a él al dictar lo de San Juan [Chicoacán], pueblo "cuyos moradores se habían pasado a dicha provincia de Los Zoques y poblándose en ella, subiéndose por el Río Grande de Chiapas al pueblo de Quechula desde las costas de la Nueva España", desde hacía más de 20 años sin pagar tributo alguno; logró así aumentar las arcas del rey en más de 200 tributarios.

Y no le quedaba duda de que aún había indios escondidos por todos esos montes buscando escapar de tan justos pagos al monarca, o dándoselas de mestizos en haciendas y ranchos, donde los muy incautos iban a terminar como esclavos de los patrones ("en la manera en que lo eran los adscripcios en tiempo de los romanos"), por lo que ordenó que se acabara lo de los adelantos, las deudas hereditarias y el peonaje obligado, sacándose "al instante todos los indios que en ellas [las haciendas] están... y asimismo mando que cualquier dinero que en poca o mucha cantidad estuviere debiendo cualquiera de los indios que hoy se hallan en dichas haciendas, lo dé dicho alcalde mayor por perdido y no se los haga pagar de ningún modo...".[33] Ingenuo el hombre. Apenas salió para Guatemala se archivaron sus ordenanzas.

Y después, cuando las sacaron, fue sólo para quemarlas, por haberse lanzado contra la Iglesia. Y es que de veras que el tema lo desencajaba: que si el obispo Núñez se entrometía en la jurisdicción real, que si era alcahuete de su provisor, que si cobraba diezmos indebidos, que si "espiritualizaba" tierras de los pueblos para meter ahí ganado de la Iglesia (como hizo en Tapalapa), que si solapaba a los vendedores de bulas y a los curas que esquilmaban a los indios con el cuento ese de cofradías y otras monsergas con las que decidió acabar de cuajo (con razón supo luego que traía problemas con el Santo Tribunal).[34] Ni escuchó todo ni podría recordar tanto, pero algo se le quedó de lo que dijo sobre el pueblo de Tuxtla, pues recuerda que pensó ponerle atención a esa parte para tener algo que platicarle al Río Sabinal, que ya tenía rato contándole que los de su pueblo andaban medio alterados.

Si la memoria no le falla entre tanto numerajo, recuerda haber oído que daban a los frailes 80 libras de carne de vaca fresca y 4 reales por pescado cada semana, 50 huevos diarios y 10 fanegas de maíz mensuales, junto con 3 pesos de candelas de sebo para que se alumbraran;

[32] Véanse las Ordenanzas dadas por el visitador durante su estancia en la provincia de Llanos (ya de salida a Guatemala), que constan como apéndice en Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas*..., pp. 219-225. Los datos que se siguen acerca de la economía eclesiástica en Chiapas, formarán parte de un estudio que preparo al respecto ("Dos jurisdicciones, un conflicto"), basado en documentos del Archivo General de Indias.

[33] Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas*..., p. 222.

[34] "Ordeno y mando que de hoy más, en ningún pueblo de esta provincia no hayan ni tengan los indios cofradía alguna... ni con título de cofradía celebren fiesta alguna, pues he reconocido y visto que celebrando fiestas al Santísimo Sacramento y otros santos, y haciendo bien por las benditas ánimas del Purgatorio, con título de cofradía, se destruyen y aniquilan los miserables naturales...": *Ibid*, p. 220.

además de poner a su servicio 6 hombres, 4 molenderas de tortilla, y los muchachos de la doctrina para que les trajesen agua, leña y hasta zacate para sus animales. Pagaban dos reales por bautismo, 2 pesos y una manta por casamiento, 12 reales si el cura iba al entierro, y de 4 reales a 6 pesos según el lugar de la iglesia donde los sepultaran, y otro tanto por la misa de cuerpo presente, que era obligada. Con tanta abundancia de comida y dinero no era de extrañar que los frailes vendieran lo sobrante y emplearan las monedas en acrecentar sus propiedades.

Lo de las cofradías era tan desmesurado como en el resto de la provincia, aunque las cifras no eran muy claras pues desde que los religiosos "echaron a los naturales de su administración" (haría unos seis años), no rendían cuentas al pueblo como cuando los representantes de los calpules las tenían bajo su cargo. Aunque el oidor detalló una a una las fiestas de Tuxtla y lo que en ellas se pagaba a los curas por los oficios y a cuenta de "regalos", no le pareció entonces importante registrarlo. Apenas si memorizó que, en total, venían gastando en eso cada año nada menos que 2 112 pesos y 6 reales, una enormidad comparando con Chamula, que gastaba 758.5 pesos, Comitán que daba 636, Ocosingo con 458, Cintalapa con sus 932.7 o Tecpatán con 1 009. Por arriba de lo pagado por Tuxtla apenas recordaba a Chiapa, que no en balde era el pueblo grande: 3 030 pesos al año.

Todavía no lograba ponerse de acuerdo con el Sabinal acerca de si lo que había dictado el oidor a su escribano era totalmente cierto o en parte exagerado (que bien le daba por hacerlo, quizá para estar a la altura del obispo que pecaba de idéntica manía), cuando llegó el 16 de mayo de 1693. De eso se acordaba con especial claridad, pues para saberlo no tuvo que esperar a que se lo contaran.[35]

Ese día, en Chiapa, vio llegar, demudados de espanto, a los españoles que venían corriendo desde Tuxtla y avisaron a los canoeros cómo una turba enfurecida había apedreado y muerto a dos indios principales y al alcalde de la provincia Maisterra y Atocha. De los primeros no se acordaba (¡oía de tantos en todo el trayecto!), pero el nombre del segundo era inolvidable, lo había oído mentar por indios de todos los pueblos a los que fatigaba con sus voraces repartimientos, y a infinidad de tamemes que transportaban algodón, mantas, hilos de pita, tintes, machetes y otras mil chucherías para obligar a los indios a trabajarlos o comprarlos forzadamente, desde Los Llanos hasta Quechula.

La mañana siguiente llegaron más, indios, españoles y el cura Preciado, y el 19 vinieron a beber a sus aguas los caballos de la tropa española salida desde Ciudad Real. Vio cómo se les unieron cerca de 300 indios del propio Chiapa, cómo salieron hacia Tuxtla y por el momento no supo más; los rumores eran tan confusos como abundantes.

En las siguientes semanas vio desfilar a decenas de culpados (40 primero, unos 30 después, otros pocos más tarde) y casi para terminar julio alcanzó a oir los gritos que daban los 21 ajusticiados con garrote en las casas reales. Esa misma tarde escuchó unos golpes secos que no pudo interpretar, pero comprendió de qué se trataba cuando lo atravesaron los cayucos con toda esa carnicería de piernas, cabezas y brazos. Así pues, regresaban a Tuxtla. Supo luego que en la plaza del pueblo lucían las cabezas en palos aguzados, y que por los cuatro rumbos se esparcían los miembros descuartizados.

Después vinieron los ayes de los restantes, azotados por las calles, y las despedidas de los desterrados cuando salieron por el rumbo opuesto a los cadáveres. Ya se los volvería a encontrar en Escuintenango, cuando cruzaron sus aguas con destino a Santiago de Guatemala.

Dos años después vio de nuevo salir a los de Chiapa, pero ahora rumbo al oriente; iban acompañando a los españoles a someter a los lacandones, que seguían insumisos pese a que hasta los de Pochutla se habían sometido y ya desde 1559 habitaban un barrio en Ocosingo. En

[35] Los datos sobre este suceso proceden de M. J. MacLeod, "Motines y cambios en las formas de control económico y político" (en este volumen).

1586 el Aquespala le platicó cómo habían irrumpido en una estancia de ganado cercana, llevándose a diez personas. Fueron contra ellos los de Chiapa, Comitán, La Coapa, Ocosingo y Bachajón, pero no los encontraron, así que tuvieron que contentarse con destruirles el pueblo.

Fue después de eso cuando los lacandones decidieron abandonar Lacam-Tun e irse a fundar otro pueblo que llamaron Sac-Bahlán, allí por donde hacen una hamaca los ríos Lacantún y Jataté, cerca de donde los alcanzan el Ixcán y el Xalbal, así que esta vez los informantes no le faltaron, y se enteraba rápido de las novedades.

Supo cómo, para su desgracia, los encontró en 1694 el tal fray Antonio Margil de Jesús de quien tantas acciones fanáticas le platicaban desde Guatemala hasta Tabasco, y cómo convenció a la Audiencia para que enviase por tres frentes a los soldados. Se enteró de cómo derrotaron a los indios, y de tarde en tarde le llegaban noticias de la vida miserable que llevaban en el fuerte de Los Dolores, donde los españoles los explotaban. En 1714 ya no tuvo que esperar hasta llegar al Golfo para enterarse de cómo la iban pasando; el Nentón y el Selegua, los mismos que se unen para que él nazca, le dijeron que los habían congregado en sus cercanías, ya casi a punto de desaparecer a causa de tanta epidemia y maltrato. Luego el Aquespala los vio salir hacia 1769 rumbo a Retalhuleu, cerca de la costa de Guatemala. Después, supo que se acabaron. No le extrañó demasiado, ya le daba mala espina que los españoles le pusieran por nombre Dolores a todos los pueblos donde los iban juntando.

Esas noticias si despertaban su curiosidad, no como lo que ocurría en las zonas de montaña, donde, de tanto oír lo mismo, ya ni prestaba mayor atención a lo que le contaban las aguas del Catarinas, Chavomá, Escopetazo, Cantela, Shumulá, Canté y tantos otros riachuelos que pasaban por las comunidades de los que se quedaban, y se enteraban incluso de cosas lejanas dado que los indios tenían que ir a lugares cada vez más distantes a buscar nuevas tierras que sembrar para subsistir o nuevas fuentes de trabajo donde obtener dinero para el tributo. Se había ido acostumbrando a ese perpetuo estira y afloja donde ambos bandos parecían saber hasta dónde podían uno y otro exigir y negar; buscando —oscura pero tenazmente— mantener las fronteras desde antiguo señaladas.[36] Pero de vez en cuando los españoles, intentaban jalar la cuerda más allá del ambiguo límite establecido (incluso peleando entre ellos) y, obvio, se reventaba.

Eso era lo que, a su juicio, explicaba el porqué de esos largos períodos sin rebelión, interrumpidos de pronto por brotes violentos. Resistir, lo que se llama resistir, nunca dejaban de hacerlo aun cuando fuera en mil formas distintas: solos o en grupo; huyendo de manera temporal o definitiva a otros lugares, cambiando los pueblos de sus abuelos por otros donde no conocían a nadie, yéndose a vivir a haciendas y ranchos donde sabían de antemano que serían explotados; replegándose en sus sistemas comunales o en sus antiguas creencias, o hasta empleando los nuevos canales —a veces bastante azolvados, ni duda cabe— de que les proveían las leyes coloniales para expresar su descontento. Formas de resistencia cuya epidermis podría parecer de otra naturaleza para quienes pretendieran analizarla desde perspectivas "racionales": dejar sus antiguas tierras, remontarse a los montes, pasar hambres, gastar su dinero en cofradías y otros festejos o depositarlo en cajas de comunidad de donde vendrían a tomarlo alcaldes y párrocos, o ir a regalar su trabajo a los hacendados...

Aguantaban todo, pero dentro de ciertos límites cuyas fronteras a veces ni ellos mismos pudieran acaso explicarse; cuando los otros o incluso las circunstancias naturales empujaban más allá, las cosas explotaban. Como si esos excesos hicieran aun más obvios para los indios los límites de la resistencia cotidiana; como si exacerbaran en ellos la conciencia de su brutal sometimiento.

[36] Véanse al respecto los trabajos de F. Castro Gutiérrez, Rebeliones indígenas en la Nueva España; y M. J. MacLeod, "Indians Riots and Rebellions in Colonial Central America".

Lo que no dejaba de parecerle curioso era la forma en que iban apareciendo las señales de la ruptura; a veces eran de lo más inesperado. Como en 1701, cuando le llegaron noticias aisladas de la conmoción que se vivía en Guatemala y Soconusco debido a la actuación de un visitador real que se enfrentó a la Audiencia. Más tarde tuvo noticias de primera mano gracias al Río Chicomuselo: varios pueblos del Soconusco (Tuzantán, Huehuetán, Huixtla y Tuxtla Chico, entre otros) y todos los cabiles (Yayahuita, Comalapa, Chicomuselo y Huitatán), a más de muchos otros en Guatemala, se habían negado a ayudar e incluso enfrentado a las tropas de la Audiencia, apoyando al visitador, según algunos porque les había prometido dejar de cobrarles el tributo y otras cargas.[37]

En 1712, otras novedades: supo por el Río Plátanos que el cura coadjutor de Chamula había ido a visitar en el poblado tzotzil de Santa Marta, a una mujer indígena que alegaba se le había aparecido la Virgen camino a la milpa, y le dijo ser "una pobre llamada María, venida del Cielo a ayudar a los indios"; después de azotarla sin piedad por su sacrilegio en la plaza de Ciudad Real la enviaron al Castillo del Golfo, a pudrirse de cara al Atlántico.[38] De nada sirvió que el coadjutor de Chamula lograse con engaños secuestrar su imagen; la Virgen se apareció de nuevo poco después, ahora en el pueblo tzeltal de Cancuc, para anunciar a los indios por voz de una muchachita: "Que ya no había tributo, ni rey, ni presidente ni obispo; que ella los tomaba a cargo para defenderlos". Y va de vuelta a tejer los indios esperanzas.

Los tributos, los excesos de las autoridades, la recreación de la religiosidad. Definitivamente el territorio que le tocó irrigar era un lugar arcaico; siempre las mismas causas, las mismas quejas, las mismas llagas, los mismos rituales.

Venga a vestir los indios a la Virgen con huipil, a ofrecerle copal junto con rosarios, a esconderla tras petates, a ponerla cerca de la Virgen del Rosario con su niño Jesús en brazos, a nombrar vicarios y capitanes para hacerle su propio clero, formarle su ejército y a prometer a quienes la defendieran contra los asesinos de su hijo —esos crueles judíos que habitaban por entonces en Jerusalén/Ciudad Real vestidos de españoles— que si morían en batalla habrían de resucitar al cabo de tres días... Y venga los españoles a enfrentar a la Virgen india, "simulacro del Demonio", con una imagen de la "verdadera madre de Dios", la venerada en la iglesita de la Caridad, a la que bautizaron como "La Generala".

Lo que pasó después ha sido tan manoseado por otros memoriosos, que ni vale la pena detenerse en ello, sobre todo porque ésos han sido bastante repetitivos, aunque no estaría mal dedicarse algún día a enmendarle la plana a quienes alegan que la rebelión fue un mero enfrentamiento espontáneo entre indios y españoles, causado por afanes milenaristas de los primeros, anquilosados en costumbres antiguas y buscando recrear comunidades idílicas.[39] Que se lo platiquen a él, que ha oído una y otra vez de las pugnas entre españoles (eso sí, casi todas por ver quién esquilma mejor a los indios) y de las que se dan en las comunidades, atiborradas de pequeñas mezquindades y enormes intolerancias.

No se detendrá en ello; ya otros vendrán a rescatar los orígenes múltiples de la rebelión y las características personales de quienes en uno u otro bando intervinieron, aunque en muchas cosas coincidían. Así, junto a los brujos que crearon una tormenta para detener a las fuerzas multiétnicas que participaron en el asalto a los pueblos rebeldes, hay que colocar el fraile dominico que las conjuraba; al lado de los ministros indios que sacaron en procesión al Santo

[37] Un relato detallado de estos hechos consta en M. C. León Cázares, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor*.

[38] Véase Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* ... (1971), libro VI, 4ª parte, cap. 59, pp. 257-264.

[39] Tal "enmienda" de plana a la historiografía tradicional sobre esta rebelión puede verse en diversos trabajos de J. P. Viqueira, entre ellos "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc"; *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*; y "Las causas de una rebelión india" (en este volumen).

Entierro, coreando el *Miserere*, habría de ponerse a los capitanes hispanos que avanzaron de rodillas desde la puerta del templo entonando un *Te deum*; si los religiosos invocaban al Demonio como instigador de los milagros, los indios hacían lo propio, achacando a la influencia del Maligno la reticencia de los españoles a aceptarlos; unos y otros ajusticiaban a los que juzgaron traidores, rivalizando en falta de piedad e imaginación. En fin, como dicen los historiadores, todos hijos de su tiempo.

Aunque eso de las congregaciones a poblado, exceptuando a los lacandones y otros por entonces insumisos, se consideró terminado desde al menos un siglo antes, para fines del XVII y principios del XVIII aún seguían los españoles tratando de variar algunos patrones de la organización social indígena, no ya en lo que tocaba a la forma de regir los pueblos (los cabildos, caciques y principales eran ya tan parte de la vida cotidiana como lo eran a menudo sus abusos), sino en cuestiones más domésticas por no decir personales. Que si los indios habían de casarse por la iglesia y luego luego pasar a vivir en casa aparte (nada tontos, teniéndolos separados era más fácil identificar a los que, por matrimoniarse, pasaban a ser tributarios "enteros", lo cual significaba el doble de pago y contribuir de lleno en los trabajos comunales, cosa que buscaban evitar los indios quedándose "amancebados" en casa de sus padres), que si debían abandonar los apellidos antiguos para emplear otros hispanos, alegando que eran "resabios de gentilidad", pero en el fondo porque los astutos indios alegaban que no eran ellos los registrados en los padrones de tributarios cuando pasaban a cobrarles dos veces al año, por San Juan y Navidades.

Y otros, como los zoques de Ocozocoautla, se esforzaron con tal esmero por enredar el asunto de los matrimonios, que en 1741 casi una séptima parte del pueblo alegaba descender de caciques, a fin de no pagar las cargas tributarias, mientras que sus vecinos laboríos de Jiquipilas aseguraban haber nacido en las haciendas y no estar por lo tanto obligados a pagar a la Iglesia o colaborar con trabajos como si de indios de pueblo se tratase.[40] Continua danza: si los españoles exigían más tributos de los acostumbrados (o los mismos, aun cuando la gente hubiese disminuido), los indios por su parte reportaban menos tributarios; aunque con eso no siempre se beneficiaba el pueblo: a menudo se coludían caciques y funcionarios españoles para reportar menos a la Corona y quedarse con lo sobrante. Cada quien buscaba el modo de irla pasando.

Ante tales artimañas, la Monarquía enviaba jueces y visitadores para aclarar lo de herencia de apellidos, cargos y lugares de nacimiento de esos "indios fuera de poblado" que año con año aumentaban defraudando a las Reales Cajas. Luego, cuando vio que el fenómeno era imparable, tomó medidas para evitar la disminución de tributarios sin desalentar la inserción de la mano de obra indígena en las diversas actividades económicas que se desarrollaban fuera de los pueblos de los naturales: una real cédula permitió el que éstos pudieran ausentarse de ellos, pero insistió en que deberían seguir contribuyendo allí con los tributos. Ahí que las autoridades de los pueblos vieran cómo cumplir con las tareas locales.

Por lo común la precaución fue vana; una vez lejos de sus comunidades los indígenas se mezclaban con otras castas, mejoraban su manejo del idioma castellano y adoptaban hábitos hispanos, todo lo cual dificultaba su identificación biológica y cultural, con lo que generalmente en una segunda generación lograban evadir la clasificación de "indios tributarios", con todas las consecuencias que ello traía para los pueblos que vivían reclamando se reintegrase a tales sujetos, cuyo ausentismo hacia aún más precaria la existencia social de la comunidad, ya de por sí vulnerada por la explotación laboral y las crisis de orden natural.

Y para evitarse un retorno forzado, lo mejor era irse a lugares apartados. Ya le habían platicado el río Soyatenco y el Espinal, por ejemplo, cómo buena parte de los "laboríos" del Valle de Jiquipilas venían de lugares relativamente lejanos: Chapultenango y Quechula en Los Zoques,

[40] M. H. Ruz, "Desfiguro de naturaleza".

Socoltenango y Cuxtepeques en Los Llanos, los barrios de Ciudad Real y Tenejapa en Los Altos, e incluso las alcaldías vecinas de Tabasco y Oaxaca.

A fuerza de moverse de un pueblo a otro, y de casarse con gente de fuera de la comunidad, los mestizos iban abundando. Si bien la provincia le seguía pareciendo un mar indio con apenas unos minúsculos islotes españoles por acá y allá diseminados (Ciudad Real, Comitán, Chiapa), le parecía que las playas que comunicaban uno y otros eran cada vez más anchas —como las suyas cuando se iban las lluvias y venían las "secanas"—. Más anchas y de arenas cada vez más diferenciadas: mulatas de negro y blanco, pardas de indio y negro, cobrizas de indio y blanco;[41] mezclas de guijarros de indios ladinizados, laboríos, vagamundos, vaqueros, baldíos, naboríos, viandantes...

En mar tan variopinto no era extraño que las costumbres también fueran cambiando; sobre todo en Los Llanos, por donde abundaba el mestizaje, esos mismos llanos que él atravesaba. Bien pronto se acostumbró, por ejemplo, a ver a los de Chiapa, asimilando lo que les enseñó el fraile Barrientos (si, el mismo que les quemó a sus dioses), introducirse por sus aguas montados en caballos provistos de jaeces y aderezos hechos con sus manos, que, además de vender, lucían en sus juegos de cañas. Y hasta empezó a hallarle gusto a servir de escenario cuando hacían combates navales, representando batallas famosas donde en lugar de Nandadá aparecían ahora Neptuno y Eolo junto con las ninfas del Parnaso, envueltos en cohetería y fuegos de artificio.

Y recordaba bien las comedias y las corridas de toros, y la forma en que los chiapanecas, empezando por los caciques y principales, comenzaron a cambiar sus antiguas ropas por las de los españoles (tal como hacían en Soconusco, según sus fluidos informantes), o lo que platicaban los canoeros al pasar por Escuintenango sobre cómo, cuando el padre Alonso Ponce pasó por allí, habían salido a recibirlo con música de campanas y trompetas, estando todos los principales comitecos a caballo; esos mismos caballos que los de Escuintenango pasaban tomando el cabestro con los dientes, mientras ellos flotaban sobre calabazas.[42]

Eso de las calabazas y los caballos, a él que los conocía de tanto tiempo, se le figuraba una buena imagen de cómo los indios unían las cosas de antes con las de ahora; de cómo trajinaban muchas novedades sobre las aguas antiguas, sostenidas apenas de dientes afuera por los indios; sobre todo las cuestiones religiosas, templos católicos malamente alquitranados, navegando en un río de fe india.

Pero si la fe continuaba, para inicios del siglo XVIII los fieles sabían de muchos cambios. Ya era cada vez más difícil entretenerse con las pláticas de los canoeros que lo saludaban apenas entrar a Chiapas; Coapa, Coneta, Aquespala, Escuintenango... puros nombres de pueblos casi aniquilados a fuerza de epidemias y malos tratos; sólo alcanzaba a ver al paso algunas de sus iglesias, cayendo los techos, desplomándose las torres, cobijando el ganado de frailes y civiles. Y otro tanto le esperaba cuando llegaba donde antes estaba el poblado chiapaneca de Ostuta, o donde apenas iba sobreviviendo el de Acala.

Y no era el único. El San Vicente ya no podía traerle noticias de los tzeltales de Copanaguastla, borrado del mapa a causa de una peste. Lo último que le contó fue aquello de cuando los indios, desesperados, pidieron permiso para mudar de asiento, y cómo los dominicos lograron convencer a la Audiencia de que lo negase, alegando que fuesen a donde fuesen sería en vano: estaban pagando por la idolatría aquella de tener oculta tras el nicho de la Virgen a la diosa pagana. El Santo Domingo traía noticias cada vez más desesperanzadas de Pochutla, y lo que le platicaban el Soyatenco y el Espinal eran puras historias de pardos, mestizos y laboríos que trabajaban en las estancias de ganado mayor de San Nicolás, San Antonio, San Bartolomé, Macuilapa, Llano

[41] Hacia 1683 se contabilizaban cerca de 5 500 individuos "no indios" en toda la provincia; 1 500 de los cuales eran españoles. Los indios, por su parte, alcanzaban los 65 000: véase J. P. Viqueira, "Las causas de una rebelión india" (en este volumen).

[42] A. de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II, pp. 34-35.

Grande, Buenavista, Santa Catarina, Nuestra Señora y Santa Lucía, porque los pueblos indios de San Pedro Jiquipilas o Santa María Magdalena de la Pita ya eran meros recuerdos, mientras que otros como Cintalapa y Tacoazintepeque (el Tacuasín de los españoles) estaban a punto de desmoronarse.

Triste suerte la de los pueblos de tierra caliente; pocos iban quedando. Pero quién sabe si no les había valido más desaparecer que estar como esos de las montañas, cada día más explotados por los funcionarios con tributos y repartimientos, por los eclesiásticos con visitas y pago de liturgias, paraliturgias y sacramentos, por los vendedores de todo tipo que —coludidos con las autoridades— les obligaban a adquirir cosas superfluas a precios desmesurados, por los hacendados que introducían deliberadamente el ganado en las milpas de los pueblos para engordarlas a la vez que enflaquecer a los indios y así obligarlos a ir a trabajar a sus tierras, y por todos ellos apropiándose de los ahorros forzosos guardados en las cajas de comunidad (que solicitaban supuestamente a préstamo con réditos, para nunca pagarlos).

Y vaya que resistían esos indios: dale a levantar memoriales de agravios, a contratar defensores, a hacer "derramas" para conseguir efectivo a fin de que los principales pudiesen viajar a Guatemala a quejarse ante la Audiencia, a vender los bienes de las cofradías (allí donde no se las había apropiado la Iglesia) o a pedir dinero prestado a los frailes —con réditos, claro— para poder costear los pleitos...

A veces, de plano mejor se iban para siempre, y ya no podía vérseles ni siquiera en las haciendas cercanas: los que quedaron de San Juan Chicoacán, Comeapa y Santa María Magdalena Coalpitán, por ejemplo, abandonaron la provincia de Los Zoques con rumbo a Los Ahualulcos hacia 1713. Los primeros, buscando regresar de donde habían salido en 1673, cuando los ataques de los piratas los obligaron a irse más tierra adentro, donde fundaron en un inicio el pueblo de La Soledad.[43] De vez en cuando sabía de ellos, cuando se encontraba con el poco comunicativo río Mahagua.

Malos tiempos. Después de caer Cancuc, cayeron sobre la provincia la represión, las plagas y las sequías. Hambruna, miserias y exilio. Fue por eso que varias nuevas le llegaron a su paso por Tabasco. En ese mismo 1712 del levantamiento, por ejemplo, supo que para evitar que los rebeldes los atacaran (o quizá que los convencieran), los de Amatán fueron llevados a Tapijulapa; algunos de Huitiupán, a Oxolotán; los de Los Moyos, asilados en Puxcatán y medio Palenque en Balancán.[44] Allí seguían estando, cuatro años después, pueblos completos o porciones muy importantes de ellos: Yajalón, Tila, Petalcingo y Amatán. En 1732 fueron los habitantes de Moyos y Asunción Huitiupán los que emprendieron de nuevo el exilio a Tabasco; en 1741 los de otros pueblos fronterizos y seis años más tarde vino a encontrarse incluso a pobladores de Chiapa de Indios.[45] Estaban allí —y siguieron llegando— como trabajadores estacionales, refugiados y hasta como residentes permanentes,[46] pues una vez acomodados, el problema era hacerlos regresar.[47]

[43] AGCA, Yucatán, A1.10, leg. 61, exp. 645; y Chiapas, A1.24, leg. 1580, exp. 10224, f. 292.

[44] AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 13-15. Junta [de guerra]. Tacotalpa, 20 de agosto 1712; ff. 39-40. Auto [de Juan Francisco Medina]. Tacotalpa, 11 de septiembre 1712; y ff. 390-392. [Nómina de los indios palencanos que hay cinco días del mes de octubre de 1712 años han llegado y acogido al pueblo de Balancán de este partido de los Ríos van nominados por sus nombres y éstos tienen mujeres e hijos y son los siguientes]. Balancán, 5 de octubre 1712; y 294, exp. 23, ff. 185v-187v. Copia del papel que envió el teniente de los Ríos [Juan Francisco Ballesteros] jurisdicción de Tabasco al justicia mayor del Petén. Petenecté, 14 de octubre 1712.

[45] AGI, Guatemala, 250, exp. 4, ff. 28v-30. Carta [de fray Antonio de Corso a Pedro Gutiérrez]. Yajalón, 17 de diciembre 1714; y ff. 186-187. Certificación del licenciado don Juan Antonio Narváez cura doctrinero del partido de Tila. Petalcingo, 3 de octubre 1718.

[46] Véanse al respecto los datos que proporciona para 1766 R. Watson, "Informal settlement and fugitive migration ...", Cuadro 12.1.

[47] Tal señalaron en 1682 los caciques y, 30 años más tarde, el cura de Yajalón: M. H. Ruz, *Un rostro encubierto*.

Y hablando de caídas, no le cayó de extraño el que en 1718 el Tacotalpa le platicara haber oído de un "despacho exhortatorio" que envió el alcalde mayor de Chiapas al de Tabasco pidiéndole colaborar para que los "muchísimos indios" que estaban en esa provincia "paguen sus tributos [en Chiapas] o los remita a vivir a sus pueblos, para que en ellos trabajen como es de su obligación".[48] La preocupación del alcalde le parecía obvia: de un golpe perdía mano de obra y tributarios, en una época en que la provincia no abundaba propiamente en indios, pues si en la primera mitad de los tres siglos de dominio español las epidemias habían diezmado a los pueblos, la segunda se caracterizó por la conjunción de éstas con las plagas de langosta. Pestes, garrotillo, viruela y tabardillo acrecentaban así sus mortíferos efectos sobre una población agobiada periódicamente por hambrunas.[49]

En 1727, cuando creyó que lo de la rebelión en Chiapas era asunto viejo, vino a enterarse que en Tabasco aún tenía consecuencias. Aseguraba el teniente de esa alcaldía que ciertos indios ricos de Tecomajiaca y Teapa se habían puesto de acuerdo con los peones de las haciendas y sus vecinos "de Chiapas y lacandones, provincia de Guatemala, y Palenque y otros de [el Beneficio de] Los Ríos", "para matar a los españoles de Tabasco y Las Chiapas", amparados en una promesa de la Virgen de Cancuc de regresar 15 años después.[50]

La información le llegó por vía doble, ya que los españoles andaban interrogando indios en ambas provincias: pese a las torturas a los zoques tabasqueños y las indagaciones hechas en los pueblos de Chiapas supuestamente implicados, no pudieron obtenerse pruebas inculpatorias, si bien los párrocos de Los Zendales, Los Zoques y La Guardianía de Huitiupán comentaron que en varios pueblos (Chilón, Bachajón, Petalcingo, Tecpatán, Palenque, Ocosingo, Los Moyos y otros) había signos de "intranquilidad" ante la supuesta revuelta y, sobre todo, por las agobiantes cargas tributarias. Algunos chiapanecos manifestaron además preocupación por sus familiares que estaban en Tabasco: unos recaudando el tributo que debían entregar a Ciudad Real, y otros empleados para combatir a los piratas que amenazaban las costas.

La historia aquella de que indios de Ixtapangajoya, Solosuchiapa, Ixhuatán y otros de Los Zoques se habían reunido con los de Teapa y Tecomajiaca a orillas de un río con malos fines se comprobó falsa (como le había contado desde antes el Río de la Sierra, andaban allí recolectando palmas). Tampoco se hallaron los supuestos papeles que iban a distribuirse por Oaxaca y Tehuantepec, y ni rastros del anciano venerable que unos decían ser san Pedro y otros el Redentor, y que andaba alborotando indios. Y ni qué decir de la tal Virgen, que ni siquiera sabían dónde ubicar.

Aunque la Audiencia de Guatemala dio carpetazo al asunto alegando que bien se notaba en los autos que esos eran "hechos de la pasada revuelta", los indios que vivían en Tabasco no salieron tan bien librados. El vio pasar a los prisioneros, 30 hombres y una mujer, rumbo al fuerte de la Isla del Carmen; iban entre ellos el gobernador de Tacotalpa, el gobernador, alcalde, regidor y fiscal de la iglesia y otros "principales y caciques" de Tecomajiaca.

Un año después, gracias a las averiguaciones del obispo de Yucatán, las cosas se aclararon: todo había sido un infundio del funcionario tabasqueño, coludido con varios vecinos españoles, quienes habían pagado testigos falsos (y amenazado a otros) a fin de apropiarse de las haciendas de cacao de los reos, "que para [ser de] indios son considerables". La Audiencia ordenó en mayo

[48] AGI, Guatemala, 250, exp. 4, ff. 176v-178. Carta misiva de don Manuel de Bustamante, Caballero de la orden de Santiago y alcalde mayor de Chiapas [a don Francisco Rodríguez de Rivas, presidente de Guatemala]. Ciudad Real, 18 de octubre 1718.

[49] Se registraron "pestes" en 1693, 1733 y 1786; viruelas en 1795, 1802 y 1806; lepra en 1798; garrotillo en 1800; tabardillo en 1803 y langostas y hambrunas en 1769, 1771-1773, 1808 y 1818: R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, p. 91.

[50] Los datos sobre esta supuesta revuelta proceden de M. H. Ruz, "El rey de Tecomaxiaca y la Virgen de Cancuc".

de 1729 se liberara de inmediato de la cárcel a los indios y se les devolviesen todos sus bienes.

Pero el infundio también había perjudicado a los indios de Chiapas que trabajaban en Tabasco, pues so pretexto de que podrían apoyar a los "alzados", se ordenó que a "todos los indios forasteros que hubiere en esta provincia viviendo en rancherías en los montes de las riberas de ella, sin tener haciendas ni servir a amos ni ser laboríos y también los que de esta calidad se hallan vagabundos en varias casas de negros, mulatos y laboríos", se les obligara a regresar a sus pueblos o "se acomoden a servir a los españoles de esta dicha provincia en las haciendas, o que salgan a poblar este pueblo de Tacotalpa con la obligación de servir a los tequios [trabajos comunales] de él".

Aumentó así el número de indios que, a decir del propio alcalde de Chiapas, Martín José Bustamante, se hallaban "constituidos esclavos de los referidos dueños de haciendas, sin que de su trabajo saquen el menor adelantamiento", pues los patrones no les pagaban ni la mitad del jornal que por justicia les correspondía, y los trataban con gran violencia.

Pero no sólo los defraudaban los hacendados; incluso el Real Erario hacía su parte, como ocurrió con la apertura, en 1741, de un camino real entre Ixtapangajoya y Jitotol, supuestamente para alivio de los pueblos ubicados en el tramo, los cuales debían proporcionar continuamente tamemes para transportar cacao y otros mercaderías "por montañas ásperas y caminos trabajosos...". Arreglándose el camino, los indios podrían usar bestias mulares y caballares, "excusando su personal de trabajo de que carguen sobre sus espaldas la carga... que su regular peso son 6 arrobas y media", lo que provocaba "notable quebranto en su salud".[51]

Puesto que, según el alcalde, el camino beneficiaría principalmente a los indios de tales pueblos, nada más lógico que obligarlos a hacerlo, por tequios semanales, aun cuando pagándoles un real diario. Las aguas del Sierra, el Lobo y el Sidra le contaron de cómo se fueron sucediendo, en los diferentes tramos, grupos de entre 8 y 103 hombres —indios, laboríos y naboríos— procedentes de 36 pueblos. Cuando llegó el 15 de mayo de 1741, fecha en que se suspendieron las tareas por "la entrada de las aguas" y ser tiempo de atender sementeras, la obra "perfectamente" concluida hasta Jitotol, había requerido de 1 282 días hombre, lo cual significaba el pago de jornales por un total de 2 980 pesos y 3 reales. Pequeño detalle: la Real Hacienda no tuvo con qué pagarles.

Bien lo sabían desde antes el alcalde de Chiapas y los de la Audiencia: no en vano se había carteado sobre ello aun antes de iniciar la obra. Y lo de "aliviar la carga" de los indios era mero pretexto, innecesario una vez que éstos le trabajaron de gratis; con toda claridad apuntó el alcalde más tarde que el camino se había hecho "a instancias de los tratantes de la provincia de Tabasco". Había que ver cómo eran de mañosos esos funcionarios.

Y mientras los pueblos situados en las montañas servían a los españoles como reserva de mano de obra (barata cuando no regalada), los que se ubicaban en las zonas cálidas seguían proporcionándoles extensas tierras para sembrar su caña o pastar sus ganados. Hablar de eso sería interminable; de todos y cada uno de los rumbos de la provincia le llegaban por ese tiempo rumores de lo mismo; no porque apenas hubiese comenzado el asunto (ya desde un inicio, cuando aún los terrenos eran abundantes, competían por los mejores), sino porque parecía irse acrecentando al mismo tiempo que se impulsaban nuevas formas de explotación de la tierra (desarrollo agrícola mercantil oyó siglos después que le llamaban) y conforme crecía el número de mestizos y españoles, que como ya no encontraban sitio o ganancias en Los Altos, jalaron para la tierra caliente, donde empezaron a quedarse con las tierras que antes eran de los pueblos (primero las de los desaparecidos), y luego se siguieron hasta sobre las que tenían dueño; a veces disputándoselas a los frailes, ya para entonces dueños de buena parte de los valles más

[51] AGCA, Chiapas, A3.2.5, leg. 37, exp. 242.

ricos de Ocosingo, Comitán y Chiapa, donde ya tan se sabía que eran tierras suyas, que la gente las llamaba, a las tres y cada una, La Frailesca.

Así, desde 1697 los dominicos poseían en Chiapa tres estancias ganaderas y un ingenio de azúcar atendido por esclavos negros; el convento de Socoltenango un sitio de ganado mayor (Canaguilá), el de Ocosingo un trapiche, el de Comitán un molino de trigo, una hacienda azucarera y siete ganaderas, y el de Ciudad Real una hacienda de cacao en Poposá, alcaldía de Tabasco.

Pese a uno que otro mal administrador, las fincas prosperaban; tan sólo la de Comitán poseía en 1765, además de las cimarronas, casi 13 000 reses, 2 949 yeguas, 1 594 caballos, 69 mulas y 24 burros.[52] Trece años después el superior de la orden dominica pudo hacerse una idea clara sobre lo poseído en materia de propiedades en Chiapas, gracias a la información que le proporcionó su enviado especial, fray Joan Ubach. Supo entonces que el convento de Ciudad Real, además de mantener su hacienda cacaotera en Tabasco, tenía una hacienda de ganado mayor llamada "Ocosingo" y, en el pueblo del mismo nombre, un trapiche de caña dulce, amén de un campo de labranza llamado San Gregorio y un molino de harina; el de Chiapa de la Real Corona poseía una hacienda "de bastante extensión" llamada San Lucas, con cinco sitios agregados: San Pedro Mártir, San Pedro Buenavista, Santa Catarina, San Juan y San Miguel, mientras que el de Comitán tenía las haciendas llamadas San Pedro, Nuestra Señora del Rosario, San Lorenzo, Santa Catarina, Santa Ana, Santa Rosa, San Antonio Chejel y Santa Ana Buenavista, a cuyos ingresos habría que sumar lo relativo a pagos reales, obvenciones y dádivas de indios, españoles y mestizos.[53] ¡Que vengan a platicarle a él lo de la pobreza evangélica!

En esos años, en que la recuperación demográfica indígena coincidía con el aumento de españoles y mestizos, vio y oyó cómo los pueblos se defendían con todas las armas legales posibles, con mayor o menor suerte dependiendo de su tamaño y también de los recursos económicos de que dispusieran; recursos que en ocasiones empleaban incluso para "componerse" con la Corona y aumentar el tamaño de sus terrenos buscando nuevas tierras para dar a sus hijos y al mismo tiempo bloquear la entrada a los españoles. Así hicieron por ejemplo en 1768 los de San Bartolomé de los Llanos, quienes compraron 1 300 caballerías del extinguido pueblo de Ostuta (eso lo vio él mismo) y en 1753 los de Comitán, cuando los inspectores aseguraron que los terrenos de Uninajab resultaban excesivos para sus necesidades, invitaron a los de Zapaluta a que pastasen en ellos su ganado y las poseyesen en forma mancomunada, "con tal de que no entre ladino ninguno en sus tierras". Y de todos modos las propiedades en manos de españoles, civiles o eclesiásticos, seguían proliferando.

A veces fueron los propios indios los que, desanimados ante su impotencia para luchar contra los grandes propietarios (que por lo común eran también funcionarios locales) o urgidos de dinero, abrieron la puerta de sus tierras de comunidad a otros no indios, pensando —siempre tan ilusos— que por ser casi tan pobres como ellos podrían aliarse sin riesgo. Así, los mismos tojolabales comitecos, por ejemplo, urgidos en 1795 para hacer un nuevo mesón para los viajeros, alegaron que les era imposible construirlo dado que la última epidemia de viruela había menguado a los tributarios, y que buena parte de sus tierras comunales estaba en manos de 83 españoles, ladinos y mestizos, quienes pastaban allí su ganado, por lo que sugirieron se les cobrase una renta. Con eso se echaron la soga al cuello; pocos años después los renteros alegaron derechos de propietarios y se quedaron con las tierras.

Y al mismo tiempo que las propiedades, proliferaban los mestizos e indios —sobre todo aquellos ladinizados o quienes huían de sus pueblos— atrapados en las fincas donde iban a vender su mano de obra. Fueron los tiempos en que empezó a consolidarse el sistema de peonaje

[52] Mayores datos sobre estas haciendas en el siglo XVIII en M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*, pp. 87-107.

[53] AGOP, 049000, "Sacrae Visitationes"; y 049005, "P. Joan Ubach O.P., Relatio visitationis provinciarum Mexici, Ángelopolitanae, Oaxacensis et Guatimalensis 1786".

por deudas, que se acrecentaría una vez que las colonias se independizaran de España. Para ello los propietarios incluso se aliaron en ocasiones con los caciques y principales, casi siempre dispuestos a apoyar al que estuviese arriba con tal de asegurar su propio bienestar.

Así, en 1819 se enteró de que los zapalutecos habían sido acusados de "amotinarse" por exigir cuentas de una hacienda del pueblo a su gobernador, quien malversaba los fondos junto con otros "caciques" y el maestro (apenas un anuncio de lo que sería tan común un siglo después, sobre todo entre los tzotziles y tzeltales, cuando maestros y caciques —si no es que son una sola cosa— se aliarán para explotar a sus propios pueblos). Y en ocasiones los enfrentamientos se dieron entre autoridades de uno y otro bando, como ocurrió dos años más tarde en Comitán, cuando el Ayuntamiento ladino —formado por prominentes hacendados— se enfrentó al Cabildo indígena, que perdió por entonces lo poco que le quedaba de control sobre el pueblo. Desde entonces jamás oyó que los tojolabales ocuparan cargos de autoridad civil, pese a ser mayoría en municipios como Comitán, Guakanajaté [Independencia] o Las Margaritas; otra diferencia con los serranos.

En 1848 se habló de nuevo de una supuesta guerra de castas en Chilón, provocada en buena medida por la presencia de un número cada vez mayor de ladinos en el pueblo, y aunque los cabecillas fueron descubiertos y encarcelados antes de iniciar la revuelta,[54] las autoridades se apresuraron a pedir informes a los curas sobre la actitud de sus feligreses. En su respuesta, el párroco de Los Moyos informó del "deseo de sublevación" que observaba en los indígenas del rumbo; en particular en el pueblo a su cargo, y los de Sabanilla y Amatán, hecho que atribuía a las noticias sobre el supuesto levantamiento en Chilón y la "soberbia" de los amatecos, pero sin soslayar la terrible situación de miseria en que zozobraban sus feligreses, cargados de dudas pese a estar "vendidos en [las haciendas de] Tabasco".[55] Seguro que se asustaron, porque poco después se hablaba de un decreto para mejorar la condición de los indios en las fincas, aboliendo lo del baldiaje. Pero no les duró mucho el susto; en 1852 suprimieron esa ley.

La repartidera de tierras alcanzó niveles inimaginados cuando las famosas Leyes de Reforma, época en que los liberales se lanzaron con alegre frenesí sobre las tierras de los frailes y las que aún habían logrado retener los indios, bien como terrenos de comunidad, bien como bienes de sus cofradías. Y, a más liberales, más frenéticos: díganlo si no los Grajales, Castellanos, Salazar, Larráinzar, Corzo, Domínguez, De la Vega, Culebro, Rovelo, Pinto, Guillén, Altuzar, Cristiani o Argüello (¡cuántos apellidos ilustres!), quienes sin dudarlo un instante hicieron suyos los supuestos de que la propiedad comunal era "esclavizadora y por ende antieconómica" y el indio que no fuera propietario "no podía ser totalmente libre ni republicano", y pese a la oposición de numerosas comunidades se mostraron muy celosos de la ley, haciendo que los bienes fueran pasando de manos muertas a sus bolsillos vivos.

Acorde con los vaivenes entre gobiernos republicanos y conservadores, se vivió por entonces en un continuo estira y afloja legislativo que si bien afectó a las ciudades ladinas (el centro de San Cristóbal sería destruido en un enfrentamiento en 1863), iba estrangulando en especial a las comunidades indígenas dado el interés en parcelar los antiguos terrenos ejidales; ello motivó al gobierno central, en 1867 a ordenar que no se despojase de tierra a los indios, aun cuando carecieran de títulos y se les notificara que éstos se expedirían gratuitamente a quienes no los poseyeran.

Las autoridades de Tuxtla firmaron de recibido el 4 de noviembre de ese mismo año, pero una vez más, como en la época colonial pareciera que una cosa era obedecer y otra cumplir.[56]

[54] Véase R. Wasserstrom, "A Caste War that Never Was".

[55] AHDSC, Moyos IV. D.1. Carta de Manuel Gutiérrez, párroco, sobre la inquietud que advierte entre sus feligreses. Moyos, 3 de junio de 1848.

[56] Cuando alguna ley contravenía intereses locales era común en la Colonia emplear la fórmula "obedézcase pero no se cumpla".

Por ello, el 6 de mayo de 1869 la presidencia del país manifestó en un escrito su extrañeza a las autoridades chiapanecas por haberle avisado que no se adjudicó terreno baldío alguno a los indígenas "por no haberlo solicitado". Recelando de las buenas intenciones locales, se ordenó tomar medidas especiales para que los indios conocieran la ley y pudieran aprovecharla, pero se logró muy poco, a esas alturas no quedaba mucho por repartir: los pueblos estaban casi todos rodeados de propiedades. Y algunos, como Guakanajaté [Independencia], experimentaban con particular violencia las acciones de los voraces propietarios. Allí, los Figueroa de Comitán, decididos a apropiarse de sus tierras, mandaron pistoleros a amedrentar a la gente, destruir sus casas y quemar sus milpas.

Con tales antecedentes, no le cayó nada extraño el que en 1869 se hablara de una insurrección en Los Altos tzotziles, aunque al comparar lo que oía de canoeros y viajeros ladinos con lo que le contaban los ríos Agua Blanca y Zinacantán, parecería tratarse de dos movimientos distintos. Los primeros hablaban de una verdadera "guerra de castas" a la manera de la que se desarrollaba en Yucatán, salpicada de provocaciones y atrocidades indias (¡hasta aseguraban que los chamulas habían crucificado a un muchacho buscando tener su propio Cristo!), mientras que los segundos atribuían buena parte de la responsabilidad a los ladinos de San Cristóbal y los de Tuxtla y Chiapa, enfrascados en una batalla feroz por hacerse del poder local, porque si los de la Depresión Central y Los Llanos tenían las tierras, los de Los Altos controlaban la mano de obra indígena, de la cual se sentían dueños.[57] Con tantas noticias contradictorias, al principio le costó poder discernir si se trataba de una guerra de castas o de una lucha entre las élites regionales.

Las noticias se atropellaban unas tras otras desde fines de 1867: que si habían hablado de nuevo los dioses antiguos a través de unas piedras, que si Tzajalhemel había pasado de aldea miserable a mercado importante al que iban los indios en vez de acudir al de San Cristóbal, que si un antiguo fiscal dirigía el movimiento...

No le cabía duda que en muchos sentidos Chiapas parecía seguir atado a ese tiempo cíclico de los abuelos: de nuevo, como en 1712, mujeres comunicándose con los dioses, santuarios-mercados, fiscales de iglesia alentando nuevas formas de religiosidad, pueblos enteros en busca de otra manera menos injusta de relacionarse con los ladinos, y éstos enviando curas y ejércitos para confiscar las imágenes, destruir los nuevos centros económicos y restablecer el antiguo orden con los seculares beneficios que les traía. Acaso lo único novedoso era el que hubiese algunos ladinos dispuestos a informar a los indios de sus derechos, como hicieron el tal maestro Fernández de Galindo, su esposa y un estudiante. Porque ni lo de la muerte del cura Martínez y sus acompañantes, a manos de algunos tzotziles, le sonó a novedad: ya en 1712 habían asesinado a algunos frailes.

Luego vino lo de los ladinos muertos en las fincas cercanas a San Andrés y Santa Marta, en Chalchihuitán y en el camino a San Cristóbal, y lo del fusilamiento de Fernández de Galindo y el estudiante, cuando —por ilusos no paramos— se propusieron como rehenes a cambio de los indios capturados. Ocurrieron después las "batallas" de Chamula, Yolonchén y otras localidades más al norte: frente a 47 ladinos muertos (varios de ellos alcanzados por el fuego de su propia artillería), cerca de 1 000 hombres, mujeres y niños indios masacrados, muchos de ellos mientras imploraban clemencia de rodillas. Años más tarde, como en las viejas probanzas de méritos y servicios, los coletos se encargarían de ir magnificando la brutalidad de los indios y el valor de los ladinos. Cada día estaba más convencido de que en eso también coincidían a menudo indios y ladinos, en su manifiesta tendencia a volver repetidamente de la historia al mito.

Mitos sustentados en miedos, odios, violencias y sin duda también en el sentimiento de inseguridad que experimentaban algunos no indios y en la conciencia que tenían, por más soterrada

[57] Los datos sobre este levantamiento proceden del artículo de J. Rus, "¿Guerra de castas según quién?" (en este volumen).

que estuviese, de sobrevivir gracias a explotar a los indígenas. Como en 1887, cuando los ladinos de Yajalón, sin más fundamento que el temor de un posible contagio de la guerra de castas yucateca entre los indios de Chiapas, pidieron permiso para abandonar el pueblo y retirarse, con todo y una imagen de la Virgen del Tepeyac, para ir a fundar un nuevo poblado —que se llamaría precisamente de Guadalupe— en la vecindad de Teapa, Tabasco.[58]

Historia, que no mito, seguía siendo en cambio el pleito por aquello de las tierras colectivas. En 1878 el gobierno federal ordenó suprimirlas, parcelar los ejidos indios y adjudicarlos "en plena propiedad a sus antiguos usufructuarios". Ni tardos ni perezosos, los latifundistas chiapanecos, encabezados por Manuel Pineda, presionaron para que el 9 de abril de 1893 se diera un decreto complementario: no se distribuirían entre los indios sino "adjudicados y vendidos al mejor postor en subasta pública",[59] y por si algo hubiera quedado en manos de la indiada retardataria del "progreso" regional, tres años después, en un congreso agrícola celebrado en Tuxtla, según le platicó el río Sabinal, el representante por San Cristóbal, propuso destruir lo que quedaba de los ejidos, "refugio para arbitraria libertad" y suprimir las fiestas, "pretexto para holgazanear", lo que permitiría forzar a los indios a trabajar fuera del ámbito comunal.[60]

Aunque no lograron destruir completamente a las comunidades, se hicieron de buena parte de las tierras que hasta entonces habían logrado mantener, como lo muestra el hecho de que en 1903 hubiera en Chiapas "alrededor de 6 794 fincas y estancias registradas como haciendas o ranchos y 1 571 propiedades sin clasificar, que cubrían más o menos 3 000 000 de hectáreas, o sea el 44% de la superficie total del estado".[61]

Después tocó el turno a las compañías deslindadoras, que se lanzaron sobre todo lo que hubieran podido dejar los liberales sin titular, e incluso sobre tierras ya denunciadas. Había que aprovechar cualquier espacio disponible para responder a la creciente demanda de caucho, chicle, petróleo o caoba y, a falta de ellos, otros productos menos apetecidos, pero también redituables como el tabaco, el café o el azúcar. Eso explica el que en 1897 la Compañía de Tierras y Colonización de Chiapas se empeñara y lograra titular nada menos que 1 807 369 hectáreas,[62] y el porqué la Mexican Land and Colonisation Company, de 1886 a 1905, "deslindó y vendió a particulares en Chiapas otras 570 336 hectáreas en los distritos de Tonalá, Pichucalco, Tuxtla, Chiapa de Corzo, La Libertad y Comitán".[63]

Y a la par de las tierras, viejos y nuevos propietarios se hacían de la mano de obra "liberada". Lo de los números, como siempre, era algo confuso, pero recuerda haber oído decir que hacia 1900, en 563 fincas, vivían 121 425 personas (el 33% del estado);[64] que en 1910 la población rural residente en los pueblos "libres" de Chiapas representaba un 36.2%, y que hacia 1914 "... sólo 3.67% de las localidades registradas conservaban la categoría de pueblo, y 87.84% de las

[58] AHDSC, San Cristóbal, Yajalón. Solicitud de los habitantes ladinos de Yajalón para abandonar Chiapas e irse a poblar a Tabasco. Yajalón, 9 de mayo 1887.

[59] G. Pedrero Nieto, "El proceso de acumulación originaria en el agro chiapaneco", p. 11; y H. Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas*, p. 72.

[60] F. Baumann, "Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas", pp. 21-22.

[61] Cabe señalar que existen discrepancias sobre estos números. Según C. Tello, *La tenencia de la tierra en México*, p. 105, las 98 haciendas existentes en Chiapas en 1877, aumentaron a 518 en 1900 y a 1 076 en 1910. El número de ranchos, por su parte, se situaría en 501, 456 y 1 842 respectivamente. H. Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas*, p. 73, que empleó como fuente las memorias de los gobernadores, menciona 310 "latifundios" en 1837, y 950 en 1889.

[62] A. Hernández Chávez, "La defensa de los finqueros en Chiapas", p. 349.

[63] A. García de León, *Resistencia y utopía*, vol. I, pp. 173-174. Sobre un total de 942 580 en el estado, una sola compañía deslindadora ejerció sus actividades en 197 184 hectáreas en los distritos de Comitán y La Libertad: R. Haig Holden, The Mexican States Manages Modernization, pp. 194-196, 249, 350 y 357.

[64] M. T. Castillo Burguete, "Las fincas chiapanecas de principios del siglo XX", p. 43, apunta que a principios del siglo XX, "se concentró la mayor parte de la población rural", a tal grado que el número de gente que habitaba en las fincas sólo podía compararse con el que residía en las cabeceras municipales.

registradas eran fincas".[65] Sin duda parte del enredo era esa manía (a veces nada ingenua), de cambiar los términos; así oía a veces hablar de peón o jornalero como sinónimo de campesino, "todos los que no tienen la condición social superior de agricultor"; es decir, medieros, arrendatarios, pequeños propietarios y jornaleros.[66] En el asunto se revolvían, de paso, peones de campo con peones acasillados.

Algo oscuro el asunto para quien tuviese pretensiones filológicas o lingüísticas, pero más claro que la luz del sol para un sencillo propietario, cuyos intereses no iban por tan extraviados rumbos: hombre con tierra escasa o sin ella, igual a trabajador barato por obligado. ¡Y vaya que los había en Chiapas! El propio gobierno reportaba en 1885 que de los 472 694 habitantes del estado, apenas 8 125 vivían en un centenar de pueblos, mientras que 236 347 se asentaban en fincas y "rancherías".[67] Y a la mano de obra atrapada perpetuamente por las deudas hereditarias se sumaba por temporadas la que liberaban las 12 villas, 102 pueblos y 17 "riberas": otros 166 607.

A tres años de inaugurarse el siglo XX, 36 512 "sirvientes" alojados en 5 858 "fincas rústicas" de las que él sabía (ignoraba qué ocurría en Soconusco), adeudaban a sus patrones nada menos que la friolera de 3 017 012 pesos. Haciendo cuentas sobre el jornal de 30 centavos que se acostumbraba pagar en la época, venía a calcular que tal cantidad podía amortizarse con 276 días de trabajo de cada peón. Bueno, siempre y cuando los señores les pagaran tan crecido salario y los peones tuvieran capacidad de ayunar completamente durante todo ese tiempo.

Buen inicio de siglo para los propietarios, que entre 1890 y 1910 vieron quintuplicarse el valor de la producción agrícola,[68] por no hablar de las fabulosas fortunas que tabasqueños y extranjeros, obtenían derribando caoba y explotando a cientos de esclavos en las márgenes del Lacanjá y el Tulijá.[69] Buen inicio de siglo. Tan bueno, que ni siquiera lo perturbó mayormente el estallido de la famosa revolución mexicana; al fin y al cabo Chiapas siempre había sido un lugar aparte.

Y lo siguió siendo, pese a los nuevos enfrentamientos de tuxtlecos y sancristobalenses (que movilizaron en su apoyo nada menos que a los chamulas, prometiéndoles liberarlos de los impuestos), al breve interludio que significó en 1914 la abolición del sistema de servidumbre por deudas decretada por Jesús Agustín Castro; y a la convulsión provocada por los choques entre carrancistas, villistas, pinedistas, mapaches y toda la diversa fauna que protagonizó en los años siguientes una verdadera guerra civil (pese a tantos nombres y tan variados y cambiantes pronunciamientos, le quedaba bien claro que muchos de los protagonistas buscaban

[65] Tannenbaum (citado en J. Meyer, "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato", p. 495); y A. Hernández Chávez, "La defensa de los finqueros en Chiapas", pp. 342-343. Existen discrepancias al respecto; así, a juicio de J. Meyer, pp. 481 y 502, el total de población rural que vivía en las haciendas porfirianas se situaba entre un 10 y un 20%, en tanto que hacia 1910 el 40% de las comunidades, sobre todo las situadas en las regiones montañosas del sur y centro indígena, había logrado "sobrevivir a la ofensiva de las haciendas y de la nueva agricultura".

[66] J. Meyer, "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato", pp. 192 y 193, nota 42, señala cómo en los Cuadros 46 y 85 de las estadísticas sociales del Porfiriato, que datan de 1910, el 96.9% de los cabezas de familia rural aparece registrado como "sin propiedad agrícola", mientras que al 88.4% de pobladores del agro se les califica como "peones". En Chiapas los agricultores pasan de 71.2% en 1895 a 85.8% en 1900, para caer a 7.2% en 1910. Como en el mismo tiempo el porcentaje de los peones pasa de 28.8 % a 14.2 %, para saltar a 92.8 % en 1910, resulta claro que a los comuneros se les contabilizó dos veces como agricultores antes de pasarlos a la categoría de "peones".

[67] Cabe señalar que muchas de éstas eran de hecho pueblos, fundados a menudo sobre tierras comunales por indios que abandonaban sus antiguas cabeceras, de allí que la cifra reportada por el gobierno estatal deba tomarse con precaución. En todo caso, no se trataba de 236 347 peones viviendo en fincas.

[68] T. Benjamin, "¡Primero viva Chiapas!" (en este volumen).

[69] J. de Vos, *Oro verde*, *passim*.

proteger los antiguos intereses económicos y validar los objetivos políticos locales).[70] Pese también a los afanes socialistas del general Salvador Alvarado y los de los motozintlecos, sobre cuyas luchas por la reivindicación popular, propugnadas a través del Partido Socialista Chiapaneco lo mantuvieron al tanto las aguas del Cuilco y el Chimalapa durante los escasos siete años que duraron.

Un lugar aparte; un tiempo en múltiples sentidos arcaico, pero cada vez distinto; pleno siempre de nuevas identidades, nuevas cicatrices, nuevas fracturas.

Lo siguió y lo sigue siendo.

Hoy, a 470 años de aquel día en que vio llegar a Chiapas a los primeros no indios, la posición minoritaria la ocupan los pueblos indígenas,[71] y algunos ya ni siquiera se encuentran representados —cabiles, nahuas y chol lacandones, por ejemplo, desaparecieron durante la época colonial— en tanto que otros, como los chiapanecas, se diluyeron en el mestizaje. Y comenzando por su fluir mismo, ahora atrapado en Malpaso, Chicoasén o La Angostura, sus apreciaciones cartográficas también han variado, pues además de que los indios son ahora minoría, ya no se encuentran diseminados en un mar mestizo sino que se presentan, a la manera de un continente, agrupados en su gran mayoría en las porciones noroccidental, nororiental y oriental del estado.[72]

Y si bien podría seguirse considerando zoque a la primera y mayas a las segundas, le han dicho que en la última es posible encontrar tanto a tzeltales, choles y tojolabales, y minoritariamente tzotziles y otros grupos mayanses, como a zoques y mestizos provenientes no sólo de Chiapas sino de otros varios estados del país.

Habrá quien busque explicar tales cambios invocando epidemias, sobreexplotaciones y cruces biológicos, pero a él, que lo ha visto todo, le importa recordar también la capacidad de resistencia de algunos pueblos frente a las diversas formas de sujeción que se les pretendió imponer; su denodado afán —que a últimas fechas incluso le parece que ronda peligrosamente los confines de un fundamentalismo indio— por establecer con los otros una verdadera relación de intercambio y ya no de subordinación, al mismo tiempo que seguir siendo portadores de una singular forma de ser.

Ahora, cuando observa a algunos como fascinados al borde del mismo abismo de incomprensiones, se siente tentado a abrir los canales fluidos de sus recuerdos; motivarlos a comprender que es preciso recurrir al auxilio de toda la memoria para explicarse el porqué de los múltiples rumbos que toma la historia, y que, cuando se emplea con reflexión, este limo de los tiempos, como el suyo, es materia fertilizadora.

Podría, pero no lo hará. Si de algo se ha ido convenciendo a lo largo de todos estos milenios de convivencia es de lo corta, necia y acomodaticia que resulta la memoria de los hombres.

[70] Tomando en cuenta el excelente análisis que de dicho período se ha hecho en tres textos ya clásicos (A. García de León, *Resistencia y utopía*; y T. L. Benjamin, *El camino a Leviatán*; y *A Rich Land. A Poor People*), además de la inclusión de un artículo del segundo autor en este mismo volumen, consideré innecesario abundar al respecto.

[71] Si nos atenemos a los guarismos censales (viciados ya desde su inicio por el hecho de emplear el criterio lingüístico como único marcador de adscripción étnica, haciendo además erróneamente sinónimos lengua y etnia) vemos que los pueblos indios representaban en 1990 el 26.42% del total de la población.

[72] Excepciones a este patrón serían los disminuidos mochós, los mames y pequeños grupos jacaltecos, cakchiqueles y kanjobales, ubicados en la Sierra Madre y sus estribaciones.

Documentos citados

Archivo General de Centroamérica, Guatemala (AGCA)

AGCA Chiapas, A1.24, leg. 1580, exp. 10224, f. 292. Inserto el auto de la Audiencia dando por extinguidos los pueblos de Santa María Magdalena Coalpitán, Comeapa y San Juan Chicoacán, de la alcaldía de Chiapas, cuyos moradores los desampararon yéndose a Los Ahualulcos, Nueva España. Real provisión del 28 de septiembre de 1713.

AGCA Chiapas, A1.29, leg. 6934, exp. 57603. Rodrigo Ponce de León, indio de Chiapa, sobre los servicios que su padre rindió a los conquistadores. 1609.

AGCA Chiapas, A3.2.5, leg. 37, exp. 242. [Sin título]. Ciudad Real, 23 de diciembre de 1740.

AGCA Yucatán, A1.10, leg. 61, exp. 645. Autos sobre la petición de los vecinos del paraje San Juan Chicoacán, Ahualulcos, que solicitan cambio por ataques de piratas. 1693.

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

AGI Justicia, 331.

AGI Justicia, 331, exp. 1. Comisión dada por real cédula a don Diego Ramírez para averiguar los malos tratamientos que habían hecho en las provincia de Chiapas a los religiosos de la Orden de Santo Domingo. 1547.

AGI Guatemala, 250. *Cartas y expedientes de los oficiales reales de la Audiencia. 1720-1727.*

AGI Guatemala, 250, exp. 4. Año de 1720. Testimonio de los autos hechos sobre la remisión de tributos hecha y pedida por parte de los indios de la provincia de Los Zendales del tiempo de la sublevación de dicha provincia [222 ff.].

AGI Guatemala, 293. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712-1721.*

AGI Guatemala, 293, exp. 12. Superior gobierno, año de 1712. 2º cuaderno. Testimonio de los autos hechos en virtud del mandamiento del excelentísimo señor Duque de Linares sobre la sublevación de los indios de Las Chiapas [450 ff.].

AGI Guatemala, 294. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Año de 1712 a 1721. Legajo 2º.*

AGI Guatemala, 294, exp. 23. Ciudad Real, años de 1712 y 1713. Cuaderno 1º. Testimonio de los autos hechos sobre la sublevación de 32 pueblos de indios de los partidos de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán de la provincia de Chiapas por el señor don Toribio de Cosío ... Contiene todo lo que diariamente se obró por dicho señor presidente desde el día seis de octubre de dicho año de 712 en que resolvió pasar personalmente con asistencia de dicho señor oidor a la pacificación y castigo de dichos pueblos sublevados hasta que conseguida felizmente en el todo tan ardua empresa se restituyó a la ciudad de Guatemala que fue el día 9 de abril del año siguiente de 1713 y providencias que después se han ido continuando para el entero sosiego de aquella provincia y seguridad en lo venidero [871 ff.].

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC)

AHDSC Moyos IV. D.1. Carta de Manuel Gutiérrez, párroco, sobre la inquietud que advierte entre sus feligreses. Moyos, 3 de junio de 1848.

AHDSC San Cristóbal, Yajalón. Solicitud de los habitantes ladinos de Yajalón para abandonar Chiapas e irse a poblar a Tabasco. Yajalón, 9 de mayo de 1887.

Archivo General de la Orden de Predicadores, Roma (AGOP)

AGOP 049000, Sacrae Visitationes.

AGOP 049005, P. Joan Ubach O.P., Relatio visitationis provinciarum Mexici, Ángelopolitanae, Oaxacensis et Guatimalensis. 1786.

LA RESISTENCIA A LA CONQUISTA ESPAÑOLA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

GUDRUN LENKERSDORF
Centro de Estudios Mayas (IIF, UNAM)

Integrar al régimen colonial las regiones habitadas por pueblos mayas que no habían sido sometidos por los mexicas fue un largo proceso que no había terminado aún cuando los descendientes de los colonos decidieron independizarse de España. Si dentro de los límites políticos del imperio azteca hubo naciones que, abrigando la esperanza de liberarse de la hegemonía de Tenochtitlán, ayudaron a los intrusos europeos —ya sea porque les convino, ya sea porque fueron forzadas—, los pueblos centroamericanos, que habían mantenido su independencia política frente a las incursiones del norte, al verse acosados por una ofensiva conjunta de mexicanos, tlaxcaltecas y españoles, opusieron una tenaz resistencia que se manifestó en múltiples formas.

Contactos lejanos

Los rumores de que gente extraña y peligrosa estaba arribando a las costas del Atlántico no tardaron en difundirse entre la población de América Central mucho antes de que se realizasen las invasiones a su territorio. Luego llegaron mensajeros de Moctezuma y avisaron a los quichés "que estuviesen todos prevenidos y armados para defenderse de los españoles y que avisasen a todos los demás pueblos que estuviesen armados".[1] Mal augurio fue una horrible epidemia de viruela que precedió el avance de los españoles e hizo espantosos estragos entre la gente. Finalmente, la noticia increíble de la caída de la gran Tenochtitlán cundió por la comarca. ¿Cómo iban a reaccionar los pueblos situados más allá de los límites sureños del imperio azteca?

Los castellanos extendieron su dominio. Sólo pasaron pocos meses para que se estableciesen en Coatzacoalcos;[2] y de repente también fueron vistos navíos en el Pacífico procedentes de

[1] "Títulos de la casa Ixquin-Nehaib", p. 84; AGCA, A1.18, Guatemala, leg. 6074, exp. 54883. Título de los Señores de Quetzaltenango y Momostenango. Véase también "Manuscrito de San Andrés Xecul"; y M. J. MacLeod, *Historia socio-económica de la América Central Española*, pp. 33-34.

[2] Ahí Gonzalo Sandoval, capitán de Hernán Cortés, fundó la villa del Espíritu Santo en 1522.

Panamá.[3] Mensajeros iban y venían, las noticias se volvían cada día más alarmantes. Por cierto, los extraños liberaron a algunos pueblos del yugo de los mexicas, pero, ¿cómo se comportaría esta gente desconocida? Ya no había duda de que no llegaban de visita, sino para quedarse. Corría riesgo la independencia de los pueblos en la región que hoy abarca las tierras altas de Chiapas, pueblos que no habían sido políticamente incorporados al imperio azteca y que por tanto, no tenían necesidad de liberarse de poderes ajenos con ayuda de extraños; al contrario, tenían que temer la ocasional pérdida de su autonomía. Era preciso convencerse primero por los propios ojos de lo que había pasado y ver la cara del gran jefe de esos hombres temibles. Con ese fin se formó una delegación de hasta 100 hombres entre chiapanecas, cakchiqueles y quichés que se pusieron en camino a Tenochtitlán, donde comprobaron la destrucción de la ciudad.[4] A pesar de que Hernán Cortés los trató bien, entendieron el peligro. Alarmados regresaron a sus lugares donde sus informes provocaron reacciones muy diversas. Los chiapanecas, igual que los quichés, comenzaron a prepararse para una eventual defensa. Los demás se mantuvieron a la espera.

La primera invasión: Combates en Los Altos[5]

En el año de 1524, mientras en la ciudad de México los enfrentamientos armados eran cosa del pasado —la ciudad estaba en plena reconstrucción y todos se preparaban para la solemne recepción de los frailes franciscanos y de los oficiales reales mandados por el lejano monarca—, Los Altos de Chiapas se vieron invadidos por vez primera por un ejército hispano. Los intrusos entraron desde Coatzacoalcos bajo el mando del capitán Luis Marín, pasaron por los pueblos zoques, vencieron a los chiapanecas tras memorables combates y luego subieron a Zinacantán, que los recibió sin oponerles resistencia (ver Mapas 8 y 9).

Este pueblo tzotzil, centro del comercio regional y enlace con los pochtecas que solían llegar desde Tenochtitlán, nunca se opuso a los castellanos, tal vez por esperar buenos negocios con ellos. Muy diferente fue la reacción de otros tzotziles, en particular de los chamulas. Tras la derrota de los chiapanecas, fueron a ver al jefe de los invasores, quienes interpretaron esta visita como un ofrecimiento de paz, que equivalía —a sus ojos— a un sometimiento. Pero los chamulas no estaban dispuestos a obedecer a extraños. Al verlos subir para entrar en su poblado echaron mano de las armas para impedirlo.

Gracias a una carta del escribano Diego Godoy,[6] quien a pocos días de participar en la pelea mandó un informe a Hernán Cortés sobre lo sucedido, disponemos de una detallada descripción del combate entre chamulas y españoles. Vale la pena leer esta carta, única relación conocida, aparte de la tardía *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz, sobre los acontecimientos en Los Altos de Chiapas. Demuestra el ingenio de los chamulas en las tácticas defensivas que emplearon para preservar su libertad, ya que por cierto, nada podían ganar de someterse a los invasores.

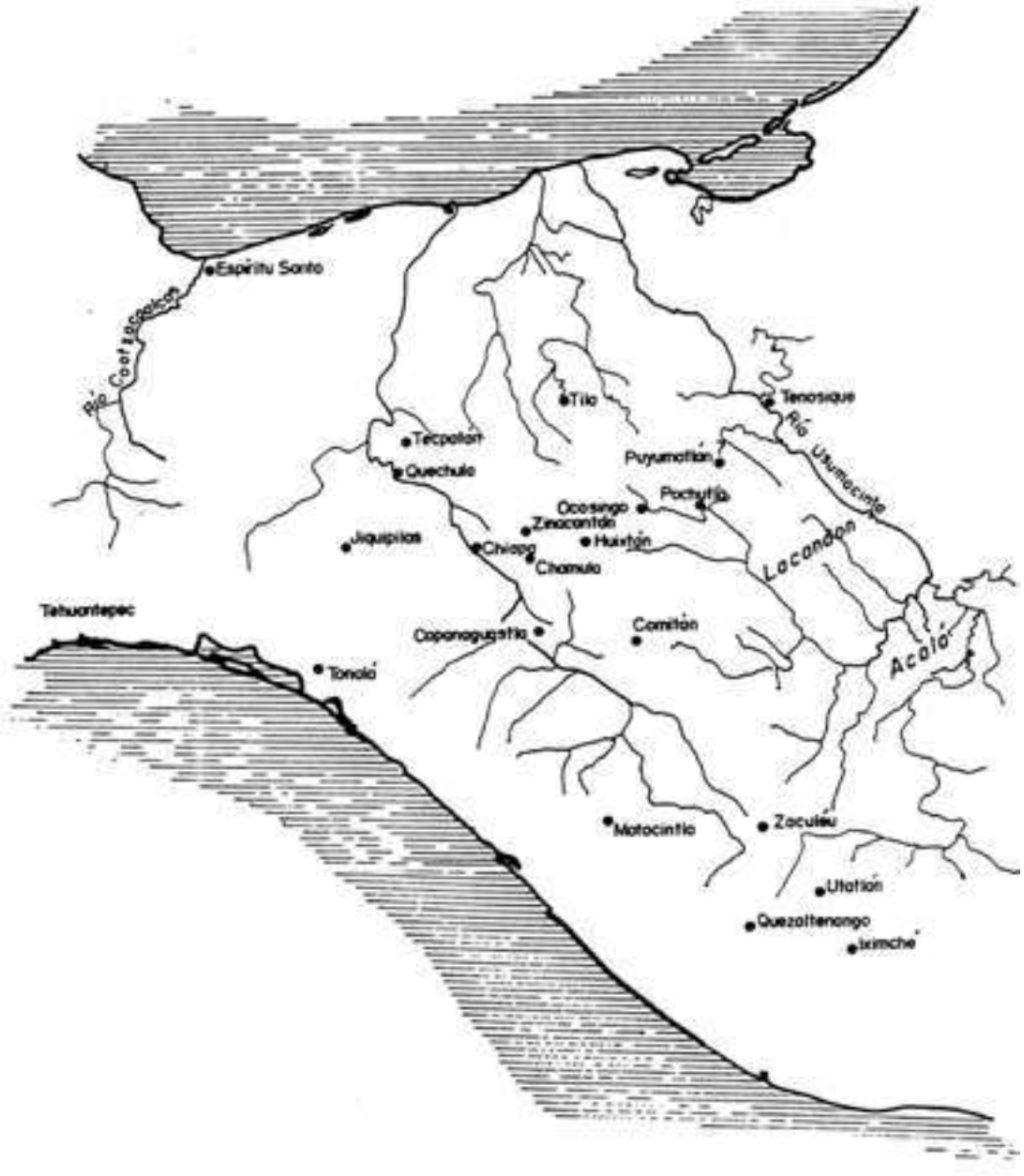
Diego Godoy registra que Chamula era una provincia con cinco pueblos pequeños, a vista unos de otros, construidos en las laderas de altas montañas. Los españoles llegaron al primero

[3] Andrés Niño, piloto de la expedición de Gil González de Ávila, exploraba la costa centroamericana del Pacífico desde Panamá hasta Tehuantepec en 1522.

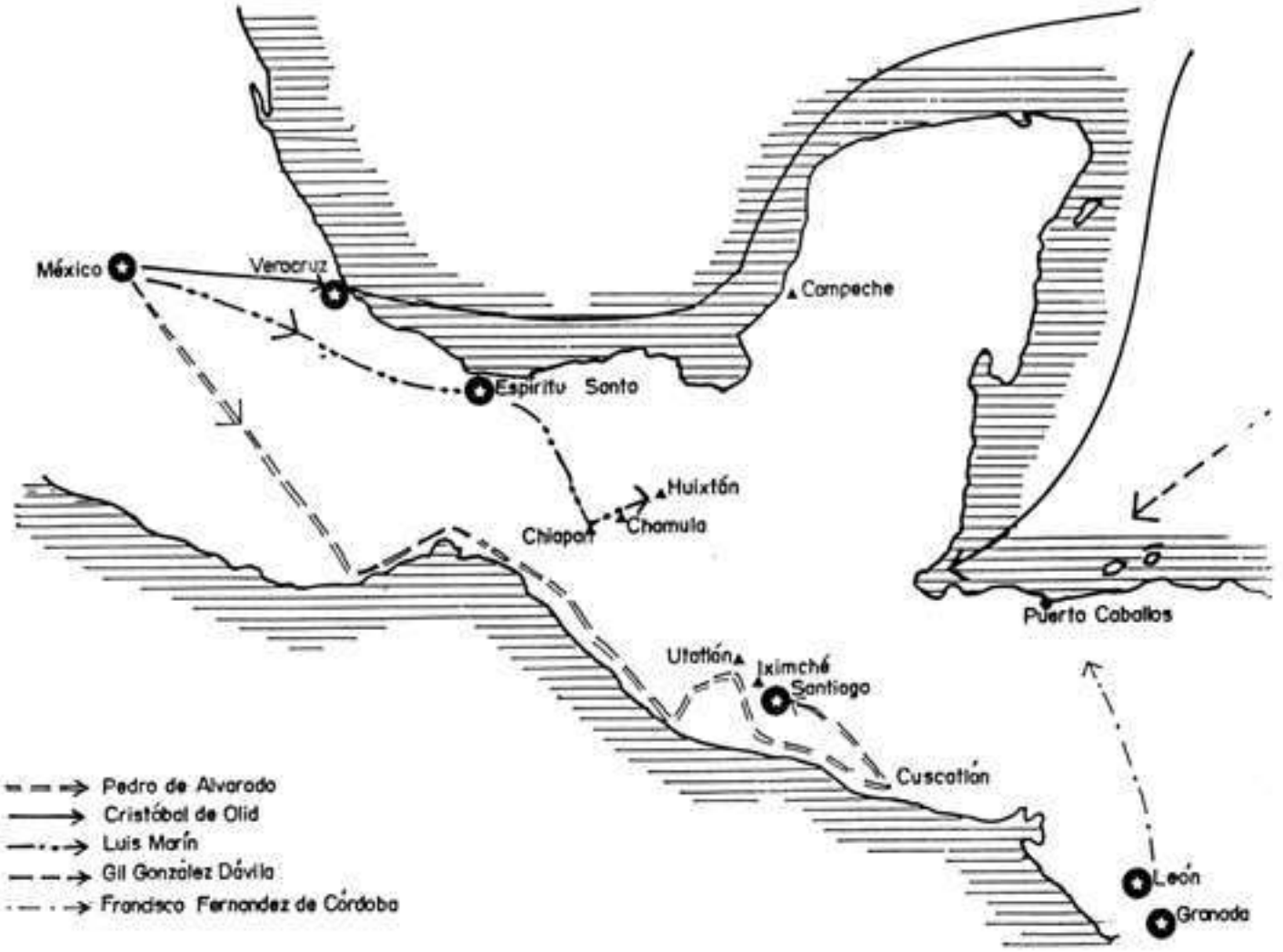
[4] Hernán Cortés mismo relata la visita de los 100 en su Cuarta Carta de Relación: véase H. Cortés, *Cartas y documentos*, p. 214. F. López de Gómara, *Historia general de las Indias*, 2ª parte, "La conquista de Utatlán que hizo Pedro de Alvarado", p. 292, confirma que los visitantes incluían a chiapanecas.

[5] Las invasiones y la formación de la provincia colonial de Chiapa se tratan más extensamente en mi libro *Génesis histórica de Chiapas*. Ahí también se indican las fuentes en forma más completa.

[6] D. Godoy, "Relación hecha por ... a Hernando Cortés".



MAPA 8: *Chiapas en 1524*



MAPA 9: *Entradas españolas a Centroamérica, 1524*

y lo encontraron despoblado y además "en todo él no había la menor cosa del mundo que comer, ni una olla ni piedra [de moler]". Dejar a los españoles sin comida fue una medida siempre eficaz que también en esta ocasión los motivó a retirarse.

Al día siguiente los conquistadores pretendieron cercar el lugar donde los chamulas se habían concentrado para su defensa, lugar en lo alto donde los caballos no podían subir. Cuenta Godoy en su informe:

> Y llegados ya arriba, antes de llegar al pueblo, a par de unas casas le recibieron con muchas piedras y flechas y con muchas lanzas ... que son las armas con que ellos más pelean, y con unas pavesinas,[7] que les cubre todo el cuerpo desde la cabeza hasta los pies, las cuales cuando quieren huir ligeramente, arrollan y toman debajo del sobaco, y muy presto, cuando quieren esperar, las tornan a extender.

Godoy describe las sólidas obras defensivas, la albarrada, "tan gruesa como cuatro pies y más, toda de piedra y tierra, entretejida con árboles", y al pie de ella la palizada "atada tan fuertemente, que todos estábamos muy espantados". Sin embargo, lo más inusitado fue que los chamulas, además de echarles cantidades de piedras y "mucha agua caliente, envuelta en ceniza y cal", se burlaron de los españoles: ya que, nada temerosos,

> estando así peleando, echaron un poco de oro desde dentro, diciendo que dos petacas tenían de aquello, que entrásemos a las tomar, como gente que nos mostraba tener en poco.

Cuando los españoles finalmente lograron subir la albarrada,

> no había hombre dentro; y porque pareciese que estaban allí, dejaron las lanzas arrimadas al albarrada, que se parecían por de afuera; ... tenían asimismo las lanzas arrimadas a las puertas de las casas, porque pensásemos que estaban adentro.

Los chamulas habían huido al amparo de una lluvia torrencial que interrumpió el combate; los agresores se vieron engañados, pero esta vez por lo menos pudieron comer.

Similar resultó la pelea en Huixtán, cuyos habitantes habían ayudado a los chamulas. En seguida les tocó el turno de ser agredidos. La gente estaba dispuesta igualmente a pelear, pero después prefirió huir; "no se mataron o prendieron mas de 500 personas, todos hombres", según el informe de Godoy. Tan escasa presa no satisfizo a los conquistadores, que, decepcionados, decidieron retirarse y volver al puerto de Coatzacoalcos.

Si vemos los resultados de esta primera incursión hispana a Los Altos de Chiapas no podemos menos que reconocer cierto éxito logrado por la población autóctona. Primero sus delegados fueron a Chiapan[8] para conocer a sus adversarios; luego los combatieron y cuando vieron que no pudieron vencerlos, huyeron y así evitaron ser subyugados. Consecuencia de ello fue que los invasores cambiaron de opinión; pues al principio, al encontrar "muchas poblaciones, y [ver que] todas venían de paz, iban codiciosos para pedir por allí repartimientos". Pero después, aunque salieron victoriosos en los combates, al verse sin indios sometidos, se retiraron "porque aquella tierra no era para que ninguno osase en ella tomar indios". Dos años después, sin embargo, ostentaron títulos de encomienda sobre estos mismos pueblos y los utilizaron sobre todo para aprovisionarse de esclavos.

[7] Se trata de una forma de escudos flexibles de algodón.

[8] Empleamos el término Chiapas solamente en sentido geográfico para el territorio que hoy corresponde al estado de Chiapas, a diferencia de Chiapan que denota el poblado de los chiapanecas, hoy Chiapa de Corzo; mientras que Chiapa se refiere a la provincia colonial que no incluía a la región costera del Soconusco.

Cabe hacer aquí un paréntesis para darnos cuenta de nuestra seria dependencia de la disponibilidad fortuita de fuentes para poder reconstruir los sucesos de aquellos tiempos. La probanza de méritos y servicios que el capitán Luis Marín presentó en 1532 ante la Audiencia en Mexico, ni siquiera nombra a Chamula; alude a la mencionada expedición solamente en una de las 22 preguntas del interrogatorio. Después de referir que Cortés lo proveyó por teniente de la Villa del Espíritu Santo en Coatzacoalcos, Luis Marín dice que desde ahí y

> con la gente de ella fue a conquistar y pacificar la provincia de Chiapa y sus términos donde ahora está poblada la Villa Viciosa [antes Villa Real, después Ciudad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas] y la conquistó y allanó y trajo de paz al servicio de Su Majestad.[9]

Nada sabríamos sobre la batalla en Chamula si dispusiéramos únicamente de las probanzas de los conquistadores. Incluso Bernal Díaz del Castillo, quien recibió, gracias a su destacada participación en la pelea, el pueblo de Chamula en encomienda, no dice nada del combate al redactar su probanza en el año de 1539, aunque enumera a Chamula entre los lugares conquistados junto con Chiapan, Zinacantán y Huixtán.[10] En cuanto a resistencia indígena refiere únicamente la guerra contra los chiapanecas. Su interés en hablar de Chamula se limitaba a quejarse de que Diego de Mazariegos le hubiese quitado su encomienda.

Por lo anterior es evidente que estamos enterados de la valiente defensa de los chamulas solamente gracias a dos circunstancias: por la azarosa conservación de una de las cartas de Godoy y por el hecho de que el soldado Bernal Díaz se dedicase en su vejez a escribir una historia con base en sus recuerdos de juventud, ya que en su relación también se puede leer sobre la hábil defensa de los chamulas. Hay que añadir, sin embargo, que este soldado cronista no participó en ninguna de las otras entradas y tampoco las incluyó en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Por lo tanto es posible que la resistencia que los pueblos opusieron a la posterior penetración hispana haya sido mucho mayor de lo que sabemos únicamente con base en las probanzas de los conquistadores.

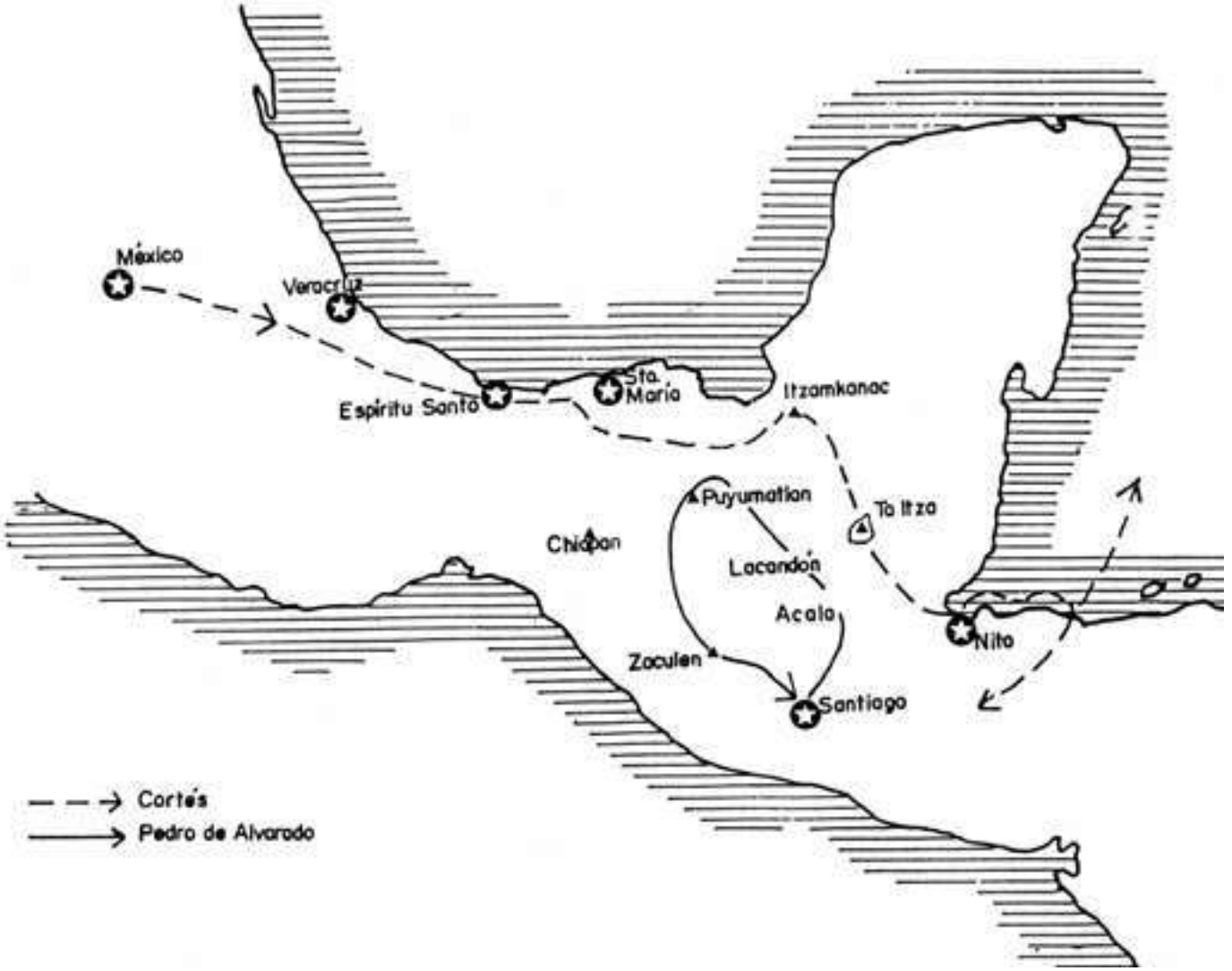
La segunda invasión: Combates en la selva

Durante el año siguiente, 1525, las incursiones llegaron del otro extremo del territorio que hoy abarca Chiapas. En efecto, el capitán Pedro de Alvarado, responsable de la conquista de los quichés, entró con su hueste por Acalá —en la actual región de Marqués de Comillas— y prosiguió rumbo al norte, al mando de los primeros españoles que penetraron en la Selva Lacandona. Iban de prisa y por ello evitaban contactos con la población nativa, ya que el teniente había recibido órdenes de Hernán Cortés de juntarse con él en camino a Hibueras. Es posible que llegasen cerca de Tenosique; pero ante la imposibilidad de lograr el propósito de su viaje, Alvarado decidió regresar. Sus exploradores buscaron y finalmente encontraron un camino que los condujo a una provincia que se llamaba Tecpan Puyumatlán. Era un área montañosa colindante con el país de los lacandones, pero su ubicación exacta no se ha podido aún determinar (ver Mapa 10).

La resistencia que sus habitantes ofrecieron a los intrusos los impresionó tanto que uno de éstos la mencionó en su probanza junto con la falta de comida y herraduras para los caballos:

[9] AGI, Patronato, 54, exp. 8, ramo 2. "Información de los méritos y servicios de Luis Marín". México, 20 de febrero 1532.

[10] AGI, Patronato, 55, exp. 6, ramo 2. "Información de los méritos y servicios de Bernal Díaz". México, 7 de septiembre 1539. Este documento también está incluido en otras probanzas promovidas por el conquistador y sus descendientes, publicadas en el apéndice de B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, pp. 615-631.



MAPA 10: *Entradas de Cortés y Alvarado, 1525*

> En todo este viaje que hicimos tuvimos guerra que nos dieron los naturales defendiéndonos la entrada en lo poblado y levantándonos los bastimentos por donde fuimos, en especial en toda la provincia de Tecpan Puyumatlán donde nos mataron mucha gente y los mensajeros que los iban a llamar en nombre de su majestad; antes nos quitaron los bastimentos, que fue causa pasar mucha hambre y enfermar la gente.[11]

Al regresar a Guatemala los expedicionarios deben de haber explorado los terrenos intermedios, pues antes de pocos meses volvieron para ocuparlos. Primero avanzaron sobre Huehuetenango y pusieron un cerco alrededor de Zaculeu, la fortaleza junto al poblado, donde los mames junto con otros pueblos realizaron un gran esfuerzo concertado para sobreponerse a los españoles. El relato sobre esta reñida batalla que duró varios meses permite deducir que los tojolabales del sureste del actual estado de Chiapas acudieron en socorro de los sitiados, aunque llegaron demasiado tarde.[12]

La caída de Zaculeu significó un viraje en la resistencia de los indígenas porque puso en evidencia que ya no era posible expulsar por completo a los españoles cuyo avance, aunque interrumpido por un momento a causa de un motín en sus propias filas, se reanudó en 1527 con rumbo a Comitán.

La tercera invasión: Comienza la colonización

La siguiente ofensiva procedió nuevamente de Guatemala y fue decisiva porque esta vez los españoles, bajo el mando del joven aristócrata don Pedro Portocarrero, lograron establecerse en tierras tojolabales donde fundaron la primera villa de San Cristóbal de los Llanos en el valle de Comitán.[13] De esta manera dispusieron de una base permanente desde la cual procedieron a extender su dominio rumbo al valle de Ocosingo. La afirmación de un conquistador de que "estaba la tierra entre paz y guerra"[14] parece hacer referencia a cierta resistencia o incluso a algunos enfrentamientos armados, pero los documentos conocidos no permiten deducir más, ya que ningún soldado cronista participó en estas campañas y que tampoco se han encontrado relatos tojolabales o tzeltales acerca de estos sucesos (ver Mapa 11).

A principios de 1528 Los Altos de Chiapas se encontraban bajo dominio español. La primera institución colonial que se implantó entre los subyugados fue la encomienda. En aquel momento todo el sureste, desde la cuenca superior del río Grijalva —entonces llamado río de Chiapa— por Comitán y Teopisca hasta el valle de Ocosingo, constituía el distrito de la Villa de San Cristóbal cuyos límites llegaban hasta Chiapan, Zinacantán y Chamula, donde comenzaban las encomiendas de los vecinos de la Villa del Espíritu Santo, que a su vez abarcaban todo el norte y noroeste, incluyendo a los choles de Tila y a los zoques de Quechula y Tecpatán.

¿Qué quiere decir que un pueblo estaba encomendado a un español? A veces se ha dicho que los encomenderos se apropiaban "el excedente de la producción". Sin embargo, en aquellos primeros años turbulentos los pueblos encomendados a colonos que vivían en el lejano puerto de Coatzacoalcos fueron víctimas de saqueos y asaltos armados por parte de sus encomenderos.[15] De vez en cuando un grupo de jinetes caía de repente sobre el pueblo, saqueaba las casas

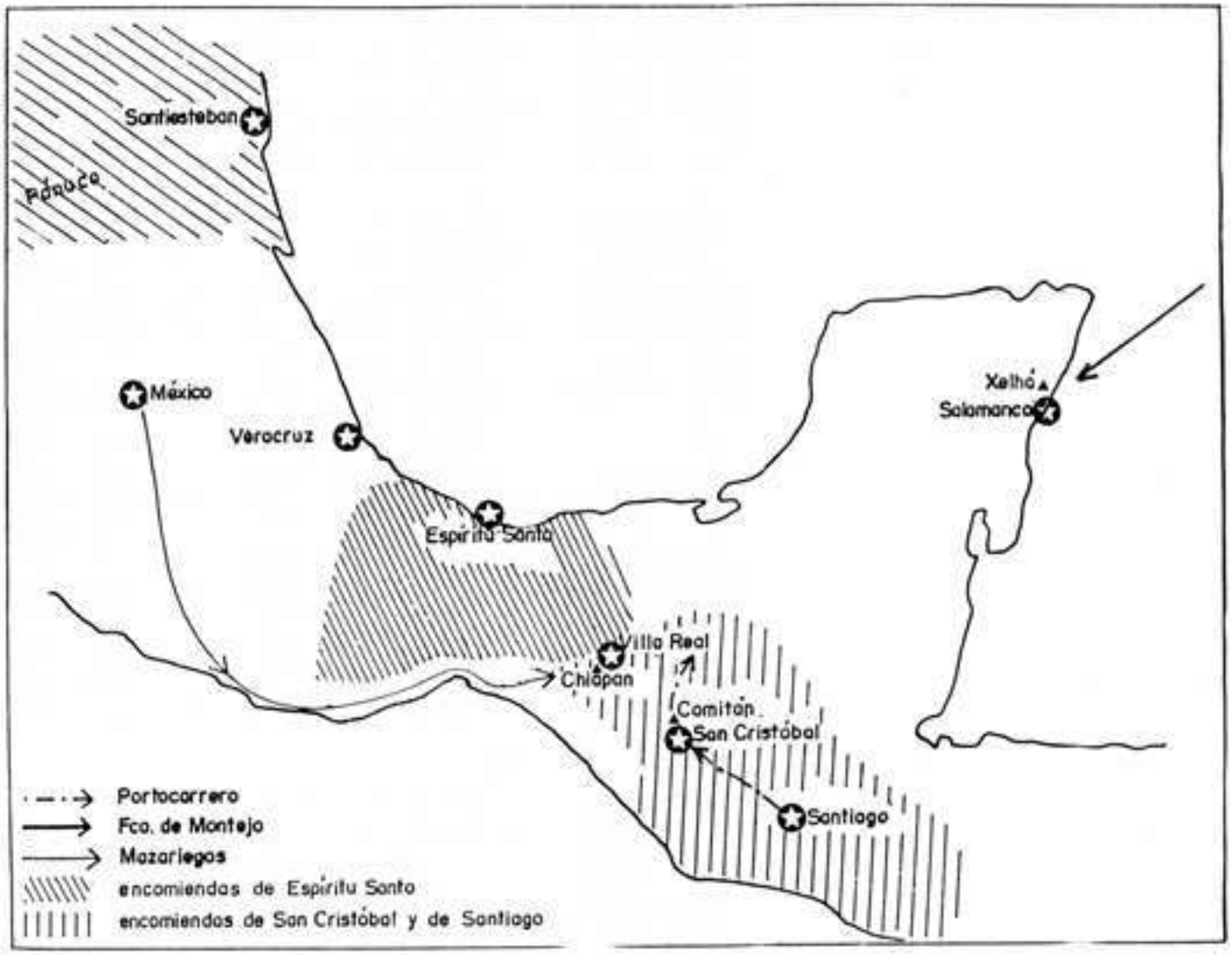
[11] "Probanza de Gonzalo de Alvarado".

[12] F. de Fuentes y Guzmán, "Recordación florida", tomo III, pp. 55-71.

[13] Para más detalles remito a G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, pp. 151-161.

[14] AGI, Justicia 281, exp. 1, f. 221. [Testimonio de Alonso Hidalgo en el litigio entre Juan de Mazariegos y Juan Guerra].

[15] Este párrafo se basa en testimonios contenidos en AGN, civil, 1276, ff. 86-87 (1528); y AGI, México, 203. "Informaciones de la Villa del Espíritu Santo" (1532).



MAPA 11: *Entradas españolas a Centroamérica, 1527-1528*

y secuestraba a quien podía; o bien agarraba a los viejos principales, los encadenaba y los atormentaba azotándolos y "aperreándolos" con sus mastines para obligar a la gente a entregarles "tributos" de comestibles y ropa. Además, los encomenderos capturaban con engaños a no pocas personas, las marcaban con el hierro de esclavos y las llevaban al puerto donde las vendían a los mercaderes a cambio de caballos, armas y bastimentos. No sabemos cuántos centenares de habitantes de Los Altos de Chiapas fueron llevados de esta manera a Cuba, donde perecieron en las minas de oro.

Bajo estas circunstancias los indígenas emplearon la única forma posible de resistencia exitosa, que era no enfrentarse a los españoles, sino huir y esconderse en los montes. Fue así que el "encuentro" entre conquistadores e indígenas trastornó completamente la vida en todo el norte de lo que hoy es Chiapas. En el sur tal vez la situación no era tan caótica, pero ello tampoco habría de durar mucho tiempo.

La cuarta invasión: La reorganización administrativa

Un nuevo adversario se acercó en febrero de 1528: esta vez subió desde Tehuantepec y llegó al pueblo zoque de Jiquipilas, a donde algunos zinacantecos habían ido para recibir a los recién llegados y pedirles ayuda en contra de los de Macuil Suchitepeque, a quienes consideraban sus sujetos. Unos pocos jinetes españoles eran suficientes para cumplir con los deseos de los zinacantecos.[16]

El capitán Diego de Mazariegos que comandaba la expedición, era primo hermano de Alonso de Estrada, gobernador novohispano en turno. Todavía sufría de las heridas que le había ocasionado la reciente contienda en el peñol de Suchitepec en la costa sur de Oaxaca. El y sus allegados no eran soldados veteranos de larga experiencia en las Antillas y luego en la Nueva España: eran hombres formados por la vida urbana, procedentes de Ciudad Real en España, de donde llegaron como parte del séquito de los oficiales reales, en busca de tareas administrativas en los territorios nuevamente incorporados al dominio hispano.

Con Mazariegos arribaron los primeros negros a Chiapa. Otra novedad fueron las piezas de artillería que la hueste arrastró por si acaso encontraban alguna oposición; pero no tuvieron necesidad de emplearla, todo estaba tranquilo. Sin dificultad alguna entraron en el pueblo de Chiapan en cuyas cercanías establecieron su campamento provisional, al que llamaron Villa Real.

El problema del nuevo contingente no era la población autóctona, sino los españoles que se sentían dueños de la región: en el norte los de Coatzacoalcos, en el sureste los de San Cristóbal de los Llanos. Tres meses de negociaciones dieron finalmente por resultado que se obedeciese un mandato enviado por el gobernador Estrada, en el sentido de crear una nueva provincia colonial en Los Altos de Chiapas que quitara a la Villa del Espíritu Santo sus encomiendas en las tierras altas y las juntara con los pueblos controlados por San Cristóbal para formar la provincia de Chiapa. No se sabía en este momento que el rey ya había adjudicado estos últimos pueblos al gobierno de Pedro de Alvarado como parte de Guatemala.

Como consecuencia del nuevo arreglo, la Villa de San Cristóbal de los Llanos fue desmantelada y sus vecinos, por lo menos aquellos que deseaban permanecer en la región, fueron agregados a la Villa Real en su nueva ubicación en el valle de Jovel, donde se encontraban las mejores tierras cultivables de Chamula (ver Mapa 11).

[16] La relación de la entrada de Diego de Mazariegos se basa en múltiples alegatos de miembros de la hueste, expresados en sus probanzas y en diversos litigios. Véase G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, pp. 165-219.

De este modo la provincia de Chiapa, predecesora del actual estado de Chiapas, surgió, no como continuación colonial de una entidad prehispánica, o como resultado de las conquistas, sino como el producto arbitrario de una decisión política en que la facción administrativa de los funcionarios españoles se impuso sobre los conquistadores. La nueva entidad política y administrativa fue un conglomerado de diferentes pueblos del grupo maya con chiapanecas y zoques, carente de cualquier tipo de unidad geográfica, económica, étnica o política, y para colmo sin salida al mar, ya que el Soconusco formaba una provincia aparte. Además, el centro administrativo, político y religioso quedó ubicado en un lugar mal comunicado en el que se asentó un grupo de unos 100 colonos extranjeros con graves conflictos internos y que vivía lleno de temor al estar rodeado por una multitud de pueblos indios hostiles.

La rebelión

Mazariegos y sus hombres no encontraron resistencia alguna a su entrada a Los Altos, pero cuando todos los españoles se establecieron en Villa Real y pretendieron ser atendidos constantemente por la población circundante, las tensiones no tardaron en aparecer. Los colonos no sólo querían comer, sino que también exigieron que los indios les proporcionasen leña y zacate y que construyesen sus casas. Además trajeron puercos, animales desconocidos, que destrozaban las milpas de la población autóctona.

Cuando en agosto del mismo año de 1528 Mazariegos sustituyó a los encomenderos anteriores por sus parientes y allegados, la mayoría de los pueblos se negó a obedecer a sus nuevos amos: "se alzó y fue alzando de guerra toda la más parte de la tierra, que no quisieron venir a servir de allí en adelante".[17] Por cierto, el momento era muy oportuno para protestar ya que los castellanos se encontraban peleando entre sí, dado que los antiguos encomenderos se oponían al despojo del que eran objeto.

Nadie, excepto los zinacantecos, acudió al llamado de la nueva villa.[18] En consecuencia, la flamante capital provinciana pronto se quedó sin alimentos. Los colonos, desesperados y lejos de cualquier socorro, no supieron hacer otro cosa que echar mano de las armas y salir a conseguir alimentos por la fuerza, no sin antes fijar precios para los esclavos que eventualmente habrían de capturar.[19] La primera guerra de rebelión había comenzado.

Cabe subrayar que el alzamiento consistía en medidas netamente defensivas. Nadie atacó a Villa Real o buscó un enfrentamiento. Los pueblos se negaron tan sólo a reconocer a los amos impuestos, a obedecerles y a servirles. Al verse agredidos, sin embargo, los indios abandonaron sus poblados, se retiraron a los peñoles, escondieron a mujeres y niños en las cuevas y se defendieron con gran valentía, como sucedió, por ejemplo, en el peñol de Quetzaltepeque donde los tzeltales causaron los primeros muertos entre los castellanos por las grandes piedras que arrojaron sobre ellos desde lo alto del cerro. Mexicanos, tlaxcaltecas y negros participaron al lado de los hispanos en la contienda, que se prolongó varios días hasta que los atacantes lograron tomar el peñol.

La rebelión, sin embargo, persistió en otros lugares y el hambre en la ciudad de los castellanos se agravó. Y por si fuera poco, Mazariegos, que estaba enfermo, quiso irse; envió a su hermano a México para pedir ayuda y luego se retiró a Copanaguastla a pesar de las protestas del Cabildo, en cuyos manos recayó toda la responsabilidad sobre la suerte de la provincia.

[17] Las citas en este apartado provienen del pleito entre Juan Mazariegos y Juan Guerra: AGI, Justicia, 281, exp. 1 (1547).

[18] M. H. Ruz, "Una probanza de méritos indígenas, Zinacantán, 1621".

[19] Acta del Cabildo de Villa Real, 14 de octubre 1528, citada en Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales* ..., libro V, cap. XVII, vol. I, p. 432.

Al igual que Estrada, su antecesor, el nuevo gobernador de México, Nuño de Guzmán, que era a la vez presidente de la primera Audiencia, tenía parientes que colocar en puestos administrativos. Por ello envió en 1529 a don Juan Enríquez de Guzmán a Chiapa en calidad de juez de residencia de Mazariegos y de alcalde mayor. Este encontró la provincia acéfala, los pueblos sublevados, y la conquista de nuevas tierras detenida. Enríquez dirigió entonces su atención sobre todo a la zonas norte y oriente, pero no logró avanzar mucho en la "pacificación" durante el año que ocupó su puesto. Además, el constante cambio de encomenderos obstaculizó que Chiapa alcanzara alguna forma de estabilidad dentro del régimen colonial.

Las encomiendas

Como se ha mencionado anteriormente las primeras encomiendas concedidas fueron más un medio para el tráfico de esclavos —siempre muy demandados en el puerto de Espíritu Santo (Coatzacoalcos)— que una relación laboral que legitimara la explotación de la mano de obra indígena.[20] Además, la nueva provincia sufrió desde sus inicios el continuo cambio en la posesión de las encomiendas, ya que cada capitán, teniente o gobernador en turno, además de cambiar el nombre de la capital, quitaba las encomiendas a la facción anterior y expedía nuevos títulos para sus seguidores. Así, hemos visto como Mazariegos los cambió y lo mismo hizo Enríquez, quien despojó en particular a los parientes de Diego de Mazariegos y favoreció a la gente que él había traído. Además, expidió nuevos títulos sobre pueblos no conquistados, como por ejemplo Pochutla,[21] en el extremo del valle de Ocosingo, para alentar a los colonos a emprender nuevas conquistas, pero este lugar se hizo famoso por su pertinaz resistencia.

Apenas estos nuevos títulos fueron confirmados por la segunda Audiencia, cuando, en 1531, Pedro de Alvarado logró asumir, finalmente, la gobernación de Chiapa, que desde años atrás la Corona le había conferido. Inmediatamente reinstituyó a la villa española el antiguo nombre de San Cristóbal de los Llanos. Al mismo tiempo, la mayoría de los pueblos se vieron transferidos nuevamente a otros castellanos que reclamaron sus servicios. Una nueva expedición a Puyumatlán fracasó, pero una vez más se consiguieron esclavos. En efecto, la captura de esclavos, para poder comprar armas y caballos y así poder someter a la población rebelde, llegó a ser una de las principales preocupaciones de los colonos.[22]

Luego, cuando el teniente de Alvarado, Baltasar Guerra —hermano del oidor Ceynos, de la segunda Audiencia— logró, junto con los vecinos, someter a los rebeldes chiapanecas y zoques, los vencedores exigieron sus recompensas en forma de repartimientos de indios.[23]

Pero las alteraciones no cesaron. Tal vez el único avance en la consolidación de la provincia se dio en la formación de una nueva oligarquía que se constituyó alrededor de la familia de los Mazariegos y que logró en 1535 que la Villa de San Cristóbal fuese elevada al rango de ciudad y tomase el nombre de Ciudad Real, denominación que habría de mantenerse hasta fechas posteriores a la Independencia. El Cabildo, controlado por esta oligarquía y cansado de tantas interferencias de afuera, consiguió extraordinarios privilegios de parte de la Corona, en particular el que la provincia no pudiera ser gobernada por tenientes, de tal forma que cualquier gobernador tendría que dirigir personalmente los asuntos de Chiapa.[24] Como consecuencia de ello y del

[20] Antes de la abolición de los servicios personales a mediados del siglo XVI, la encomienda puede ser caracterizada como una relación laboral.

[21] AGI, Guatemala, 58. Título de encomienda en favor de Hernán Lozano.

[22] Sobre estos acontecimientos de 1531 se encuentra información en varios expedientes de AGI, Guatemala, 110.

[23] Para las acciones de Baltasar Guerra y las rebeliones de los chiapanecas véase J. de Vos, *La batalla del sumidero*.

[24] AGI, Guatemala, 393. Real cédula, dirigida al gobernador de Guatemala. Madrid, 6 de febrero 1535 (citada por R. S. Chamberlain, "The Governorship of the Adelantado Francisco de Montejo in Chiapas", p. 201).

ausentismo crónico de los gobernadores, la oligarquía local asumió en la práctica el poder político en toda la provincia.

Sin embargo, ni siquiera así se logró estabilizar el reparto de las encomiendas. Fuera del muy reducido núcleo de miembros de la oligarquía, únicos que contaban con esposas legítimas y españolas, los demás conquistadores procrearon solamente hijos "naturales". Algunos de éstos fueron legitimados y recibieron en herencia los pueblos encomendados a sus padres. Sin embargo, en el año de 1543 el gobernador Francisco de Montejo mandó publicar una orden por la cual se anulaban los títulos de encomiendas otorgados a "hijos bastardos", sea porque en algunos casos se había descubierto que sus padres habían dejado mujeres e hijos en España, sea por que había habido nuevos pretendientes que debían ser preferidos. De hecho, en ese momento la grave escasez de mujeres españolas empezaba a ser superada y el número de hijos de conquistadores que también contaban con una madre legítima iba en aumento.

A mediados del siglo XVI, la Audiencia de los Confines comenzó a intervenir en el problema: llegaron jueces de comisión y oidores visitadores que tasaron los tributos y limitaron la arbitrariedad de los encomenderos. Pero con la aplicación de las Leyes Nuevas volvieron a producirse numerosos cambios de encomenderos. En esta ocasión los afectados fueron los miembros de la oligarquía, aunque en los litigios de los años siguientes la mayoría de ellos logró la restitución de sus pueblos. Sin embargo, enseguida se presentó un nuevo problema porque surgió otra generación de "conquistadores" a partir de 1559 con la gran incursión a la Selva Lacandona. Así, la institución de la encomienda se alargó en Chiapa no sólo por la ausencia de minas y otras fuentes de ingresos, sino también por las expediciones que cada generación emprendió contra los insumisos de la selva.

La frontera

La ampliación del dominio español se tropezó con la inquebrantable resistencia de los pueblos que vivían en la Selva Lacandona.[25] En consecuencia, se formó una frontera que dividió a los territorios bajo creciente control hispano de los habitados por los indios insumisos. Comitán y Ocosingo eran los últimos pueblos sujetos al régimen colonial antes de llegar a la "frontera de tierra de guerra". En contraste con la resistencia defensiva que se mencionó arriba, los pueblos de la selva, aumentados por refugiados que huían del control español, pasaron a la ofensiva y lograron más allá de mediados del siglo XVI destruir o recuperar unos 14 poblados, cuyos habitantes, ya bautizados, huyeron o "negaron la fe por persuasión de otros infieles vecinos que tienen. ... y muchos se han ido a morar con ellos".[26] El hecho consternó sobre todo a las autoridades eclesiásticas que, a pesar de haber sido seguidores de la doctrina de la evangelización pacífica de fray Bartolomé de Las Casas, terminaron por promover la entrada militar de 1559 a la selva. Nuevamente se consiguió un permiso real para herrar a los cautivos como esclavos. Las reiteradas expediciones punitivas, aunque destruyeron poblados y sementeras de los insumisos, no lograron su rendición, de tal forma que la Selva Lacandona se constituyó en un refugio natural para todos aquellos que, a lo largo de la época colonial, decidieron dejar de ser indios sojuzgados por el régimen colonial.

[25] Los múltiples intentos de subyugar a los habitantes de la Selva Lacandona están detalladamente analizados en la obra de J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*.

[26] AGI, Indiferente General, 737. Carta del obispo fray Tomás Casillas, escrita el 3 de septiembre 1553 (citada en J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*, p. 73). Véanse también M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 26-28.

Los esclavos indios

En agosto del año de 1531, se celebró por primera vez una junta de procuradores de las villas españolas de la gobernación de Guatemala. Asistieron representantes de los Cabildos de Santiago de Guatemala, San Salvador, San Miguel y San Cristóbal de Chiapa. En esta junta se acordó presentar, a través de un procurador general, una serie de solicitudes al monarca Carlos I en España en nombre de todas las villas.

En aquel entonces el procurador de la ciudad de Santiago de Guatemala era Hernán Méndez a quien estaban encomendados los pueblos mames de Cuilco y sus alrededores, así como Motozintla. En preparación para la junta de procuradores hizo un cuestionario con 19 preguntas que aplicó a un número de prominentes vecinos para de ahí resumir las peticiones que se iban a proponer a los procuradores.[27]

Estas preguntas son un claro ejemplo de cómo pensaba la nueva oligarquía en formación. Esta se oponía en particular a la prohibición de la Corona de hacer esclavos a los indígenas capturados. A este respecto el encomendero de Motozintla expresó en la sexta pregunta:

> Si saben que las gentes [españoles] que han andado y andan y andarán en las ... guerras no tienen otro respeto ni provecho presente salvo hacer esclavos a las gentes que pueden tomar a vida, para de ello remediar sus personas y pagar los gastos y armas y otras cosas que al presente gastan.[28]

En la undécima pregunta Hernán Méndez, que luego añadió "de Sotomayor" a su apellido, justificó la demanda de la esclavitud al considerar que los indios

> son gentes tan mal domables y de tan mala voluntad, [que] andando los españoles entre ellos, en especial uno o dos, no les quieren dar de comer, antes los echan de sus tierras por fuerza y ... que para sostener[los] domados y hacer[los] permanecer en paz es necesario tenerlos apremiados y que teman la rigurosidad de los españoles.

En aquel momento en el centro de México hacía años que la guerra de conquista había terminado y la capital de la Nueva España ya se había acostumbrado a una situación en la que la nueva oligarquía llevaba una vida no sólo de abundancia sino también frívola a costa de la mayoría de la población. En el sur, al contrario, la guerra seguía; en particular en "las provincias de Puyumatlán y Acala, Tezulutlán ... y Cobán ... y Xilotepeque y Chiquimula y otros, .. como son Ylon y Chama que no quieren venir al dominio real de su majestad".

Para argumentar en favor de la esclavitud, Méndez adujo incluso razones religiosas en la novena pregunta:

> si los dichos esclavos no se herrasen y aquellos dichos españoles fuesen a las dichas guerras y las hiciesen, si les es de necesidad hacer de dos cosas una: tomarlos y prenderlos para esclavos o matarlos; y si se acostumbra hacer esto en esta tierra en todas las guerras de ella; y digan si es más seguro a las ánimas de los tales indios prenderlos que no matarlos.[29]

Además, si no se pudiesen hacer esclavos

> no se podrían edificar iglesias en las ciudades e villas en esta tierra, ni monasterios ni hospitales ni hacer otras obras pías que los cristianos deben hacer.

[27] AGI. Guatemala, 110, exp. 5. El procurador general Hernán Méndez hace probanza en nombre de la ciudad. Santiago de Guatemala, 23 de mayo 1531.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*.

La Corona concedió entonces lo que los colonos le pidieron.[30] En México hubo airadas protestas contra la renovada esclavitud en el sur, en particular por parte de los franciscanos.[31] Pero en Chiapa ninguna orden religiosa había llegado aún para evangelizar a los indios y frenar los abusos de los españoles. Hasta 1545, fecha en que los dominicos llegaron a Ciudad Real, los colonos gozaron de largos años de impunidad en los que actuaron guiados exclusivamente por sus propios intereses. No hay que olvidar, sin embargo, que la Corona legalizó, una y otra vez, la caza de esclavos entre los "infieles".

Es cierto que carecemos de información directa sobre la resistencia de cada lugar de Chiapa contra la conquista española, pero los párrafos antes citados permiten vislumbrar el abismo que existía entre los dos mundos enfrentados. En el sur de la Nueva España se prolongaron las etapas iniciales de completa arbitrariedad y brutalidad en la expansión del dominio español. La nueva sociedad colonial que se iba formando no se basaba simplemente en la explotación económica de una mayoría por parte de una muy reducida minoría, sino en el terror y el más absoluto menosprecio en contra de la población autóctona cuya resistencia contra la conquista se prolongó y asumió una multitud de formas, según las circunstancias, de uno y otro lado de la frontera selvática del Imperio español.

México, 22 de julio de 1994

[30] AGI, Guatemala, 44 (citado en B. Torres Ramírez, J. Gil-Bermejo García, E. Vila Vilar y J. Ortiz de la Tabla, *Cartas de cabildos hispanoamericanos: Audiencia de Guatemala*, vol. I, p. 4).

[31] "Carta colectiva de los franciscanos de México al emperador Carlos V", pp. 13-16.

MOTINES Y CAMBIOS EN LAS FORMAS DE CONTROL ECONÓMICO Y POLÍTICO: LOS ACONTECIMIENTOS DE TUXTLA, 1693[1]

MURDO J. MACLEOD[2]
University of Florida

A principios de 1693, muchos de los indios y de los principales del común de Tuxtla —pueblo de las tierras bajas zoques y segundo en tamaño en todo Chiapas— se encontraban en un estado de irritante exasperación. Una de las causas de su frustrado enojo era Nicolás de Trejo, de origen español, representante local —teniente o alguacil, en los términos de la época— del alcalde mayor o gobernador de la provincia, el capitán don Manuel Maisterra y Atocha. Las quejas en su contra, sin embargo, eran de poca importancia comparadas con la contenida furia en contra de don Pablo Hernández, gobernador y máxima autoridad india del pueblo.

La extorsión por parte de los españoles, incluyendo a los oficiales de gobierno, era cosa común, tal vez incluso comportamiento "normal", dado que era esperado, y venía a sumarse al resto de agravios. Los indios sabían también que sus propios líderes eran siempre forzados a recaudar el tributo, otros cobros ilegales, las cuotas de trabajo y los fondos comunitarios. Tampoco se desconocía la rivalidad existente en la cima de las jerarquías del pueblo. Las ambiciones, las quejas, el abrirse paso en la política a codazos y empujones, y las falsas acusaciones emanadas de partidos en pugna eran cuestiones endémicas en los pueblos coloniales, de hecho eran una de las actividades preferidas de los principales y de sus partidarios.

Los españoles locales, al explicar los escandalosos acontecimientos sucedidos en Tuxtla, hablaron bastante de estos conflictos internos, ampliamente conocidos. Según ellos los indios, gente baja, reñían siempre sobre una cosa y otra. Este caso simplemente se había encendido y vuelto incontrolable. Con tales argumentos esperaban desviar la atención de las causas externas, tales como la opresión y la extorsión.[3] Sin embargo, en Tuxtla la intensidad de los

[1] Traducción del inglés del propio autor con la colaboración de M. H. Ruz.

[2] Deseo agradecer a Dolores Aramoni C., Christopher Lutz, y Mario Humberto Ruz sus sugerencias, que enriquecieron una versión preliminar de este ensayo.

[3] Haciendo una recapitulación de las cartas que se habían recibido sobre el motín de Tuxtla, el fiscal del Consejo de Indias en Madrid informó que se debía al "odio general que le tenían al gobernador don Pablo Hernández, causado por las ambiciones y las demandas de un indio del pueblo que quería sacarlo del puesto y reemplazarlo, agitando por cuatro o cinco elementos entre los líderes del lugar": AGI, Guatemala, 37, "Sobre la muerte ejecutada en don Manuel de Maisterra, siendo alcalde mayor de Chiapas". Respuesta del señor fiscal. Madrid, 30 de enero 1697 (visto en Consejo el 5 de febrero 1697). Muchas de las relaciones de 1693 hacen hincapié en las mismas causas.

ultrajes era mucho más grande de lo normal y la determinación de destituir a Pablo Hernández y a Nicolás de Trejo contaba con un consenso inusitado, además de existir una clara determinación para ello.

Un día de primavera de 1693, actuando en forma audaz, la mayor parte de los jefes de los barrios y calpules del pueblo se reunió y estuvo de acuerdo en considerar a Hernández como la principal causa de sus problemas. Calcularon que éste había perdido todo apoyo en el pueblo, pero se equivocaban. Por muy entusiasta que fuera como colaborador, era simplemente el representante local del alcalde mayor, y el mismo Maisterra era el heredero y quizá el futuro promotor de un sistema extractivo creado por sus predecesores. Pero los indios de Tuxtla no pudieron concebir la destrucción del sistema, y prudentemente buscaron formas prácticas para reparar las quejas apremiantes, manteniéndolo en sus tolerados o por lo menos ya habituales niveles de opresión. Enfocándose en lo que consideraban factible, los indios reunidos concluyeron que Hernández y Trejo estaban sacándoles por la fuerza bienes y dinero, extorsionándolos, compartiendo las ganancias, y —para colmo de males— se jactaban de todo ello con desdeñosa arrogancia, "convirtiéndose en más tiranos que su propio amo", según escribiera un observador.[4]

El problema era dónde encontrar el remedio. No venía al caso apelar a la mejor parte de la naturaleza de Trejo y de Hernández, si acaso contaban con alguna. Las peticiones previas habían fracasado, y probablemente ninguno de los dos hubiera podido cambiar sus formas de proceder, aunque lo hubieran deseado. Los indios percibieron que tampoco tenía sentido recurrir al alcalde mayor, considerado como el ápice del sistema opresivo de extracción.

El obispo de Chiapas y Soconusco, fray Francisco Núñez de la Vega, escribió varias cartas en las que explicaba estos acontecimientos, y en las que trató de destacar su propia participación: reivindicó ser gran amigo de los indios, indicó que fue él quien había calmado a los iracundos tuxtlecos y que, al hacer tal cosa, había amainado la ira de las autoridades españolas y por consiguiente salvado muchas vidas. Posteriormente hablaremos más sobre el papel del obispo, pero por el momento basta decir que aunque no era un entusiasta recaudador de gravámenes y derechos, el diocesano se llevaba su parte de éstos, a veces a través de sus representantes, los párrocos locales. De hecho, se le acusaba de graves extorsiones, pero quien lo hizo, el visitador José de Scals, estaba a punto de convertirse en un enemigo personal del obispo y por consiguiente su visita se antoja irregular y requiere de mayor análisis. Por el momento, pues, el prelado no da la apariencia de haber explotado a los indios más allá de lo que era común; al menos no se le ve así al comparársele con su sucesor inmediato.[5]

Sin embargo, de algún modo Núñez se había hecho notorio entre la población india de Chiapas. Se trataba de un hombre de la más formada, entusiasta y rígida ortodoxia canónica. A nivel cotidiano, esto significaba que era una espina constante dentro de la carne de las autoridades, insistiendo, tal como lo hizo, en sus derechos episcopales y rechazando las intrusiones del gobierno civil, amparado en la ambigua legislación del Patronato Real. También acosó a los curas de sus propias parroquias, fuesen seculares o dominicos, y fue persistentemente

[4] Los documentos sobre los acontecimientos de Tuxtla pueden ser encontrados en AGI, Guatemala y en AGCA. Seis de los documentos de este último archivo fueron compilados en "Motín indígena de Tuxtla ...". Esta colección, con una útil introducción, será ampliamente citada. El relato de los acontecimientos que orillaron a los indios a enviar una delegación a Santiago, incluyendo las palabras que citamos, puede ser vista en *Ibid*, pp. 27-30. Para los comentarios sobre el alcalde mayor Maisterra y la forma en que manipulaba los bienes del tributo y los repartos de mercancías, véase AGI, Guatemala, 215, "El oidor José de Scals a la Corona", ff. 3v-4. 19 de diciembre. Algunos de los documentos de Tuxtla constan también en F. Castañón Gamboa, *Motines indígenas en Chiapas*.

[5] Sobre las denuncias de Scals, véase por ejemplo AGI, Guatemala, 215, "Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapas", ff. 2-2v y 3-3v. Socoltenango, 20 de julio 1690; y en el mismo legajo, las acusaciones directas del mismo visitador al obispo: "El oidor de Scals al obispo Francisco Núñez de la Vega", ff. 4-4v. Huixtán, 11 de agosto 1690. Mario H. Ruz está preparando un estudio acerca de José de Scals. Sobre las extorsiones del obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo, sucesor de Núñez, véase K. Gosner, *Soldiers of the Virgin*.

cuidadoso de la moral sexual y financiera del clero, de la ejecución de sus tareas pastorales y de su ortodoxia.[6]

Amparándose en la inteligencia y el saber considerable que poseía, el obispo Núñez también tuvo dos motivaciones —bien podría llamárseles manías— que le llevaron a alcanzar los más altos niveles de energía y de intervención en la vida de los demás. Una, que no cae dentro de nuestro interés actual, era el "quietismo" de Miguel de Molinos, que había agitado por igual a las eruditas y clericales comunidades de Italia, Francia, y, en menor escala, de España, desde finales de la década de 1670 hasta concluir el siglo XVII. (No está claro el porqué Núñez había encontrado una razón por la cual preocuparse sobre el molinismo en un Chiapas rural aislado; quizás esto sea simplemente una evidencia mayor de que se trataba de una obsesión personal).[7]

El prelado luchó asimismo en contra de lo que él llamaba "nagualismo", y además, contra lo que consideraba una bien organizada y ampliamente compartida red de herejías indias. Con esta finalidad quemaba "ídolos" y calendarios, exorcizaba iglesias, reprendía a los indios en sermones, encarcelaba y hacía azotar a los líderes indios —incluso, en 1685, a Roque Martín, indio principal y ex gobernador de Tuxtla— y a través de una serie de Cartas Pastorales, exhortó a su clero a una mayor y más punitiva vigilancia.[8]

Núñez se convertiría más tarde en un importante actor dentro de la serie de tragedias que se abatió sobre Tuxtla, de ahí que nos hayamos detenido en él. Sin embargo, por razones que resultan obvias, los indios del pueblo en esta etapa no acudieron a él en busca de ayuda.

Los jefes congregados, todavía dando muestra de fe en el sistema colonial, decidieron dirigir sus protestas a un nivel aún más elevado, y emprendieron la cara y audaz acción de mandar un grupo de principales a la distante Audiencia en Santiago de Guatemala. Tal demostración de confianza en el sistema es aun más notable puesto que una provisión previa contra el predecesor de Maisterra, el alcalde mayor Martín de Urdanís, obtenida de la Audiencia probablemente en 1689, no había tenido efecto alguno. No existe registro de las circunstancias de su comparecencia ante los oidores tras un viaje de al menos diez días de duración, pero seguramente se les debió de haber concedido, o al menos ellos habían creído que se les había concedido, una entrevista compasiva, porque se asentó por escrito que la delegación regresó llena de júbilo a casa y anunció que la Audiencia había destituido a Pablo Hernández de su puesto. Lo único que tenían que hacer era esperar pacientemente que la Audiencia diera aviso al alcalde mayor, tras lo cual éste vendría desde Ciudad Real, por el camino principal que pasa por el pueblo vecino de Chiapa de los Indios, y haría efectivo el decreto.

Más tarde el presidente interino de la Audiencia, don Fernando López Ursino y Orbaneja, buscando descargar su responsabilidad en el motín, y esperando poder echar toda la culpa de ello a los indios, reivindicó que:

[6] Acerca de las defensas de los privilegios eclesiásticos y episcopales en contra de las intrusiones de los oficiales reales, véase por ejemplo, Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas* ..., pp. 341-343, 345-348, 357, 377 y 439; y sobre los notorios jueces de milpas, pp. 766-767. Para las extorsiones y censuras sobre el comportamiento inmoral de sus curas parroquiales, véanse pp. 378, 396, 403, 415, 705-716 y *passim*.

[7] *Ibid*, especialmente su análisis y traducción de las 68 proposiciones condenadas de Molinos, pp. 507-516, 549-553, etc. Véase también, *Bula de la Santidad de Inocencio XI en que condena sesenta y ocho proposiciones de Miguel de Molinos*. Sobre la vida y creencias de Molinos: A. Pérez Goyena, "Miguel de Molinos"; y M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. I, pp. 49 y 56; y vol. III, p. 178.

[8] En forma obsesiva el obispo hace hincapié en este tema a lo largo de sus *Constituciones diocesanas* ..., véase en particular pp. 752-760. También, AHDSC, "Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de las Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos, Año 1685". Agradezco a Angélica Inda haberme proporcionado una copia de este documento.

> habiendo ellos venido a verme con sus quejas y tras solicitarme que les diera una solución a las mismas, se envió un despacho para pedir al alcalde mayor más información al respecto y, en su rebeldía, ellos dieron por hecho que dicho despacho indicaba que se le ordenaba al alcalde mayor que destituyera de su pueblo al gobernador y, al no efectuar lo anterior, los indios le privaron de la vida.[9]

El presidente interino no envió copia del despacho a la Corona, pero tomando en cuenta otras fuentes, tanto indias como españolas, parece obvio que Hernández había sido suspendido y acaso despedido del gobierno del pueblo.[10]

El tiempo pasaba y el júbilo se convertía en dudas y enojo. El alcalde mayor no apareció y la extorsión continuaba. Hernández y Trejo parecían más seguros que nunca del apoyo de su jefe inmediato. El clima de turbulencia fue en aumento: después de todo los líderes del pueblo sentían que la ley estaba de su lado y que ya habían viajado y realizado gastos legales considerables para lograr lo que pedían. Un informante español señalaba que escuchó decir a algunos indios que si no se hacía justicia pronto, tendrían que hacérsela por sí mismos.[11]

Estos informes alarmaron a Maisterra, quien, en forma tardía, decidió ir a Tuxtla. Lo hizo en compañía del párroco fray Miguel de Preciado, de su propio confesor, y otros personajes, según testimonios diversos. Parece que casi todos sus acompañantes eran empleados, representantes del gobierno o paniaguados de una u otra clase.

El 16 de mayo de 1693 bajó a la casa de cabildo, denominada "casas reales" en muchos documentos. Ahí fue recibido por Hernández y Trejo, al igual que por una multitud de iracundos indios con sus dirigentes, en espera de la aplicación de la ley. Llegó alrededor de las seis de la tarde, o quizás un poco más temprano.[12]

Lo que sucedió después es confuso debido a lo contradictorio de los testimonios. No hay duda de que la turbulencia y la rapidez con que se desarrollaron los acontecimientos hicieron imposible que cualquier testigo pudiera captarlos en su total complejidad; sin embargo podemos intentar un esbozo de los mismos.

Don Luis Velázquez, indio principal de avanzada edad, pasó al frente de la multitud y a través de un intérprete, a nombre de todo el pueblo demandó a Maisterra "que quitase inmediatamente la vara de mando al dicho don Pablo", como lo había decretado la Audiencia. Maisterra ordenó al grupo que se dispersara, arguyendo que estaba cansado tras el viaje, lo que se antoja razonable. Había venido al pueblo a investigar sus quejas y para cumplir las órdenes de la Audiencia, pero todo esto tendría que esperar.

Al día siguiente se festejaba a la Santísima Trinidad, pero prometió que inmediatamente después de ello investigaría y castigaría al gobernador —sin que mencionara su posible destitución si se le encontraba culpable de los cargos—. Mientras tanto, de acuerdo a un curioso relato, dijo al pueblo reunido que no era necesario el dinero, aproximadamente 90 pesos que le habían sido presentados en una pequeña vasija, y que no lo recibiría.[13] Otro relato menos favorable indica que Maisterra ordenó que tuvieran listos los materiales que había repartido entre los indios a fin de que estos terminaran de elaborarlos —sistema conocido como derrama—, mismos que habían de recaudar sus ayudantes.

[9] AGI, Guatemala, 37, "Licenciado don Fernando López Ursino y Orbaneja a la Corona", f. 2v. Guatemala, 11 de junio 1693. La orden de la Audiencia (1689) se menciona en: AGI, Escribanía de Cámara, 349 C, "Cargos hechos a don Martín de Urdanís, Alcalde mayor que, fue de esta provincia", f. 107v.

[10] "Motín indígena de Tuxtla ...", pp. 29-30.

[11] *Ibid*, p. 30.

[12] *Ibid*, pp. 33-34; "Carta incompleta donde se detalla el motín de Tuxtla"; y AGI, Guatemala, 37, "El obispo de Chiapas a José de Cabrera, ff. 2-2v., 27 de mayo 1693.

[13] Este es un pasaje inverosímil, debido a lo que sabemos de este alcalde mayor, pero de haber sucedido pudo provocar entre la multitud la impresión de que, simbólicamente, Maisterra rechazaba su solicitud.

Los indios, ansiosos e iracundos, no entendían por qué la ley no se podía ejecutar ahí, en ese momento, y sintieron que Maisterra se mostraba evasivo. Don Juan Velázquez, hijo del indio anciano que ya mencionamos, "con voz ronca y fuerte", gritó exigiendo acción inmediata, a la vez que algunos empezaron a recoger piedras.

De manera impetuosa, esperando calmarlos a través de una manifestación de autoridad, el alcalde mayor ordenó que se instalaran las horcas; asimismo mandó que se detuviera a Juan Velázquez y a otros más. Lo anterior se ejecutó y a cada uno de ellos se le dieron 12 azotes en la picota del pueblo, ubicada al lado del cabildo. Apenas había concluido el castigo cuando un grupo de indios dirigidos por don Gabriel Velázquez, hijo de don Juan, atacó al cabildo a pedradas. El alcalde mayor pidió se le trajera su carabina y les hizo frente con una espada corta y pistolas, respaldado por algunos miembros de su facción.

En seguida "una lluvia de piedras se abatió sobre ellos", una de las cuales golpeó a Maisterra en la cabeza, dejándolo aturdido. Gritó "váyanse y déjenme por el amor de Dios", mientras que dos indios lo derribaban y "le estrellaron los sesos" con una gran piedra. Alguien le enredó una cuerda en el cuello, quizá en este momento o más tarde, mientras la lluvia de piedras continuaba.[14]

Nicolás de Trejo y Pablo Hernández sufrieron la misma suerte. Existe sólo un informe detallado, que indica que Trejo fue colgado en una horca cercana y que Hernández, quien según parece había escapado hacia su casa, fue quemado vivo dentro de ella cuando la multitud le prendió fuego.[15]

El puñado de españoles que rodeaba a Maisterra huyó, algunos se fueron por el camino hacia Chiapa de los Indios, otros hacia el santuario de la parroquia. Se dice que el tumulto, cuando estaba en su apogeo, comprendía de tres a cuatro mil gentes, incluyendo a varios niños de cinco y seis años de edad.[16]

Inmediatamente después de los asesinatos empezaron a propagarse por toda la provincia rumores de atrocidades. El cuerpo de Maisterra, según los histéricos, había sido mutilado, o aún más, según versiones exageradas, se le había despedazado. Los historiadores conservadores del siglo XIX, ladinos de San Cristóbal de las Casas, presentaron imágenes lóbregas similares, y subestimaron o ignoraron las sentencias que se impusieron más tarde. Según una de estas versiones, los cuerpos no solamente fueron destazados por el populacho salvaje, sino que además fueron quemados.[17]

En realidad, de acuerdo a los documentos elaborados en Tuxtla durante los días siguientes a los asesinatos, solamente Hernández murió quemado cuando incendiaron su casa. El cadáver de Maisterra había sido despojado de sus medias de seda, de sus pantalones adornados con encajes, de su chaqueta y su camisa, pero se le había cubierto con la capa de viaje de la víctima, (según una fuente con una "mortaja"), abandonado durante 24 horas por el pánico y luego enterrado, junto con Trejo, por los indios aterrados y llenos de remordimientos.[18]

[14] "Motín indígena de Tuxtla ...", pp. 43-48, y la carta del obispo mencionada en la nota 12.

[15] AGI, Guatemala, 37, "General don Jacinto de Barrios, «Presidente depuesto de Guatemala» a la Corona". Tepanguatemala, 25 de mayo 1693 (venido con ocasión de la flota en 9 de diciembre. Visto en consejo, el 10 de diciembre 1693). Barrios estaba fuera del gobierno y confinado en un pueblo, pero se mostraba muy ansioso por desempeñar algún papel. Su informe no parece ser del todo confiable.

[16] "Motín indígena de Tuxtla ...", pp. 29-34.

[17] La carta de Barrios menciona la quema de los cuerpos. En su ya mencionada misiva a José de Cabrera (AGI, Guatemala, 37, f. 2), el obispo Núñez indica que no hubo atrocidades y da una descripción detallada de lo que fue robado al difunto y a los viajeros. Para una versión decimonónica de tales "atrocidades", véase V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, p. 40. Pineda equivoca la fecha (1695), elogia a Maisterra como conciliador, sostiene que los cuerpos fueron quemados "en una gran hoguera de madera" y concluye que 30 indios fueron colgados. De hecho, esta versión es revisionista e inexacta en su totalidad.

[18] AGI, Guatemala, 37, "El obispo de Chiapas a José de Cabrera", f. 2. Tuxtla, 27 de mayo 1693.

Tras la matanza sucedida fuera de las casas reales, los amotinados se dedicaron a vengarse. La vivienda de Hernández y las de otras personas de su barrio fueron quemadas completamente. Dos viajeros aterrorizados que se detuvieron a pasar la noche en Tuxtla fueron forzados a entregar sus bienes. Gabriel Velázquez, junto con nuevos reclutas —uno de los cuales indicó más tarde que aquél lo había amenazado de muerte en caso de no colaborar—, abrió las cajas de las casas reales, tomó todos los pesos que había en ella y registró el lugar en busca de otros valores (Se presume que en el trayecto hacia Tuxtla, Maisterra y sus ayudantes habían estado recaudando dinero en otros pueblos).

Treinta alborotadores o más patrullaron las calles durante la mayor parte de la noche amenazando a todo aquel que suponían falto de entusiasmo o que no había sido cómplice en la muerte de los oficiales. Instalaron una horca para ejecutar, o simplemente aterrorizar, a los partidarios de don Pablo Hernández, aunque no llevaron a cabo su amenaza.[19]

El puñado de españoles que alcanzó a llegar a la iglesia parroquial de San Marcos incluía al párroco fray Miguel Preciado. Este tocó las campanas de la iglesia, usando la conocida campanada de alarma (lo cual por supuesto atrajo a la gente) y expuso ante la multitud al Santísimo Sacramento, método tradicional para calmar las pasiones. Poco respetuosa, la muchedumbre persiguió a Preciado, quien se refugió en la iglesia. Uno de los cargos más fuertes que se argumentó en contra de quienes fueron capturados posteriormente fue tan sacrílega falta de respeto ante el Santísimo Sacramento.[20]

Al parecer algunos de los rebeldes entraron dentro del templo y lo catearon, pero lo que realmente sucedió en este episodio es confuso. El obispo indicó más tarde que "sus" indios, es decir los sacristanes y el fiscal de la iglesia, al igual que los mayordomos de las cofradías, ayudaron a proteger el recinto junto con los refugiados. Según Núñez, entre éstos se encontraban varios de los regidores y alcaldes del pueblo que se habían opuesto a los alborotadores. Ninguno de los que permanecieron fieles, si acaso existió alguno, fue nombrado. Varias fuentes informan que los rebeldes invadieron y catearon la iglesia, pero que los que ahí se encontraban no fueron vistos ya que se escondieron detrás del sagrario o en las capillas laterales. Es obvio que algunos entraron a la iglesia, pero por muy superficial que hubiera sido la búsqueda parece improbable que todos los refugiados —que los rebeldes sabían que estaban ahí— hubieran pasado desapercibidos. Así pues, la evidencia no es clara. Lo que es más plausible es que durante el desarrollo de los acontecimientos los tuxtlecos hubieran respetado la santidad del lugar. Parece que en un momento dado ofrecieron 500 pesos al padre Preciado a cambio de que les dejara el Santísimo Sacramento al escapar.[21]

A la mañana siguiente, al parecer sin que se les importunara, los refugiados salieron del ya silencioso pueblo con rumbo a Chiapa y a Ciudad Real para reunirse con los que habían escapado el día anterior. El obispo comentó con sarcasmo que cada español "realizó un acto positivo al huir". En el lugar quedaron únicamente los habitantes indios.

Un criado mulato del difunto Maisterra fue el primero en llegar a Ciudad Real, pero la mayor parte de la actividad española resultante se llevó a cabo desde Chiapa, el pueblo indio más grande de la provincia y principal eslabón entre el altiplano y tierra caliente, ubicado a tan sólo una o dos horas a caballo de Tuxtla.

[19] "Motín indígena de Tuxtla ...", pp. 43-48.

[20] Esta descripción procede de fuentes diversas, pero quizá lo mejor sobre esta fase de los eventos se encuentra en AGI, Guatemala, 37, "Licenciado don Fernando López Ursino y Orbaneja a la Corona", f. 1v. 11 de junio 1693. Preciado murió en 1707. Por estas fechas el cronista Ximénez (que erróneamente fecha el motín en 1692) escribió: "el padre escapó milagrosamente de su muerte": Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* ... (1971), libro VI, cap. 49, vol. IV, p. 221.

[21] "Motín indígena de Tuxtla ...", pp. 43-51.

Los informes acerca de la actitud de los líderes y de la gente común de Chiapa son igualmente confusos. Ellos también habían sido víctimas de las extorsiones y visitas de los alcaldes mayores y de los obispos. Existe un breve informe que indica que, justo antes de la sublevación de Tuxtla, el pueblo había sido escenario de una "conspiración" y que dos indios habían sido ahorcados por haber participado en ella. El maestre de campo José de Cabrera llegó y de inmediato empezó a traer gente no india de Ciudad Real y de los ranchos de la región de Los Llanos, por si acaso los indios creaban disturbios. Los argumentos posteriores sobre una exhortación por escrito de parte de los líderes de Tuxtla a los de Chiapa para que se les unieran en una sublevación a nivel provincial, no encajan con el resto de la evidencia.

Ahora bien, sea como fuere, los líderes indios parecen haber ofrecido —sólo podemos especular si en forma convenenciera o entusiasta— todo tipo de apoyo a las autoridades, quienes, junto con el rey mismo, les agradecieron más tarde profundamente su ayuda en la represión. Don Jacinto Barrios, presidente depuesto, escribió que afortunadamente Chiapa era el pueblo más grande de la provincia y siempre había rivalizado con Tuxtla.[22]

El 19 de mayo, un grupo de 30 o 50 soldados españoles salió de Chiapa hacia Tuxtla. Según algunas versiones, iba bajo el mando del alférez Juan de Arizmendi, según otras, del capitán don Marcos Rodríguez. El líder, quienquiera que haya sido, contaba con la asistencia del sargento Pedro de Zavaleta quien 30 años más tarde seguía pidiendo favores reales por el papel que desempeñó en la que para entonces se había convertido en una revuelta que amenazaba la provincia en su totalidad. Acompañaba a estas tropas un cuerpo mucho más importante de Chiapa de los Indios que comprendía a 100 principales y a 200 "macehuales pedreros".[23]

Esta pequeña armada se detuvo en las afueras de Tuxtla y envió un requerimiento demandando obediencia y que se les admitiera sin oposición alguna. Los jefes del pueblo respondieron que todo estaba en calma y que ellos eran súbditos leales de Dios y del rey. Ese mismo día, las tropas entraron en Tuxtla sin que hubiera oposición, acamparon y levantaron sus cuarteles en la plaza mayor, izaron sus banderas y rápidamente apresaron a 40 indios que mandaron a Chiapa bajo custodia.[24]

El obispo Núñez se encontraba en Ciudad Real cuando recibió la noticia de la sublevación y llegó a Tuxtla el 27 de mayo. A través de varias cartas aseveró haber desempeñado un papel importante en la pacificación del pueblo. Dijo que después del levantamiento los principales de Tuxtla le habían escrito suplicando perdón y solicitando su ayuda. Había recibido la carta en Ixtapa y les había amonestado contra posterior desobediencia, al mismo tiempo que había prometido unirse pronto con ellos. (Destacando su propio papel en los hechos, José de Cabrera recalcó que los disturbios habían terminado antes de que el prelado apareciera en escena).

Núñez insistió en su informe en que gracias a su predicar constante, a su exhortación y a las confesiones escuchadas, los indios habían profesado de nuevo su lealtad a la Iglesia y al Estado. La multitud había llenado la iglesia con lágrimas y suspiros. Algunos indios habían acudido a

[22] AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6364, ff. 8v-9. Confesión de Agustín Pichí. Chiapa de la Real Corona, 10 Septiembre 1693. El fiscal recomendó que el pueblo recibiera las gracias reales en AGI, Guatemala, 37, "Sobre la muerte ejecutada en don Manuel de Maisterra, siendo alcalde mayor de Chiapas. Respuesta del señor fiscal". Madrid, 30 de enero 1697. Véase también AGI, Guatemala, "General don Jacinto de Barrios, «Presidente depuesto de Guatemala», a la Corona". Tepanguatemala, 25 de mayo 1693. El breve relato sobre la conspiración en el pueblo de Chiapa y de las dos ejecuciones en el pueblo se encuentra en AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, expediente 6363, f. 7. Don Melchor de Mencos y Medrano al presidente Fernando López Ursino. Ciudad Real, 1º de octubre 1693. Consta también una breve nota acerca de la conspiración en AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6365, f. 7. Melchor de Mencos al presidente Jacinto de Barrios Leal. Ciudad Real, 15 de junio 1694.

[23] AGI, Guatemala, 37, "Ciudad Real de Chiapas a la Corona", f. 1v. Ciudad Real, 3 de junio 1693; y 187, "Consultas y decretos originales, años de 1719 a 1739". Consejo de Indias, 23 de diciembre 1720.

[24] Véase la carta de la ciudad del 3 de junio 1693, mencionada en la nota anterior; y AGI, Guatemala, 37, "El licenciado don Fernando López Ursino y Orbaneja a la Corona", f. 1v. 11 de junio 1693.

sus parientes que habían estado involucrados en los acontecimientos para pedirles que se rindieran y regresaran los bienes y el dinero robados, incluyendo lo que se les había quitado a los dos viajeros. Muchos de ellos habían devuelto el botín.

Como era de esperar, el obispo descubrió que tanto los "naguales" como los brujos se encontraban detrás de todo lo sucedido. No dejó de insinuar que sus ataques a la idolatría habían sido efectivos, y que era dicha idolatría la que había persuadido a los indios a alejarse de las lealtades debidas. Estos se volvieron hacia él, dando la espalda a "la gran influencia de algunas supersticiones nagualistas". En cuanto al trasfondo de los acontecimientos, el prelado evadió nuevamente la realidad: todo se reducía a una conspiración dirigida por un indio principal que aspiraba a ser gobernador, incitado por cuatro o cinco "jefes menores de los principales que organizaron a algunas de las gentes comunes para derrocar al que estaba como gobernador". Olvidó mencionar los impuestos, los bienes extorsionados y las visitas.[25]

Las lágrimas y los suspiros de los indios de Tuxtla no se debían únicamente a un acto de contrición, sino que también eran causados por la brutalidad del castigo que veían venir. El obispo aseveró que fue él quien había pacificado a los tuxtlecos, aunque en realidad la milicia había llegado al lugar una semana antes y no había encontrado oposición alguna. También escribió que había calmado la cólera de las autoridades españolas, lo cual estaba muy lejos de ser el caso. Muchos de los jefes indios huyeron de Tuxtla y solamente unos cuantos fueron entregados a las autoridades por los pueblos vecinos, pero a los 40 que habían sido apresados y enviados de inmediato a Chiapa se les agregaron alrededor de otros 29 en el transcurso de pocas semanas. Unos meses más tarde, tres indios más fueron arrastrados con violencia hacia Chiapa, en donde se les condenó, mientras que otros que evadieron a las autoridades fueron requeridos tres veces por edictos y posteriormente condenados como proscritos. Todo esto a pesar de las aseveraciones del obispo sobre la no participación por parte de los miembros del cabildo indio, de varios de los dirigentes principales, de los sacristanes de la iglesia y de muchos de los mayordomos de las cofradías, lo cual se antoja improbable.[26]

A mediados de junio, 21 reos, incluyendo a cinco mujeres, habían sido condenados a muerte y la Audiencia había confirmado sus sentencias. Al parecer sólo cuatro hombres y dos viudas pertenecían a familias principales, lo que acaso signifique que algunos de los líderes de la revuelta escaparon; incluidos don Luis Velázquez y su hijo don Juan, quienes según parece se desempeñaron como líderes iniciales en el motín. Don Roque Martín, uno de los ejecutados, era probablemente el mismo principal y gobernador que había sido arrestado dos veces, en 1685 y 1689, por sedición e idolatría.

Nueve de los ejecutados eran del calpul de San Miguel; otros nueve del de San Andrés y sólo dos, un principal y una mujer, pertenecían al de Santo Domingo. Una de las dos mujeres condenadas era mestiza —casada al parecer con un principal— y otra era originaria del pueblo de Tecpatán.

En forma extraña y secreta, las ejecuciones se llevaron a cabo el 25 de julio de 1693. La idea original era que los condenados fueran regresados a Tuxtla para su ejecución pública, pero se rechazó por los riesgos que implicaba. En lugar de ello, los condenados confesaron y recibieron los sacramentos en Chiapa, dándoseles posteriormente, uno por uno, el tratamiento de garrote en las casas reales del lugar, "para mayor seguridad y porque eran 21 y porque no había en el pueblo verdugo que supiera como ahorcar". En seguida los cuerpos fueron sacados y colgados

[25] Todas las cartas del obispo que se citan más arriba se encuentran en "Motín indígena de Tuxtla ..."; y en AGI, Guatemala, 37.

[26] Las listas de los arrestados y sentenciados aparecen en AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6363, f. 1; exp. 6364, f. 1; y A1.15, 2817, exp. 24855, ff. 14-14v. La persecución y proscripción de otros más está registrada en AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6364, ff. 12-24v.

en una horca en la plaza principal, precedidos por un corneta y un pregonero que leía de corrido sus crímenes. Veinticuatro horas después fueron bajados, decapitados, y descuartizados. Las cabezas y las partes descuartizadas fueron llevados a Tuxtla en mulas ataviadas de luto. Pedro de Zavaleta y 25 hombres armados acompañaban la espantosa caravana. Las 21 cabezas fueron colocadas en palos aguzados en la plaza principal de Tuxtla, en tanto que las 84 partes descuartizadas fueron dispuestas a lo largo de los caminos que conducían hacia las afueras del pueblo, al igual que en algunas de las calles principales.[27] Se ordenó a los tuxtlecos presenciar el espectáculo y posteriormente se les forzó a construir nuevamente las casas quemadas durante la sublevación.[28]

En diciembre de 1693, unos cinco meses después de estos horribles acontecimientos, el Cabildo indio y el párroco de Tuxtla escribieron en náhuatl al nuevo alcalde mayor interino, don Melchor de Mencos y Medrano, solicitando permiso para dar sepultura cristiana a las cabezas y a los pedazos de cadáveres. Mencos hizo llegar la solicitud a la Audiencia, quien la rechazó por consejo de su fiscal.

> Y considero sumamente apropiado —escribió éste— que el temor provocado por la visión repetida de tan horrible espectáculo sea implantado entre los indios cada día más, y que esto permanezca tanto tiempo como sea posible como un modelo y en memoria del castigo infligido. Servirá como medicina preventiva, de manera que ni los presentes ni los futuros indios pierdan su camino.[29]

¡Y el obispo aseguraba haber calmado la ira de las autoridades!

Mientras tanto, en Chiapa, 48 presos más, incluyendo a seis mujeres, habían sido condenados en una primera instancia a diez años de trabajos forzados y a exilio perpetuo de la provincia. A cada uno de los hombres, desnudos hasta la cintura y atados a la espalda de sendas mulas, se le dieron 200 azotes, lo que se llevó a cabo a través de las calles de Chiapa, después de que el pregonero anunciara sus crímenes como era costumbre. A las mujeres no se les paseó por las calles; recibieron sus 200 azotes amarradas a la picota de la plaza principal.[30]

La sentencia de los 48 reos especificaba que serían vendidos por las autoridades a los castillos defensivos, obrajes o talleres. El problema era que Chiapas tenía pocos empresarios lo suficientemente ricos como para poder hacer una oferta por tales servicios forzados. Se sugirió entonces que los reos se pusieran a disposición de los dominicos de Chiapas, que eran los terratenientes más importantes y la corporación más rica de la provincia. De esta manera el cuidado espiritual de los implicados recibiría la atención debida, a la vez que contribuirían al bienestar general al trabajar en los trapiches de azúcar o en las estancias ganaderas de la Orden.[31]

[27] Nada de esto favorecía a la salud pública, especialmente cuando en esas fechas se había iniciado una epidemia.

[28] Existen por lo menos dos informes sobre estas ejecuciones y la disposición de los cuerpos. Ambos contienen una lista de los nombres. Se trata de: AHDSC, "Libros pertenecientes al archivo del pueblo de Tuxtla Gutiérrez. Defunciones, años 1693-1708", tomo 3, ff. 33v-35; y AGCA, Guatemala, A1.15, leg. 2817, exp. 24855, "Motín de Tuxtla, 1693. Informe sobre la sentencia y ejecución de 21 reos por el procedimiento de garrote". Los nombres de los ejecutados se asientan en ff. 14-14v. Véase también la dedicatoria en D. Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*.

[29] La petición en náhuatl para que se les autorizara sepultar a los restos se encuentra al final de AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6364, en seguida del folio 16. El alcalde mayor interino de Chiapas, Melchor de Mencos, envió dicha petición a la Audiencia y, entre otros asuntos, pidió se le diera respuesta. Esto lo hizo en su carta dirigida al reinstalado "Presidente Jacinto de Barrios Leal". Ciudad Real, 20 de noviembre 1693. El rechazo a la petición por parte del fiscal, y su consejo al presidente, redactado en Guatemala con fecha 16 de diciembre 1693, contiene la cita que aquí consignamos. Ambos documentos en AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6363, ff. 13v-14v.

[30] AGCA, Guatemala, A1.15, leg. 2817, exp. 24855, ff. 15-16.

[31] En el mismo documento que mencionamos en nota anterior se puede ver la carta del "Capitán Juan de Arizmendi a la Audiencia", ff. 12v-13. Chiapa de los indios, 30 de julio 1693.

Sin embargo, la Audiencia de Santiago tenía sus propios planes al respecto: ordenó que los reos encarcelados en Chiapa fueran trasladados a Santiago, por lo que se iniciaron los complicados arreglos, lo que significó mayores cargas para los pueblos indios que se encontraban en el trayecto, pues se requería de caballos, forraje y comida.[32]

Una vez llegados los reos a Santiago, la duplicidad y el carácter interesado del plan de la Audiencia se hicieron evidentes. Un intento superficial de venta de los amotinados se canceló con rapidez. Se decía que no existían ni obrajes ni ingenios que pudieran comprarlos, y en cuanto a los castillos del Golfo de Honduras, la Audiencia aseguraba que era notorio que el rendimiento de los indios venidos de otros lugares era allí bajo y resultaban por tanto de poca utilidad en esa región. Después de varias deliberaciones breves y bastante obvias, la Audiencia concedió los 48 condenados a los dominicos guatemaltecos, quienes los llevaron a un trapiche que la Orden había recientemente adquirido cerca de Santiago. De esta manera el Instituto se proveyó de mano de obra instantánea, a cambio de la cual únicamente se le solicitó pagar los costos del viaje desde Chiapa y el tributo anual debido por los 48 exiliados, lo que constituía un buen negocio, como seguramente se había planeado desde un principio.[33]

Este no fue el final. Algunos de los tuxtlecos se aferraban a sus esposas e hijos, por lo que resultaban ser trabajadores apáticos. Otros se escaparon y unas semanas después aparecieron en Tuxtla, teniendo que mandárseles por segunda vez a Santiago. Los dominicos pidieron que las esposas y los hijos fueran mandados desde Tuxtla hasta el trapiche. Se elaboraron varias listas —ninguna de ellas coincidía con las otras— con los nombres de los parientes que tenían que ser enviados desde Chiapas y los documentos muestran que algunas de estas personas fueron realmente enviadas, lo cual contribuyó a aumentar aún más la mano de obra barata en el trapiche dominico.[34]

En diciembre de 1693 tres desgraciados más, condenados y en espera de sentencia, estaban en la cárcel del pueblo de Chiapa. Otros fueron proscritos, perseguidos por la Santa Hermandad en los pueblos de las tierras bajas y en Tabasco. Pero para el año nuevo el desastroso levantamiento había concluido y junto con él sus consecuencias; el pueblo de Tuxtla —aún festinando con cabezas cocidas por el sol y fragmentos de carne humana arrugados— se encontraba en calma y había vuelto a la obediencia "a Dios y a Su Majestad". Las autoridades españolas empezaron a dirigir su atención hacia otros asuntos.[35]

[32] Los arreglos sobre el transporte de los reos y las instrucciones a los oficiales locales españoles y los indios de los pueblos que se encontraban a lo largo de la ruta, aparecen en AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6363, "Don Melchor de Mencos y Medrano, justicia mayor de Chiapas, 2 despachos", ff. 10-12v. Chiapas de la Real Corona, 17 y 18 de agosto 1693. El auto en que se ordena que los tuxtlecos sean mandados a Santiago se fecha el 8 de agosto 1693.

[33] El presidente de la Audiencia decidió que los reos eran invendibles e inaptos para el trabajo de las fortalezas de la costa, cuando los reos apenas iban camino hacia Santiago. Véase su auto del 8 de septiembre 1693, AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6363, f. 1. Existe una lista aparentemente completa de los nombres de los 48 convictos en AGCA, Guatemala, A1.15, leg. 2133, exp. 32159, pero no concuerda completamente con otras similares. El 15 de septiembre, muy pocos días después de la llegada de los reos a Santiago, los dominicos guatemaltecos entregaron un recibo por los convictos de Tuxtla, que aparece en el mismo documento, ff. 1-1v.

[34] Cuatro días después del acuse de recibo de los reos, los dominicos solicitaron se les autorizara mandar traer a las esposas y los hijos de los mismos. Véase AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6363, "Fray. Nicolás de Ovalle al presidente Francisco López de Ursino", ff. 5-6. Santiago, 19 de septiembre 1693. La lista de esposas e hijos que Ovalle presenta no concuerda con las elaboradas posteriormente; quizá se trataba de un grupo adicional. Los nombres de cuatro fugitivos están asentados en AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6365, f. 4. Menos de dos semanas más tarde, José de Astudillo, alcalde ordinario de Ciudad Real, encargado de la milicia en Tuxtla, escribió que había recibido a ocho fugitivos, tomados bajo custodia por el ya completamente amedrentado Cabildo indio de Tuxtla: *Ibid*, ff. 7-8v.

[35] Los procesos en contra de los últimos tres reos y de los que aún no habían sido capturados se encuentran en una serie de documentos de Chiapa de la Real Corona, escritos del 9 al 16 de septiembre 1693, bajo autoridad de Juan de Arizmendi, alcalde ordinario de la Santa Hermandad de Ciudad Real. Tales documentos pueden ser revisados en AGCA, Guatemala, A2.2, leg. 289, exp. 6364, ff. 1-25v (segundo cómputo).

Los motines de indios no fueron cosa rara durante la época colonial en América, y los casos de Centroamérica y del sur de México no constituyeron excepciones. Muchos motines y asesinatos de oficiales españoles parecerían casi casuales, surgiendo en forma imprevisible de un fondo general de opresión y de resentimientos; sin embargo, los investigadores han realizado recientemente varios intentos por explicar cada evento con respecto a los cambios en las situaciones locales, los aumentos en los impuestos o los trabajos forzosos, y las intrusiones en las prácticas culturales o creencias religiosas.[36]

En lo que resta de este ensayo trataremos de dar una explicación de este tipo, pero dado que la sublevación de Tuxtla fue solamente uno de los primeros en una serie de disturbios que culminaron en una amplia rebelión provincial en 1712 (la llamada rebelión tzeltal), dicha explicación tratará de ir más allá de las causas inmediatas, tales como las extorsiones y la intransigencia del alcalde mayor Maisterra y Atocha o la ortodoxia del obispo Núñez de la Vega. Los acontecimientos de Tuxtla serán vistos como el resultado de ciertas características endémicas de las relaciones económicas y étnicas en Chiapas, al igual que como una consecuencia de los cambios políticos, demográficos y económicos más específicos que acontecieron en los últimos años en la región.

Otro aspecto de los acontecimientos de Tuxtla que requiere de explicación es la ferocidad y lo sanguinario de la reacción española: más de 70 personas y algunos de sus dependientes fueron ajusticiados o exilados de un solo pueblo. En su mayoría los casos que involucraban motines locales o aun el asesinato de autoridades españolas fueron tratados en forma más que conciliadora: al ejecutar a uno o dos cabecillas, se pretendía dar una respuesta ejemplar, con lo que la causa principal del agravio desaparecía o al menos era reducida, dando como resultado final la reconciliación.

En alguna parte Eric Hobsbawm escribió sobre lo que considera "negociación por amotinamiento", entre los excluidos del proceso político. Obviamente esto es lo que el pueblo de Tuxtla estaba haciendo. Había reclamado a las más altas autoridades regionales y demandado que el alcalde mayor obedeciera la ley. No existe la menor evidencia de que hubiera considerado repudiar la estructura gubernamental o la legitimidad del sistema colonial español. El mismo Núñez dijo que "no se trataba de un levantamiento formal en contra de la obediencia a Su Majestad" (lo que sucedería casi 20 años más tarde). Tampoco, a pesar de las vagas quejas del obispo, hay indicio alguno de que los habitantes de Tuxtla no se sintieran en modo alguno hijos fieles de la religión oficial. Ni la herejía, ni las prácticas religiosas excéntricas fueron los motivos que los empujaron al motín.

La gente de esa época —tanto los campesinos explotados como los que desde arriba los explotaban— consideraban a la explotación como un hecho; cierta cantidad, imposible de definir en nuestros días, se encontraba dentro del orden natural de las cosas. Los sumisos "conocían su lugar". Los apedreos, los tumultos, los motines, y aun el asesinato de un oficial, cuando la situación se había descontrolado sensiblemente, no eran más que las señales que daban los políticamente excluidos, indicando que el nivel "normal" de explotación había sido rebasado y que la situación se estaba tornando intolerable. Por lo común las autoridades superiores reconocían tales señales, castigaban a uno que otro cabecilla y en seguida trataban de aliviar la situación, siempre y cuando los campesinos obedecieran debidamente al sistema y mostraran su arrepentimiento.[37] Sin embargo en Tuxtla, aunque el pueblo reaccionó dentro del orden aceptable de las cosas inaceptables, y posteriormente no ofreció resistencia de ningún tipo, el motín fue brutal-

[36] Por ejemplo S. Martínez Peláez, "Los motines de indios en el período colonial guatemalteco", pp. 25-79; W. B. Taylor, "La indiada: Peasant Uprisings in Central Mexico and Oaxaca"; y del mismo autor, *Embriaguez, homicidio y rebelión* ..., especialmente pp. 172-223.

[37] W. B. Taylor trata este punto en "La indiada: Peasant Uprisings in Central Mexico and Oaxaca", pp. 192-196.

mente aplastado, sin que se hiciera el intento de conciliar a los que protestaban y continuar como antes. ¿Por qué ocurrió así?

Tras el breve auge de la esclavitud y del lavado del oro en los arroyos de Los Altos en la post-conquista, Chiapas fracasó en generar un producto dinámico durante toda la época colonial. La cochinilla, el cacao, el algodón, el tabaco y el añil eran producidos sobre todo en tierras más bajas, pero tales cosechas nunca fueron lo suficientemente importantes o provechosas como para atraer grandes cantidades de españoles o de inmigrantes de las castas, ni mayores cantidades de capital para el desarrollo.

Por otro lado, la población india era bastante elevada al momento de la conquista y aun después de la en apariencia inevitable desaparición de la mayoría de los indios, tras el primer siglo del dominio colonial, se mantuvo suficientemente numerosa comparada con la pequeña élite de los no indios.

De vez en cuando o en forma permanente, con su consentimiento o sin él, algunos indios eran exportados hacia las zonas económicamente más activas del Soconusco o de Tabasco. Puesto que en Chiapas los indios fueron la principal fuente explotable, esto condujo a lo que ha sido descrita como modo de producción tributario, dentro del cual tanto el lugar de trabajo como el proceso de producción eran dejados, en su mayoría, en manos de indios (dada la pobreza de la región, los españoles carecían de las cantidades de dinero necesarias para hacer algo más) y la élite obtenía sus ganancias a través del tributo o de la extorsión de la producción india, que en su mayoría no era más que la propia de una agricultura de subsistencia. Había algunas haciendas azucareras y de ganado particulares que pertenecían a los dominicos, y a finales del siglo XVII y durante el XVIII comenzaron a aparecer en las tierras bajas los primeros indicios de plantaciones, pero en general las élites vivían en la ciudad o en los pueblos grandes, no estaban activas en la agricultura, el comercio, ni la manufactura, y recaudaban dinero y productos o forzaban a los indios a entregar lo anterior, ya directamente, ya a sus representantes en la ciudad.[38]

Este sistema económico tuvo sus implicaciones en la aculturación. Rara vez los españoles y los indios se codearon para trabajar, jugar o adorar. Pocos indios trabajaron bajo supervisión directa de los españoles y, con excepción de unos frailes, los hispanos pocas veces estuvieron profundamente involucrados en la vida del pueblo. Quitando algunos pueblos grandes y concurridos, como Chiapa y Comitán, y dejando de lado las poco estudiadas vidas de las castas, arrieros, trabajadores itinerantes, etc., los españoles y los indios llevaban vidas separadas, siendo su principal vínculo las contribuciones y la extracción de los excedentes indios, insignificantes a nivel individual. De tal manera, los resentimientos y las diferencias étnicas permanecieron firmes.

Los sectores rivales de la pequeña élite lucharon constantemente por controlar una población india cada vez más reducida y con recursos tan limitados (muchos autores han hecho notar la tendencia hacia el monopolio en el mercantilismo precapitalista). Las principales agrupaciones de la élite estaban constituidas por los vecinos de Ciudad Real, el alcalde mayor apoyado por un pequeño grupo de oficiales del gobierno y sus dependientes, los frailes dominicos, el obispo y sus clérigos. Estos cuatro grupos no siempre tenían cohesión interna: los vecinos reñían constantemente por prestigio y por decisiones judiciales, los oficiales menores tenían resentimientos contra el alcalde mayor y divulgaban a sus espaldas crímenes y errores, en tanto que los frailes luchaban con los obispos (que eran más ricos), especialmente cuando estos últimos no eran dominicos, miembros de la Orden que controlaba la mayor parte de los asuntos de la

[38] M. J. MacLeod, "Los indígenas de Guatemala en los siglos XVI y XVII", pp. 53-67. Otro análisis general de la economía de Chiapas durante la colonia es el de R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 46-128.

Iglesia en el Chiapas rural. Como quiera que sea, dentro de lo que cabe cada uno de estos grupos tenía un conjunto de intereses comunes y la mayoría de sus miembros captó lo mismo y actuó en conformidad.

Lo que parece distinguir a Chiapas de las otras provincias periféricas en el sistema colonial español fue la intensidad de la competencia entre facciones. Quizás un buen contraste sea una provincia como la cercana Verapaz, firmemente controlada por los dominicos, que contaba apenas con unos cuantos vecinos y que era por lo general más pacífica.

El grupo de encomenderos y vecinos que asumió el control tras la conquista prevaleció sorprendentemente en Chiapas. La región era de poca importancia para la Corona, gracias a lo cual la élite —que en otras partes era considerada tan peligrosa— fue dejada en relativa paz. Durante la mayor parte de mediados del siglo XVI, los vecinos controlaron amplios sectores de la población india, y combatieron, con relativo éxito, las incursiones de los dominicos y del gobierno.[39]

Una ventaja con la cual contaban —cuyo origen aún no es claro— fue el derecho otorgado al Ayuntamiento de Ciudad Real para gobernar la provincia. Dicho derecho, que era de gran importancia para los vecinos criollos, fue perdido el 18 de mayo de 1572 y nunca se recuperó completamente a pesar de persistentes esfuerzos. En dicha fecha la Corona regularizó la situación gubernamental en la alcaldía conforme a la norma y puso a la provincia bajo el control de un alcalde mayor.[40]

Durante el siglo XVII, ya con los vecinos relegados irrevocablemente a una cuarta posición, la contienda principal se daba entre los obispos —a veces apoyados por los dominicos— y los alcaldes mayores con sus tenientes. Las manifestaciones de orden común de este conflicto eran las recriminaciones mutuas, los litigios, y las excomuniones por parte de los prelados.[41] En varias ocasiones la Audiencia tuvo que ordenar a ambos partidos que restringieran tan indecoroso alboroto. Los doctrineros en los pueblos, los obispos y la Caja Real con sus tributos parecían tener cada quien lo suyo (y hasta un poco más), por lo menos hasta antes de mediados del siglo. Los diezmos y los tributos eran recabados en forma más o menos cuidadosa y regular. Los alcaldes mayores promovían y definían planes, pero no habían alcanzado aún una posición de dominio.

En la segunda parte del siglo XVII este tipo de irregularidades se incrementó, pero rara vez se trataba de algo nuevo en la escena colonial española. Lo que empezó a surgir en la década de 1680 y especialmente en la de 1690 fue un sistema de monopolio, con el cual (a excepción de los diezmos, las obvenciones episcopales y parroquiales, y los aranceles de las obligaciones sacramentales y de los servicios que realizaban los doctrineros) los alcaldes mayores y sus seguidores empezaron a controlar la economía de las repúblicas indias y, de hecho, la de la totalidad de la provincia. A finales del siglo los alcaldes mayores intentaron obtener mayor representación en el campo. Asignaron jueces de milpas y tenientes en muchos pueblos, puestos que al menos en parte captaban a miembros de la comunidad criolla de Ciudad Real, para integrarlos a la red de los alcaldes mayores en contra de los obispos. Como quiera que fuese, había intereses mayores para colocar representantes en el campo: la invasión y la extracción de estipendios en los pueblos indios.

[39] Las primeras disputas entre los vecinos encomenderos y los recién llegados dominicos fueron tratados con detalle, pero en forma partidaria, en Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VI, cap. XIII-XXV, vol. I, pp. 499-562. J. de Vos, *Los enredos de Remesal* encuentra múltiples errores en la versión remesaliana y alerta a los estudiosos acerca del cuidado con que deben tomarse sus datos.

[40] AGCA, Guatemala, A1.23, leg. 1512, "Real cédula del 18 de mayo 1572", f. 416.

[41] Tres ejemplos de estas frecuentes excomuniones son: "El obispo de Chiapas Illmo. Severiano de Salazar y Frías, sobre la excomunión que impuso al alcalde mayor", pp. 9-26; AGCA, Guatemala, A1.24, leg. 1560, exp. 10204, f. 101. 27 de febrero 1649; y A1.24, leg. 1565, exp. 10209, f. 107. 1677. Para la situación en general, véase M. J. MacLeod, "La espada de la Iglesia".

La primera piedra de este sistema, que se apoyaba fuertemente en los representantes del campo, fue constituida por los infames repartos o repartimientos de efectos o mercancías. Estos consistían en una serie de dispositivos que incluían la venta forzada a los indios de productos que no necesitaban, al igual que la compra forzada de artículos que los indios no deseaban vender, especialmente a precios tan bajos, —y que terminarían revendiéndose en Ciudad Real o fuera de la provincia—. Otra variante de estos repartos era "despachar" materiales en bruto o semiacabados para que los indios les dieran el último toque. La forma más común era forzar a las mujeres indias a aceptar algodón en bruto, lana o fibra de pita para que torcieran hilo a partir de dichos materiales. A veces se les obligaba a tejer el algodón o la lana para hacer mantas o cortes de tela, que a su vez eran recogidos por los representantes del alcalde mayor y posteriormente vendidos con elevadas ganancias. A las tejedoras indias se les pagaba muy poco, si no es que nada.[42] Sin cambiar el modo tributario de producción, un sector de la élite estaba tratando de intensificarlo e incrementarlo.

La consolidación final del sistema se dio a principios de la década de 1690, durante el período de mandato del ya mencionado Manuel Maisterra y Atocha. La Real Caja de Chiapas había estado siempre bajo el control de un teniente de oficial real, pero por entonces, tras varios años de altercados sobre el asunto, la Corona había pasado su administración a los alcaldes mayores.[43] Esto permitió a Maisterra y a los alcaldes mayores que le sucedieron tras su asesinato el entrar de lleno en el negocio de tasar, recaudar y subastar artículos tributados, muchos de los cuales representaban la materia prima básica de la provincia. Maisterra se apropió del cuello de botella del monopolio o estanco ilegal, tanto para las materias primas (sal, maíz, frijoles, chile, gallinas y puercos), como para los artículos de exportación del tipo de la cochinilla y el cacao, que vendía a los alcaldes mayores de Tehuantepec, Tabasco y Campeche, a cambio de productos foráneos que posteriormente revendía en Ciudad Real. El dinero que ingresaba a la Caja Real era obviamente poco.[44]

Con este monopolio en expansión la presión sobre las comunidades indias se intensificó, combinada con un problema demográfico. Durante la década de 1690 la población india en la alcaldía había alcanzado su nadir, o estaba a punto de alcanzarlo y, sin embargo, la economía de subsistencia india había sido forzada a producir más bienes de consumo que nunca.[45]

Hay que agregar a este incremento de presión un mayor interés por parte de las élites en las tierras bajas del norte y del oeste de la provincia. Dichas regiones, habitadas en su mayoría por indios zoques, estaban más escasamente pobladas que Los Altos. Ixtacomitán y Tuxtla eran los únicos dos pueblos de tamaño considerable. No obstante, esta provincia era una de las mayores productoras de cacao y cochinilla y se encontraba en el camino a Tabasco y Campeche. A fines del siglo XVII, las castas y los criollos de las tierras altas —algunos de ellos representantes del alcalde mayor— empezaron a instalarse en la región. Durante una visita que en 1691 realizó a

[42] Existen muchas descripciones de estos repartos, especialmente del siglo XVIII. Las primeras de ellas están comprendidas en AGCA, Guatemala, A3.2, leg. 2726, exp. 38113 (1670). Las descripciones posteriores son de una institución ya madura y dominante. Véase también B. Larson y R. Wasserstrom, "Consumo forzoso en Cochabamba y Chiapa durante la época colonial". Sobre los jueces de milpas y tenientes en el campo véanse los expedientes y argumentos con fecha de 1651 y posteriores en AGI, Guatemala, 131.

[43] Una mujer de la élite analizó las consecuencias de esto y advirtió de ello a la monarquía: AGI, Guatemala, 312, "Doña Juana de la Tovilla y Tejada a la Corona". Ciudad Real, 15 de febrero 1721. Incluso en épocas tan tardías como aquella en que ocurrió el motín de Tuxtla, el Cabildo de Ciudad Real intentó usar el hecho para recuperar algún poder en su lucha contra otros sectores hispanos. Véase AGI, Guatemala, 37, "Cabildo de Ciudad Real a la Corona". 3 de junio 1693.

[44] En AGI, Guatemala, 312 existen cuatro amplios cuadernos, todos ellos de 1721, que describen estos estancos o monopolios que se combinaban con grandes repartos de hilo.

[45] Para un reconocimiento general del tamaño y los movimientos de la población india de Chiapas colonial, véase P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, pp. 123-127.

la zona el oidor José de Scals describió a Ixtacomitán como un lugar lleno de forasteros recién llegados y como "el puerto seco y el almacén de todas estas provincias". Tuxtla tenía los mismos problemas, y los tenientes reales, al igual que otros funcionarios, extraían bienes de los habitantes de ambos pueblos en niveles inauditos.[46]

Los indios de Tuxtla estaban pues reaccionando ante presiones que habían ido en aumento desde la conquista y especialmente desde mediados del siglo XVII. A fines de la década de 1680 y durante la de 1690, con la consolidación del monopolizador sistema de extracción del alcalde mayor y con el reciente interés en la riqueza relativa de las tierras bajas, dichas presiones habían aumentado súbitamente y, si no habían cambiado en esencia, por lo menos lo habían hecho en forma.

Todo esto se daba en una época en que la población india estaba cerca de su nivel más bajo, como consecuencia de las epidemias y, en segundo lugar, por la intermitente carestía de alimentos. Incluso las acciones de la Audiencia pueden explicarse, al menos en parte, en esos términos. En esencia usó su autoridad y su derecho para interferir en los asuntos locales chiapanecos durante una emergencia, para hurtar mano de obra de Tuxtla y la provincia, y llevarla a Guatemala.

Nos preguntamos el porqué de tan cruel represión. Muchas cosas en la historia son de carácter idiosincrático y desafían cualquier explicación ordenada. Después de todo, Tuxtla se sublevó y asesinó al alcalde mayor y a dos de sus representantes, mientras que Ixtacomitán —el otro pueblo importante de tierra caliente, donde la presión también estaba subiendo— no reaccionó en igual forma. Por consiguiente, se podría discurrir si las ejecuciones y deportaciones fueron en parte el resultado de la conjunción de personalidades, estados de ánimo y coincidencias en ese momento histórico.

Por otra parte, la década de 1680 y el principio de la siguiente fueron años de turbulencias en la Nueva España y también en Chiapas, y es posible que las autoridades de Chiapas y Guatemala hubieran estado especialmente atemorizadas ante una rebelión. En 1689 Roque Martín, procesado por herejía cuatro años antes, fue arrestado junto con Manuel González por las autoridades de Tuxtla como instigador de un motín, y cabe recordar también la doble ejecución en Chiapa antes del levantamiento de 1693. En la Ciudad de México, el famoso motín de 1692 se propagó a Guadalajara y Tlaxcala; los pueblos de Nuevo México se habían sublevado en 1680 y no fueron vencidos sino hasta 1692. Pero Chiapas era una provincia relativamente aislada, sus lazos políticos se daban con Guatemala y no existe mención alguna en los documentos de otras rebeliones mexicanas o guatemaltecas, aunque se apuntaba esporádicamente el miedo —aspecto común a los regímenes coloniales— que existía ante una rebelión provincial.[47]

Las atrocidades judiciales estuvieron claramente relacionadas con las circunstancias sociales y económicas que acabamos de describir. Tras varios siglos de conflictos entre la élite por el dominio de la economía india y de sus excedentes, un nuevo sistema esencialmente tributario aún en su estructura —pero ahora basado en el monopolio—, un incremento en la extracción y un mayor intercambio comercial habían sido dolorosamente constituidos e implantados. Muchos alborotos coloniales y asesinatos no fueron más que protestas en contra de aberraciones efímeras,

[46] Se cuenta con una serie de decretos y provisiones en una carta del oidor y visitador José de Scals, dirigida al presidente de la Audiencia, con fecha del 19 de diciembre 1691. La carta examina la nueva situación en Ixtacomitán, Tuxtla, y en la tierra caliente en general, incluyendo el comportamiento de los tenientes: AGI, Guatemala, 215. Para un examen de los sistemas de producción, de alguna manera relacionada con el que aquí ofrecemos, véase B. S. Orlove, "Systems of Production and Indian Peasant Insurrections".

[47] Hasta donde sé, sólo A. García de León, *Resistencia y utopía*, I, pp. 74 y 78 ha reportado la peculiar y violenta situación registrada en Chiapas entre 1690 y 1730. Acerca de la resistencia en Chiapas, véanse AGCA, Guatemala, A1.15, leg. 979, exp. 129, "El común de Tuxtla expone cómo aconteció la captura de Manuel González y Roque Martín, acusados de ser los autores de un motín. Año de 1689".

de repentinas anomalías locales o de oficiales inusitadamente voraces o crueles que se salían de las normas acostumbradas.

El levantamiento en Tuxtla se dio en contra del establecimiento de un cambio radical en el sistema que —al menos para el contexto de Chiapas— estaba generando una riqueza considerable para unos cuantos. Dicho sistema era precario y se encontraba amenazado por envidiosas fuerzas tanto locales como externas. No había lugar para volver a las viejas costumbres —lo que hubiera sucedido si las autoridades locales españolas hubieran empleado la conciliación y el compromiso—. La nueva riqueza resultante del monopolio, los repartos, el comercio con Tabasco, Campeche y Tehuantepec y la explotación de las tierras bajas sólo podía desarrollarse si todo intento opositor era rápidamente apagado y borrado.

Poco o nada cambió tras los sangrientos acontecimientos de Tuxtla ni después de la rebelión de Los Altos en 1712, aún más importante. Ni estas violentas protestas, ni la represión que les siguió causaron la menor interrupción en el desarrollo del monopolio provincial de los alcaldes mayores. Tal fin pudo ser logrado únicamente por las guerras de Independencia y por el surgimiento de una verdadera agricultura comercial durante el siglo XIX.

LAS CAUSAS DE UNA REBELIÓN INDIA: CHIAPAS, 1712[1]

JUAN PEDRO VIQUEIRA
CIESAS-Sureste

Introducción

A principios del mes de agosto de 1712, estalló en la alcaldía mayor de Chiapas[2] una de las rebeliones indias más importantes que haya conocido el Reino de Guatemala. Las provincias de Los Zendales, Las Coronas y Chinampas, y la Guardianía de Huitiupán —cuya población representaba casi el 40% del total de la alcaldía— se levantaron en armas con el propósito declarado de acabar con el dominio español (ver Mapa 12). Poco faltó para que los rebeldes tomaran Ciudad Real —la actual San Cristóbal de Las Casas—, sede de los poderes civiles y eclesiásticos. Antes de sucumbir ante los ejércitos españoles, los indios sublevados llegaron a controlar durante casi cuatro meses la tercera parte de los pueblos de Chiapas, nombrando en ellos capitanes y vicarios para su administración militar y religiosa, respectivamente.

Aunque esta rebelión ha sido objeto de múltiples estudios por parte de antropólogos e historiadores,[3] éstos no han llegado a ponerse de acuerdo sobre las causas que la provocaron. Algunos han recurrido a las extorsiones económicas sufridas por los indios para explicar el levantamiento armado,[4] mientras que otros lo han atribuido a factores de tipo religioso.[5]

[1] La investigación en el Archivo General de Indias en Sevilla, España, en que está basado gran parte de este trabajo, fue realizada gracias a una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Agradezco a Mario H. Ruz y Murdo J. MacLeod sus comentarios y críticas.

[2] Aunque en algunos casos los documentos hacen referencia a esta entidad como Las Chiapas, lo más frecuente es que se le designe con el nombre de alcaldía mayor de Chiapa. Sin embargo en este trabajo utilizaremos siempre la forma en plural para el nombre de la alcaldía mayor, para evitar así posibles confusiones con el pueblo de Chiapa de Indios (ahora Chiapa de Corzo).

[3] La lectura de la crónica de Fr. Gabriel de Artiga recogida en Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Cuarta parte, libro VI, cap. 58 a 74, pp. 252-338 sigue siendo la mejor introducción a la rebelión. Los principales trabajos modernos basados en el estudio de fuentes primarias son: H. S. Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712"; S. Martínez Peláez, *Motines de indios*, pp. 124-167; V. R. Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, pp. 111-140; y K. M. Gosner, *Soldiers of the Virgin*.

[4] S. Martínez Peláez, *Motines de indios*, pp. 129-137.

[5] V. R. Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, pp. 135-140 y 323-325.



MAPA 12: *La alcaldía mayor de Chiapas y sus provincias, 1680-1712*

Se trata sin duda de un falso dilema. De por sí ningún fenómeno histórico puede ser explicado a partir de una causa única.[6] Las rebeliones no constituyen de manera alguna una excepción a esta regla, por el contrario en sus orígenes encontramos siempre un gran número de factores sumamente diversos y que guardan complejas relaciones entre sí. De hecho, el problema que se plantea al historiador que se enfrenta a la abundante documentación de primera mano, generada tanto por la rebelión de 1712 como por los diversos conflictos que la antecedieron, radica en discriminar, ordenar y jerarquizar el conjunto de fenómenos demográficos, económicos, sociales, políticos y religiosos previos a la sublevación, cuya trama conforma el contexto histórico que hace posible su comprensión.[7]

Para alcanzar este objetivo, recurriremos aquí a clasificar, con fines analíticos, las fuerzas históricas que hacen inteligible la rebelión de 1712 de acuerdo a sus distintas temporalidades.[8] En primer lugar describiremos aquellas fuerzas de larga duración, resultado de la forma peculiar que cobró la dominación española en Chiapas. Posteriormente analizaremos las que forman parte de la fase ascendente de uno de los ciclos económicos seculares típicos de las sociedades tradicionales, fase que comenzó por los años de 1670 y que en los primeros años del signo XVIII dio señales de estar llegando a su fin. En tercer lugar nos ocuparemos justamente de aquellos fenómenos comprendidos en los años de 1707 y 1711, resultado de la crisis de lo que, recurriendo a un anacronismo, podríamos denominar el "proyecto de desarrollo" que acompañó e impulsó la fase económica ascendente ya mencionada. Pasaremos luego a señalar aquellos hechos particulares que sucedieron en el año de 1712 y que junto con los demás fenómenos reseñados anteriormente permitieron a un grupo de indios desencadenar y propagar una rebelión de una fuerza y duración desconocidas hasta entonces en la alcaldía mayor de Chiapas. Finalmente, a forma de coda o epílogo, plantearemos el problema de la responsabilidad política de las autoridades españolas, especialmente la del presidente de la Audiencia de Guatemala, en la sublevación de 1712.

La construcción de una sociedad de castas

Los hechos demográficos

La alcaldía mayor de Chiapas fue a lo largo de todo el período colonial un territorio marginal que aportó pocas riquezas a la Corona española. La ausencia de metales preciosos, la falta de acceso al mar[9] y su alejamiento de las principales rutas de comercio hicieron de ella un lugar

[6] M. Bloch, Introducción a la historia, p. 148, advertía de ello a los historiadores: "Tengamos cuidado porque la superstición de la causa única, en historia, es a menudo la forma insidiosa de la búsqueda del culpable: es decir, del juicio de valor. «De quién es la culpa o el mérito?», dice el juez. El sabio se contenta con preguntar «Por qué?», y acepta que la contestación no es tan sencilla. Prejuicio del sentido común, postulado de lógico o tic de magistrado instructor, el monismo de la causa no sería más que un estorbo para la explicación histórica, que busca haces de ondas causales y no se espanta en que sean múltiples, ya que la vida los muestra así".

[7] No queremos entrar aquí a una discusión filosófica sobre las causas en la historia. Señalemos tan sólo que cualquier forma de explicación determinista, como la que se acostumbraba en las ciencias naturales en el siglo XIX, no tiene cabida en las ciencias históricas. Para comprender un fenómeno histórico no basta con conocer el contexto social (o el conjunto de causas) en que se desarrolló, sino que es necesario conocer también cómo ese contexto fue vivido e interpretado por los hombres que participaron de él. Ver al respecto J. P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 508-642; y "Question de méthode", pp. 60-68. Es por ello que M. Bloch, *Introducción a la historia*, pp. 148-149, decía que "Los hechos sociales son, por esencia, hechos psicológicos".

[8] Esta forma de proceder está inspirada no sólo de la distinción que establece F. Braudel, "La larga duración", entre los tiempos de larga, mediana y corta duración, sino también en la teoría de las fluctuaciones económicas de E. Labrousse, "La crisis de la economía francesa al final del antiguo régimen y al principio de la Revolución", pp. 339-349.

[9] Durante los siglos XVI, XVII y primera mitad del XVIII, la costa del actual estado de Chiapas no formaba parte de la alcaldía mayor de Chiapas, sino que constituía una entidad territorial distinta, conocida con el nombre de Gobernación del Soconusco.

poco atractivo para los colonizadores que llegaban a América con el propósito de hacer fortuna rápidamente. Por esa razón el número de españoles —y por ende también el de mestizos— fue siempre muy reducido. A fines del siglo XVII, de 66 500 habitantes que componían la población de la alcaldía mayor, tan sólo unos 1 500 eran españoles —peninsulares y criollos—, lo que representaba apenas el 2% del total. El número de mestizos, negros y mulatos probablemente ascendía a unos 4 000 individuos (equivalentes al 6% del total). Los indios representaban, pues, el 92% restante.[10]

El orden social colonial, basado en la existencia de diversos grupos socio-raciales con derechos y obligaciones legales diferenciadas, adquirió por ello en Chiapas una rigidez extrema. La oposición entre los españoles —únicos dueños del poder económico, político y religioso— y los indios —obligados a prestar servicio personal y a pagar tributo, alejados de los asuntos públicos que rebasaran el ámbito de sus repúblicas de indios, y forzados a renegar de sus creencias ancestrales para practicar una religión en la que sólo se les permitía desempeñar los cargos de menor jerarquía— tomó necesariamente tintes extremos dada la casi total ausencia de otras castas que ocuparan posiciones sociales intermedias, especialmente en la región de Los Altos. Ni las grandes diferencias de riqueza entre españoles, ni los frecuentes y violentos conflictos políticos que se daban entre ellos, ni la gran diversidad lingüística y cultural de los grupos indios, ni las rivalidades entre pueblos vecinos, ni la estratificación social más o menos pronunciada al interior de las comunidades impidieron la permanente polarización de la sociedad.

Los mundos culturales

Los importantes cambios culturales que vivieron los indios como consecuencia de la dominación española y de la evangelización católica no lograron integrarlos espiritualmente a la sociedad colonial. Sin duda alguna, el entusiasmo y dedicación que los primeros frailes pusieron en la conversión de los naturales, los poderes sobrenaturales que se les atribuían, sus continuas prédicas y sermones, y su papel de confesores les permitía influir en las conciencias de los indios. Para ello contaban en cada pueblo, además, con una eficaz y prestigiosa red de ayudantes indios —fiscales, maestros de coro, sacristanes, mayordomos, etcétera— que les permitía estar al tanto de los sucesos locales y multiplicar sus canales de influencia sobre sus habitantes. Sin embargo, a pesar de todo ello, el reducido número de religiosos, la tenaz resistencia de los naturales, la ausencia de otras fuentes eficaces de difusión de los valores españoles impidieron transformar en el sentido deseado las creencias más profundas de los indios.[11]

[10] El informe elaborado en 1683 por el alcalde mayor de Chiapas da un total de 521 familias de españoles y castas, y de 18 429.5 tributarios indios, lo que significaría que los indios representarían más del 97% de la población total: AGI, Contaduría, 815, exp. 1, ff. 11v-16v. [Relación de las ciudades, barrios y pueblos, vecinos y tributarios de Chiapas]. Ciudad Real, 20 de mayo 1683. Dado que seguramente el número de españoles, mestizos, negros y mulatos que vivían en Chiapas era mayor que el registrado por este informe, hemos recurrido a nuestras propias estimaciones basadas en otras fuentes del período: AGI, Guatemala, 24, exp. 1, ff. 2-3. [Certificación de la gente que se ha alistado en la provincia de Chiapas]. Guatemala, 1673; y en los censos de 1611 y 1778: AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611; y AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo del obispo Francisco Polanco]. Para calcular el total de habitantes de la alcaldía mayor hacia 1683 hemos multiplicado el número de tributarios indios por 3.3 y le hemos añadido las cantidades de españoles, mestizos, negros y mulatos, resultado de dichas estimaciones.

[11] Usamos el término exclusivamente en el sentido que le da J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, pp. 10-12 y 18-20, de repertorio de convicciones en el que los hombres están, aunque no piensen en ellas, y que sostienen, impulsan y dirigen sus existencias. En el apartado siguiente recojo las conclusiones de mi trabajo, "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?", pp. 441-447.

Así, por ejemplo, la preocupación por el destino individual después de la muerte, inculcado a duras penas en Europa por la Iglesia entre las clases populares,[12] no parece haber arraigado entre los indios de Chiapas. Estos tampoco hicieron suyas ni la concepción pecaminosa de la sexualidad que predicaba la Iglesia católica, ni su rigurosa moral matrimonial que prohibía los divorcios.[13] La concepción cristiana del hombre dividido en dos partes, cuerpo y alma, una perecedera y otra inmortal, no logró desplazar aquella creencia de origen prehispánico que atribuía a cada ser humano varias entidades anímicas, de las cuales por lo menos una era compartida con diversos seres que podían ser animales o fenómenos atmosféricos y que los españoles designaban con el nombre de naguales.[14] Finalmente la fe en las mujeres y los hombres dioses —personas que recibían en su interior un "algo divino" que los transformaba en intermediarios y representantes de un dios y cuya misión era la de guiar a sus pueblos hacia su liberación— se mantuvo viva a pesar de casi dos siglos de dominación española.[15] Las feroces campañas lanzadas por los obispos Bravo de la Serna (1676-1680) y Francisco Núñez de la Vega (1684-1706) para combatir los cultos clandestinos de origen prehispánico no lograron menguar el poder y el prestigio de los "maestros nagualistas", a los que los indios recurrían para provocar lluvias o para curar a los enfermos, denegando así a la Iglesia católica su pretensión de poseer el monopolio de la comunicación con el más allá; de ser el único intermediario válido con lo sagrado.[16]

La oposición entre naturales y españoles no fue vivida, pues, en términos de conflicto de intereses entre distintos grupos sociales, sino como la confrontación de dos mundos culturales incompatibles entre sí.

Los equilibrios regionales

Por otra parte la Conquista española trastornó por completo los equilibrios regionales existentes en los territorios que habrían de conformar la alcaldía mayor de Chiapas.

Antes de la llegada de los españoles, la Depresión Central ocupaba una posición privilegiada en el conjunto regional. Ahí se encontraban los principales asentamientos humanos —Chiapa y Copanaguastla—. Sus fértiles tierras irrigadas por el río Grijalva le permitían mantener una numerosa población y el camino que unía Los Altos de Guatemala con las llanuras costeras del Golfo de México y con el Altiplano Central cruzaba a todo su largo. Los indios chiapanecas, que después de un largo peregrinar se habían instalado en el área central del valle del Grijalva en algún momento entre los siglos VI y X de nuestra era, controlaban las principales rutas comerciales de la región y, a través de constantes guerras, mantenían un claro predominio sobre sus vecinos cercanos.[17]

Los Altos de Chiapas, en cambio, parecen haber jugado en aquel entonces un papel marginal. Poco poblados y carentes de tierras de calidad, gravitaban en torno a la Depresión Central o a las llanuras costeras tabasqueñas.[18]

[12] J. Le Goff, *La bourse et la vie*, pp. 71-73. P. Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 141-164.

[13] Sobre la resistencia de los indios de Nueva España a la moral sexual y matrimonial de la Iglesia, véase J. P. Viqueira, "Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas".

[14] Sobre esta creencia en la actualidad, véase el trabajo de P. Pitarch, *Presencias extrañas: Una etnografía de las almas tzeltales*.

[15] A. López Austin, *Hombre-Dios*, p. 121. Sobre las características esenciales de los hombres-dioses, véanse las pp. 115-116, 118-122, 127.

[16] D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 154-220 y 243-250.

[17] C. Navarrete, "Los chiapanecas", pp. 93-97; y L. Campbell, *The Linguistics of Southeast Chiapas*, pp. 267-270.

[18] R. M. Adams, "Patrones de cambio de la organización territorial"; D. F. McVicker, "Cambio cultural y ecología en el Chiapas central prehispánico"; T. A. Lee, "La arqueología de los Altos de Chiapas"; y E. E. Calnek, "Highland Chiapas Before The Spanish Conquest".

Con la colonización española, la Depresión Central sufrió un colapso demográfico. Las epidemias traídas del Viejo Mundo por los conquistadores resultaron especialmente virulentas en las tierras cálidas y pantanosas del Valle del Grijalva. Además, los pueblos perdieron sus mejores tierras a manos de los españoles, que empezaron a formar con ellas las primeras haciendas de la alcaldía mayor.[19] Los indios fueron requeridos con apremio y violencia para trabajar en las distintas empresas españolas, tales como la agricultura, la ganadería, y la explotación de las efímeras minas de oro en las cercanías de Copanaguastla,[20] o como tamemes para transportar las mercancías a Guatemala, Oaxaca, Veracruz y Tabasco. Todo ello agravó la disminución de la población en la Depresión Central, que para el conjunto de la alcaldía mayor fue de más del 63% entre 1528 y 1611.[21] A modo de ejemplo, señalemos que tan sólo entre 1600 y 1611, los prioratos de Comitán y Copanaguastla —ubicados en la Depresión Central y en sus márgenes— perdieron la tercera parte de sus habitantes.[22]

La provincia de Los Zendales resistió mejor el impacto de la conquista. Su clima frío y lluvioso, menos propicio al desarrollo de algunas epidemias, y el escaso interés que los españoles prestaron en un principio a esta provincia montañosa de accidentados relieves y de difícil comunicación —a principios del siglo XVII sólo vivían en ella 11 españoles, todos ellos pobres—[23] limitaron las pérdidas humanas y permitieron una recuperación demográfica más temprana. De tal forma que con el paso del tiempo Los Zendales se convirtieron en una reserva de mano de obra india para las haciendas, estancias y plantaciones de los españoles que se encontraban en la Depresión Central, en los valles de Ocosingo y en las llanuras costeras de Tabasco.

Para desgracia de Los Altos de Chiapas, los conquistadores fijaron la cabecera de la alcaldía mayor, no en la Depresión Central, como hubiese resultado lógico ya que ahí se encontraban las mejores tierras y originalmente la mayor cantidad de población aborigen, sino en el valle de Jovel, en el extremo sur de las tierras altas. Esta decisión, irracional desde un punto de vista económico, parece haberse originado bien en la atracción que ejerció el clima fresco del valle de Jovel sobre los españoles —en contraste con el calor agobiante de Chiapa de Indios—,[24] bien en las rivalidades existentes entre las huestes que conquistaron Chiapas.[25] En efecto Diego de Mazariegos, al enterarse de que un grupo de españoles —proveniente de Guatemala y comandado por Pedro de Portocarrero— se había asentado en el valle de Comitán, se precipitó a mover la recién fundada Ciudad Real de su emplazamiento original, en las cercanías de Chiapa de Indios, al valle de Jovel con el fin de poder reclamar ante la Corona un territorio mayor.

Esta decisión resultó sumamente desventajosa para el desarrollo de Ciudad Real al limitar sus posibilidades comerciales y productivas frente a otras poblaciones mejor ubicadas. Así a fines del siglo XVII había más españoles, mestizos y mulatos radicando en Chiapa de Indios que en la sede de los poderes de la alcaldía mayor.[26] Ciudad Real, pues, estuvo condenada desde un principio a ser una ciudad parásita que habría de utilizar sus poderes políticos, administrativos y religiosos para despojar a los indios de parte de los frutos de su trabajo y exigirles que pres-

[19] M. I. Nájera, *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa*, pp. 39-51 y 61-71; y M. Ruz, *Savia india, floración ladina*, pp. 110-137.

[20] Sobre estas minas de oro, véase M. H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo*, pp. 74-76.

[21] "Parece asimismo y consta por certificación de los más ancianos de estas provincias, que desde la dicha fundación [de Ciudad Real, en 1527] hasta hoy en día, se han menoscabado y disminuido de cuatro partes de los naturales, más de las dos y media": AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47 [en especial f. 40]. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611.

[22] *Ibid*, ff. 40-47.

[23] *Ibidem*.

[24] G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, pp. 185-186.

[25] J. de Vos, *Los enredos de Remesal*, pp. 124-129.

[26] Esto es por lo menos lo que afirma el visitador de Scals: AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (1). Véase también AGI, Guatemala, 388, exp. 2, ff. 243-244v. [Real cédula a la Audiencia de Guatemala]. Madrid, 6 de junio 1680.

tasen gratuitamente servicios personales en la ciudad, sin llegar a generar ninguna riqueza y sin tener la capacidad de organizar nuevas formas de producción.

Los años de prosperidad (1670-1707)

Después de varias décadas de depresión económica, el Reino de Guatemala vivió a partir de los años de 1660-1670 un importante incremento del intercambio comercial y de las actividades productivas.[27] Así durante el gobierno del presidente de la Audiencia de Guatemala Gabriel Sánchez de Berrospe (1696-1701), se envió a España una cantidad de plata superior a la que se había remitido en los 20 años anteriores.[28]

Una prueba todavía más significativa de esta bonanza económica es el hecho de que, en los años de 1694 a 1697, se hayan lanzado unas exitosas campañas para conquistar El Lacandón y El Petén que implicaron grandes costos, cuando en los 100 años anteriores no se hizo ningún esfuerzo serio para ello.[29] Estas conquistas, además, se justificaron con el argumento de que era necesario abrir un camino directo entre Campeche y Guatemala, lo que constituye un indicio más de una intensificación de la actividad económica que requería romper el aislamiento de las distintas regiones para ampliar los mercados y multiplicar los intercambios comerciales.[30]

La recuperación demográfica

En Chiapas, a partir de los años de 1670, se produjo una lenta pero continua recuperación de la población, del orden del 0.5% anual. Esta recuperación fue todavía más acentuada en la provincia de Los Llanos. Los Zendales, por su parte, continuaron su crecimiento demográfico iniciado desde principios del siglo XVII, aunque ahora a un ritmo más lento, sobre todo en el área norte, lo que hacía prever en esta provincia la aparición de graves problemas a mediano plazo.[31]

En una alcaldía mayor como la de Chiapas, que carecía de recursos naturales tales como minas de metales preciosos, que pudiesen generar grandes riquezas sin necesidad de una abundante mano de obra, este crecimiento demográfico se convirtió lógicamente en un importante incentivo para las empresas españolas. Sin embargo la reactivación económica, claramente visible en varios indicadores macroeconómicos, no se traduciría en una mejoría de la situación de los indios, sino que por el contrario se llevaría a cabo a sus expensas.

Las nuevas cargas

Para empezar, el aumento de la población incitó a las autoridades de Guatemala y Chiapas a actualizar con mucha mayor frecuencia los padrones de tributarios.[32] Esto se tradujo no sólo en

[27] Según M. J. MacLeod, *Historia socio-económica de la América Central española*, pp. IX y 288-314, durante esos años se dio tan sólo una lenta y moderada recuperación de la actividad económica. Por su parte K. Gosner, "Tribute, Labor and Markets in Colonial Chiapas", considera que se trata de un período de contracción de los mercados. En cambio R. Pastor, *Historia de Centroamérica*, pp. 105-110 afirma que desde los años de 1660 se reinició el crecimiento económico del Reino de Guatemala.

[28] AGI, Guatemala, 287, exp. 14, 6 ff. [Consulta del Consejo de Indias]. Madrid, 31 de agosto 1705.

[29] Sobre la conquista de El Lacandón véase J. de Vos, *La paz de Dios y del rey* y *No queremos ser cristianos*. Sobre la del Petén J. Villagutierre Soto-Mayor, *Historia de la conquista de la provincia de El Itzá...*

[30] Además de los textos anteriormente citados, véase AGI, Guatemala, 151 A y 151 B.

[31] Sobre estas consideraciones demográficas, véase J. P. Viqueira, "En las fronteras de la rebelión".

[32] Antes de la recuperación demográfica, la actualización de los padrones de tributarios se llevaba a cabo en forma muy irregular. Así en 1679, había pueblos que habían sido contados por última vez en fechas tan dispares como 1651, 1653, 1655, 1657, 1658, 1663, 1664, 1665, 1666, 1671, 1672, 1673, 1674 y 1675: AGI, Guatemala, 75, exp. 4 (1), [ff.

bruscos aumentos de los pagos que los indios debían hacer a la Corona o a sus encomenderos, sino que los encargados de llevar a cabo los nuevos padrones aprovecharon su función para extraerles indebidamente cantidades importantes de dinero y alimentos, so pretexto de sueldos y derechos varios.[33]

Entre 1670 y 1690 se estableció en Chiapas un nuevo y original mecanismo de cobro de los tributos que permitía a las autoridades encargadas de recabarlos —los tenientes de oficiales reales hasta 1692 y los alcaldes mayores a partir de esa fecha— obtener jugosos e ilegales beneficios e imprimir, al mismo tiempo, un mayor dinamismo a la economía de la alcaldía.[34] Este mecanismo tenía su punto de partida en la diferencia existente entre los precios que se informaba a la Corona que tenían los géneros tributados y el que éstos alcanzaban en el "mercado", y que según la cosecha podían llegar a ser 2, 3, 4, o incluso 6 veces más altos. Bastaba entonces con cobrarle a los indios, en dinero, a los precios reales, la parte del tributo que tenían que dar en maíz, frijol y chile, y embolsarse la diferencia. Claro está que para poder manejar un fraude de estas dimensiones se requería de la complicidad interesada de las fuerzas vivas de Chiapas. Para lograrlo los alcaldes mayores repartían los tributos pagaderos en especie de los pueblos cercanos a Ciudad Real al precio "oficial" entre el obispo, los conventos de religiosos y monjas, el hospital y los vecinos connotados, quienes así abastecían sus casas y haciendas de maíz, a precios fijos e irrisorios.[35]

Este juego de intereses dio lugar a fines del siglo XVII y principios del XVIII a una peculiar geografía tributaria: Los pueblos del Priorato de Chiapa y de Los Llanos más cercanos a Ciudad Real —varios de los cuales tenían tierras irrigadas por el Grijalva, y abundante producción agrícola— y Simojovel pagaban sus tributos en especie, abasteciendo así a Ciudad Real y a las haciendas de la Guardianía de Huitiupán del grano necesario. Luego se extendía un área intermedia que en años de buena cosecha, cuando nadie necesitaba maíz, pagaba en dinero, mientras que en tiempo de escasez lo hacía en especie. Finalmente los pueblos más distantes de la capital pagaban siempre sus tributos en dinero.[36] (ver Mapa 13).

Para obtener el circulante necesario para cumplir con esta carga los indios de esta última área tenían que trabajar durante unos tres meses al año en las plantaciones de cacao y vainilla de

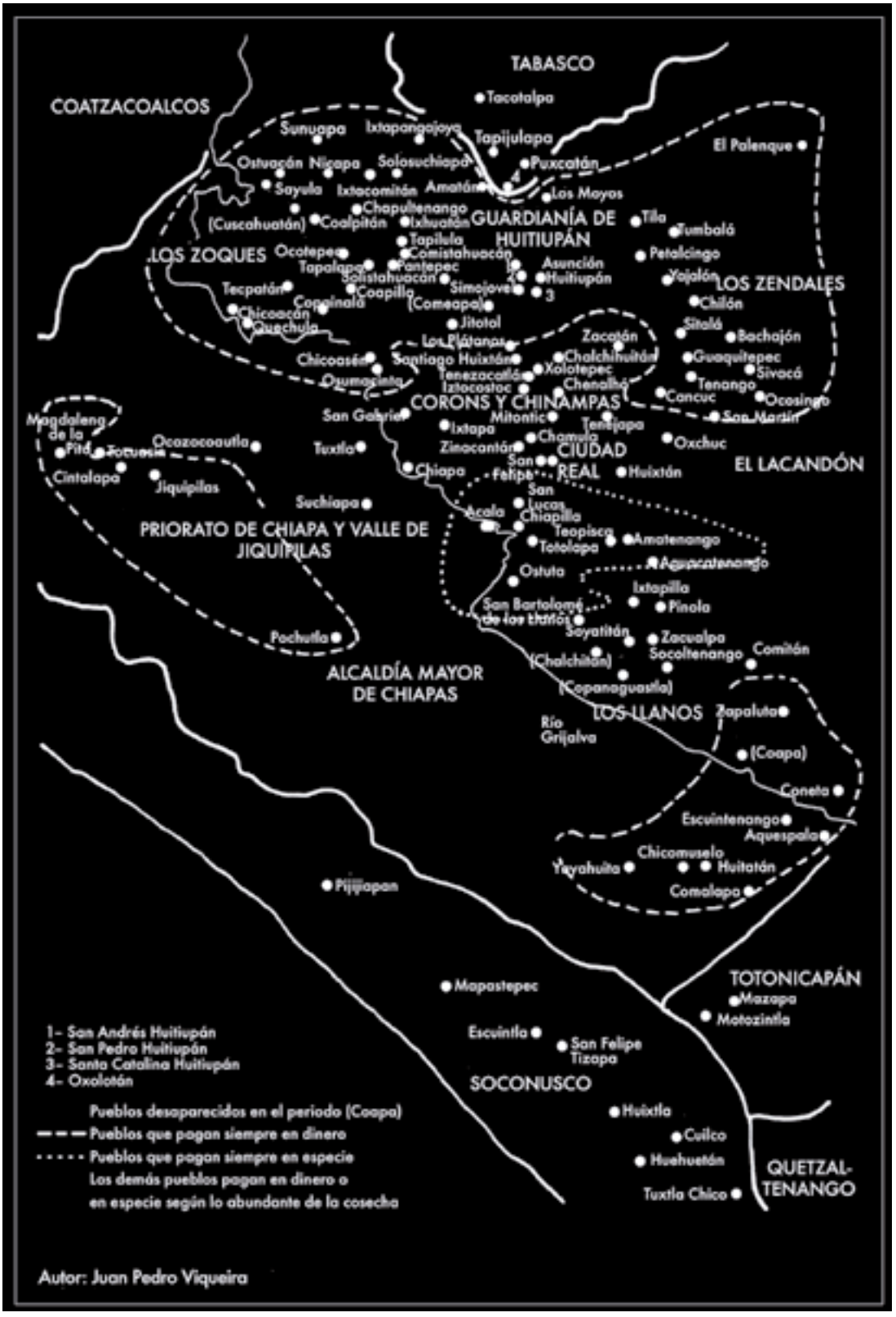
1v-2v]. Memoria de los pueblos. [Guatemala, marzo 1679]. En cambio entre 1690 y 1692 se contaron todos los pueblos de la alcaldía: AGI, Guatemala, 33, exp. 3, [ff. 4v-5]. Certificación de haberse recibido diferentes tasaciones. Ciudad Real, 21 de septiembre 1690; 35, exp. 1, ff. 187-187v. [Respuesta del contador]. Guatemala, 5 de abril 1693; y 215, exp. 2 (2), 4 ff. [Carta de José de Scals al rey]. Guatemala 19 de diciembre 1691. Entre 1702 y 1704 se volvieron a hacer nuevos padrones de tributarios: AGI, Escribanía, 369 C, exp. 10, ff. 125-130v. Relación de los méritos y servicios de don Pedro de Zavaleta, maestre de campo de la provincia de Chiapas en el reino de Guatemala. [Presentada en Madrid, 14 de mayo 1720].

[33] Véase por ejemplo AGI, Escribanía, 369 B, exp. 5, 89 ff.

[34] La primera mención que hemos encontrado sobre este mecanismo es de 1674. Ese año el visitador Roldán de la Cueva en la residencia que realizó al alcalde mayor Agustín Sáenz pidió que se investigara si en Los Zoques "los tributos que deban recibir en especie lo han vendido a más precio de lo que valía por no tenerlo los naturales": AGI, Guatemala, 161, exp. 45, [ff. 96-101]. Auto [de Jacinto Roldán]. Ciudad Real, 30 de marzo 1674. Sin embargo no sabemos si esto era realmente una práctica usual o si se trataba sólo de una sospecha del visitador. En cambio para tiempos de la visita de José de Scals (1689-1690) una parte de los tributos se cobraba regularmente en dinero por lo que Scals procedió a levantar unos autos contra los culpables de ello: AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (2), 4 ff. [Carta de José de Scals al rey]. Guatemala 19 de diciembre 1691.

[35] La mejor descripción del fraude y del sistema tributario que resultaba de él se encuentra en AGI, Escribanía, 353 A, exp. 1, ff 113v-127v. Consulta primera [presentada por Bartolomé de Amézquita]. Ciudad Real, 2 de noviembre 1710. Un análisis mas detallado de este sistema tributario puede encontrarse en J. P. Viqueira, "Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)".

[36] Sobre las fuentes utilizadas para la reconstitución de esta geografía tributaria, véase *ibid*.



MAPA 13: *Formas de pago del tributo en Chiapas, 1680-1720*

Tabasco, en las haciendas de los dominicos de Ocosingo, Chiapa y Comitán o en las de españoles de Jiquipilas, Los Llanos y el Soconusco.[37]

Su esfuerzo era triplemente redituable para los españoles: enriquecían a los tenientes de oficiales reales en un primer momento y posteriormente al alcalde mayor y a sus paniaguados; proporcionaban mano de obra barata a las haciendas y plantaciones de Chiapas, Tabasco y el Soconusco y, en un periodo en el que escaseaba la moneda en el reino de Guatemala, abastecían a Chiapas de circulante obtenido en Tabasco.[38]

Con estos reales que los indios pagaban como tributo, la economía de la alcaldía de Chiapas cobró un mayor dinamismo. En efecto estos ingresos le permitían al alcalde mayor comerciar con Tehuantepec, comprar algodón que revendía a los naturales para que hiciesen sus mantas de tributo; invertir en géneros diversos que vendía a los españoles y "repartía" de manera más o menos forzada entre los indios; adquirir mantas burdas en Puebla que enviaba luego a Guatemala como si fueran las que se recogían como parte del tributo, mientras que éstas, de mejor calidad, las llevaba a vender a las minas de Honduras;[39] y por último financiar la producción de grana cochinilla de algunos pueblos zoques para exportarla clandestinamente a España, vía Tabasco y Veracruz.[40]

Gracias a este sistema tributario, Ciudad Real, bien abastecida en productos agrícolas y en circulante, empezó a florecer. Hacia 1675, llegaron a Chiapas los jesuitas —tal vez atraídos por las nuevas oportunidades económicas de la región—, quienes fundaron un seminario y edificaron la iglesia de San Agustín.[41] Entre 1676 y 1698 se construyó un nuevo palacio episcopal y se renovaron por completo el cabildo eclesiástico, la sacristía y la fachada de la catedral.[42] Durante esos años se levantó la torre del convento de monjas, denominada hoy en día de El Carmen.[43] Los franciscanos emprendieron algunos trabajos en su convento e iglesia a fines de la década de 1670 y principios de la siguiente.[44] El obispo fray Juan Bautista Álvarez de Toledo fundó, en

[37] Éste es un punto de gran importancia que merecería un estudio más detallado. Es todavía muy poco lo que sabemos sobre el funcionamiento de las haciendas de Chiapas, el Soconusco y Tabasco en estas fechas. Un primer libro al respecto es el de M. Ruz, *Savia india, floración ladina*. Las principales menciones que he encontrado sobre indios de Chiapas que van a haciendas y plantaciones son: 1º Para el Soconusco: AGI, Escribanía, 374 A, exp. 1, ff. 34v-35v. Testigo: Lucas Antonio, indio de Chicomuselo, edad 28 años. Coneta, 27 de septiembre 1702; y ff. 35v-36v. Testigo: Felipe de Luna, alcalde de Chicomuselo, 40 años según aspecto. Coneta, 27 de septiembre 1702; 2º Para Tabasco: AGI, Guatemala, 250, exp. 4, ff. 28v-30. Carta [de fray Antonio de Corso a Pedro Gutiérrez]. Yajalón, 17 de diciembre 1714; ff. 44v-48. Petición [de Juan Antonio de Unsilla a nombre de los fiadores de tributos de don Martín González de Vergara]. Sin fecha; y 293, exp. 11, ff. 186v-187v. Carta [de fray Fernando Calderón de la Barca a José de Granada, secretario]. Amatán, 29 de abril 1713.

[38] Sobre la escasez de circulante en Guatemala, véase: AGI, Guatemala, 187, exp. 10, 32 ff. [Parecer del Consejo]. Madrid, 8 de agosto 1724; y Escribanía, 369 C, exp. 10, ff. 8-45 [En especial f. 35]. Copia certificada de la carta que el señor presidente de Guatemala escribió al excelentísimo señor virrey de la Nueva España en respuesta de la que cita. Guatemala, 28 de mayo 1717.

[39] Sobre este fraude véase AGI, Guatemala, 45, exp. 9, 2 ff. [Carta de los oficiales reales al rey]. Guatemala, 1 de abril 1654.

[40] Sobre todas estas actividades ilícitas de los alcaldes mayores, véanse las siguientes denuncias hechas en su contra: AGI, Guatemala, 221, exp. 1; y Escribanía, 369 C, exp. 2, ff. 58v-73. Petición [de Pedro de Zavaleta]. [Presentada en Guatemala, 18 de febrero 1715].

[41] AGI, Guatemala, 44, exp. 38; y 397, exp. 3, ff. 200-204. Real cédula. Madrid, 24 de diciembre 1677.

[42] AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (2), 2 ff. [Carta del obispo Bravo de la Serna al rey]. Sin fecha; 38, exp. 1, 2 ff. [Carta del Cabildo de Ciudad Real al rey]. Ciudad Real, 22 Octubre 1698; exp. 3 (2), 3 ff. [Carta del obispo Núñez de la Vega al rey]. Ciudad Real, 31 de enero 1699; y exp. 3 (3), 2 ff. [Testimonio del capitán José Antonio de Torres]. Ciudad Real, 20 de octubre 1698.

[43] AHDSC, exp. 12. Auto de oficio. Oxchuc, 22 de enero 1677.

[44] AHDSC, exp. 27, ff. 6 y 10v. [Limosnas dadas por la cofradía de San Sebastián de Chilón para el convento de san Francisco de Ciudad Real]. 1679 y 1683.

1709 y 1712 respectivamente, el hospital de Santa María de la Caridad y una casa de recogidas.[45] En 1713 se estaban llevando a cabo obras en la iglesia del convento de los dominicos sin que, desgraciadamente, sepamos cuándo se iniciaron, ni cuál fue su envergadura.[46]

Dados los enormes beneficios que trajo a Ciudad Real el llamado "fraude en los remates de los tributos", fueron pocos los españoles que se interesaron en denunciarlo a la Corona.[47] En cambio entre los indios el odio a unos tributos cada día más difíciles de pagar y a una ciudad que los exigía con implacable crueldad se fue acrecentando inexorablemente.

El fortalecimiento de las redes regionales

Este auge económico propició una importante movilidad de los indios de Los Zendales y de la Guardianía de Huitiupán que reforzó los lazos sociales entre los distintos pueblos. Para empezar, el crecimiento demográfico permitió a los indios de estas provincias —en especial a los de Los Zendales cuya recuperación se había iniciado antes— aumentar la diversidad de sus cultivos. En un área como ésta en la que tierras de vocaciones muy diversas se encuentran a distancias relativamente cercanas, es lógico que cada pueblo aprovechara su potencial humano en crecimiento para controlar pisos ecológicos diversos, buscando tener acceso a tierras propicias para el cacao, cultivo que era el principal producto de intercambio comercial.

Así por ejemplo los indios de Tila poseían cacaotales a 7 leguas de su pueblo,[48] mientras que los de Tumbalá los tenían en el alejado paraje de Shumulá.[49] A su vez los indios de Ocosingo se habían hecho de cacaotales más allá de Bachajón.[50] Otros indios de ese mismo pueblo los tenían incluso más lejos, en las inmediaciones del río Tulijá.[51] Esto hacía que los indios para ir a sus tierras tuviesen que cruzar por pueblos diversos y se encontrasen unos con otros en los caminos.

La cacería y la recolección de distintos productos naturales, tales como la cera y la miel, llevaban también a los naturales a internarse por territorios alejados de sus pueblos.[52]

En las plantaciones de Tabasco y en las haciendas de Ocosingo, a las que los indios acudían con el fin de obtener el dinero necesario al pago de sus tributos, se encontraban y convivían habitantes de pueblos de distintas lenguas: tzeltal, tzotzil y chol, por lo menos. Seguramente ahí se trababan amistades, se planeaban compadrazgos y se tejían redes de ayuda mutua.

[45] AGI, Guatemala, 363, exp. 1 (1a), 2 ff. [Carta del obispo Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 13 de junio 1712; exp. 1 (1b), 11 ff. [Testimonios de autos de la fundación del hospital]. Ciudad Real, 7 de junio 1712; y exp. 1 (3a), 2 ff. [Carta del obispo Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 13 de junio 1712.

[46] AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 614v-616. No se sabe a ciencia cierta cuándo la iglesia de Santo Domingo adquirió las características que hoy en día hacen su atractivo. Los historiadores del arte comparando algunos de sus elementos arquitectónicos con los de otras iglesias de Oaxaca y Guatemala han propuesto dos hipótesis: finales del XVII o primer tercio del XVIII. Con respecto a esta polémica véase S. D. Markman, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, pp. 278-286.

[47] Las escasas excepciones son resultado de conflictos de intereses entre autoridades y algunos vecinos poderosos: AGI, Guatemala, 257, exp. 2, 10 ff. [Carta de José Suárez de la Vega al rey]. Oaxaca, 25 de mayo 1706; y 221, exp. 1, ff. 2v-7v. 1er. Capítulo: Administración de hacienda real. [1708].

[48] AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 290-293v. [Carta de Nicolás de Segovia a Toribio de Cosío]. Tila, 8 de enero 1713.

[49] *Ibid*, ff. 320-323. Carta [de Toribio de Cosío a Medina Cachón]. Yajalón, 12 de enero 1713.

[50] *Ibid*, ff. 385-387. Carta [de Pedro de Zavaleta a Toribio de Cosío]. Bachajón, 22 de enero 1713.

[51] *Ibid*, ff. 802v-805v. [Declaración de Francisco Gómez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713.

[52] El padre de María de la Candelaria conocía muy bien las montañas despobladas que se extienden entre Los Moyos y Guaquitepec en donde se escondió con su familia después de la sublevación, seguramente porque acostumbraba ir a cazar o a recolectar plantas en ellas: AGI, 296, exp. 13, ff. 57-92 [en particular f. 74v]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716. A esa zona acudían también indios de Yajalón en busca de palmas, miel y cera: AGI, 296, exp. 13, ff. 7-9v. Declaración de Tomás Gómez de 40 años. Ciudad Real, 17 de marzo 1716.

Por otra parte, el comercio regional reforzaba estos lazos. El trabajo de tamemes que realizaban muchos naturales llevando la carga de los españoles de Tabasco a Ciudad Real por el camino de Los Zendales[53] y por su derivación hacia Ocosingo no sólo les daba a los indios las oportunidades de conocerse de un pueblo a otro, sino que incluso creaba la necesidad de tener amigos con los cuales contar en los lugares de paso.

Además de este comercio que interesaba a los españoles, existía otro a pequeña escala entre pueblos de tierra fría y los de tierra caliente. Así, los indios del barrio de Cuxtitali en Ciudad Real compraban cerdos y manteca en algunos pueblos del norte de Los Zendales, tales como Chilón y Yajalón, para revenderlos en Ciudad Real.[54] Otros indios avecindados en la capital de la alcaldía mayor traficaban con panela que adquirían en los trapiches de Ocosingo.[55] El comercio de cacao daba lugar a viajes especialmente largos: Algunos indios de Comitán iban a Tabasco para adquirirlo[56], mientras que otros de esa alcaldía mayor se desplazaban desde Cunduacán hasta Ocosingo para venderlo.[57] Todo este conjunto de circunstancias económicas, demográficas y ecológicas concurría, pues, a multiplicar las ocasiones de encuentro entre habitantes de distintos asentamientos.

Además, estos contactos continuos o esporádicos se veían fortalecidos por las visitas que se hacían unos pueblos a otros en ocasión de las fiestas religiosas. Así por ejemplo los indios de Huitiupán, además de asistir a las celebraciones de sus vecinos de Simojovel, recorrían largas distancias para ir a venerar las milagrosas imágenes de Guaquitepec, Tila y Cunduacán.[58]

Los fiscales, sacristanes y maestros de coro de la región mantenían entre sí relaciones todavía más estrechas y continuas, refrendadas a menudo a través del compadrazgo.[59] De tal forma que cuando la situación de uno de ellos se veía por una razón u otra amenazada en sus lugares de origen, sabían que podían contar con protección y hospedaje en casa de alguno de sus colegas en otro pueblo.[60]

La enorme movilidad de los indios y las redes de ayuda mutua y solidaridad que tejían de un pueblo a otro nos permiten comprender las altas tasas de exogamia que se registran en los padrones de tributarios: uno de cada siete "tributarios enteros"[61] se encontraba casado con alguien de fuera de su localidad.[62]

[53] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 2, ff. 49-57. Confesión de don Pedro de Zavaleta. Guatemala, 1º de agosto 1714.

[54] AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 107-112v. Declaración de Sebastián Hernández de 25 años. Ciudad Real, 16 de septiembre 1712; y ff. 112v-116v. Declaración de Diego de Santi Esteban de 24 años. Ciudad Real, 16 de septiembre 1712.

[55] *Ibid*, ff. 218-220. Declaración de Lorenzo José de 34 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712; y ff. 269-271. Declaración de Juan Rodríguez de 26 años. Ciudad Real, 23 de noviembre 1712.

[56] *Ibid*, ff. 165v-169v. Declaración de Manuel de Morales de 25 años. Ciudad Real, 24 de septiembre 1712.

[57] AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 34-38. Declaración de Bernabé Juárez, indio vecino y natural del pueblo de Cunduacán de la provincia de Tabasco, de 40 años al parecer. Cancuc, 29 de noviembre 1712.

[58] AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 141v-144. Declaración de Antonio Hernández de 50 años. Ciudad Real, 23 de septiembre 1712; y ff. 83v-86v. Carta [de fray Juan de Dios Campero a Francisco de Astudillo]. Huitiupán, 31 de agosto 1712.

[59] Así por ejemplo el maestro de coro de Puxcatán era compadre del fiscal de Los Moyos: AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 109v-112v. Declaración [de Jacinto Cortés]. Tecominoacán, 21 de noviembre 1712.

[60] Ese fue el caso de Gerónimo Saraos, escribano y fiscal de Bachajón, quien al ser expulsado de su pueblo, se pasó a vivir a Cancuc donde tenía amigos entre los ayudantes de la iglesia: AGI, 296, exp. 13, ff. 57-92 [en particular f. 63v]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

[61] Los tributarios enteros eran los indios casados menores de 50 años.

[62] AGCA, Chiapas, A3.16, leg. 293. exp. 03951. Razón de los tributos que pagan los pueblos de Los Zendales con sus mantas y legumbres, parcialidades y encomiendas de que se compone, 1717. Las tasas de exogamia que ahí se registran dan como promedio un 25%, pero, como en algunos casos —no en todos— junto a los casados en otros pueblos se incluía a los casados en otras parcialidades, parece necesario reducir en algo esa cifra. Véase al respecto R. Watson, "Informal settlement and fugitive migration ...", pp. 249-250.

La crisis de las mediaciones políticas y culturales

A la vez que las redes regionales entre los indios se fortalecían, las mediaciones sociales entre españoles y naturales que tenían como fin garantizar el control sobre estos últimos perdieron mucha de su eficacia.

La principal institución mediadora era sin duda alguna la Iglesia. En muchos pueblos, la única presencia española más o menos continua era la de los frailes o curas. Su dominio de las lenguas indias les permitía además mantener un contacto más estrecho con sus feligreses, mientras que la mayoría de los colonos y de los funcionarios tenía que comunicarse con los naturales a través de un intérprete. Pero como hemos ya señalado la Iglesia católica, que era el sustento legitimador de la dominación colonial en el Imperio español, descansaba en Chiapas sobre cimientos más endebles. Para colmo, con el paso de los años y a consecuencia de los ambiguos resultados de la evangelización, el entusiasmo de los frailes y curas se fue apagando poco a poco, y la disciplina eclesiástica empezó a relajarse. Las ordenes religiosas, en especial los dominicos, empezaron a amasar grandes fortunas, convirtiéndose rápidamente en los principales terratenientes de varias regiones de la alcaldía mayor. Sus haciendas eran particularmente importantes en el Priorato de Chiapa, en los valles de Ocosingo y en los llanos de Comitán.[63]

Las exacciones en dinero y trabajo que la Iglesia exigía a los indios se volvieron cada vez más pesadas, contribuyendo a minar aún más su prestigio. Las visitas de los obispos a los pueblos, que implicaban importantes desembolsos, se multiplicaron a partir de 1675.[64] Además, algunos religiosos no dudaban en participar como intermediarios de los comerciantes en los repartimientos de mercancías.[65] Para colmo la Iglesia no sólo se beneficiaba del fraude en los remates, adquiriendo "recudimientos" (derechos a cobrar los tributos) para abastecerse de maíz, frijol y chile a bajos precios, sino que también exigía en ciertos pueblos que la parte de los tributos que se pagaba al diezmero se entregara en efectivo.[66] Nada tiene, pues, de sorprendente el que, a principios del XVIII, los indios de Los Zendales, provincia en la que se conjugaron todos estos abusos, llegaran a perder el respeto hacia sus curas doctrineros.[67]

La otra instancia mediadora entre el poder español y los naturales era el conjunto de autoridades civiles de las repúblicas de indios. El cargo principal en ellas era el de gobernador, mismo que era nombrado directamente por el alcalde mayor y ratificado por el presidente de la Audiencia de Guatemala. Sin duda para alcanzar este puesto, los indios debían poseer en sus comunidades prestigio, autoridad y riqueza, pero una vez nombrados por el alcalde mayor su poder radicaba fundamentalmente en el apoyo que recibían de las autoridades españolas, y más de uno de estos gobernadores llegó a ser rápidamente odiado por los indios de su pueblo por sus abusos e in-

[63] M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*, pp. 59-88.

[64] J. P. Viqueira, "Quelques pages des livres de confréries de Chilón, Chiapas".

[65] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 5, ff. 8-9. Petición [de Manuel de Morales y Clemente de Velasco]. [Presentada en Ciudad Real, 21 de agosto 1709].

[66] AGI, Guatemala, 250, exp. 4, ff. 127-128v. Decreto [del deán y Cabildo de la catedral]. [¿28 de febrero 1717?].; 312, exp. 6, 5 ff. [Representación de doña Juana de Tovilla al rey]. [Ciudad Real, 15 de febrero 1721]; y 363, exp. 1 (2a), 2 ff. [Carta del obispo Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 19 de agosto 1710. En principio los indios de Chiapas no pagaban diezmos sobre su producción ni siquiera sobre los productos de origen español a diferencia de lo que sucedía en Nueva España: AGI, Guatemala, 390, exp. 2, ff. 109-111. [Real cédula al obispo de Chiapas]. El Pardo, 23 de diciembre 1718. A cambio de ello se incrementó el monto de los tributos para entregar una parte de estos (alrededor de un 10% de los productos agrícolas y entre el 2 y el 3% de las mantas) al obispado: A. C. Oss, *Catholic colonialism*, pp. 79-85. Sobre el monto de los tributos destinado al diezmero en Chiapas, véase AGCA, Chiapas, A3.16, leg. 293, exp. 03951. Razón de los tributos que pagan los pueblos de Los Zendales con sus mantas y legumbres, parcialidades y encomiendas de que se compone, 1717.

[67] AGI, Guatemala, 296, exp. 17, 4 ff. [Carta de fray Jacobo Álvarez de Ulloa a Toribio de Cosío]. El Palenque, 8 de marzo 1716.

justicias. Fieles servidores de las autoridades españolas a quienes debían su cargo y sus privilegios, los gobernadores indios eran, por lo tanto, uno de los medios más eficaces de control sobre la población nativa: "La cuña para que apriete ha de ser del mismo palo", dice con razón el refrán. Sin embargo, por motivos que nos son desconocidos, los españoles descuidaron los nombramientos de gobernadores, de tal forma que para principios del siglo XVIII en todos los pueblos de las provincias de Los Zendales, Las Coronas y Chinampas y la Guardianía de Huitiupán el cargo estaba vacante.[68]

El Cabildo indio —compuesto generalmente por dos alcaldes, cuatro regidores, un escribano y otros cargos menores— jugaba un papel muy diferente. La elección anual de sus integrantes quedaba en manos del pueblo. Su función principal era la de recabar los tributos y otras cargas, resolver los problemas y litigios de la comunidad mediante la conciliación o la aplicación de diversas penas, entre las cuales los azotes son la más conocida. Encargado de recibir en el pueblo a los visitantes y de manejar la correspondencia con las autoridades españolas civiles y eclesiásticas, el cabildo indio era el intermediario por excelencia. Recibía las órdenes superiores para transmitirlas a la comunidad y al mismo tiempo elevaba las peticiones de ésta a las instancias superiores. A pesar de la multiplicidad de sus funciones su poder real —es decir su capacidad de influir en el comportamiento de los habitantes del pueblo— parece haber sido bastante reducido. Es muy probable que no pudiese tomar ninguna decisión de importancia sin el consentimiento de los llamados "principales", es decir de aquellas personas que por su elevada edad, su origen "noble", su riqueza, o el prestigio ganado en el desempeño de cargos públicos, gozaban de una gran autoridad en la comunidad. Para colmo muchos de los integrantes de los cabildos indios perdieron en buena medida su legitimidad al buscar enriquecerse a costa del común de sus pueblos. Entre los abusos más frecuentes que cometían se contaba el aprovecharse de la confusión causada por las fluctuaciones anuales de los tributos pagados en dinero, para exigir a los indios más de lo necesario y embolsarse la diferencia.[69]

Los conflictos entre españoles

Entre 1670 y 1707 la alcaldía mayor de Chiapas conoció graves conflictos entre los distintos grupos de españoles que alteraron repetidamente la paz social. A partir de 1680 España, que empezaba a salir de una larga y profunda crisis económica, intentó recuperar el control sobre sus colonias, las cuales, aprovechando las dificultades de la metrópoli, habían alcanzado una autonomía *de facto* bastante importante. Sin embargo estos esfuerzos carecieron de continuidad ya que los últimos años del reinado de Carlos II resultaron muy difíciles en vista de la enfermedad del rey y de la falta de herederos al trono. Posteriormente las resistencias internas y la oposición de varias potencias europeas a aceptar que el sucesor a la Corona española del último de los Austrias fuese Felipe V, nieto de Luis XIV, desataron una guerra civil y una guerra europea que iniciadas el año de 1702 habrían de prolongarse hasta 1714.[70]

[68] En toda la documentación que revisamos no encontramos referencia alguna a gobernadores en la zona rebelde en los años previos a 1712. En cambio para fechas anteriores es usual encontrarse con gobernadores en dicha región: Chilón (1667): AHDSC, exp. 25, ff. 2-4. [Acta de fundación y reglamento]. Chilón, 6 de febrero 1667; Huixtán (1673): exp. 7, f. 8v. [Carta de fray Juan Granados]. [Sin lugar], 10 de diciembre 1673; Tenango, Oxchuc y Los Moyos (1678): AGI, Guatemala, 161, exp. 45, ff. 52v-53v, 66-66v y otras. [1678]. El caso más cercano a 1712 que hemos encontrado es el de don Gaspar de Miranda, quien era gobernador de Bachajón en 1695: J. de Vos, *La paz de Dios y del rey*, p. 155 y nota 40 p. 383.

[69] AGI, Escribanía, 353 A, exp. 1, ff 113v-127v [En particular las ff. 119-120]. Consulta primera [presentada por Bartolomé de Amézquita]. Ciudad Real, 2 de noviembre 1710.

[70] J. Lynch, *España bajo los Austrias*, vol. II, pp. 279-329 y 391-401; y H. Kamen, *Una sociedad conflictiva*, pp. 413-426.

Los conflictos entre autoridades, civiles o eclesiásticas, resultado de la lucha permanente entre distintos grupos de interés, formaban parte del funcionamiento mismo del Imperio español. Fomentados por la imprecisión legal con respecto a los poderes de cada una de las autoridades, por la superposición de sus distintas jurisdicciones y por la existencia de una puntillosa e impracticable legislación que era permanentemente desobedecida, estos conflictos permitían a la Corona recabar una valiosísima información sobre los turbios procederes de los bandos rivales y erigirse en supremo arbitro de sus disputas, evitando así las veleidades independentistas de las colonias. "Divide y vencerás arbitrando", parecía ser la regla del buen gobierno que la Corona española se había dado. Sin embargo al debilitarse el poder central surgió el peligro de que estos pleitos desbordaran los cauces institucionales y arrastrasen a la sociedad en su conjunto a una lucha abierta de imprevisibles consecuencias.

Como parte de los esfuerzos del Consejo de Indias por moralizar la vida política en el reino de Guatemala y por recobrar las riendas del poder, la Corona española designó en 1674 a Marcos Bravo de la Serna, obispo de Chiapas y Soconusco.[71] Su lealtad a los intereses de la Corona y sus afanes modernizadores le acarrearon rápidamente grandes problemas con todos los sectores de la población, ya que el prelado sólo veía en todas partes corruptelas, abusos, incurias, supersticiones e idolatrías.[72] Por ello, entró en conflicto con el alcalde mayor de Chiapas y con varios oidores de la Audiencia de Guatemala, a los que acusó de utilizar sus cargos para enriquecerse en forma ilícita.[73] Las campañas que lanzó en contra de las "idolatrías", pusieron en evidencia el relativo fracaso de la evangelización de los indios, que había corrido a cargo principalmente de la orden dominica que controlaba un 80% de las parroquias de la alcaldía mayor de Chiapas.[74] Con el fin de limitar el poder exorbitante que tenía esa orden, Bravo de la Serna propuso al Consejo de Indias secularizar las 7 doctrinas dominicas de Los Zendales, lo que le valió las iras de los religiosos.[75] A pesar de sus denodados esfuerzos, los frutos de su gobierno eclesiástico fueron escasos. La muerte lo sorprendió antes de que llegaran las resoluciones del Consejo de Indias favorables a sus designios, de tal suerte que éstas no llegaron a ponerse en práctica, sino en algunos casos hasta casi un siglo después.[76]

El obispo siguiente, fray Francisco Núñez de la Vega, dominico y criollo nacido en Cartagena de Indias, puso en práctica una política radicalmente distinta.[77] Alegando la ausencia de curas capaces de hacerse cargo de las doctrinas dominicas, logró enterrar el proyecto secularizador de su antecesor. En cambio continuó con mayor fuerza la persecución contra los "indios idó-

[71] El gobierno eclesiástico de Bravo de la Serna no ha sido aún objeto de un estudio más o menos detallado. En espera de éste se pueden consultar las obras de E. Flores Ruiz, *La catedral de San Cristóbal de las Casas*, pp. 99-100 y M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 91-109.

[72] AGI, Guatemala, 161, exp. 43 (3), ff. 1-2. [Carta del obispo Bravo de la Serna al presidente del Consejo de Indias]. Huehuetán, 27 de enero 1679.

[73] Sobre los conflictos con los alcades mayores, véase: AGI, Guatemala, 161, exp. 41, 49 ff. [Papeles relativos a la visita de Bravo de la Serna. 1677]; exp. 47 (1), 2 ff. [Carta del obispo Bravo de la Serna al rey]. Ciudad Real, 23 de febrero 1680; exp. 47 (2), 11 ff.; y exp. 48 (1), ff. 1-2v. [Carta del obispo Bravo de la Serna al rey]. Ciudad Real, 12 de febrero 1680. Sobre los conflictos con los oidores: AGI, Guatemala, 161, exp. 43 (3), ff. 2-4. [Carta del obispo Bravo de la Serna al presidente del Consejo de Indias]. Ciudad Real, 30 de abril 1679; exp. 44, 29 ff.; exp. 45, 110 ff.

[74] AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (2), 2 ff. [Carta del obispo Bravo de la Serna al rey]. Sin fecha; y D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 154-175 y 243-250.

[75] Sobre los intentos del obispo por secularizar varias doctrinas dominicas, véase AGI, Guatemala, 161, exp. 43 (3), ff. 2-4. [Carta del obispo Bravo de la Serna al presidente del Consejo de Indias]. Ciudad Real, 30 de abril 1679. Sobre sus conflictos con los dominicos: AGI, Guatemala, 161, exp. 43 (1), 4 ff.; exp. 43 (2), 3 ff.

[76] AGI, Guatemala, 161, exp. 48 (1), ff. 2-2v. Parecer del fiscal. Madrid, 21 de octubre 1680; 388, exp. 2, ff. 239v-241. [Real cédula al obispo de Chiapas]. Madrid, 6 de junio 1680.

[77] Sobre este obispo tenemos la suerte de contar con el trabajo de M. C. León Cazares y M. H. Ruz, "Estudio introductorio".

latras" y los "maestros nagualistas" que su predecesor había iniciado.[78] Gracias a ello rehizo, bajo su mando, la unidad de la Iglesia en Chiapas. Por otra parte, en vez de servir a los intereses de la Corona como lo había hecho Bravo de la Serna se convirtió en un gran defensor de los derechos de la Iglesia —que justo es decir identificaba a menudo con los suyos propios—. Su larga permanencia en el cargo le permitió consolidar un poder exorbitante que le llevaba a menudo a oponerse, con el arma de la excomunión, a alcaldes mayores y oidores. Así en los años de 1689 y 1690, Núñez de la Vega entró en violenta disputa con el oidor Scals;[79] en 1695 se opuso a las campañas contra los indios lacandones, dirigidas por el presidente de Guatemala, Jacinto de Barrios Leal y en 1701 excomulgó a las tropas de la Audiencia que se dirigían a apresar al visitador Francisco Gómez de Lamadriz, para mencionar sólo los casos más sonados.[80]

La lucha por la administración y cobro de los tributos, de los que como hemos mencionado se podían obtener jugosas ganancias a través del llamado "fraude en los remates", estuvo en el origen de unos juicios que en su momento llevaron a cabo varios alcaldes mayores de Chiapas contra los tenientes de oficiales reales de Ciudad Real. En efecto mientras que en el resto del Reino de Guatemala y en Nueva España el control sobre los tributos era ejercido por los alcaldes mayores, en Chiapas era un teniente de los oficiales reales, fuertemente ligado a los intereses locales, quien manejaba todo lo concerniente a la Real Hacienda, incluidos los tributos que pagaban los indios. Por lo menos en dos ocasiones, los alcaldes mayores recibieron sentencias favorables a sus demandas, pero los oficiales reales —sin que sepamos por qué medios— lograron recuperar, unos años después, el manejo de los tributos.[81] En 1689, el alcalde mayor Manuel de Maisterra volvió a llevar el problema ante la Real Audiencia. En esa ocasión los oficiales reales y su teniente —que era hermano de uno de ellos— defendieron sus intereses con especial encono y ahínco, recurriendo a maniobras dilatorias poco elegantes cuando llegó de España la resolución del Consejo de Indias favoreciendo las pretensiones del alcalde mayor.[82] A partir de ese momento los alcaldes mayores, provistos de esta importante fuente de ingresos que les permitía financiar repartimientos de muy diversa índole, se adueñaron del control de la vida económica de Chiapas, desplazando por lo general a sus competidores, los comerciantes locales.[83]

Sin embargo el alcalde mayor Manuel de Maisterra no pudo disfrutar más que unos meses del privilegio de administrar y cobrar los tributos de los indios. En mayo de 1693 el pueblo de Tuxtla se congregó en la plaza pública para exigirle la destitución de su gobernador por los repetidos abusos que cometía. El alcalde respondió con evasivas y mandó azotar a algunos de los líderes del movimiento. La multitud enfurecida lanzó entonces una lluvia de piedras que

[78] AGI, Guatemala, 389, exp. 1, ff. 87-88v. [Real cédula a la Audiencia de Guatemala]. Madrid, 30 de diciembre 1686; M. C. León Cazares y M. H. Ruz, "Estudio introductorio", pp. 36-38 y 52-53; y D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 175-220.

[79] M. C. León Cazares y M. H. Ruz, "Estudio introductorio", pp. 56-62.

[80] *Ibid*, pp. 67-84.

[81] En 1646 el alcalde Melchor Sardo de Céspedes pleiteó para obtener el control sobre los tributos, pero la Audiencia sólo le concedió el derecho a cobrarlos, mientras que su administración seguiría en manos del teniente de los oficiales reales. Su sucesor Alonso Vargas Zapata y Luján, en cambio, consiguió para sí tanto el derecho de cobrarlos como el de administrarlos: AGI, Guatemala, 45, exp. 7, 92 ff.; y exp. 8, 34 ff. Posteriormente cuatro alcaldes mayores, Baltasar de Caso, Agustín Sáenz Vásquez, Andrés de Ochoa Zárate y Juan de Azcaray, estuvieron a cargo de los tributos, pero lo hicieron por haber recibido también el nombramiento de tenientes por parte del los oficiales reales de Guatemala. El resto del tiempo los dos cargos no fueron ejercidos por las mismas personas: AGI, Guatemala, 35, exp. 1, 200 ff.

[82] *Ibidem*.

[83] AGI, Guatemala, 221, exp. 1; y Escribanía, 369 C, exp. 2, ff. 58v-73. Petición [de Pedro de Zavaleta]. [Presentada en Guatemala, 18 de febrero 1715].

acabó con las vidas del alcalde mayor y del gobernador indio.[84] Los españoles temieron que el movimiento continuara y se extendiera a los pueblos vecinos, pero nada de ello sucedió.

A pesar de la conmoción que suscitó el motín de Tuxtla, los desordenes más graves del período fueron resultado de la visita de Francisco Gómez de Lamadriz en los años de 1700-1701.[85] Este visitador había llegado a Guatemala enviado por el Consejo de Indias para investigar sobre un motín que había tenido lugar en la capital del reino el año de 1697, sobre los manejos turbios de dos oidores y sobre unos fraudes relativos a las minas de oro de Honduras y al contrabando de azogue. Pero rápidamente el visitador empezó a abusar de sus poderes y entró en conflicto con diversos grupos de la élite local, con el presidente de la Audiencia y con varios de sus oidores. Estos enfrentamientos estuvieron a punto de causar un motín en la ciudad de Guatemala, por lo que el visitador fue obligado a retirarse del Reino en espera de que España zanjara el problema.

En su camino a territorio de la Audiencia de México, Lamadriz pasó por Ciudad Real, donde se entrevistó con el obispo de Chiapas y Soconusco, fray Francisco Núñez de la Vega. El prelado, sin tomar partido abiertamente por el visitador, le manifestó, sin embargo, su simpatía.

Días después Lamadriz se instaló en la villa de Guadalcázar de la alcaldía de Tehuantepec, en donde se dedicó a interceptar la correspondencia entre Guatemala y la metrópoli. Además de intentar por este medio conocer los informes que la Audiencia de Guatemala enviaba a la Corona y las instrucciones que pudieran llegar de España sobre su visita, Lamadriz buscaba seguramente informarse sobre la situación en España, ya que en América se ignoraba aún el desenlace de la larga enfermedad de Carlos II, que carecía de heredero. ¿Qué sucedería con sus apoyos en el Consejo de Indias con la ascensión de un nuevo rey al trono español?

La Audiencia de México, enterada de estos procederes, le ordenó retirarse a San Francisco del Mar, miserable pueblo huave azotado permanentemente por los vientos que desplazan día a día las dunas sobre las que se levantan las chozas de palma. El visitador, evidentemente, no habría de quedarse mucho tiempo en ese aislado e inhóspito rincón del Imperio. Al poco tiempo, con quién sabe qué intenciones, se internó en el Soconusco —territorio que formaba parte del Reino de Guatemala— bajo la protección del gobernador y de los hacendados locales.

La Audiencia de Guatemala, al enterarse que el visitador había roto el acuerdo y había vuelto a ingresar al reino, envió un destacamento armado a apresarlo. Lamadriz, en un acto de sorprendente temeridad, escribió a los pueblos del Soconusco, de Quetzaltenango, de Huehuetenango y de la provincia de Los Llanos de la alcaldía mayor de Chiapas ordenando a sus habitantes, indios y mulatos, que impidieran el paso de la tropa. Con gran habilidad, argumentó en sus cartas que él era el verdadero representante del rey, mientras que la Audiencia no era "más que una cobradora de tributos". La presumible lectura que los pueblos hicieron del mensaje fue que de triunfar el visitador no habrían de pagar más tributos.[86] Con esa esperanza todo el Soconusco y varios pueblos de Quetzaltenango y Huehuetenango tomaron las armas en favor de Lamadriz.

Desde Ciudad Real, el alcalde mayor envió refuerzos para apoyar al destacamento de la Audiencia, a pesar de que el obispo Núñez de la Vega amenazó con excomulgar a todos aque-

[84] "Motín indígena de Tuxtla ..." y el trabajo de M. J. MacLeod, "Motines y cambios en las formas de control económico y político ..." (en este volumen).

[85] Sobre esta rebelión véase el relato de Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Cuarta parte, libro VI, cap. 21-40, pp. 98-194. Los únicos estudios históricos sobre la visita de Lamadriz son los de M. C. León Cázares, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor* y "Entre fieles y traidores", en los cuales basamos la síntesis que presentaremos a continuación.

[86] Véase por ejemplo las declaraciones que los indios de Cuilco hicieron a su cura doctrinero: AGI, Escribanía, 374 A, exp. 9, ff. 116-116v. [Carta de fray Tomás de Aguilar a ¿Gabriel Sánchez de Berrospe?]. Cuilco, 19 de febrero 1701.

llos que se sumaran a la expedición de Guatemala, alegando los desmanes que ésta había cometido a su paso por los pueblos.[87] Los soldados de Ciudad Real no habrían de tener mucho éxito. En Chicomuselo fueron atacados por sorpresa por los indios de ese pueblo y por los de Yayahuita, Comalapa y Huitatán, quienes después de vencerlos, los remitieron presos al visitador.[88] La sublevación no logró sin embargo expandirse en Chiapas. Escuintenango rehusó unirse a ella y sus habitantes le pidieron a su padre doctrinero que permaneciera en el pueblo para apoyarlos en su determinación.[89] Más al noroeste, tropas españolas estaban acampando en Socoltenango y Comitán, lo que sin duda desanimó a los revoltosos de los otros pueblos de Los Llanos.[90]

Aunque la situación pareció favorecer en un primer momento al enviado de la Corona, sus partidarios, mal organizados y peor armados, fueron incapaces de detener el avance de una segunda expedición al mando de Pedro de Eguaraz. El visitador tuvo entonces que huir a Campeche, en donde su tío era obispo.[91] Esta sublevación puso en evidencia el grado de descomposición política que existía en todo el Reino de Guatemala y los peligros que suponían, para la paz social e incluso para el dominio mismo de la colonia, los conflictos internos de los grupos dominantes, dispuestos a lanzarse a cualquier aventura con el fin de poner a la Corona ante hechos consumados.

La crisis de 1707-1712

La crisis agrícola

En 1707 dio principio un período de malas cosechas —fenómeno cíclico típico de las sociedades tradicionales—, que trajo el hambre y la enfermedad a muchos pueblos de la alcaldía mayor de Chiapas.[92] Las consecuencias de esta crisis agrícola fueron especialmente devastadoras en los pueblos que pagaban habitualmente sus tributos en dinero o que lo hacían sólo en tiempos de escasez. Por una parte el opresivo sistema de cobro de tributos que venía funcionando desde varias décadas atrás había provocado en esos pueblos el agotamiento de sus reservas monetarias y alimenticias.[93] Por la otra, en años de crisis agrícola sus habitantes no sólo no lograban

[87] AGI, Escribanía, 374 B, exp. 1, ff. 70-73v. [Carta de Domingo de Ayarza y de Juan de Quintana a Gabriel Sánchez de Berrospe]. Chicomuselo, 4 de abril 1701.

[88] AGI, Escribanía, 374 A, exp. 1, ff. 32v-33v. Testigo: Don Sebastián Montejo, indio de Chicomuselo; edad según aspecto de 45 años. Coneta, 27 de septiembre 1702; ff. 33v-34. Testigo: Domingo Méndez de Chicomuselo; 45 años de edad. Coneta, 27 de septiembre 1702; exp. 9, f. 47. [Carta de fray Lorenzo de Reina a fray Tomás de Aguilar]. Amatenango, 13 de febrero 1701; y ff. 54-55v. [Carta de José Velasco Campo]. Socoltenango, 14 de febrero 1701.

[89] *Ibid*, ff. 83-85v. Declaración de Francisco Javier de Ibarra, Ciudad Real, 15 de enero 1701; y ff. 88-90. [Carta de fray Nicolás Rivas a su padre provincial]. Escuintenango, 16 de febrero 1701.

[90] AGI, Escribanía, 374 A, exp. 8, ff. 240-241. [Carta de Juan Ibáñez de Alfaro a Gabriel Sánchez de Berrospe]. Socoltenango, 5 de febrero 1701; y exp. 9, ff. 54-55v. [Carta de José Velasco Campo]. Socoltenango, 14 de febrero 1701.

[91] AGI, Guatemala, 288, exp. 9, 4 ff. [Carta del arzobispo de México al rey]. México, 9 de enero 1703.

[92] F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Cuarta parte, libro VI, cap. 57, p. 250, atribuye las malas cosechas y las epidemias subsecuentes a la plaga de chapulines que arrasaron con las cosechas de los indios. Los libros de cofradía de Chilón permiten conocer con un poco más detalle la cronología y los efectos de esta crisis agrícola en ese pueblo: J. P. Viqueira, "Quelques pages des livres de confréries de Chilón, Chiapas".

[93] Al respecto es significativo que para los años de 1707-1709 las cajas de comunidad de varios de los pueblos de la provincia de Los Zendales o cercanos a ella carecían por completo de fondos: AGI, Escribanía, 369 B, exp. 6, ff. 32-34v. Testigos: Antonio Jirón, Juan Pérez y Alonso Díaz, alcaldes y regidores del pueblo de Chilón del año de 7 a 8 [de 1707 a 1708]. Ciudad Real, 15 de octubre 1709; ff. 34v-36v. Testigos: Diego Sánchez, Sebastián Pérez y don Alonso Díaz,

obtener cosechas suficientes para asegurar su subsistencia, sino que además el monto de los tributos conmutados a dinero aumentaba en forma directamente proporcional a los precios que alcanzaban el maíz, el frijol y el chile en los mercados y que según la gravedad de la escasez podían duplicarse, o incluso triplicarse.

Para colmo de males, el nuevo obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo inició sus visitas en 1709. Este ambicioso prelado era muy aficionado a realizar obras de caridad, de las que informaba puntualmente al rey. Además de repartir una vez a la semana maíz entre los necesitados de Ciudad Real, puso todo su empeño en fundar un hospital y una casa de recogidas.[94] Pero estas obras pías requerían de importantes sumas de dinero, mismas que tenían necesariamente que salir del bolsillo de los indios. Así, pues, en sus visitas el prelado impuso nuevos derechos y exigió el pago de un diezmo sobre los capitales de las cofradías de indios, cuyos fondos servían en parte para atenuar las consecuencias de las malas cosechas.[95]

La crisis política

La crisis agrícola no puso fin a las pugnas entre españoles que continuaron debilitando las redes del control político. Durante la sede vacante del obispado que siguió a la muerte de Núñez de la Vega, el Cabildo eclesiástico entró en conflicto con los dominicos al intentar crear una ermita para españoles en Chiapa de Indios, pueblo administrado por la orden de los Predicadores.[96] Este incidente volvió a despertar el temor entre los regulares de que una vez pasado el paréntesis del gobierno eclesiástico de Núñez de la Vega, la Corona impulsara de nuevo la secularización de las parroquias de Chiapas, como lo había hecho décadas atrás en la Audiencia de México. A pesar de que el nuevo obispo, el franciscano Juan Bautista Álvarez de Toledo, no se propuso desplazar a los dominicos de sus doctrinas, no logró congraciarse con estos religiosos, quienes no vieron con buenos ojos el que buscase acrecentar las capacidades económicas de la Catedral.[97] Sin el apoyo de los predicadores, el prelado fue incapaz de reconstituir el poder hegemónico del que había gozado su antecesor.

La lucha que entabló, a partir de 1707, el alcalde mayor Martín González de Vergara contra un enriquecido comerciante vasco, Pedro de Zavaleta, tuvo consecuencias todavía más graves. Este comerciante venido de España se había enriquecido en Chiapas vendiendo a los indios unas indulgencias religiosas, conocidas con el nombre de bulas de la Santa Cruzada. Junto con estos bienes espirituales, repartía otros más materiales, como ropa, cuchillos y machetes, que cobraba con extremo rigor aprovechándose de la protección que le daba el "servir" a la Iglesia.[98] Su fortuna le permitió armar a una compañía para mantener el orden en la provincia

indios de Teopisca; ff. 46v-48v. Testigos: Diego López, Gerónimo Jiménez y Diego Ruiz, indios del pueblo de Bachajón. Ciudad Real, 19 de octubre 1709; y 369 C, exp. 10, 8-45 [En especial ff. 18-18v]. [Carta de Francisco de Rivas al virrey de Nueva España]. Guatemala, 28 de mayo 1717.

[94] AGI, Guatemala, 363, exp. 1 (1a), 2 ff. [Carta del obispo Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad real, 13 de junio 1712; exp. 1 (1b), 11 ff. [Testimonios de autos de la fundación del hospital]. Ciudad Real, 7 de junio 1712; y exp. 1 (3a), 2 ff. [Carta del obispo Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 13 de junio 1712.

[95] F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Cuarta parte, libro VI, cap. 57, p. 250; y J. P. Viqueira, "Quelques pages des livres de confréries de Chilón, Chiapas".

[96] AGI, Guatemala, 363, exp. 7, 10 ff. [Carta del obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 28 de diciembre 1708.

[97] *Ibidem*. Sobre las críticas que los dominicos hacían de la actuación del prelado, véase los comentarios de F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Cuarta parte, libro VI, cap. 57-61, pp. 249-271.

[98] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 8, ff. 132v-133. Declaración de los indios del pueblo de Santa María [Santa Marta] del partido de Las Coronas. Ciudad Real, 14 de noviembre 1719; y Guatemala, 4, exp. 10, 4 ff. [Consulta del Consejo de Indias]. Madrid, 16 de febrero 1697; y 33, exp. 2 (2), 27 ff.

de Los Zoques y en el Priorato de Chiapa y Jiquipilas después del motín de Tuxtla en 1693.[99] Participó en los remates de tributos —tal vez como prestanombre— y los cobró en varios pueblos de la alcaldía mayor con verdadera saña.[100] Todo estos servicios, aunados a su matrimonio con la hija del influyente maestro de campo, Juan de Arizmendi, le permitieron adquirir un título similar al de su suegro y desempeñar en varias ocasiones el cargo de teniente de alcalde mayor.[101] En 1702 recibió el encargo de hacer nuevos padrones de tributarios en casi todos los pueblos de la alcaldía. En el desempeño de esta tarea obligó a los indios a reverenciarlo y a agasajarlo, además de cobrarles cuantiosos salarios y derechos indebidos.[102] Dicha tarea no lo apartó ni del jugoso negocio del repartimiento de mercancías, ni del comercio con Campeche, en donde con toda seguridad se proveía de productos ingleses a través del contrabando con los filibusteros.[103]

Los problemas de Pedro de Zavaleta empezaron cuando a fines de 1706 el nuevo alcalde mayor, Martín González de Vergara, no aceptó compartir el control económico de Chiapas con él y para deshacerse de tan molesto y poderoso rival le entabló un juicio por los abusos que había cometido al contar los tributarios de los pueblos.[104] Para ello el alcalde mayor incitó a las justicias indias a declarar contra el odiado Pedro de Zavaleta.[105] El pleito llegó a adquirir tales dimensiones que el comerciante tuvo que huir y refugiarse en Tabasco.[106] Desde ahí recurrió a sus redes de interés y convenció a dos ricos e influyentes vecinos de Ciudad Real para que denunciasen ante la Audiencia los ilegales manejos comerciales del alcalde mayor.[107] Un eclesiástico de alta jerarquía —tal vez el mismo obispo— intervino entonces en el asunto y reconcilió a los dos hombres,[108] pero éstos no lograron detener el pleito entablado en Guatemala: los dos vecinos, que habían tenido que entregar una cuantiosa fianza a la Audiencia, se estimaron engañados por Zavaleta y prosiguieron sus acusaciones contra Vergara a las que ahora añadieron otras contra el comerciante vasco.[109] El oidor Amézquita fue enviado entonces a Chiapas para proseguir las diligencias del juicio. Ahí, el oidor no sólo relevó de su cargo a Vergara, sino que descubrió el famoso "fraude de los remates" y lo denunció sin éxito alguno al presidente de la

[99] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 10, ff. 125-130v. Relación de los méritos y servicios de don Pedro de Zavaleta, maestre de campo de la provincia de Chiapas en el reino de Guatemala. [Presentada en Madrid, 14 de mayo 1720].

[100] AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (2), ff. 22v-27. [Declaración de] don Juan de Santander, deán de la santa iglesia. Ciudad Real, 19 de julio 1719; 369 C, exp. 8, ff. 114-114v. Declaración de los indios vecinos y naturales del pueblo de Copainalá, partido de Los Zoques. Ciudad Real, 6 de noviembre 1719; ff. 115-115v. Declaración de los indios del pueblo de Ocotepec del partido de Los Zoques; y ff. 115v-116v. Declaración de los indios del pueblo de Escuintenango del partido de Los Llanos. Ciudad Real, 7 de noviembre 1716 [sic, por 1719].

[101] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 10, ff. 125-130v. Relación de los méritos y servicios de don Pedro de Zavaleta, maestre de campo de la provincia de Chiapas en el reino de Guatemala. [Presentada en Madrid, 14 de mayo 1720]. La mujer de Zavaleta era María Manuela de Arizmendi y Ochoa: AHDSC, exp. 31, Cedulario, 5, ff. 117-120. [Real provisión]. San Ildefonso, 21 de junio 1734.

[102] AGI, Escribanía, 369 B, exp. 5, 89 ff.; y exp. 6, 258 ff.

[103] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 2, ff. 49-57. Confesión de don Pedro de Zavaleta. Guatemala, 1º de agosto 1714; exp. 8, ff. 128-129. Declaración de los indios del pueblo de San Antonio Simojovel del priorato de Chiapa. Ciudad Real, 10 de noviembre 1719; ff. 129-130. Declaración de los indios del pueblo de Chilón, partido de Los Zendales. Ciudad Real, 13 de noviembre 1719; y ff. 130-130v. Declaración de los indios del pueblo de Yajalón del partido de Los Zendales. Ciudad Real, 13 de noviembre 1719.

[104] AGI, Escribanía, 369 B, exp. 5, 89 ff.; y exp. 6, 258 ff.

[105] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 1, ff. 6-6v. Certificación [de fray Francisco de Alcántara]. Comitán, 12 de diciembre 1706; y ff. 7-7v. Certificación [de fray Baltazar de Valdés]. Jitotol, 23 de diciembre 1706.

[106] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 1, ff. 8v-11. Testimonio [de Felipe de Gamboa]. Tacotalpa, 9 de junio 1707.

[107] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 5, 13 ff.

[108] *Ibidem*. El 30 de marzo 1711, el obispo defendió a Zavaleta ante el presidente de Guatemala: AGI, Escribanía, 369 C, exp. 3, 18 ff.

[109] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 4, 19 ff.; y exp. 5, 13 ff.

Audiencia de Guatemala, Toribio de Cosío.[110] Paradójicamente Zavaleta, que había sido nombrado por González de Vergara teniente de alcalde mayor, se quedó con el control político de la alcaldía mayor y se dedicó a sacarle provecho a su nueva responsabilidad esquilmando a los indios.[111] Tiempo después González de Vergara logró recuperar su cargo, pero sólo para fallecer al poco tiempo, el 30 de mayo de 1712, en medio del odio de todos los vecinos de Ciudad Real.[112] El mando de la alcaldía recayó esta vez en manos de los dos alcaldes ordinarios de Ciudad Real, personajes enfrentados entre sí y carentes de toda autoridad.[113] En ese momento el sistema político terminó de desquiciarse y se produjo un peligroso vacío de poder en Chiapas.

Motines y milagros

Junto con estos trastornos económicos y políticos, se produjeron extraños sucesos religiosos y movimientos de protesta en los pueblos indios. Entre 1709 y 1711, la provincia de Los Zendales fue escenario de tres conmociones de importancia. La primera tuvo lugar en el pueblo de Bachajón, en donde los indios del lugar se amotinaron contra su cura, sin que conozcamos los motivos que tuvieron para ello.[114] Al año siguiente, los naturales de Yajalón encerraron varios días en la cárcel al fraile dominico Pedro Villena quien, obedeciendo una orden del obispo, había intentado sacar unas reliquias de la iglesia del pueblo para llevárselas a Bachajón.[115] Al poco tiempo, en el poblado vecino de Chilón se experimentaron "nuevas discordias e inquietudes así por sus naturales como por la vecindad española" contra el mismo religioso.[116]

Por esas fechas apareció el llamado ermitaño de Zinacantán. Un misterioso personaje que no era indio (estaba sujeto a la jurisdicción inquisitorial) y que metido en un árbol hueco se hacía venerar por los naturales de ese pueblo. Fue apresado una primera vez, pero el obispo, juzgándolo loco, lo dejó en libertad. Al poco tiempo volvió a las andadas. Colocó una imagen de la Virgen de la Soledad en el cabildo de Zinacantán y pagó misas a su cura doctrinero. Posteriormente convocó a los indios de Totolapa, San Lucas y Chamula a una gran fiesta en la que repartió tablillas de chocolate y mucho pan. Su fama empezaba a extenderse cuando fue apresado de nuevo y desterrado a Nueva España.[117]

[110] AGI, Escribanía, 353 A, exp. 1, ff. 113v-128v. Consulta primera [presentada por el señor doctor don Bartolomé de Amézquita]. Ciudad Real, 2 de noviembre 1710; y ff. 129-134v. Otra consulta del señor oidor don Bartolomé de Amézquita remitida a la Real Audiencia. Guatemala, 16 de diciembre de 1711.

[111] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 10, ff. 125-130v. Relación de los méritos y servicios de don Pedro de Zavaleta, maestre de campo de la provincia de Chiapas en el reino de Guatemala. [Presentada en Madrid, 14 de mayo 1720]; y Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Cuarta parte, libro VI, cap. 57, tomo IV, pp. 250-251. Ximénez no hace referencia a Zavaleta por su nombre, sino tan sólo por su cargo de justicia mayor.

[112] AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (1), 442 ff. [En especial f. 16]; 369 B, exp. 1, ff. 111v-120. Testimonio de la certificación del cabildo eclesiástico de Chiapas. Ciudad Real, 23 de enero 1716; y S. Martínez Peláez, *Motines de indios*, pp. 135-136.

[113] AGI, Guatemala, 293, exp. 1, ff. 17-19. Consulta [de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 15 de julio 1712; y 296, exp. 9, ff. 125-132v. Despacho de ruego y encargo [del Cabildo eclesiástico y Religiones a Pedro Gutiérrez]. Ciudad Real, 2, 3, 4 y 5 de septiembre 1712.

[114] AGI, Guatemala, 296, exp. 17, 4 ff. [Carta de fray Jacobo Álvarez de Ulloa a Toribio de Cosío]. El Palenque, 8 de marzo 1716.

[115] AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (16), 12 ff. [En especial ff. 2-2v]. [Carta de fray Gabriel de Artiga al rey]. Guatemala, 2 de diciembre 1714.

[116] AGI, Guatemala, 369, exp. 1 (18), 4 ff. [Certificación de los méritos y servicios de fray José Monroy por el licenciado Juan Antonio Narváez]. Tila, 20 de agosto 1725.

[117] AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 2-3. Carta de denuncia [de fray Bartolomé Jiménez a Juan de Santander]. [Totolapa], 6 de marzo 1712.

En 1711 un indio pasó por Simojovel, predicando que era el primo de la Virgen de la Soledad y que ella no tardaría en venir al mundo.[118] Al mismo tiempo, otro indio que afirmaba ser san Pablo, recorrió la región anunciando el fin de los tiempos.[119]

En marzo de 1712, se propagó por una amplia zona el milagro de la aparición de la Virgen en Santa Marta Xolotepec.[120] Su difusión no fue obra tan sólo de los habitantes de ese pueblo, que no tenía más de 60 tributarios;[121] en la construcción de la ermita colaboran también los pueblos circunvecinos de Las Coronas: Chalchihuitán, Santiago Huixtán y Magdalena Tenezacatlán.[122] La fama de la Virgen se extendió velozmente y atrajo a indios de Totolapa, San Lucas y Jitotol, de la Guardianía de Huitiupán e incluso de lugares tan alejados como San Bartolomé de Los Llanos, el Valle de Jiquipilas y Los Zoques.[123]

En cambio los indios de San Pedro Chenalhó, a pesar de ser vecinos de Santa Marta Xolotepec, no acudieron a venerar a la Virgen ya que estaban muy ocupados en su propio milagro: unos días antes, la imagen de su santo patrono había sudado.[124]

El obispo y el alcalde mayor, ante tal exaltación religiosa que no presagiaba nada bueno, tuvieron que recurrir a tretas para confiscar la imagen de la virgen de Santa Marta Xolotepec y apresar a los promotores del milagro. Por su parte un dominico, fray José Monroy, buscó refrenar la veneración que estaba suscitando la figura de san Pedro en Chenalhó.[125]

El estallido de la rebelión

Desarrollo de la rebelión[126]

A mediados de junio de 1712, en el pueblo de Cancuc, ubicado en la provincia de Los Zendales, una india de 13 o 14 años de edad, María López, hija del sacristán del pueblo, comunicó a las justicias y al común que en un paraje cercano a la casa de su padre, la Virgen se le había aparecido como una señora muy linda y muy blanca, y le había pedido que se le construyera una ermita, para que pudiese vivir entre los indios. La noticia fue acogida primero con cierto

[118] *Ibid*, ff. 9v-11v. [Declaración de José Antonio de Zavaleta]. Ciudad Real, 23 de mayo 1712.

[119] AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), f. 2v. [Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1º de octubre 1713.

[120] Sobre este milagro véase AGI, Guatemala, 293, exp. 9, 28 ff. En Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Cuarta parte, libro VI, cap. 59, pp. 257-260 se dice que el milagro de Santa Marta tuvo lugar en el año de 1711, afirmación que han retomado gran parte de los historiadores. Sin embargo, el expediente aquí citado no deja lugar a dudas de que los acontecimientos de Santa Marta se verificaron en 1712.

[121] *Ibid*, Cuarta parte, libro VI, cap. 59, p. 258.

[122] AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 14-16v. Confesión de Juan Gómez de 30 años. Ciudad Real, 6 de junio 1712.

[123] *Ibid*, ff. 3-4v. Carta [de fray José Monroy a Juan Bautista Álvarez de Toledo]. Santa Marta, 11 de marzo 1712; ff. 5v-6. Declaración del doctor reverendo padre predicador general fray Bartolomé Jiménez de 63 años. Ciudad Real, 1º de abril 1712; ff. 9v-11v. [Declaración de José Antonio de Zavaleta]. Ciudad Real, 23 de mayo 1712; ff. 11v-14. Confesión de Dominica López, al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712; ff. 14-16v. Confesión de Juan Gómez de 30 años. Ciudad Real, 6 de junio 1712; ff. 16v-17v. Confesión de Gregorio Jiménez de 46 años. Ciudad Real, 15 de junio 1712; y ff. 17v-18. Confesión de Domingo López Chintulín de 72 años. Ciudad Real, 15 de junio 1712.

[124] *Ibid*, ff. 3-4v. Carta [de fray José Monroy a Juan Bautista Álvarez de Toledo]. Santa Marta, 11 de marzo 1712.

[125] *Ibidem*.

[126] Dado que el objetivo de este trabajo es tan sólo el de esclarecer las causas de la rebelión, presento aquí un resumen muy apretado de su desarrollo. El lector interesado en conocer con más detalle la historia misma de la rebelión puede recurrir al relato de Fr. Gabriel de Artiga incluido en Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Cuarta parte, libro VI, cap. 57-76, pp. 249-358.

escepticismo por parte de los habitantes del pueblo; pero poco a poco la firmeza y convicción que mostraba la joven india y el apoyo que le brindaron algunos principales y ancianos, locales y foráneos, de gran prestigio en la región, convencieron a muchos de la verdad de sus palabras. El cura doctrinero, fray Simón de Lara, único habitante no indio del lugar, intentó poner alto a esta peligrosa "superchería" e hizo azotar a María y a su padre, Agustín López. Sin embargo, lo único que logró el dominico fue que prácticamente todo el pueblo tomara partido por la joven india y que ésta reafirmara que la Virgen se le aparecía y le hablaba. La ermita se construyó entonces en unos pocos días. Las autoridades españolas, civiles y eclesiásticas, temerosas de las conmociones a que podía dar lugar la difusión de un milagro de esta naturaleza en una región en la que la población española y mestiza era sumamente reducida, mandaron derribar la ermita a la que acudían cada vez más y más indios de los pueblos vecinos. Sus órdenes no sólo no fueron acatadas, sino que, a fines del mes de julio, fray Simón de Lara tuvo que huir de Cancuc, amenazado de muerte por sus feligreses.[127] El 8 de agosto, ante una muchedumbre de indios de unos diez pueblos de la provincia de Los Zendales, la joven india, que ahora se hacía llamar María de la Candelaria, dio la señal del inicio de la rebelión contra el dominio español. Meses después, Juan Pérez, el joven organista indio de Cancuc, narraría así estos sucesos ante sus jueces españoles:

> Después de la oración, estando el pueblo en la dicha ermita y su contorno, postrados en tierra, entró la dicha María López, acompañada de otra india llamada Magdalena Díaz (ya difunta), con un bulto tapado con sus huipiles en la referida capilla y le pusieron detrás del petate y publicaron que ya estaba allí colocada la Nuestra Señora que se le había aparecido. Y que luego fue entrando todo el pueblo en la dicha ermita, y adoraban el petate tocando el rosario y santiguándose, lo cual fue continuando el pueblo. Y habiendo publicado el milagro en los pueblos de la provincia, fueron ocurriendo a éste los hijos de ellos, trayendo unos juncia [hojas de pino], otros candelas y otros limosnas, que uno y otro se lo iban dando a la dicha indiezuela María López, quien estando aquí todos los pueblos les dijo: "Creedme y seguidme, porque ya no hay tributo, rey, ni obispo, ni alcalde mayor, y no hagan más que seguir y creer esta Virgen que tengo detrás del petate". Y después de haber precedido todo esto por mandato de la dicha indiezuela, se celebró procesión alrededor de la ermita, asistiendo todo el pueblo y cantando las letanías los fiscales y maestros, volvieron a colocar la imagen en la ermita que la habían sacado en sus andas tapada con el petate.[128]

A todos los pueblos de la región llegaron entonces despachos escritos por los rebeldes, comunicando a los indios la buena nueva de que "ya era cumplido el término y profecía de sacudir el yugo y restaurar sus tierras y libertad", ya que "era voluntad de Dios que [la Virgen de Cancuc] hubiese venido por sus hijos los indios para libertarles del cautiverio de los españoles y ministros de la Iglesia y que los ángeles vendrían a sembrar y cuidar sus milpas, y que por señas que habían tenido en el sol y la luna había muerto ya el rey de España y era fuerza nombrar otro"[129] y de que "el rey que los había de gobernar sería de su elección de ellos y serían libres de los trabajos que padecían y de pagar tributos".[130] En estos despachos se ordenaba a los indios que fueran a Cancuc a ver a la Virgen, trayendo las cruces mangas y demás ornamentos de la iglesia, las varas de justicia y los grillos de la cárcel. La sublevación de los 32 pueblos de Los Zendales, Las Coronas y Chinampas, y la Guardianía de Huitiupán,

[127] AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 57-92. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716 (En especial las ff. 60-62v); y 295, exp. 8, ff. 115-119. Confesión de Miguel Vásquez de Cancuc, Ciudad Real, 22 de febrero 1713.

[128] *Ibid*, ff. 28v-33v. Declaración de Juan Pérez, indio de Cancuc de 18 años. Cancuc, 28 de noviembre 1712.

[129] AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 2-7v. Cabeza de proceso. Tacotalpa de Tabasco, 19 de agosto 1712.

[130] AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 27v-41v (en especial ff. 30-30v). Confesión de Sebastián López de 30 años. Ciudad Real, 20 de marzo 1716.

como la denominaron los españoles haciendo referencia a las provincias tributarias que participaron en ella, se había iniciado.

El 12 y el 14 de agosto respectivamente, los rebeldes atacaron y tomaron Chilón y Ocosingo, poblados en los que se habían concentrado los pocos españoles de la parte noreste de la alcaldía mayor. Con estas acciones los rebeldes lograron el control de todos los pueblos de la provincia de Los Zendales y de la Guardianía de Huitiupán, con las únicas excepciones de Simojovel y de Los Plátanos. Los españoles de Ciudad Real intentaron contraatacar, pero el día 25 fueron sitiados en Huixtán. Solamente la llegada de refuerzos, compuestos principalmente por indios del pueblo de Chiapa que se mantuvieron leales a la Corona, los salvó de una inminente derrota.

Después de esta batalla, los españoles juzgaron más prudente atrincherarse en Ciudad Real y pedir ayuda a Guatemala y Tabasco. Así, durante casi tres meses, los rebeldes tuvieron tiempo para esbozar un nuevo orden social en la amplia región que quedó bajó su control y que se componía de las provincias de Los Zendales y la Guardianía de Huitiupán, a las que se sumó entonces la de Las Coronas y Chinampas, quedando así incluidos en ella pueblos de habla tzeltal, tzotzil y chol.

La reestructuración de esta región tuvo como base un nuevo milagro: pocos días después de la batalla de Huixtán, un indio de Chenalhó, Sebastián Gómez, llegó a Cancuc diciendo que había subido al Cielo en donde después de conversar con la Santísima Trinidad, la Virgen y San Pedro, recibió de este último la potestad de nombrar nuevos obispos y vicarios.[131] Para ello se convocó rápidamente a todos los indios que supiesen leer y escribir —que por lo general eran los sacristanes y los maestros de coro de las iglesias—. Sebastián Gómez de la Gloria, ayudado de María de la Candelaria, los ungió como vicarios y les ordenó que regresaran a sus pueblos para que predicaran la buena nueva, oficiaran misa y administraran los divinos sacramentos a sus moradores. Al mismo tiempo, Sebastián Gómez de la Gloria, impuso cierto orden y jerarquía entre los capitanes que habían dirigido los combates, nombrando a tres de ellos capitanes generales otorgándoles así preeminencia sobre los demás.

Sin embargo, esta república india no resistió los embates de las tropas numerosas y bien pertrechadas que llegaron de Guatemala, al mando del presidente de la Audiencia, don Toribio de Cosío. Derrotados primero en Oxchuc, los rebeldes intentaron resistir en Cancuc, aprovechando su ubicación en lo alto de un monte rodeado de profundas barrancas, pero, el 21 de noviembre, fueron vencidos por los pedreros y fusiles de los atacantes. Los pueblos más cercanos se rindieron entonces, mientras que los habitantes de la región norte de la alcaldía siguieron ofreciendo cierta resistencia, refugiándose en los montes. Aunque los españoles no tuvieron que librar más batallas, la tarea de sacar a los indios de los montes y de reducirlos a sus poblados les llevó varios meses de arduo trabajo.

Las consecuencias de la rebelión fueron desastrosas para los indios. Privados de herramientas de metal por las tropas vencedoras, so pretexto de que podían ser usadas como armas, y habiendo sido destruidas sus sementeras, una hambruna seguida de mortíferas epidemias se abatió sobre toda la región, diezmando a sus habitantes.[132]

[131] Algunos investigadores han afirmado que Sebastián Gómez de la Gloria habría participado desde un principio en la rebelión. Sobre las razones que tenemos para pensar que llegó después de la batalla de Huixtán, véase J. P. Viqueira, "En las fronteras de la rebelión".

[132] Sobre la situación en los diversos pueblos de la región después de la rebelión, véase AGI, Guatemala, 250, exp. 4.

Los cinco mayordomos de la ermita de Cancuc

Por lo general, historiadores y antropólogos han considerado que esta rebelión fue un movimiento completamente espontáneo, provocado por las visiones religiosas de María de la Candelaria, que —dadas las circunstancias de inestabilidad y descontento sociales por las que atravesaba la alcaldía mayor— habrían despertado a los indios de su letargo y los habrían arrojado a un frenesí milenarista. La posibilidad de que "el milagro de la Virgen" hubiese sido planeado por un grupo de indios para intentar poner fin a la dominación española les resulta totalmente inverosímil. Así, sorprendentemente, los investigadores, a pesar del indianismo que muchos de ellos profesan, se rehusan a admitir que los indios de los tiempos coloniales eran también "hombres de razón", capaces de ajustar —sin duda en los términos propios de su universo cultural— los medios utilizados a los fines que se proponían alcanzar.

Diversos testimonios muestran sin embargo que el "milagro de la Virgen de Cancuc" fue obra de cinco indios: Agustín López —padre de María de la Candelaria y sacristán de Cancuc—, Gerónimo Saraos —antiguo escribano y fiscal de Bachajón—, Sebastián García Muchín y Gabriel Sánchez Cabchebel —ambos regidores pasados de Cancuc— y Miguel Gómez Chaíl —indio del mismo pueblo que a pesar de no haber desempeñado ningún cargo de importancia gozaba de un gran prestigio entre sus vecinos—.[133] Estos cinco hombres —que habrían de fungir como mayordomos en la ermita rebelde— fueron los que en un principio inspiraron las palabras y los actos de María de la Candelaria.

No se trata de ver en ellos unos fríos y calculadores conspiradores que levantan en armas a los indios, recurriendo a creencias religiosas que ellos no comparten. Hay que imaginárselos más bien como indios de gran prestigio y de una aguda inteligencia que vieron en las plagas que azotaban a la alcaldía mayor, en la crisis política por la que atravesaban los españoles y en la efervescencia social y religiosa que reinaba entre los naturales, las señales del advenimiento de nuevos tiempos. A través de María de la Candelaria —en quien, sin duda, reconocieron las características de una mujer diosa— y a través de una imagen religiosa —que ignoramos si era de la Virgen o de un dios prehispánico— buscaron conseguir los favores de las fuerzas sobrenaturales para liberar a los suyos del dominio español.

El fervor que había desatado la aparición de la Virgen de Santa Marta Xolotepec no pudo menos que señalarles el camino a seguir para alcanzar sus fines. De hecho, al decir de fray Gabriel de Artiga, la idea de "inventar" el milagro surgió de la visita que hizo Magdalena Díaz —la mujer de Gabriel Sánchez, uno de los cinco mayordomos de la ermita de Cancuc—, a Santa Marta Xolotepec.[134]

[133] Agustín López es la única persona que explicó como surgió la idea de "inventar" el milagro de la Virgen para acabar con la dominación española: AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 57-92 (en especial ff. 62v-66v y 87-87v). Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716. Aunque algunos historiadores han puesto en duda el contenido de esta declaración, sus argumentos resultan poco convincentes. La versión del padre de María de la Candelaria coincide con muchos elementos de otras declaraciones como las de su mujer, capturada poco después de la batalla de Cancuc: AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 71-79 (en especial f. 75v). Declaración de Nicolasa Gómez, india de este pueblo de Cancuc, mujer de Agustín López. Cancuc, 5 de diciembre 1712; y las del primer capitán general de los rebeldes: AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 129v-147 (en especial f. 134v). Declaración de Juan García, indio de este pueblo, que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712. Su relato también es congruente con las sospechas de Fr. Simón de Lara sobre las personas que estaban detrás del milagro: AGI, Guatemala, 296, 9, ff. 11v-12. Carta [de Fr. Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 11 de julio 1712; y ff. 12v-13v. Carta [de Fr. Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 12 de julio 1712.

[134] Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Cuarta parte, libro VI, cap. 63, p. 280; Véase también AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 11v-12. Carta [de Fr. Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 11 de julio 1712.

El fracaso de las instancias mediadoras

El éxito de esta rebelión obedeció a un gran número de factores que se conjugaron —varios de ellos gracias a la habilidad de los cinco mayordomos de la ermita de Cancuc— para atraer a la lucha a un gran número de indios.

El desgaste y debilitamiento de todas las instancias mediadoras entre los españoles y los indios explican el fracaso de todos los esfuerzos que se hicieron por detener la rebelión. La Iglesia, que en muchos otros lugares del imperio español fue capaz de apaciguar los ánimos de los grupos de descontentos, no pudo en esta ocasión contener ni siquiera mínimamente el furor revolucionario de los indios. Como ya hemos mencionado, el cura doctrinero de Cancuc buscó por todos los medios evitar la construcción de la ermita de Cancuc, pero lo único que consiguió fue que en dos ocasiones los habitantes del pueblo lo expulsaran violentamente de él, sin ningún miramiento por su investidura religiosa.[135] Los curas doctrineros de los demás pueblos de las tres provincias que habrían de rebelarse amonestaron a sus feligreses para que no acudiesen a ver el milagro de la Virgen, pero los indios hicieron caso omiso de sus advertencias y amenazas.[136] Una semana después del estallido de la sublevación, el obispo envió a dos franciscanos y un dominico para parlamentar con los rebeldes, pero sin éxito alguno.[137] Los religiosos dominicos escribieron múltiples cartas incitando a los indios a deponer las armas; pero éstos no sólo las ignoraron, sino que por lo general azotaron cruelmente a los indios mensajeros que las llevaban.[138] Pero la mejor prueba de que la Iglesia había perdido toda autoridad a los ojos de los indios radica en el hecho de que todos los sacerdotes que fueron apresados por los rebeldes perecieron entre sus manos.[139]

Los españoles tampoco pudieron detener la sublevación recurriendo a las autoridades indias. Para empezar, recordemos que en toda la región que habría de empuñar las armas no había gobernadores indios, principal sostén del orden colonial en el seno de las comunidades. Los alcaldes y regidores, por su parte, carecieron de autoridad para poner fin a los desórdenes. Al poco tiempo de que María de la Candelaria había proclamado la aparición de la Virgen, las justicias de Cancuc junto con otros indios acudieron con el obispo a solicitarle licencia para edificar una ermita. Este —creyendo erróneamente que eran ellos los "inventores" del milagro— los hizo encerrar en la cárcel de Ciudad Real. Sin embargo los alcaldes y regidores pudieron escapar de su prisión unos días después.[140] Las autoridades españolas los mandaron llamar de

[135] La primera vez fue expulsado el 27 de junio: *Ibid*, ff. 9-9v. [Carta de fray Simón de Lara a fray Pedro Marcelino]. [Sin lugar, ni fecha]; y ff. 9v-11. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 5 de julio 1712. Justo un mes después, el 27 de julio, el cura doctrinero intentó volver a Cancuc, pero tuvo que huir del pueblo ese mismo día: *Ibid*, ff. 15-16. Carta [de los nuevos alcaldes y regidores de Cancuc a Fernando del Monje]. Cancuc, 31 de julio 1712.

[136] A modo de ejemplo señalemos los casos de Oxchuc: *Ibid*, ff. 16v-17. Carta [de fray Jorge de Atondo a Fernando del Monje]. Oxchuc, 10 de agosto 1712; y de Tila: AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 2-6v. Cabeza de proceso [de Juan Francisco Medina Cachón]. Tacotalpa de Tabasco, 19 de agosto 1712; y 296, exp. 9, ff. 55-57. Carta [de Juan Francisco Medina Cachón a Francisco Astudillo]. Tacotalpa de Tabasco, 20 de agosto 1712.

[137] AGI, Guatemala, 293, exp. 7, 2 ff. [Carta de Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 21 de diciembre 1712; y 296, exp. 9, ff. 18v-21. Auto [de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo]. San Felipe, 11 de agosto 1712.

[138] *Ibid*, ff. 137-141. Carta [de fray José Monroy a Pedro Gutiérrez]. Chamula, 18 de septiembre 1712; ff. 177v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712; ff. 244v-245v [Dice 244v-255v]. Carta [de fray Jose Monroy a Pedro Gutiérrez]. Guatemala [sic, por Chamula], 12 de octubre 1712; y ff. 245v-247v [Dice 255v-257v]. Declaración de Sebastián Pérez de 38 años. Ciudad Real, 12 de octubre 1712.

[139] Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de los Predicadores*, Cuarta parte, libro VI, cap. 71, pp. 318-322, da una versión hagiográfica de la muerte de estos sacerdotes.

[140] AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 1-3v. Auto [de Fray Juan Bautista Álvarez de Toledo]. Ciudad Real, 20 de julio 1712.

nuevo a Ciudad Real. Convencidos por fray Simón de Lara —quien les escribía desde el pueblo vecino de Tenango— y creyéndose protegidos por su inocencia, las justicias terminaron por presentarse en Ciudad Real, en donde fueron apresadas y condenadas a muerte.[141] Los españoles nombraron entonces a unas nuevas justicias para Cancuc, escogidas por fray Simón de Lara entre los indios del pueblo que se suponía seguían manteniéndose fieles al rey de España.[142] Estas llegaron a Cancuc unos días antes de que la rebelión estallara, pero fueron incapaces de imponer su autoridad.[143] Lo más sorprendente del asunto es que las nuevas justicias, a pesar de haber sido designadas por los españoles para derribar la ermita y poner fin a los desórdenes, ejercieron sus cargos durante toda la sublevación, ¡colaborando con los rebeldes![144] Este hecho viene a reforzar la hipótesis de que el poder real que tenían en los pueblos indios los cabildos locales era muy reducido. Otra prueba de ello es que en varios pueblos los naturales se sumaron a la rebelión a pesar de la decidida oposición de sus justicias.[145]

Los objetivos de la rebelión

La sublevación pudo expandirse rápidamente gracias a la habilidad de los cinco mayordomos de la ermita de Cancuc que supieron dotarla de objetivos claros que no podían más que ser compartidos por la inmensa mayoría de los indios, abrumados por el nuevo sistema de cobro de tributos, la crisis agrícola, el aumento de las cargas civiles y religiosas y por los repetidos abusos de las autoridades españolas. Sin duda el propósito final de la rebelión era terminar con la dominación española, pero para destacar las ventajas que de ello se derivarían, la Virgen de Cancuc prometió terminar con el odiado tributo y permitir que todas las autoridades fueran nombradas por los indios de entre ellos mismos.

Por otra parte la unción de vicarios indios por parte de Sebastián Gómez de la Gloria añadió a estos objetivos la recuperación total del control sobre los ritos y el culto religioso de los naturales.

El enemigo a vencer —el culpable de todos los agravios que sufrían los indios— era, claro está, la población española en su conjunto, pero en especial aquella que radicaba en Ciudad Real y que era la que sacaba un mayor provecho del "fraude en los remates". De hecho, para los rebeldes Ciudad Real no sólo era el principal objetivo militar, sino que además fue dotada por ellos de un significado escatológico: se cambió su nombre por el de Jerusalén y se anunció que su caída marcaría el inicio de los nuevos tiempos.[146]

[141] *Ibid*, ff. 9v-11. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 5 de julio 1712; ff. 11-11v. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 9 de julio 1712; ff. 11v-12. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 11 de julio 1712; ff. 12v-13v. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 12 de julio 1712; ff. 13v-15. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 15 de julio 1712; y ff. 242v-243v. Sentencia. Ciudad Real, 8 de octubre 1712.

[142] *Ibid*, ff. 3v-6v. Auto [de Fernando del Monje]. Ciudad Real, 23 de julio 1712.

[143] *Ibid*, ff. 8-9. Obedecimiento [de los justicias de Cancuc]. Cancuc, 7 de agosto 1712.

[144] AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 295v-300. Declaración de Domingo de Aguilar alcalde que fue de este pueblo de Yajalón en el año 712, al parecer de 60 años. Yajalón, 8 de enero 1713; y 296, exp. 9, ff. 27v-30. [Declaración de Jacinto Pérez, indio de Bachajón]. Ciudad Real, 14 de agosto 1712.

[145] Así sucedió en Chilón: AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 2-6v. Cabeza de proceso [de Juan Francisco Medina Cachón]. Tacotalpa de Tabasco, 19 de agosto 1712; y ff. 15v-21v. Declaración del licenciado don Rafael Guillén. Tacotalpa, 21 de agosto 1712. y Huitiupán: AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 112v-130v. Declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 11 de marzo 1713.

[146] Sobre esto también existe una gran cantidad de testimonios, cito uno tomado al azar: AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 393v-395v. Declaración [de Miguel Gómez de El Palenque]. Petenecté, 27 de septiembre 1712.

La fe en la victoria

Un movimiento armado sólo puede crecer si sus seguidores tienen una fe arraigada en la posibilidad de la victoria. En la rebelión de 1712 dos elementos contribuyeron a ello. Por una parte el crecimiento demográfico que la población india había conocido desde varias décadas atrás, después de más de un siglo de mortíferas epidemias, le infundía a ésta una renovada confianza en su supervivencia y le permitía oponer a las armas de fuego de los españoles un ejercito muy superior en número. Por la otra, la creencia todavía viva entre los indios en hombres y mujeres dioses, que aparecían periódicamente para conducir sus destinos bajo la protección de alguna divinidad, dotaba a las promesas de María de la Candelaria de un enorme poder de convencimiento.[147]

Las redes sociales y la expansión de la rebelión

Las redes sociales que los indios de distintos pueblos habían tejido entre sí desempeñaron un papel crucial en la expansión de la rebelión. Cuando se empezó a proclamar la aparición de la Virgen de Cancuc, Gerónimo Saraos invitó a sus amigos de Bachajón —pueblo del que era originario— a acudir a Cancuc para ver el milagro. La peregrinación de los bachajontecos y el amplio prestigio regional que Saraos había alcanzado en el desempeño de sus cargos de escribano y fiscal despertaron la curiosidad y luego la fe de muchos pueblos en la Virgen de Cancuc.[148] La incorporación de los fiscales a la rebelión, a través de su unción como vicarios, permitió utilizar sus redes de influencia y su autoridad para facilitar los contactos entre los distintos pueblos rebeldes y mantener el orden en ellos. Las relaciones creadas entre los indios que trabajaban en haciendas españolas de Tabasco y Ocosingo, que tenían sus cacaotales muy lejos de sus casas, que trabajaban como tamemes de los españoles o que se dedicaban al comercio al menudeo permitieron la rápida circulación de las noticias relativas a la aparición de la Virgen y de sus mandatos subversivos, y ayudaron a crear un sentimiento de identidad entre los habitantes de un vasto conjunto de pueblos en los que se hablaban tres lenguas distintas.

Como hemos señalado, la rebelión abarcó en un primer momento a las provincias de Los Zendales y la Guardianía de Huitiupán —con la excepción de Simojovel y Los Plátanos— cuyos pueblos por lo general pagaban sus tributos en dinero. Posteriormente, con la llegada a Cancuc de Sebastián Gómez de la Gloria, se sumaron al levantamiento los pueblos de Las Coronas y Chinampas que si bien solían tributar en especie, tenían en cambio que proveer constantemente a Ciudad Real de hombres para construir y reparar los edificios de aquella ciudad.

En cambio, los rebeldes no fueron capaces de arrastrar a la lucha a los pueblos que se encontraban fuera de la región por la que circulaban, trabajaban y comerciaban en tiempos de paz, ni aquellos que no sufrían en forma cotidiana y directa los agravios de Ciudad Real, lo que demuestra una vez más la importancia que tuvieron las redes sociales indias y el nuevo sistema tributario en la sublevación.

La ubicación geográfica de Cancuc ayudó sin duda a la rápida propagación de la rebelión a través de estas redes regionales. El hecho de estar en el límite de las tierras altas y bajas hacía de este pueblo un lugar privilegiado de intercambio comercial. Además se encontraba en la confluencia de muchos caminos: las rutas a Tabasco y a Ocosingo cruzaban por él antes de

[147] Sobre la identificación de María de la Candelaria con una mujer-diosa, véase J. P, Viqueira, "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?", pp. 414-424.

[148] AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 57-92 [en especial ff. 62-62v y 86-87v]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

separarse.[149] El corredor natural Tenango-Chalchihuitán que Cancuc dominaba desde las alturas era la vía privilegiada de comunicación entre Los Zendales y Las Coronas y Chinampas, lo que sin duda facilitaría la incorporación de esta última provincia a la rebelión. Finalmente el estar cercado por casi todos sus lados de profundos barrancos le hacía poco vulnerable a un ataque militar sorpresivo.[150]

El momento de la rebelión

Finalmente hay que señalar que el momento mismo de la rebelión no podía haber sido mejor escogido. La aparición de la Virgen de Cancuc empezó a proclamarse al mes y medio de la muerte del alcalde mayor, lo cual había privado a los españoles de su cabeza política. La debilidad e indecisión de los dos alcaldes ordinarios impidió que se tomaran medidas enérgicas para detener la propagación del milagro en sus inicios.

El mes de agosto, durante el cual las lluvias se detienen en Chiapas por varias semanas para dar paso a una canícula seca, resultaba sumamente propicio para propagar en una extensa zona la rebelión y atacar los pueblos de Chilón y Ocosingo en donde se habían refugiado los pobladores españoles, mestizos y mulatos de la provincia de Los Zendales.

Después de la primera derrota que los indios sufrieron en Huixtán a fines de ese mes, los españoles, que no se sentían lo suficientemente fuertes como para dar el asalto final a Cancuc, se atrincheraron en Ciudad Real en espera de refuerzos de Guatemala y Tabasco. Las lluvias, que por lo general se reanudan con mayor intensidad en septiembre, primero retrasaron la llegada de estos refuerzos y luego dificultaron las maniobras militares de los españoles.[151] De hecho la ofensiva contra los rebeldes no se llevaría a cabo sino hasta noviembre al llegar a su fin la temporada de lluvias y antes de que se iniciaran los nortes. En cambio los rebeldes aprovecharon septiembre y octubre para consolidar el control sobre su región y para levantar la cosecha que les permitiría abastecer a la multitud de indios que se había concentrado en el pueblo de Cancuc.[152]

La conjunción humana de temporalidades

Vemos pues que la rebelión de 1712 no puede ser explicada a partir de una o dos causas únicas, sino que su comprensión requiere del análisis de un amplio conjunto de factores relacionados entre sí y que deben ser contemplados en sus distintas temporalidades. Entre todos estos factores conviene recordar aquí el reducido atractivo económico de Chiapas para los españoles; la escasez

[149] Sobre los caminos que cruzaban por la provincia de Los Zendales, véase: C. Navarrete, "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", pp. 63-64; y AGI, Escribanía, 369 C, exp. 2, ff. 49-57. Confesión de don Pedro de Zavaleta. Guatemala, 1º de agosto 1714. Como los rebeldes habían cortado los caminos que unían Cancuc con Tenejapa y con Oxchuc, las tropas españolas que avanzaron sobre el centro rebelde después de tomar Oxchuc lo hicieron por San Martín y Tenango, entroncando ahí con el camino que comunicaba Ocosingo con Cancuc: AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 138-141v. Razón de la salida de su señoría con su ejercito del pueblo de Oxchuc el día 16 de noviembre y de todo lo acaecido hasta ocupar por armas el pueblo de Cancuc. Se ganó el día 21 rendida la trinchera en que hicieran oposición los alzados y de lo que pasó en otra trinchera del pueblo de San Martín. Cancuc, 21 de noviembre 1712.

[150] AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 155v-159. Carta del presidente de Guatemala [a Pedro Gutiérrez]. Cancuc, 24 de noviembre 1712.

[151] Véase a modo de ejemplo: AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 120-123v. Citación [de Nicolás de Segovia]. Ciudad Real, 19 de septiembre 1712.

[152] *Ibid*, ff. 107-112v. Declaración de Sebastián Hernández de 25 años. Ciudad Real, 16 de septiembre 1712. Cuando los españoles tomaron el pueblo se sorprendieron de lo bien aprovisionado que estaba: AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 155v-159. Carta del presidente de Guatemala [a Pedro Gutiérrez]. Cancuc, 24 de noviembre 1712.

de población española y mestiza; la rigidez del orden social y jurídico basado en la separación y distinción de los distintos grupos socio-raciales; la permanente oposición económica, política, social y cultural entre indios y españoles; el mediocre éxito de la evangelización llevada a cabo por dominicos, franciscanos y seculares; la permanencia entre los indios de la creencia en hombres y mujeres dioses; la cada vez más débil autoridad espiritual de la Iglesia católica; la ausencia de instancias mediadoras efectivas entre las autoridades españolas y los naturales tales como los gobernadores indios en la región rebelde; el carácter parasitario de la economía de Ciudad Real; la recuperación demográfica de la población aborigen a partir de la década de 1670; el incremento de las cargas civiles y religiosas exigidas a los naturales; la puesta en funcionamiento del nuevo sistema tributario entre 1670 y 1690 que obligaba a los indios de amplias regiones a pagar sus tributos en dinero; los conflictos cada vez más violentos y profundos al interior de la élite española; la existencia de amplias redes regionales entre indios de distintos pueblos; la crisis agrícola de 1707-1711 y la muerte del alcalde mayor en 1712.

Además hay que tomar en cuenta los movimientos religiosos y de protesta que precedieron a la rebelión; la existencia de los cinco mayordomos de la ermita que escondidos detrás de María de la Candelaria daban sentido y dirección al movimiento armado; el carácter estratégico del lugar desde el que se difundió la sublevación; y el momento de su estallido. De lo contrario haríamos de la rebelión de 1712 un simple resultado mecánico de la explotación de los indios o de su subordinación religiosa, en vez de insertarla en su contexto social, en las distintas temporalidades de su historia, para descubrir en ella la dramática aventura de unas comunidades indias que a partir de la lectura que hicieron de su momento presente, buscaron por medio de la violencia terminar con el dominio español y construir una sociedad nueva, esperanza armada que daría lugar a una violenta represión, seguida de terribles hambrunas y epidemias que hundieron por varias décadas a la región rebelde en la miseria y en el olvido.

Coda: La responsabilidad política del presidente de Guatemala

Después de la rebelión, Toribio de Cosío, presidente de la Real Audiencia de Guatemala, quién había encabezado las tropas españolas que habían tomado por asalto el pueblo de Cancuc y habían "pacificado" la región rebelde, recibió como recompensa por sus acciones el título de Marqués de Torre Campo y la renovación de su cargo político hasta el año 1717.[153] Cuando llegó el momento de proceder a su juicio de residencia, el funcionario estaba convencido de que no se le haría ninguna acusación de importancia y por lo tanto saldría muy bien librado en él.[154] Sin embargo su juez, el oidor Domingo de Gomendio, le hizo cargo de no haber tomado ninguna medida para poner fin a los agravios y extorsiones que padecían los indios de Chiapas con motivo del "fraude en los remates de los tributos" que el oidor Amézquita le había denunciado en repetidas ocasiones en los años de 1710 y 1711 y que fueron la causa de que los indios de esa alcaldía mayor se rebelasen en 1712.[155] La acusación era especialmente grave porque con ella se imputaba a Toribio de Cosío la responsabilidad política de la sublevación.

[153] AGI, Guatemala, 295, exp. 2, 8 ff. Nota de la secretaría. Madrid, 9 de marzo 1714; y 295, exp. 3, 3 ff.

[154] Su juicio de residencia se localiza en AGI, Escribanía, 353 A, exp. 1, 377 ff.; y exp. 2, 626 ff.

[155] *Ibid*, ff. 164-175. Cargos [que Domingo de Gomendio hace a Toribio de Cosío]. Guatemala, 2 de mayo 1717. Las denuncias del oidor Amézquita se encuentra en: AGI, Escribanía, 353 A, exp. 1, ff. 113v-128v. Consulta primera [presentada por el señor doctor don Bartolomé de Amézquita]. Ciudad Real, 2 de noviembre 1710; y ff. 129-134v. Otra consulta del señor oidor don Bartolomé de Amézquita remitida a la Real Audiencia. Guatemala, 16 de diciembre de 1711.

La defensa del presidente no fue al meollo del asunto, sino que éste se contentó con avanzar diversos argumentos formales para rebatir la acusación.[156] Dijo que Bartolomé de Amézquita nunca había aportado prueba alguna de los agravios provocados por el "fraude en los remates", ni era creíble que ninguna de las autoridades civiles o eclesiásticas lo hubiesen denunciado ante la Real Audiencia. Además el oidor decía en sus representaciones que se debían temer consecuencias de este fraude si no se tomaban medidas para terminar con él, pero nunca preciso qué tipo de consecuencias eran éstas y muy bien se podía entender que hacía referencia a "la ordinaria de huirse los indios, perecer de hambre y necesidades, no poder pagar sus tributos, y acabarse los pueblos".[157]

Con esta respuesta, Toribio de Cosío ponía de manifiesto que la acusación que pesaba sobre él no era la de no haber protegido a los indios de los abusos de los españoles —como según el discurso paternalista de las autoridades españolas debía de haber sido—, sino la de haber permitido un fraude de una considerable magnitud en detrimento de la Real Hacienda y la de no haber actuado para detener una rebelión, cuya represión supuso enormes gastos a la Corona y le hizo perder varios años de tributos, que los indios de muchos pueblos no pudieron entregar en vista de las hambrunas y epidemias que devastaron la región rebelde después de la "pacificación".

En su alegato, Toribio de Cosío argumentó también que, como Amézquita señalaba que los indios gobernadores, alcaldes, regidores, mandones y riquillos de los pueblos se beneficiaban con la cobranza de los tributos en dinero y a crecidos precios, no parecía verosímil que los naturales se rebelaran en contra de la voluntad de sus propias autoridades.[158] Además en enero de 1712, Toribio de Cosío, junto con la Real Audiencia, había mandado a Chiapas una real provisión en la que se exigía a las autoridades cobrar los tributos de los indios exclusivamente en las especies en que estaban tasados.[159] Finalmente, el presidente de Guatemala añadió que no se había probado que "los dichos agravios y vejaciones de los indios fuesen la causa eficiente que influyó en su sublevación para que el omiso en su remedio fuese el culpable y autor de ello, ni aunque fuese la ocasión, que es acto indiferente, que no influye, ni induce la culpa, conforme a derecho".[160]

Evidentemente, el sistema tributario no era la causa única de la rebelión de 1712, aunque tampoco hay que olvidar que en el haz de factores que intervinieron en su estallido y en su propagación, el cobro de los tributos en dinero desempeñó un papel central: no sólo era la principal extorsión económica que padecían los indios, sino que había agravado notablemente las calamidades provocadas por la crisis agrícola de 1707-1711. Por otra parte el control sobre la administración y cobranza de los tributos había sido motivo de fuertes conflictos al interior de la élite española de Ciudad Real. Finalmente, el sistema tributario había contribuido a minar la autoridad de los curas doctrineros y de las justicias indias, y, al obligar a los indios a buscar trabajo fuera de sus pueblos, había fortalecido sus redes regionales.

La abolición de los tributos no sólo era una de las principales promesas de la Virgen de Cancuc, sino que varios pobladores de Ciudad Real vieron en esta carga el principal motivo de la rebelión.[161]

[156] AGI, Escribanía, 353 A, exp. 2, ff. 198-224v. Descargos del señor marqués [de Torre Campo, Toribio de Cosío]. [Presentados en Guatemala, 19 de mayo 1717].

[157] *Ibidem*.

[158] *Ibidem*.

[159] AGI, Escribanía, 353 A, exp. 1, ff. 133v-134v. Auto de la real Audiencia. Guatemala, 16 de enero 1712.

[160] AGI, Escribanía, 353 A, exp. 2, ff. 198-224v [En especial f. 220v]. Descargos del señor marqués [de Torre Campo, Toribio de Cosío]. [Presentados en Guatemala, 19 de mayo 1717].

[161] AGI, Guatemala, 293, exp. 3, ff. 17v-23v. [Carta de don Sebastián de Olivera Ponce de León a ¿la Audiencia?]. [Ciudad Real, fines de agosto o septiembre 1712]; y 296, exp. 9, ff. 266-269. [Declaración de Jorge Rodríguez de 25 años]. Ciudad Real, 23 de noviembre 1712.

En defensa de Toribio de Cosío se podría alegar que, por su importancia en la dinámica económica de Ciudad Real, no era posible terminar con el sistema tributario sin afectar los poderosos intereses de los españoles de Chiapas y sin poner en grave riesgo las bases mismas de la dominación colonial en la región. Sin embargo en muchas provincias del Virreinato de la Nueva España se permitía a los indios pujar en los remates de sus tributos y pagarlos directamente a la Real Hacienda, evitando así que los particulares pudiesen lucrar con su cobro.[162] Además unos años después, en 1719, el oidor Felipe de Lugo, que buscaba hacer méritos ante la Corona para obtener su promoción a la Audiencia de México,[163] durante una visita a Chiapas elaboró unas ordenanzas —que luego fueron corregidas por el Consejo de Indias— para poner fin al "fraude en los remates".[164] A partir de entonces se suprimieron los remates y se adjudicaron los tributos de los pueblos que solían pagarse en dinero a los propios indios al precio de 8 reales la fanega de maíz, frijol y chile. En otras palabras, se mantuvo para esos pueblos la obligación de tributar en reales contantes y sonantes, con la diferencia nada despreciable de que ahora lo harían todos los años a los mismos precios. Por su parte, los pueblos que acostumbraban pagar en especie lo seguirían haciendo así, pero el obispo, los conventos y los vecinos connotados que quisieran adquirir recudimientos sobre estos pueblos tendrían que hacerlo pagando 8 reales por cada fanega de maíz, frijol o chile.

Así, las nuevas ordenanzas lograron mantener un delicado equilibrio entre múltiples intereses contrapuestos: el establecimiento de unos precios invariables y relativamente moderados permitió aliviar en algo la carga de la población india que aún no se reponía de las terribles epidemias que habían asolado la región después de la sublevación;[165] la Real Hacienda empezó a percibir mayores ingresos por los tributos ya que el precio que los indios pagaban por ellos era el doble de aquél al que se remataban anteriormente y al mantener el pago de los tributos en dinero para ciertos pueblos, se garantizó a las haciendas y plantaciones la permanencia de una mano de obra abundante y barata.

Sin duda estas nuevas ordenanzas constituyeron un fuerte golpe a los intereses de los españoles de Ciudad Real que perdieron la posibilidad de abastecerse de productos agrícolas a bajos precios y de lucrar con el cobro de los tributos. El breve esplendor de esta ciudad llegó entonces a su fin y sus vecinos más emprendedores tuvieron que trasladarse a otras poblaciones que ofrecían mayores atractivos económicos.[166] La explotación de los indios basada en la po-

[162] Comunicación personal de Jean-Pierre Berthe.

[163] En diciembre de 1719, antes de que España supiera de su visita a Chiapas, su petición de traslado a México fue denegada: AGI, Guatemala, 187, exp. 7, 2 ff. [Parecer del Consejo]. Madrid, 22 de diciembre 1719. En cambio, en 1722 después de que el Consejo hubiese avalado sus ordenanzas sobre los tributos en Chiapas, obtuvo su promoción como oidor en México: AGI, Indiferente, 140, exp. 5, 2 ff. [Relación de méritos de Felipe de Lugo]. Madrid, 25 de junio 1722.

[164] AGI, Guatemala, 312, exp. 13, ff. 33-49. Auto definitivo de Felipe de Lugo. Ciudad Real, 27 de febrero 1721. Las resoluciones definitivas sobre el modo de cobrar los tributos conforman el expediente: AGI, Guatemala, 312, exp. 14, 34 ff.

[165] Sobre estas epidemias véase: AGI, Guatemala, 250, exp. 4. Fue tal la mortandad que asoló los pueblos de Los Zendales y de la Guardianía de Huitiupán después de la rebelión, que el Consejo de Indias tuvo que concederles, muy a regañadientes, la exención del pago de tributos de 1712 a 1717 a petición de la Real Hacienda de Guatemala: *ibid*, ff. 216-222. Junta general de la Real Hacienda. Guatemala, 21 de agosto 1719; y 2 ff. [Respuesta del fiscal a la carta de los oficiales a su Majestad del 12 de diciembre de 1720]. Madrid, 22 de octubre 1721. De hecho los indios de estas dos provincias sólo volvieron a pagar tributo el año de 1719: AGI, Guatemala, 312, exp. 7, 4 ff. [Carta de Felipe de Lugo al rey]. Ciudad Real, 30 de marzo 1721.

[166] El Cabildo de la ciudad dejó incluso de existir varios años hasta que se volvió a establecer en enero de 1729. Pero sus nuevos miembros vivían por lo general en sus haciendas de ganado muy lejos de Ciudad Real: AGI, Escribanía, 356 C, exp. 2, ff. 13v-19 y 156v-158v. Para 1730 el Cabildo eclesiástico se componía exclusivamente de un deán y un arcediano. Además dos de los prebendados fueron suspendidos de sus dignidades por "tener el vicio del aguardiente". AGI, Guatemala, 390, exp. 3, ff. 70v-72v. [Real cédula al obispo de Chiapas]. Sevilla, 21 de septiembre 1731; Véase también las ff. 313v-315v y 321-321v.

sesión de cargos públicos —tales como jueces de milpas, tenientes de oficiales reales y alcaldes mayores— perdió también mucha de su eficacia. Las nuevas ordenanzas de Felipe de Lugo propiciaron así una modernización de la economía de la alcaldía mayor, que dejó de basarse en el despojo de los frutos del trabajo de los indios, para centrarse en el desarrollo de las haciendas que prosperaron gracias al acaparamiento de tierras y a la existencia de una importante mano de obra barata.

Todo ello puso en evidencia que la abolición del "fraude en los remates", si bien afectaba en un primer momento los intereses de algunos grupos de españoles, permitía en cambio mejorar en algo las condiciones de vida de los indios, aumentar los ingresos de la Real Hacienda e impulsar formas económicas más acordes con los tiempos. Nada indica que aquello que pudo hacerse en el año de 1719 no hubiese podido ser llevado a cabo en 1710 o 1711 por Toribio de Cosío. Parece entonces válido preguntarse si se hubiera logrado evitar la rebelión india de 1712 y todas las desgracias que se derivaron de ella, aboliendo el "fraude en los remates de los tributos" en 1710 o 1711. Benedetto Croce señalaba con razón que la conjunción "si" no tiene cabida en la ciencia histórica, salvo en los casos en los que se quiere llamar la atención sobre ciertos actos decisivos y sobre la responsabilidad de determinados hombres públicos,[167] en este caso la del presidente de Guatemala, don Toribio de Cosío.[168]

Documentos citados

Archivo General de Centro América (AGCA)

AGCA Chiapas, A3.16, leg. 357. [Tasaciones de pueblos de Los Llanos. 1693-1703].

AGCA Chiapas, A3.16, leg. 293, exp. 03951. Razón de los tributos que pagan los pueblos de Los Zendales con sus mantas y legumbres, parcialidades y encomiendas de que se compone. 1717 [Incluye también a los pueblos de Las Coronas y Chinampas y de la Guardianía de Huitiupán].

Archivo General de Indias (AGI)

AGI Contaduría, 815. *Relación de los ramos de la Real Hacienda, valores de ella, cargas y obligaciones: noticias tocantes a la población: tribunales, ministros y empleados, así en todo el reino, como en las islas Filipinas: desde 1682 a 1754*.

AGI Contaduría, 815, exp. 1. Guatemala, [1683-1684]. Razón de las ciudades, villas y lugares, vecindarios y tributarios de que se componen las provincias del distrito de esta Audiencia [186 ff.].

AGI Escribanía, 353 A. *Residencias de Guatemala, 10 (A)*.

AGI Escribanía, 353 A, exp. 1. Guatemala, año de 1717. Cuaderno número 1 de autos generales de la residencia que se ha tomado ... al señor don Toribio de Cosío ... [377 ff.].

[167] B. Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, pp. 19-20.

[168] Toribio de Cosío fue absuelto del cargo de no atender a las denuncias por los abusos en el cobro de tributos, y fue declarado bueno, limpio, recto, desinteresado y merecedor de mayores puestos: AGI, Escribanía, 353 A, exp. 2, ff. 588-594. Sentencia. [Pronunciada: Guatemala, 29 de mayo 1717]. El año de 1720, el Consejo de Indias lo nombró gobernador de las Filipinas. Es difícil saber si se trataba realmente de una promoción, o si lo que se buscaba era proporcionarle al antiguo presidente de Guatemala un exilio dorado: AGI, Indiferente, 140, exp. 2, 5 ff. Relación de servicios de don Toribio de Cosío, marqués de Torrecampo, caballero de la orden de Calatrava. Madrid, 29 de enero 1720.

AGI Escribanía, 353 A, exp. 2. Guatemala, año de 1717. Cuaderno 2o de autos de la residencia ... al señor don Toribio de Cosío, ... Contiene la sumaria, cargos, descargos y sentencias, y otras diligencias tocantes a dicho señor ... y demás ministros ... [626 ff.].

AGI Escribanía, 356 A. *Residencias de Guatemala, 13 (A)*.

AGI Escribanía, 356 A, exp. 1 (1). Año de 1719. Autos de residencia que ... al sargento mayor don Pedro Gutiérrez de Mier y Terán ... Acumulose a esta residencia, testimonio de la información reservada sobre averiguar los fraudes cometidos por los alcaldes mayores en los remates de maíces, chile y frijol que pagan los indios por sus tributos [442 ff.].

AGI Escribanía, 356 A, exp. 1 (2). Año de 1719. Testimonio de la información recibida de oficio ... sobre averiguar los excesos y fraudes cometidos por los alcaldes mayores que han sido de esta provincia de Chiapas en los remates de chile, maíz y frijol que pagan por sus tributos, los indios de ella ... [118 ff.].

AGI Escribanía, 356 C. *Residencias de Guatemala, 13 (C)*.

AGI Escribanía, 356 C, exp. 2. Año de 1730. Testimonio de la residencia dada por el general don Martín José de Bustamante, ... alcalde mayor que fue de Ciudad Real de Chiapas y sus provincias ... [171 ff.].

AGI Escribanía, 369 B. *Comisiones de Guatemala, 6 (B)*.

AGI Escribanía, 369 B, exp. 1. Año de 1715. 1er. cuaderno. Testimonio de los autos ... contra los alcaldes mayores de la provincia de Chiapas y demás de este reino a la averiguación de los excesos y fraudes que hubieren cometido en los remates de los tributos y frutos de maíz, chile y frijol que pagan los indios de sus jurisdicciones [234 ff.].

AGI Escribanía, 369 B, exp. 5. Año de 1708. 5º cuaderno. Testimonio del 1er. cuaderno de autos hechos en el juicio de la residencia que don Martín González de Vergara, alcalde mayor que fue de Chiapas, sindicó a sus antecesores sobre las demandas puestas por diferentes indios al sargento mayor don Pedro de Zavaleta por los derechos y salarios indebidos que les llevó por las cuentas y padrones [89 ff.].

AGI Escribanía, 369 B, exp. 6. 6º cuaderno. Testimonio de los autos hechos contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta sobre los derechos que cobró de más a los indios por las cuentas y empadronamientos de los pueblos de Los Zendales, y es segundo de esta materia [258 ff.].

AGI Escribanía, 369 C. *Comisiones de Guatemala, 6 (C)*.

AGI Escribanía, 369 C, exp. 1. Año de 1714. 7º cuaderno. Testimonios hechos en la Real Audiencia de Guatemala sobre las demandas puestas por diferentes pueblos de indios de la provincia de Chiapas al sargento mayor don Pedro de Zavaleta por los derechos y salarios indebidos que llevó por las cuentas y padrones [72 ff.].

AGI Escribanía, 369 C, exp. 2. Año de 1713. 8º cuaderno de testimonios de autos hechos contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta por las vejaciones que hizo a los indios de los pueblos de Los Zendales ... [118 ff.].

AGI Escribanía, 369 C, exp. 3. Año de 1717. 9º cuaderno. Testimonio de los autos en que constan por algunas consultas remitidas a esta Real Audiencia de los excesos y escandalosos procedimientos del sargento mayor don Pedro de Zavaleta, vecino de Chiapas, hechas por el reverendo padre Antonio Valtierra de la compañía de Jesús y el ilustrísimo señor obispo de Chiapas [18 ff.].

AGI Escribanía, 369 C, exp. 4. Año de 1719. 10º cuaderno. Testimonio de autos hechos a pedimento de los capitulantes del alcalde mayor don Martín de Vergara por el señor oidor doctor don Bartolomé de Amézquita ... sobre que volviese a la ciudad de Chiapas un mulato esclavo y se le recibiese declaración en razón de haberle mandado el sargento mayor don Pedro de Zavaleta, matase a los dichos capitulantes con lo demás que en ellos se expresa [19 ff.].

AGI Escribanía, 369 C, exp. 5. Año de 1709. 11º cuaderno. Testimonio de autos hecho ante el señor oidor doctor don Bartolomé de Amézquita ... sobre que el sargento mayor don Pedro de Zavaleta reconociese un papel y exhibiese otros ... [13 ff.].

AGI Escribanía, 369 C, exp. 8. Año de 1719. Pieza 14. Autos hechos ... contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta, vecino de Ciudad Real de Chiapas sobre diferentes delitos y excesos cometidos por el susodicho en esta provincia en agravio de los indios de algunos pueblos de ella y por la fuga que hizo de la prisión en que se halla en la ciudad de Guatemala y otros malos procederes de dicho sargento mayor... [154 ff.].

AGI Escribanía, 369 C, exp. 10. Año de 1715. Guatemala. Causa criminal fulminada ... contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta, vecino de Ciudad Real de Chiapas, y don Andrés Ortiz de Urbina, sargento mayor de la ciudad de Guatemala ... [139 ff.].

AGI Escribanía, 374 A. *Guatemala. Visitas 4 (A).*

AGI Escribanía, 374 A, exp. 1. Soconusco. Primer cuaderno de la causa criminal que se sigue contra el licenciado don Francisco Gómez de Lamadriz ... sobre la sublevación, ruidos, alborotos y muertes sucedidas en la provincia de Soconusco el año pasado de setecientos y uno ... [280 ff.].

AGI Escribanía, 374 A, exp. 8. Pieza 8a. formada por el señor presidente Berrospe sobre haber entrado en la provincia de Soconusco don Francisco Gómez de Lamadriz, y cartas que a dicho señor presidente escribieron los contenidos en ellas acerca de la sublevación de dicha provincia ... [249 ff.].

AGI Escribanía, 374 A, exp. 9. Pieza novena ... En que constan las cartas que durante la sublevación de la provincia de Soconusco escribieron las personas en ellas contenidas al señor don Gabriel de Berrospe ... Número 27 [160 ff.].

AGI Escribanía, 374 B. *Guatemala. Visitas 4 (B).*

AGI Escribanía, 374 B, exp. 1. Pieza 10. Por el señor presidente Berrospe. En que constan diversas cartas escritas al señor Berrospe por los sujetos en ellas contenidos sobre la sublevación de Soconusco ... [98 ff.].

AGI Guatemala, 4. *Consultas originales correspondientes al distrito de la Audiencia. Años de 1680 a 1699.*

AGI Guatemala, 4, exp. 10. Consejo de indias, a 16 de febrero de 1697. Da cuenta a vuestra majestad de los excesos que en la ciudad de Chiapa ejecutan los ministros de Cruzada ... [4 ff.].

AGI Guatemala, 24. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la audiencia. Años de 1673 a 1675*

AGI Guatemala, 24, exp. 1. Año de 1673. Certificación de la gente que se ha alistado así en esta ciudad como en las provincias de su distrito, de orden de su señoría el señor don Fernando de Escobedo, presidente de esta audiencia, gobernador y capitán general en su distrito [9 ff.].

AGI Guatemala, 33. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1691.*

AGI Guatemala, 33, exp. 2 (2). [1690. Testimonio de autos de los cargos que sacó el oidor José de Scals a los tenientes del tesorero de la Santa Cruzada de la provincia de Chiapas] [27 ff.].

AGI Guatemala, 33, exp. 3. Guatemala, 19 de diciembre 1691. A su majestad. El oidor don José de Scals remite el testimonio adjunto de que pidió en aquella Audiencia se le diese la ayuda de costa que disponen las leyes por la visita que hizo de la provincia de Chiapas ... [7 ff.].

AGI Guatemala, 35. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1693.*

AGI Guatemala, 35, exp. 1. Año de 1689. Autos hechos por parte de don Manuel de Maisterra y Atocha ... sobre la administración de la Real Hacienda de aquella provincia y que no haya teniente de oficiales reales en ella ... [200 ff.].

AGI Guatemala, 38. Cartas y expedientes del presidente y oidores de la audiencia de Guatemala. 1698-1700.

AGI Guatemala, 38, exp. 1. Chiapas, octubre 22 de 1698. A su majestad. La Ciudad refiere la fábrica que se ha hecho en la catedral ... [2 ff.].

AGI Guatemala, 38, exp. 3 (2). Chiapas, enero 31 de 1699. El obispo informa por menor los efectos que están aplicados a la fábrica de aquella iglesia ... [3 ff.].

AGI Guatemala, 38, exp. 3 (3). Ciudad Real, 20 de octubre 1698. [Testimonio del capitán José Antonio de Torres] [2 ff.].

AGI Guatemala, 44. *Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia. 1530-1695.*

AGI Guatemala, 44, exp. 38. 1691. Cabildo secular de Chiapas [Testimonios de autos hechos en razón de la pretensión del Cabildo de Ciudad Real de que se le atribuya una renta para propios] [33 ff.].

AGI Guatemala, 45. *Cartas y expedientes de oficiales reales de Guatemala. 1530-1618.*

AGI Guatemala, 45, exp. 7. [1651]. Testimonio de los autos hechos entre el alcalde mayor de la provincia de Chiapas, oficiales reales de la ciudad de Guatemala y su teniente en dicha provincia sobre la cobranza y administración de los reales tributos ... [92 ff.].

AGI Guatemala, 45, exp. 8. [1653]. Autos sobre pagar al alcalde mayor de Chiapas a 10 y a 8 por ciento de los tributos y otros derechos reales que cobra [34 ff.].

AGI Guatemala, 45, exp. 9. Testimonio de los autos ... despojando a los jueces oficiales de la real hacienda del nombramiento de su teniente en la provincia de Chiapas ... [72 ff.].

AGI Guatemala, 75. *Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de dicha Audiencia, vistos en el Consejo. Años de 1682 a 1686.*

AGI Guatemala, 75, exp. 4 (1). [Guatemala, 1679. Testimonio de autos sobre la necesidad que hay de contar los pueblos de Chiapas] [11 ff.].

AGI Guatemala, 151 A. *Expedientes sobre la apertura [...] de la provincia de Campeche a la de Guatemala y reducción al gremio de nuestra santa fe y obediencia a su majestad de los indios apóstatas e infieles de aquellos par[ajes], conquista de Petén, pueblos e islas [que] están en las lagunas y riveras del [...] entrega de su rey y obediencia [de] los cabezas de aquellos contornos de[...] años del 1695 a 1699.*

AGI Guatemala, 151 B. *Expediente sobre la apertura del camino de la provincia de Campeche a la de Guatemala, conquista del Petén e Itzá y reducción de indios. 1699.*

AGI Guatemala, 161. *Cartas y expedientes de los obispos de Chiapas. 1541-1699.*

AGI Guatemala, 161, exp. 41. [1677. Papeles relativos a la visita de Bravo de la Serna] [49 ff.].

AGI Guatemala, 161, exp. 41 (2). [Carta del obispo Bravo de la Serna al rey] [2 ff.].

AGI Guatemala, 161, exp. 43 (1). Huehuetán, 18 de enero 1679. A su majestad. El obispo de Chiapas sobre diferentes lances que le han sucedido con los religiosos del orden de Santo Domingo ... [4 ff.].

AGI Guatemala, 161, exp. 43 (2). Chiapa, [19 de abril] 1679. A su majestad. El obispo [de Chiapas Bravo de la Serna denunciando los malos procedimientos de fray Francisco Gallegos] [3 ff.].

AGI Guatemala, 161, exp. 43 (3). Chiapas, 30 de abril 1679. Al señor presidente [del Real Consejo de Indias]. El obispo don Bravo de la Serna representa los trabajos que ha padecido, los medios para la provincia de Los Zendales a la reducción de los indios, informa de las causas de los oidores de Guatemala ... [5 ff.].

AGI Guatemala, 161, exp. 44. Autos en razón de las diligencias hechas por el señor don Benito de Noboa del Consejo de su majestad en contraposición de lo actuado en virtud de real cédula de su majestad por las cuales es juez el ilustrísimo señor obispo de Chiapas y Soconusco [29 ff.].

AGI Guatemala, 161, exp. 45. Autos hechos en razón de la residencia que sindicó el señor ... don Jacinto Roldán de la Cueva ... al capitán de caballos don Agustín Sáenz del tiempo que fue alcalde mayor en las provincias de Chiapas ... [110 ff.].

AGI Guatemala, 161, exp. 47 (1). Chiapas, 23 de febrero 1680. A su majestad. El obispo dice que por ejecutar lo que se le ha ordenado acerca de la averiguación de los tratos y contratos de los alcaldes mayores de aquel obispado y procedido contra don Juan Bautista González del Alamo ... [2 ff.].

AGI Guatemala, 161, exp. 47 (2). [1679. Testimonio de autos hechos por el obispo fray Marcos Bravo de la Serna sobre los tratos y contratos que hizo Juan Bautista González del Alamo] [11 ff.].

AGI Guatemala, 161, exp. 48 (1). Chiapas, 12 de febrero 1680. A su majestad. El obispo dice que en virtud de lo que se le ordena por la del 11 de agosto de 1676 sobre la averiguación de los excesos que los alcaldes mayores de aquel obispado cometen en los tratos y contratos y repartimientos a los indios habiendo tenido noticia de lo que hacía Juan González del Alamo, alcalde mayor del pueblo de Tuxtla y Chiapa de aquella provincia ... [2 ff.].

AGI Guatemala, 187. *Consultas y decretos originales correspondientes a la Audiencia de Guatemala. 1719-1739.*

AGI Guatemala, 187, exp. 7. Consejo de Indias, a 22 de diciembre de 1719. Cumpliendo con una real orden de vuestra majestad dice lo que se le ofrece sobre la instancia que hace don Felipe de Lugo, oidor de la Audiencia de Guatemala, de que se le conceda plaza en la de México [2 ff.].

AGI Guatemala, 187, exp. 10. Consejo de Indias, a 8 de agosto de 1724. Hace presente a vuestra majestad lo que ha informado el presidente de la Audiencia de Guatemala en virtud de lo que se le ordenó sobre la erección de la Casa de Moneda ... [32 ff.].

AGI Guatemala, 215. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de aquella Audiencia. Años de 1653 a 1699.*

AGI Guatemala, 215, exp. 2 (1). Provisión de la Audiencia para cajas de comunidad y el interrogatorio de la visita [10 ff.].

AGI Guatemala, 215, exp. 2 (2). El licenciado don José de Scals ... da cuenta a vuestra majestad con testimonio de algunos autos de las operaciones y estado de la visita general de las provincias de Chiapas ... [4 ff.].

AGI Guatemala, 221. *Expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1710-1712.*

AGI Guatemala, 221, exp. 1. Año de 1708. Testimonio del escrito presentado por don Clemente de Ochoa y Velasco y don Manuel de Morales, vecinos de Ciudad Real de Chiapas en que capitulan a su alcalde mayor, don Martín González de Vergara [27 ff.].

AGI Guatemala, 250. *Cartas y expedientes de los oficiales reales de la Audiencia. 1720-1727.*

AGI Guatemala, 250, exp. 4. Año de 1720. Testimonio de los autos hechos sobre la remisión de tributos hecha y pedida por parte de los indios de la provincia de Los Zendales del tiempo de la sublevación de dicha provincia [222 ff.].

AGI Guatemala, 257. *Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de la Audiencia. 1705-1708.*

AGI Guatemala, 257, exp. 2. Autos y testimonios ... que envía, a los señores del Consejo de Indias, don José Suárez de Vega, alcalde ordinario y provincial de la Santa Hermandad de la Ciudad Real de Chiapas quejándose de los ministros y Audiencia de Guatemala ... [99 ff.].

AGI Guatemala, 287. *Expediente sobre los procedimientos de don Francisco Gómez de Lamadriz, juez pesquisidor de aquella provincia. Año de 1701.*

AGI Guatemala, 287, exp. 14. Consejo de Indias, a 31 de agosto de 1705, satisface a la real orden de vuestra majestad que bajó con un memorial dilatado de don Francisco Gómez de Lamadriz que con varias comisiones pasó a las provincias de Guatemala, en que expresa los disturbios y embarazos que allí se ofrecieron ... [6 ff.].

AGI Guatemala, 288. *Expediente sobre los procedimientos de don Francisco Gómez de Lamadriz, juez pesquisidor de aquella Audiencia: año de 1701 a 1704. Legajo 5o.*

AGI Guatemala, 288, exp. 9. México, en 9 de enero de 1703. A su majestad. El arzobispo dice que en el camino de Campeche a Tabasco, por orden del gobernador de Yucatán, fue preso don Francisco Gómez de Lamadriz ... [4 ff.].

AGI Guatemala, 293. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712-1721.*

AGI Guatemala, 293, exp. 1. Año de 1712. No. 21. Testimonios de los autos hechos sobre la noticia dada a este superior gobierno por cartas del ilustrísimo y reverendísimo señor obispo del obispado de Chiapas y el alcalde de primer voto de Ciudad Real de haberse sublevado algunos pueblos de indios de aquella provincia y providencias dadas para su sosiego y continencia [20 ff.].

AGI Guatemala, 293, exp. 3. Año de 1712. No. 21. Testimonio del segundo cuaderno de autos hechos a razón de las noticias recibidas, participadas de la provincia de Chiapas, de mantenerse en su rebeldía los indios de los pueblos del partido de Los Zendales sublevados y en razón de las providencias que se han dado para su pacificación o castigo [39 ff.].

AGI Guatemala, 293, exp. 7. [Ciudad Real, 21 de diciembre de 1712. Carta del obispo de Chiapas al rey] [2 ff.].

AGI Guatemala, 293, exp. 9. Año de 1712. Testimonio de los autos hechos sobre decirse haberse aparecido y hablado la Virgen Santísima Nuestra Señora a una india del pueblo de Santa Marta en la provincia de Chiapas [28 ff.].

AGI Guatemala, 293, exp. 10. Año de 1713. Testimonio de los autos hechos contra diferentes indios de diversos pueblos por haber administrado los santos sacramentos durante el tiempo de la sublevación de la provincia de Los Zendales por el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor y maestro dos veces jubilado don fray Juan Bautista Álvarez de Toledo [148 ff.].

AGI Guatemala, 293, exp. 11. Superior gobierno, 1712. 1er. cuaderno. Testimonio de autos hechos sobre la sublevación de los indios chiapas [221 ff.].

AGI Guatemala, 293, exp. 12. Superior gobierno, año de 1712. 2º cuaderno. Testimonio de los autos hechos en virtud del mandamiento del excelentísimo señor Duque de Linares sobre la sublevación de los indios de Las Chiapas [450 ff.].

AGI Guatemala, 294. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Año de 1712 a 1721. Legajo 2º.*

AGI Guatemala, 294, exp. 23. Ciudad Real, años de 1712 y 1713. Cuaderno 1º. Testimonio de los autos hechos sobre la sublevación de 32 pueblos de indios de los partidos de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán de la provincia de Chiapas por el señor don Toribio de Cosío ... Contiene todo lo que diariamente se obró por dicho señor presidente desde el día seis de octubre de dicho año de 712 en que resolvió pasar personalmente con asistencia de dicho señor oidor a la pacificación y castigo de dichos pueblos sublevados hasta que conseguida felizmente en el todo tan ardua empresa se restituyó a la ciudad de Guatemala que fue el día 9 de abril del año siguiente de 1713 y providencias que después se han ido continuando para el entero sosiego de aquella provincia y seguridad en lo venidero [871 ff.].

AGI Guatemala, 295. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 3º.*

AGI Guatemala, 295, exp. 2. Guatemala, en 29 de julio 1713. Consejo. Resumen para despachar la carta adjunta con la fecha citada de don Toribio de Cosío, presidente de la Audiencia de

Guatemala sobre quedar reducidos los 32 pueblos en la provincia de Chiapas y Zendales, la cual se ha recibido en 8 de marzo de este año de 1714 por un navío [8 ff.].

AGI Guatemala, 295, exp. 6. Pueblo de Cancuc, año de 1712. 2º cuaderno de los autos hechos sobre la sublevación de 32 pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas y Chinampas, Guardianía de Huitiupán en la provincia de Chiapas por ... Contiene diez y ocho declaraciones que se tomaron a diferentes mujeres ladinas y españolas de las que fueron casadas con indios y se pusieron en libertad luego que se tomó por armas el pueblo de Cancuc ... y dos causas fulminadas: La una ... contra Juan García, indio del pueblo de Cancuc, uno de los capitanes generales de la sublevación y a quien habían ofrecido hacer rey de aquel territorio; y la otra contra Nicolasa Gómez, india también natural de Cancuc, madrastra de María de Candelaria que fingió el milagro que dio motivo a la sublevación, cuyas sentencias, que fueron de muerte, se ejecutaron en el dicho pueblo de Cancuc ... [163 ff.].

AGI Guatemala, 295, exp. 8. Ciudad Real, años de 1712 y 1713. Cuaderno 5o. de los autos hechos sobre la sublevación de 32 pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas, Chinampas, y Guardianía de Huitiupán de la provincia de Chiapas por ... Contiene diferentes causas fulminadas contra Francisco Cisneros, indio natural de Guatemala y casado en el pueblo de Yajalón; [etcétera] ... [304 ff.].

AGI Guatemala, 296. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 4º y último.*

AGI Guatemala, 296, exp. 9. Ciudad Real, año de 1712. Cuaderno 7o. Testimonios de los autos que se hicieron por la justicia ordinaria y alcalde mayor de Chiapas desde que comenzó la sublevación de los 32 pueblos de los partidos de Los Zendales, Coronas, Chinampas y Guardianía de Huitiupán, hasta que llegó a Ciudad Real a entender personalmente en su pacificación el señor don Toribio de Cosío ... [272 ff.].

AGI Guatemala, 296, exp. 13. Año de 1716, Gobierno de Guatemala. Testimonio de los autos y causa criminal en razón de haber aparecido difunta la mala india María de la Candelaria, y sobre la prisión de Agustín López, su padre, y otra india que se halló con ellos en una montaña. Está aquí la sentencia que se dio a los susodichos [112 ff.].

AGI Guatemala, 296, exp. 17. [Palenque, 8 de marzo 1716]. Carta escrita por el reverendo predicador fray Jacobo Álvarez de Ulloa, misionero apostólico, calificador del Santo Oficio, en que manifiesta la quietud de los pueblos después de la sublevación [4 ff.].

AGI Guatemala, 312. *Expediente sobre la averiguación de los fraudes cometidos por los alcaldes mayores de Chiapas en los remates de maíz y otros tributos. 1718-1724.*

AGI Guatemala, 312, exp. 6. [15 de febrero 1721. Representación de doña Juana de la Tovilla al rey] [7 ff.].

AGI Guatemala, 312, exp. 7. [Ciudad Real, 30 de marzo 1721. Carta de Felipe de Lugo al rey] [4 ff.]. [Contiene además testimonio de mantenerse en toda paz y quietud la provincia de Chiapas: 2 ff. y parecer del fiscal y resolución del Consejo: 2 ff.].

AGI Guatemala, 312, exp. 12. Año de 1719. Cuaderno 2º de autos hechos en virtud de la real cédula del 24 de febrero de 1715 y comisión del superior gobierno de este reino sobre averiguar los fraudes cometidos por los alcaldes mayores de la provincia de Chiapas en los remates de maíces, chile y frijol que pagan los indios de ella por sus tributos [220 ff.].

AGI Guatemala, 312, exp. 13. Año de 1721. Cuaderno 3º. Autos hechos ... sobre extirpar los fraudes cometidos por los alcaldes mayores de la provincia de Chiapas en los remates del maíz, chile y frijol y otras especies de tributos ... [53 ff.].

AGI Guatemala, 312, exp. 14. Año de 1724. Testimonio de los autos hechos en virtud de real cédula sobre el modo y forma en que se han de cobrar los tributos de la provincia de Chiapas con la limitación que se previene [34 ff.].

AGI Guatemala, 312, exp. 15. Año de 1724. Testimonio de la última liquidación de los reales tributos de la provincia de Chiapas que se remite a su majestad en su real y supremo Consejo de Indias sobre la providencia dada por el señor don Felipe de Lugo ... [34 ff.].

AGI Guatemala, 363. *Cartas y Expedientes de los obispos de Chiapas y Comayagua. Años de 1677 a 1760*.

AGI Guatemala, 363, exp. 1 (1a). [Ciudad Real, 13 de junio 1712]. El obispo de cuenta a vuestra majestad de haber efectuado la fundación de hospital en Ciudad Real de Chiapas ... [2 ff.].

AGI Guatemala, 363, exp. 1 (1b). [Ciudad Real, 1712. Testimonio de autos de la fundación del hospital Santa María de la Caridad] [11 ff.].

AGI Guatemala, 363, exp. 1 (2a). [Ciudad Real, 19 de agosto 1710]. El obispo da cuenta a vuestra majestad de que habiéndose extinguido el hospital que hubo en Ciudad Real de Chiapas y habiendo corrido más de 80 años sin él vuestra majestad por repetidas cédulas dirigidas a los obispos ha encargado con instancia su erección y fundación, y que no habiéndola ejecutado ningún obispo, el presente la ha efectuado ... [2 ff.].

AGI Guatemala, 363, exp. 1 (3a). [Ciudad Real, 13 de junio 1712]. El obispo da cuenta a vuestra majestad de haber erigido en Ciudad Real una casa de recogidas para recluir en él mujeres escandalosas y de mal vivir habiéndola ... [2 ff.].

AGI Guatemala, 363, exp. 7. Chiapas, 28 de diciembre de 1708. El obispo da cuenta de haber hallado aquella iglesia con algunas inquietudes causadas de una cédula general despachada en el año de 1701 a todos los obispos y arzobispos a fin de que pudiesen poner vicarios foráneos en las partes que conviniese ... [10 ff.].

AGI Guatemala, 369. *Cartas y expedientes de personas eclesiásticas del distrito de la Audiencia. 1727-1738*.

AGI Guatemala, 369, exp. 1. [Expediente sobre la petición de fray José Monroy de conquistar unos indios paganos entre Los Zendales, Campeche, Entre Ríos e Itzá. Contiene su relación de méritos y certificaciones de éstos] [61 ff.].

AGI, Guatemala, 369, exp. 1 (18). [Tila, 1725. Certificación del licenciado Juan Antonio Narváez sobre los méritos de fray José Monroy] [4 ff.].

AGI Guatemala, 375. *Expediente sobre que se mantenga a la religión de Santo Domingo en las siete doctrinas de la provincia de Los Zendales. 1684-1740*.

AGI Guatemala, 375, exp. 1. [1713-1718. Serie de cartas e informes de lo obrado por varias instituciones en la pacificación de los 32 pueblos sublevados de Los Zendales] [102 ff.].

AGI Guatemala, 375, exp. 1 (7). [Guatemala, 1º de octubre 1713]. [Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey] [16 ff.].

AGI Guatemala, 375, exp. 1 (16). [Guatemala, 2 de diciembre 1714]. El provincial de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala del orden de predicadores informa a vuestra real majestad de las operaciones con que dicha provincia la ha servido en la pacificación de los indios zendales [12 ff.].

AGI Guatemala, 388. *Registro de oficio. Reales órdenes dirigidas a las autoridades del distrito: Años de 1675 a 1683*.

AGI Guatemala, 388, exp. 2. Guatemala. De oficio desde 14 de junio de 1678 hasta 28 de noviembre de 1681 [326 ff.].

AGI Guatemala, 389. *Registros de oficios: Reales órdenes dirigidas a las autoridades del distrito. Años 1684 a 1708*.

AGI Guatemala, 389, exp. 1. Guatemala. De oficio desde 30 de marzo de 1685 hasta 13 de octubre de 1692 [311 ff.].

AGI Guatemala, 390. *Registros de oficios: Reales órdenes dirigidas a las autoridades del distrito. Años 1708-1735*.

AGI Guatemala, 390, exp. 2. Guatemala. De oficio: desde 14 de septiembre de 1715 hasta 30 de marzo de 1726 [486 ff.].
AGI Guatemala, 390, exp. 3. Reales cédulas del 30 de marzo 1726 al 6 de noviembre 1735 [341 ff.].
AGI Guatemala, 397. *Registro de partes. Reales órdenes dirigidas a las autoridades, corporaciones y particulares del distrito. Años 1649 a 1687.*
AGI Guatemala, 397, exp. 3. Guatemala. Registro de partes desde 6 de julio de 1672 hasta 30 de febrero de 1687 [368 ff.].
AGI Indiferente, 140. *Relaciones de méritos de personas seculares. 1719-1721.*
AGI Indiferente, 140, exp. 2. Relación de servicios de don Toribio de Cosío, marqués de Torrecampo, caballero de la orden de Calatrava [3 ff.].
AGI Indiferente, 140, exp. 5. Madrid, 25 de junio 1722. Relación de méritos del doctor don Felipe de Lugo, oidor de la Audiencia de México [2 ff.].
AGI México, 3102.
AGI México, 3102, exp. 1. Ciudad Real, 1º de octubre 1611. [Informe de don Fructus Gómez Casillas de Velasco, deán de la catedral de Chiapas] [8 ff.].

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal (AHDSC)

AHDSC exp. 7. Año de 1673. Sobre excesos cometidos por Nicolás Martínez, fiscal del pueblo de Tenejapa [37 ff.] [Incompleto]. [Anotación moderna: Tenejapa. XII/1673 III A.2 Acusación sobre la persona de Nicolás Martínez (Martín) fiscal del pueblo de Tenejapa, así como su defensa por parte de personas de los parajes y de la cabecera municipal por usurpar funciones eclesiásticas (bautizar, confesar, etc...). Hojas: 42. XII/1673. III. A. 2. # 2916. 31 x 21.5 cm.].
AHDSC exp. 12. [A.1; B.4; C.2.]. [Año de 1677]. Auto de oficio [acerca del adulterio cometido por Juan Jiménez, indio de Santo Tomás Teultepec [Oxchuc] instruido durante una visita del obispo] [2 ff.].
AHDSC exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco]. [Anotación actual: Padrones s.f. 1778].
AHDSC exp. 25. 1677-1827. Libro de la cofradía del señor santo Domingo, fundada en su iglesia parroquial del pueblo de Chilón.
AHDSC exp. 27. 1613 y 1677-1827. Libro de la hermandad del señor san Sebastián de indios [del pueblo de Chilón].
AHDSC exp. 31, Cedulario, 5.

¿GUERRA DE CASTAS SEGÚN QUIÉN?: INDIOS Y LADINOS EN LOS SUCESOS DE 1869[1]

JAN RUS
INAREMAC

Entre 1868 y 1870, los habitantes de Chamula y de varias comunidades tzotziles de Los Altos de Chiapas libraron una implacable y sangrienta guerra de exterminio contra sus vecinos ladinos. Encabezados por un dirigente sin escrúpulos, que les hizo creer que podía comunicarse con una colección de "santos" de barro, de fabricación por demás rudimentaria, se retrajeron en las montañas, en donde erigieron un templo, sede de su nueva religión. Ahí, el mencionado dirigente, con el propósito de acrecentar su poder, hizo crucificar a un muchacho el Viernes Santo del año de 1868, a guisa de un "Cristo" indio.

Las autoridades ladinas conscientes, horrorizadas por tanta barbarie, intentaron por más de un año hacerles ver a los indios que estaban en el error y que debían regresar a la civilización. Por desgracia, todos sus esfuerzos fueron en balde: asesorados por un misterioso forajido ladino que les enseñó maniobras militares, las hordas indias emergieron de las montañas en 1869, saqueando aldeas y masacrando a todos los que no fueran de su misma raza.

Sus primeras víctimas fueron los mismos sacerdotes y maestros de escuela que habían ido a vivir a sus comunidades para educarlos. En seguida, pasaron a masacrar a las familias de pequeños agricultores ladinos que habían osado ocupar tierras vacantes en los linderos de sus territorios. Por último, se lanzaron sobre San Cristóbal, de donde no se retiraron sino hasta ser repelidos por refuerzos ladinos reclutados por todo el estado. A pesar de sufrir estrepitosas derrotas en todas y cada una de sus ulteriores campañas, fueron tales su fanatismo y su malicia que habría de transcurrir otro año antes de que la milicia estatal lograse aplastar a la última banda de renegados.

Introducción

Esta versión de la "Guerra de Castas de 1869", básicamente la misma que nos transmitieron los periodistas e historiadores del siglo XIX,[2] se evoca todavía en Los Altos de Chiapas para

[1] Publicado originalmente en M. J. MacLeod y R. Wasserstrom (editores), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1983, pp. 127-168. Traducción del inglés de Hélène Lévesque. Revisión de M. H. Ruz y J. P. Viqueira. Por instrucciones del autor se suprimieron algunas notas.

[2] V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*; F. Paniagua, *Florinda*; y C. Molina, *War of the Castes* (traducción al inglés de una memoria contemporánea). Véase también el reporte seriado de la guerra publicado en *La Brújula*,

demostrar la precariedad de la acción civilizadora sobre los indios y evidenciar el peligro que implicaría el permitirles tan siquiera una mínima autonomía dentro de sus comunidades. Aun cuando antropólogos y otros investigadores han intentado revisar esta teoría en años recientes, a menudo con el propósito expreso de contar la versión indígena de esta historia, ninguno de ellos parece haber cuestionado ya sea sus detalles específicos, ya la impresión global que se tiene de que la virulencia de la "Guerra de Castas" se debió por completo a la peculiar expresión que dieron los indios a su odio hacia los ladinos.

Lo más lamentable de todo es que prácticamente nada de toda esta historia parece apegarse a la verdad.

En un principio, este ensayo tenía el propósito de examinar la historia de las relaciones entre indios y ladinos durante las décadas anteriores a la "Guerra de Castas", a fin de obtener una perspectiva más creíble, o tal vez, incluso, una explicación del comportamiento de los indios. Se abrigaba la esperanza de probar que los chamulas efectivamente habían tenido razones objetivas para rebelarse y que la "Guerra de Castas", lejos de ser un estallido repentino, fue en realidad la consecuencia inevitable de años de descontento. También se esperaba poder demostrar que no bastaba con atribuir, sin más, dicha rebelión a un fenómeno de histeria religiosa, y que el calificarla de "movimiento de revitalización" no solamente oscurecía el hecho de que antes y después de 1869 había existido una vigorosa tradición de cristianismo indio, sino también que hacía de lado todas las interrogantes relativas a las razones por las que los indios se sublevaron en ese preciso momento y en esa forma.

Sin embargo, lo que salió a relucir en esta investigación fue algo enteramente distinto. Al parecer, lo que ocurrió en Chiapas a finales de la década de 1860 no fue ninguna "guerra de castas", o al menos no desde el punto de vista de los indios. Más bien, la provocación y la violencia fueron actitudes casi exclusivas de los ladinos. ¡Los indios, lejos de haber sido los protagonistas de las masacres, habrían sido sus víctimas!

Desde luego, semejante impugnación de la historia "tradicional" requiere sustentarse en datos fidedignos. Con este propósito, el presente ensayo se aparta en dos sentidos de las versiones anteriores. Primero, dado lo que parecen ser malas interpretaciones en las fuentes clásicas de referencia —muchas de ellas elaboradas largo tiempo después de los acontecimientos— intenta limitarse estrictamente a fuentes primarias: diarios, reportes oficiales y la recién descubierta correspondencia de los párrocos de las comunidades "rebeldes". Segundo, y más importante aun, procura ubicar la "Guerra de Castas" en el marco global de la historia del desarrollo de Chiapas, desde su independencia, en la década de 1820, hasta la constitución de un Estado nacional mexicano, a finales de la década de 1860.

Vistos en este contexto más general, los ataques lanzados contra los indios en 1869-70 parecen ser simplemente el acto final de un drama que se inició cuando los ladinos de Chiapas comenzaron a competir entre sí por el control de las tierras y de la fuerza laboral del estado en la época inmediatamente posterior a la Independencia. Década tras década, esta competencia originó confrontaciones cada vez más agrias dentro de la misma sociedad ladina así como la progresiva depauperación de la población india, un hecho que la facción ladina liberal asentada en las Tierras Bajas intentó aprovechar hacia la mitad de la década de 1860, poniendo a los indios en contra de sus rivales conservadores y de los aliados que éstos tenían en la Iglesia.

Los liberales, al percatarse, más adelante, de que la receptividad de los indios a esta labor de politización comprometía el control que ejercían sobre ellos exactamente de la misma manera que mermaba el de los conservadores, decidieron aliarse con estos últimos en las expediciones punitivas que en lo sucesivo recibirían el nombre de "Guerra de Castas".

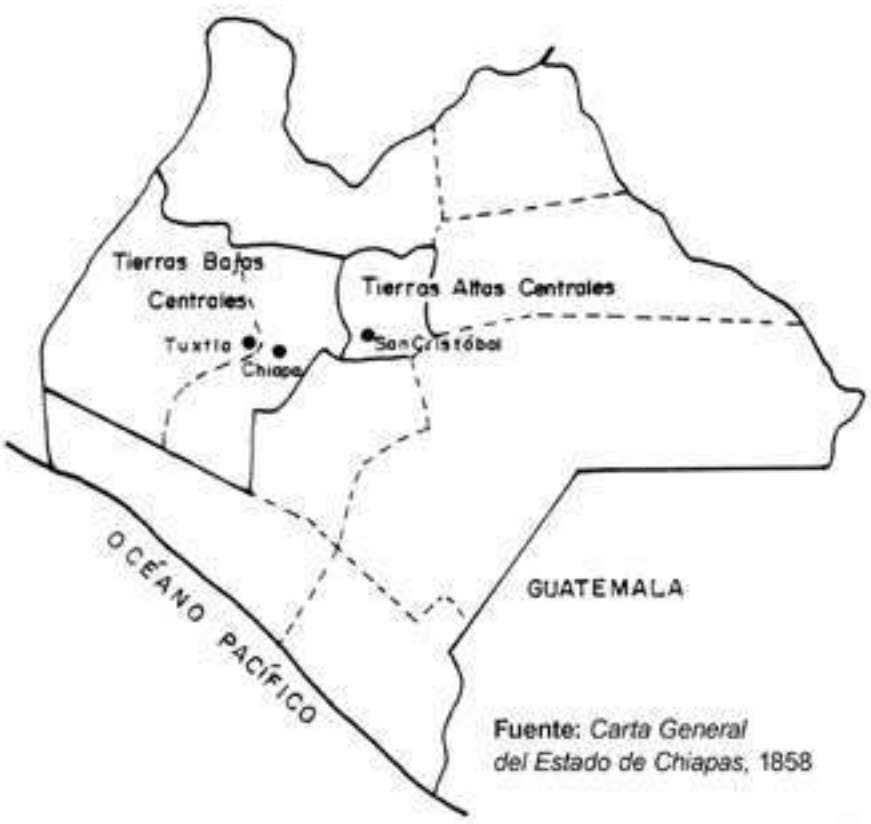
órgano periodístico de los conservadores de San Cristóbal (agosto-octubre, 1869). (Este periódico fue consultado en los microfilms de periódicos chiapanecos del siglo XIX de la biblioteca latinoamericana de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans).

La competencia por Chiapas, 1821-1855

Para la élite ladina de Chiapas, el fin del régimen colonial marcó el principio de una lucha prolongada y cada vez más violenta por el poder local. Aun cuando no surgieron partidos políticos estables sino hasta mucho tiempo después, se manifestaron desde un principio dos tendencias generales en la región: por una parte, estaban los "conservadores" de San Cristóbal y de Los Altos, y por la otra, los "liberales" de Tuxtla, Chiapa y las Tierras Bajas.[3]

San Cristóbal era la capital tradicional del estado de Chiapas y sede de la diócesis. Su élite estaba compuesta por burócratas civiles y religiosos así como por grandes terratenientes; es decir, hombres que vivían de sus rentas y de los impuestos pagados por la numerosa población india de los alrededores. Después de la Independencia, estos hombres se consideraron herederos naturales del poder y de los privilegios que en su momento la Iglesia colonial y la Corona española habían detentado. En consecuencia, promovieron un gobierno de continuidad después de 1821: un régimen centralizado y paternalista que no solamente mantuviera el *statu quo*, sino que también dejara en sus manos su perpetuación.

Las Tierras Bajas, por su parte, ya habían comenzado, en la década de 1820, a ser escenario de una vigorosa actividad comercial agrícola. Sus dirigentes naturales eran agricultores y comerciantes: hombres que conforme aumentaba su prosperidad, aspiraban a poseer más tierras y, sobre todo, a controlar un mayor número de trabajadores indios.



MAPA 14: *Departamentos de las Tierras Centrales de Chiapas, 1858*

[3] Para conocer los aspectos políticos de la división entre Los Altos y las Tierras Bajas, véase M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, libros 3-7. Por desgracia, no existe una historia socioeconómica confiable del Chiapas del siglo XIX, aunque algunos aspectos de dicha historia se examinan en R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*.

REGIÓN	LADINOS	INDÍGENAS	PORCIENTO DEL TOTAL DE INDÍGENAS
Altos	5677	56389	54%
Tierras Bajas	4706	7312	7%
Otras	12315	40461	39%

FUENTE: "Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real…"

CUADRO 4: *Población de Chiapas por regiones, 1819*

Sin embargo, bajo el gobierno centralista apoyado por San Cristóbal, el acceso a esos recursos era controlado por una administración local de habitantes de la región de Los Altos, muy pendientes de sus propios intereses. Entonces, con la esperanza de que la autonomía local por lo menos les permitiría reorganizar y desarrollar su propia región, los habitantes de las Tierras Bajas optaron, después de 1821, por un gobierno liberal y federalista.

Así, el conflicto existente entre estas dos regiones, cualesquiera que fueran las apariencias, no fue tanto por ideales o futuros modelos de sociedad como por el reparto de los despojos de la Colonia. Lo más importante en todo ello era la tierra, sobre todo, en un principio, las tierras indias; vendrían luego la fuerza laboral y lo que, a final de cuentas, venía a ser lo mismo, los ingresos provenientes de los impuestos. Como los puestos públicos representaban una manera comprobada de obtener una buena tajada de éstos, el "servicio público" era una actividad sumamente codiciada por hombres ambiciosos de ambas partes —tan codiciada, de hecho, que a consecuencia de ello hubo más de 25 gobernadores en Chiapas antes de 1850.[4] Mientras tanto, la única constante entre tanta inestabilidad fue un progresivo deterioro de la posición de los indios.

La pérdida de sus tierras tuvo desastrosas consecuencias para los pueblos indios. Al finalizar el periodo colonial gran parte del territorio chiapaneco estaba ocioso, desaprovechado en "terrenos baldíos", grandes extensiones de tierra controladas por la Corona española alrededor de las comunidades indias. Aun cuando esas tierras, técnicamente hablando, formaban parte de los asentamientos indios, los propios indios tenían prohibido el acceso a ellas, quedando confinados a los ejidos que se extendían en torno a sus iglesias. Ahora bien, tampoco los ladinos podían utilizarlas.

Después de la Independencia, con el argumento de que el dejar inexplotados tantos recursos innecesariamente retardaría el desarrollo del estado, los gobiernos que se sucedieron entre 1826 y 1844, ya fueran conservadores o liberales, fueron simplificando de manera progresiva el proceso mediante el cual ciudadanos particulares podían "denunciar" o reclamar tales terrenos. A consecuencia de ello, en 1850, virtualmente todas las comunidades indias habían sido despojadas de sus tierras "sobrantes".[5]

Los efectos de esta apropiación de tierras fueron inconmensurables. Las comunidades de las Tierras Bajas, invadidas durante las décadas de 1830 y 1840 por agricultores agresivos ansiosos de aprovechar sus tierras, se vieron literalmente expulsadas de sus aldeas durante ese periodo. Con sus vínculos comunales destruidos, muchas de ellas se fusionaron con las clases bajas "desaculturadas" de las ciudades ladinas vecinas, quedando así "asimiladas". Por otra parte, en Los Altos, en donde las poblaciones más numerosas, tierras menos fértiles y una tradición

[4] F. Paniagua, *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*.

[5] *Colección de leyes agrarias* ...; y AHCH, "Prontuario del inventario del ramo de tierras". Tuxtla, 1891.

económica más apática obstaculizaban un tipo de desarrollo que hubiera aniquilado a las comunidades, los acaparadores de tierras en lugar de apropiárselas agruparon aldeas enteras —siempre con la excepción de un pequeño ejido central— en grandes fincas comparables a feudos medievales. Este fue, en mayor o menor grado, el eventual destino de las 25 aldeas tzotziles y tzeltales que aún existían en la época de la Independencia.[6] Este fue, por ejemplo, el caso de Chamula.

Aun cuando se habían hecho intentos por expropiar sus terrenos baldíos desde la década de 1839, no fue sino hasta 1846 que la familia Larráinzar logró "denunciar" las tres cuartas partes de las tierras de Chamula —476 caballerías (47,600 hectáreas) de un total de 636— no amparadas por el ejido de la comunidad. Esta extensión de tierra, junto con otras pertenecientes a dos aldeas vecinas, expropiadas al mismo tiempo, constituía la finca del "Nuevo Edén", que constaba de un total de aproximadamente 874 caballerías.[7] Aun cuando los chamulas, desde un punto de vista estrictamente legal, no habían sido autorizados a ocupar dichas tierras antes de que fueran "denunciadas", en realidad se habían visto obligados por presiones demográficas a establecerse en ellas desde la segunda mitad del siglo XVIII.[8]

Después de la "denuncia", enfrentados a la decisión de desocupar el lugar o de emplearse en calidad de siervos, la mayoría de aquellos pobladores clandestinos permanecieron ahí, para trabajar en las plantaciones de caña y tabaco pertenecientes a la familia Larráinzar. Se calcula que a principios de la década de 1850, ésta era la situación de un mínimo de 740 familias, de las cuales cada miembro de sexo masculino debía cumplir con una cuota de tres días de trabajo al mes para poder conservar su parcela —un total de 26,640 jornales anuales de trabajo no pagado por tierras en las que vivieran libremente sus antepasados durante generaciones enteras—.[9]

Si bien el caso del "Nuevo Edén" constituye sin duda uno de los ejemplos más espectaculares de depredación, se dieron otros muchos parecidos. De hecho, ladinos de Los Altos, aunque menos ricos y ambiciosos, también aprovecharon la nueva legislación, de modo que en 1850 prácticamente todas las aldeas de la región contaban con un asentamiento permanente de "agricultores" y "comerciantes" ladinos. Mediante "denuncias" de tierras, prácticas agiotistas, así como la venta de bebidas alcohólicas y bienes de consumo a precios inflados, aquellos "hacendados" lograron en los escasos 25 años que transcurrieron entre el año de 1826 y el inicio de la década de 1850 convertir a más de una cuarta parte de la población india de Chiapas de aldeanos "libres" en peones y obreros permanente —y legalmente— dependientes.[10]

Esto, a su vez, contribuye en parte a explicar la suerte de los trabajadores indios después de la Independencia: gran parte de ellos sencillamente pasaron a manos de los nuevos propietarios de la tierra. Ahora bien, la realidad es más compleja. Si bien la competencia directa por la tierra entre conservadores y liberales se vio atenuada por el hecho de que existían terrenos baldíos

[6] La transformación de las Tierras Bajas se refleja en el notable crecimiento de la población ladina de la región entre 1819 y 1860 (véase el Cuadro 4). En el caso de Los Altos, el mismo fenómeno se corrobora con facilidad consultando los datos consignados en AHCH, "Prontuario del inventario del ramo de tierras".

[7] AHDSC, "Enrique Mijangos, párroco de Chamula, al provisor de la diócesis". 7 de mayo 1855; y "Plan de Chamula. Saturnino Rivas, agrimensor". Junio 1855. Véase también *La Voz del Pueblo*, 8 de diciembre 1855 y 2 de febrero 1856. (*La Voz del Pueblo* era el diario oficial del gobierno del estado. Este periódico fue consultado en la Biblioteca Particular del profesor Prudencio Moscoso).

[8] AHDSC, "Enrique Zepeda, vicario de Chamula, al Gobierno Eclesiástico". San Cristóbal, 27 de octubre 1804.

[9] *La Voz del Pueblo*, 2 de febrero 1856. Seiscientas treinta y siete familias no chamulas habitaban un 44% de la finca, que no era de chamulas. Asumiendo una densidad de población homogénea en toda la propiedad —lo cual, en realidad, es una estimación conservadora, toda vez que la proporción de chamulas era, con toda seguridad, muy superior— este cálculo arrojaría un total aproximado de 740 familias en el restante 56% de la finca.

[10] *El Espíritu del Siglo*, 12 de octubre 1862. (Este periódico fue consultado en los microfilms de periódicos chiapanecos del siglo XIX de la biblioteca latinoamericana de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans).

tanto en Los Altos como en las Tierras Bajas, no sucedió lo mismo en el caso de la competencia por el control de la fuerza laboral india y de los impuestos. Por una parte, una abrumadora mayoría de trabajadores indios habitaba en Los Altos; por la otra, la expansión de la agricultura comercial en las Tierras Bajas hizo que se registrara en aquella región una mayor demanda de mano de obra. Por desgracia, los conservadores de Los Altos estaban renuentes a renunciar al control que tenían sobre "sus" indios con tal de satisfacer dicha demanda, de modo que la competencia por la mano de obra india pronto se convirtió en un importante motivo de conflicto interregional.

En los años inmediatamente posteriores a la Independencia, el gobierno conservador de Chiapas había otorgado a la Iglesia un control casi absoluto sobre los asuntos indígenas en todo el estado. Así, a través de sus párrocos, la Iglesia estaba facultada, como lo había estado durante la Colonia, para registrar nacimientos y defunciones, realizar censos —que servían para fijar los impuestos— supervisar la recaudación de éstos a los indios, así como para amparar sus personas y propiedades. A cambio de ello, el gobierno le autorizaba a percibir sus emolumentos tradicionales, auxiliada, en caso necesario, por la fuerza civil.[11]

El problema con este convenio, desde el punto de vista de los liberales, era que virtualmente les vedaba el acceso a los trabajadores de Los Altos. En primer lugar, permitía que el clero, siempre muy pendiente de sus propios intereses (que consistían en tener parroquianos sedentarios y pagadores de diezmos), controlara la fuerza laboral india.[12] En segundo lugar, en un estado en donde los impuestos per cápita a menudo representaban más del 90% de los ingresos del gobierno, y en donde una proporción mayoritaria de dichas "capitaciones" pertenecía a indios de Los Altos, tal convenio confería al clero un virtual derecho de veto sobre el presupuesto estatal.[13] En consecuencia, cuando los liberales accedieron al poder en 1830, una de las primeras medidas que tomaron fue la de secularizar la administración de los asuntos indígenas, designando a funcionarios encargados de manejar todos los asuntos civiles en las comunidades indias.[14]

Así permanecieron las cosas durante una década y media. Sin embargo, en 1844, la última modificación importante de las leyes agrarias que efectuaron los conservadores —la cual les permitía denunciar incluso aquellos terrenos baldíos ocupados por asentamientos indios permanentes— volvió de pronto nuevamente a dificultar el acceso de los liberales a la fuerza laboral. Con denunciar tierras como las de Chamula, los conservadores de Los Altos controlarían de manera casi exclusiva la fuerza laboral de comunidades enteras. En respuesta a ello, los gobiernos liberales de finales de la década de 1840, con el propósito de "liberar" a los trabajadores indios que ellos necesitaban, proscribieron el vasallaje e intentaron incluso extender retroactivamente los ejidos y así, obligarlos a regresar a sus tierras.[15] Por desgracia, sus esfuerzos no surtieron efecto: antes de que pudieran entrar en vigor estas disposiciones, México sufrió otra crisis política y los conservadores recuperaron el control del gobierno estatal.

Así, mientras que los ladinos se confabulaban para lograr un control más firme sobre las tierras y la fuerza laboral del estado, los cambios ocurridos durante las tres primeras décadas

[11] En 1826 la legislatura de Chiapas ratificó el decreto nacional del 28 de abril 1823, en donde se especificaban muchas de las obligaciones del clero. Poco tiempo después se adoptaron medidas para cada una de las subdivisiones religiosas del estado, como por ejemplo, AHDSC, "Arancel de cobranzas y mensualidades autorizadas para el vicario de Chamula". Promulgado el 10 de agosto 1827.

[12] R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 141-153.

[13] M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, p. 591, proporciona estadísticas completas para el año 1856, uno de los pocos años que permite hacer comparaciones.

[14] *Ibid*, pp. 328-330; y AHCH, Decreto del 20 de julio, 1831, Gobierno del Estado de Chiapas.

[15] M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 441-443. Véase también AHCH, "Baldiaje: decreto del 9 de junio 1849"; y "Tierras: decretos del 28 de enero y 24 de marzo 1847, y 24 de mayo 1849".

del siglo tenían efectos poco menos que desastrosos sobre los indios. Tal vez la situación de Chamula a principios de la década de 1850 sea representativa de aquella en que se encontraban las comunidades tzotziles y tzeltales de Los Altos en general.

En 1855 la comunidad proporcionaba al gobierno, bajo la forma de impuestos per cápita, el equivalente a 20 000 jornadas de trabajo.[16] Al mismo tiempo, el valor de los impuestos, provisiones y servicios personales proporcionados anualmente a sus sacerdotes y superiores —los cuales les seguían siendo legalmente requeridos— ascendían a otros 17 000 jornales, cifra ésta que no incluye el costo de los festejos religiosos propiamente dichos.[17] Añadiendo a estas exacciones el trabajo en el "Nuevo Edén" y los estipendios que la comunidad estaba obligada a pagar a su secretario y maestro de escuela, los hombres adultos de Chamula, cuyo número ascendía a lo sumo a 3 000 a mediados de la década de 1850, venían entregando casi un mes al año de trabajo por hombre a sus diferentes señores, lo cual representaba una carga casi intolerable para un pueblo que ya venía sobreviviendo con base en una economía de mera subsistencia.[18]

No obstante, a pesar de la dureza de semejante régimen, los indios de Los Altos parecen haber sido notoriamente moderados y ordenados en sus protestas durante aquel periodo. Entre los anales que aún se conservan del periodo incluido entre 1840 y 1859, se reportan 11 casos de comunidades que ocasionalmente rehusaron pagar a sus sacerdotes lo que consideraban como percepciones injustas; dos casos de dirigentes indios que impugnaron la autoridad de los secretarios y otros funcionarios menores, y cuatro de miembros de comunidades que discreparon con colonos ladinos sobre cuestiones de delimitación de propiedades y salarios.[19] Sin embargo, lo más interesante de estos casos tal vez sea el hecho de que se sepa de ellos simplemente porque fueron en ocasiones resueltos por las mismas autoridades superiores civiles y eclesiásticas ante las cuales apelaron los propios indios. Para todos los fines prácticos, los indios seguían respetando —o al menos acatando— aquellas leyes y procedimientos a los que fueron sometidos durante la Colonia, aun cuando los ladinos los pisotearan en su desenfrenada carrera hacia el enriquecimiento individual.

En realidad, si consideramos sus posiciones relativas, resulta irónico que el elemento inseguro e inestable de la sociedad chiapaneca durante los primeros 30 años posteriores a la Independencia no fuera el indio, sino el ladino. Aparte de su fragmentación política, los ladinos estaban igualmente atormentados por la convicción de que una guerra racial con los indios era inminente e inevitable. Este temor se hizo particularmente evidente a partir de la segunda mitad de la década de 1840, periodo en que recrudeció con mayor rapidez la explotación de los indios. Así, por ejemplo, durante la década de 1840, el obispo, en sus cartas a los párrocos, les interrogaba una y otra vez acerca de las cualidades físicas y morales de los indios, sus vicios particulares y, sobre

[16] Chamula, con sus 12 000 habitantes, representaba el 31% de la población total del Departamento de San Cristóbal, que era de 38 000 habitantes en 1850. Por lo tanto, la parte que le correspondía de la suma de 11 522 pesos pagada al gobierno por concepto de impuestos per cápita en 1855 debe de haber sido de aproximadamente 3 600 pesos —o sea, a razón de 1.5 reales al día sobre el trabajo indio, equivalente a un poco más de 19 200 jornadas de trabajo. Véase los datos demográficos del Cuadro 4; M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, p. 591; y en *La Voz del Pueblo*, 2 de febrero 1856.

[17] Mil cuatrocientas sesenta jornadas de trabajo en servicios personales, y 15 500 en dinero: AHDSC, "Cuadrante de San Juan Chamula". 1855; y "Estados trimestrales de Chamula". 14 de julio 1855 y 14 de enero 1856.

[18] Además de las mencionadas contribuciones, los chamulas también aportaban una suma no determinada por concepto de estipendios destinados al secretario y maestro de escuela de la comunidad. En 1856, dichos estipendios fueron mencionados en *La Voz del Pueblo*, 14 de julio 1855 y 14 de enero 1856, en donde eran considerados entre las obligaciones más onerosas impuestas a los indios.

[19] Los casos alusivos a sacerdotes y secretarios fueron recopilados en el AHDSC; los referentes a tierras, en el AHCH, "Prontuario del inventario del ramo de tierras".

todo, acerca de su aceptación del orden establecido.[20] De ahí el pánico generalizado que cundió en 1848, cuando tras las noticias acerca de la Guerra de Castas de Yucatán cundieron rumores de que indios tzeltales de varios municipios se reunían secretamente, quizá para preparar en Chiapas una guerra semejante a la de Yucatán. Aun cuando ningún ladino fue agredido, ni siquiera verbalmente, en aquel "levantamiento" de 1848, la histeria fue tal que 50 "cabecillas" indios fueron arrestados y enviados a San Cristóbal, y numerosos colonos huyeron de sus tierras recién adquiridas para volver permanentemente a la civilización.[21]

Ruptura y Guerra civil, 1855-1864

A mediados de la década de 1850, el miedo que habían inspirado los indios, tan generalizado pocos años antes, fue cediendo conforme los ladinos se preocupaban por acontecimientos ocurridos en su propia sociedad. Las disputas políticas y económicas de las décadas de 1830 y 1840 habían originado para entonces profundas divisiones regionales. Los conservadores, en represalia contra lo que ellos habían considerado impugnaciones irracionales de sus intereses centrados en el vasallaje y las leyes ejidales de finales de 1840, habían intentado —a principios de la década de 1850— hundir la economía de las Tierras Bajas prohibiendo la exportación de ganado y amenazando con rescindir los títulos de propiedad de antiguos terrenos baldíos.[22] Los habitantes de las Tierras Bajas, por su parte, al carecer de recurso legal a nivel local, se vieron obligados por estas medidas a identificarse más que nunca con la oposición liberal nacional, llegando al extremo de adoptar la actitud anticlerical de ésta, conforme se hizo evidente, a mediados de la década, que la jerarquía eclesiástica de San Cristóbal había hecho causa común con los conservadores.[23] De ahí nació una creciente hostilidad entre los habitantes de Los Altos y de las Tierras Bajas, es decir, entre conservadores y liberales. La guerra civil se antojaba cada vez más inevitable.

Esta bomba de tiempo estalló en 1855 con el derrocamiento del gobierno en la ciudad de México por las fuerzas liberales nacionales. Con el propósito de acabar, de una vez por todas, con las "instituciones coloniales" a las que atribuía la angustiosa situación del país, el gobierno liberal resultante emprendió casi inmediatamente toda una serie de reformas encaminadas a someter dichas instituciones al poder "popular" y "democrático". Su primer y principal objetivo fue la Iglesia, y en cuestión de meses no sólo la autoridad de las cortes religiosas mermó, sino que también se nacionalizaron las propiedades eclesiásticas y se abolió la imposición civil de contribuciones religiosas. El clero, por supuesto, condenó dichas medidas y los conservadores, con este pretexto, se pronunciaron contra el gobierno.

La resultante Guerra de Reforma hizo estragos en el centro del país durante todo el año de 1860, para concluir en enero de 1861 con la entrada triunfal de los liberales en la ciudad de México.[24] Pero no por ello terminaron las hostilidades. Conservadores radicales no dispuestos a reconocer el triunfo de los liberales buscaron fuera de México ayuda externa para apoyar su resistencia. Pronto encontraron aliados en Inglaterra, España y Francia quienes, pretextando

[20] Tal estado de cosas se refleja en el AHDSC, "Estados trimestrales de parroquias, 1848-1857". Este tipo de información de parte de los sacerdotes se solicitó por vez primera en 1848, suspendiéndose tal requerimiento en la mayor parte de la diócesis durante la Guerra de la Reforma, a finales de la década de 1850.

[21] R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 153-154.

[22] El vasallaje fue abolido por el "Decreto del 22 de mayo, 1851", y las restricciones a las exportaciones agrícolas, establecidas por el "Decreto del 8 de noviembre 1853" (AHCH). Para mayor información acerca de las leyes hacendarias, véase M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 522-531.

[23] *Ibid*, pp. 515-560.

[24] Para un panorama general de la Reforma, véase L. González, "El período formativo", pp. 104-114.

deudas no pagadas, invadieron México en el nombre de los conservadores a finales del año de 1861. Aunque Inglaterra y España pronto se retiraron, los franceses permanecieron hasta mediados del año de 1867, tratando, en colusión con conservadores mexicanos, de imponer una monarquía católica europea.[25]

Los acontecimientos que se registraron en Chiapas durante ese periodo fueron paralelos a los del centro del país, siendo la principal diferencia el hecho de que allí las batallas no eran libradas por ejércitos nacionales, sino por bandas representantes de las facciones regionales del estado. Así, por ejemplo, la Guerra de Reforma en el estado comenzó con la adhesión, en julio de 1856, de un tal Juan Ortega a los pronunciamientos antirreformistas hechos en el centro del país pocos meses antes. En cuestión de semanas se le unieron otros disidentes de Los Altos y, en el otoño de 1856, encabezaron una guerrilla opuesta a las autoridades liberales y constitucionales del estado. De hecho, el ambiente en Los Altos se volvió tan hostil que, en octubre, los liberales se retiraron de la región, designando a Chiapa como capital del estado hasta poder garantizar su seguridad en San Cristóbal. La revuelta de Ortega prosiguió hasta finales de 1860, cuando, con la derrota de las fuerzas conservadores nacionales, la resistencia dejó de tener sentido. Una vez restablecida la paz, la capital del estado volvió a su anterior sede alteña, en febrero de 1861.[26]

La documentación relativa a los efectos que esta primera guerra tuvo sobre los tzotziles es fragmentaria y contradictoria. Por una parte parece ser que apoyaron el levantamiento de los liberales en 1851, ya que muchos de los más prominentes políticos conservadores —entre ellos, los dueños del "Nuevo Edén"— revendieron sus tierras a las comunidades indias (las únicas dispuestas a adquirirlas) y huyeron del estado.[27] Por otra, los tzotziles, aconsejados por sus sacerdotes, proporcionaron, al parecer, portadores y víveres a los rebeldes conservadores durante los periodos en que éstos guerreaban en sus territorios.[28] Sin embargo, independientemente del bando que realmente apoyaran —y cabe decir que no tenían mucho interés en favorecer a ninguno de los dos— dicha guerra, en sí misma, parece haberlos beneficiado: no se recaudaron impuestos per cápita de 1856 a 1861; el comercio se estancó, con lo cual se vieron aliviados de la necesidad de recorrer largas distancias cargando mercancías, y los impuestos religiosos, aun cuando se siguieron cobrando hasta 1858, se suspendieron en la segunda mitad de aquel año porque muchos de los sacerdotes que más activamente colaboraran con los conservadores huyeron cuando, en Los Altos, la balanza comenzó a inclinarse en favor de los liberales.[29] A consecuencia

[25] *Ibid*, pp. 111-114.

[26] M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 565-583.

[27] Según *La Voz del Pueblo*, 2 de febrero 1856, Mitontic, Chenalhó y Tenejapa debieron pagar la suma de 3 000 pesos para rescatar las partes que les correspondían del "Nuevo Edén" en 1855 —cantidad equivalente a un total de 16 000 jornales—. Se reporta que, un poco antes, Chamula había convenido en pagar 5 000 pesos, es decir, 26 000 jornales: AHDSC, "Estado de Chamula, 1855". Se desconoce si en realidad estas cantidades se llegaron a pagar.

[28] El hecho de que los chamulas ayudaran a los insurgentes conservadores fue en gran medida circunstancial. Desde principios de la Guerra de Reforma en Chiapas, cerca de Ixtapa a mediados del año de 1856, hasta la derrota definitiva de Ortega, cerca de Chanal en el mes de junio de 1860, la mayoría de las batallas tuvieron lugar en los municipios indios de Los Altos, y los párrocos de varias de esas comunidades se encontraban entre los simpatizantes de los conservadores que huyeron a Guatemala en 1859 (M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 601-624). También parece haber pruebas de que chamulas combatieron en los ejércitos liberales durante el mismo periodo, aunque no queda claro si las acusaciones de que los liberales estaban utilizando a los "chamulas" aludían a los habitantes de aquellos municipios o a las tropas indias en general: *La Bandera Constitucional* (Tuxtla), 9 de octubre 1858. (Este periódico fue consultado en los microfilms de periódicos chiapanecos del siglo XIX de la biblioteca latinoamericana de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans).

[29] M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 608-609; y F. Paniagua, *Salvador Guzmán*, p. 107. La disminución de los impuestos religiosos entre 1858 y 1861 se asentó en AHDSC, "Cuentas de parroquias". En estas fechas tempranas, dicha disminución, sin duda alguna, obedeció más a la huida de los sacerdotes que al decreto de 1857 que proscribió los cobros eclesiásticos a los pobres, decreto que no pudo entrar en vigor en Chiapas sino hasta mediados de la década de 1860: AHDSC, "Decreto del 11 de abril 1857". México; y M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, p. 617.

de ello, los años que transcurrieron entre 1856 y 1861 probablemente fueron los mejores para los indios desde 1821.

Por desgracia, esos "buenos tiempos" —relativamente hablando— no habrían de durar. Con la reanudación del control liberal sobre Los Altos en 1861 llegó a su fin el "dichoso olvido" de finales de la década de 1850. Se designaron nuevos secretarios y, por intermedio de ellos, los liberales se aplicaron a restaurar el tesoro del estado restableciendo el impuesto per cápita. Sin embargo, en 1862, antes de que dicha medida surtiera efecto, la necesidad de reclutar tropas para combatir a los franceses se convirtió en la prioridad más urgente. El gobierno federal ordenó a Chiapas que enviara (y mantuviera) un batallón de 1 000 hombres para las campañas del centro. El reclutamiento de tales efectivos golpeó duramente a las poblaciones marginadas. Así, por ejemplo, Chamula tuvo que aportar 100 soldados, con lo cual el pueblo quedó virtualmente desierto durante la primera mitad del año de 1862, dado que numerosas familias huyeron a las montañas buscando eludir la leva.[30] Era claro, desde luego, que el gobierno acabaría consiguiendo sus soldados de todas maneras, pero nadie estaba dispuesto a ser de los "voluntarios" pescados en sus aldeas.

Mientras tanto, los conservadores de Los Altos, alarmados por las atribuciones que se tomaban los liberales con "sus" indios, y alentados a contrarrestarlos por noticias de victorias intervencionistas en el centro de México, a mediados del año de 1862 volvieron a establecerse en las comunidades indias. No obstante, cabe decir que los sacerdotes que fungieron como emisarios suyos fueron recibidos, en el mejor de los casos, con recelo. Por una parte, los indios no dejaban de reconocer el importante papel que desempeñaban en sus comunidades en cuestiones religiosas y por lo mismo, lo indispensables que eran como guías espirituales. Pero también sabían que el retorno de los sacerdotes conllevaría automáticamente el restablecimiento de aquellas onerosas contribuciones de las que sus secretarios liberales les habían informado que ya no eran legales. La ambivalencia resultante de ello puede apreciarse en el testimonio del nuevo párroco de Chamula, Manuel Mejía Suárez, en ocasión de su primera entrevista, en el mes de julio de 1862, con los dirigentes de la comunidad:

> Exhorté al ilustre Ayuntamiento, fiscales y mayordomos de Iglesia al cumplimiento de sus obligaciones y antiguas costumbres, y me han contestado que por hoy no cumplen exactamente con ellas porque están padeciendo una espantosa escasez de granos de primera necesidad... pero a pesar de todo..., logradas que sean sus cosechas, comenzarán a pagar.[31]

En realidad, es probable que esta presunta "escasez de granos" fuese una coartada; durante ese mismo periodo los indios de otras comunidades, apoyados por sus secretarios, se negaron rotundamente a reanudar el pago de contribuciones religiosas. En Cancuc, por ejemplo, representantes de la comunidad informaron a su nuevo párroco que no solamente no tenían obligación de pagarle sueldo, sino que ¡tampoco tenían intención de proporcionarle alimentos a no ser que él estuviera dispuesto a pagar por ellos![32] Al parecer en Chamula una negativa tan rotunda no era aún factible en 1862. De hecho, los expedientes parroquiales para los años de 1860 a 1863 indican que todas las contribuciones religiosas correspondientes a aquellos años fueron liquidadas en algún momento, si bien de manera retroactiva.[33]

[30] BPPM, "Decreto del 21 de noviembre 1861: Recaudación de capitación". Tuxtla; y "Ley Reglamentaria de la Administración Pública de los departamentos y municipios". Chiapa, 15 de enero 1862. El número de soldados requeridos del estado figura en M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 627, 630; para Chamula, el dato consta en AHDSC, "Carta de Manuel María Suárez, vicario de Chamula, al Gobierno Eclesiástico". 28 de julio 1862.

[31] AHDSC, "Suárez al Gobierno Eclesiástico". 28 de julio 1862.

[32] AHDSC, "El pueblo de Cancuc al Gobierno Eclesiástico". 12 de abril 1863; y "Juan M. Gutiérrez y Aguilar, párroco de Cancuc, al Gobierno Eclesiástico". 19 de abril 1863.

[33] AHDSC, "Cuentas de Chamula, varios años".

Es probable que esta retroactividad en el pago de las contribuciones religiosas se debiera al repentino cambio registrado a finales de 1862 y principios de 1863 en la suerte de liberales y conservadores. Durante la segunda mitad del año de 1862 los reveses sufridos por los liberales en la guerra contra Francia infundieron a los conservadores mayores esperanzas de recuperar el control, por lo menos en su propia región. Los liberales locales, por otra parte, al ir perdiendo el control de la situación, cambiaron una vez más a las Tierras Bajas la sede de su capital, instalándose esta vez en Tuxtla, el 1 de enero de 1863. Durante algunos meses hubo una activa competencia entre las dos partes por el control de las poblaciones indias, pero en el mes de abril, Ortega se levantó nuevamente y en poco menos de un mes, atacó y volvió a tomar San Cristóbal. Si bien fue repelido en seguida en este primer intento, volvió en el mes de agosto encabezando un ejército de 600 hombres y logró recuperar el control de la ciudad. Aun cuando para aplastar a la pequeña guarnición liberal le fue necesario efectuar un operativo de bombardeo que destruyó el edificio del ayuntamiento y gran parte del centro de la ciudad, él y sus tropas fueron acogidos triunfalmente por representantes eclesiásticos y de la élite local, quienes se apresuraron a jurar lealtad a la "Intervención" y al "Nuevo Imperio" mexicano.[34]

Durante el otoño de 1863, Ortega y sus aliados organizaron a Los Altos y reclutaron un ejército con el propósito de someter a aquellas partes de Chiapas que optaran por permanecer "en un estado de rebeldía" contra el Imperio. Por último, a finales de octubre, los imperialistas, encabezando un regimiento de unos 1 200 hombres —200 de los cuales eran chamulas "reclutados" por su párroco— se lanzaron sobre Chiapa.[35] Sin embargo, no obstante su superioridad numérica y el carácter sorpresivo del ataque, fueron repelidos por la milicia local liberal, sufriendo importantes bajas, sobre todo de elementos indios. En el transcurso de diez semanas las fuerzas liberales tenían asediado San Cristóbal, y después de una batalla de 11 días que redujo a escombros todo el centro de la ciudad, los orteguistas fueron nuevamente repelidos hacia las montañas.[36]

Ahora bien, la carga material impuesta a los indios por el efímero gobierno imperial fue incluso más onerosa que la requerida por el régimen liberal de 1861-62. Los liberales, en efecto, exigieron contribuciones económicas y, más tarde, combatientes, en tanto que los conservadores no sólo reclutaron soldados —y en mayor número que los liberales— sino también trabajadores, a los que obligaron a construir fortificaciones en San Cristóbal.[37] Además, los indios estaban obligados a pagar contribuciones religiosas, y los sacerdotes no tenían empacho en recurrir a las fuerzas imperiales para reafirmar su autoridad.[38]

Las presiones políticas ejercidas por ambos bandos fueron aun más duras para los indios que las exacciones materiales a las que se vieron sometidos entre 1861 y 1864. Cada bando quería para sí la colaboración personal y las contribuciones materiales de la población india, y al parecer se empeñaba igualmente en negar estos recursos a la parte contraria. Esto explica los esfuerzos que hicieron tanto los secretarios como los párrocos por poner a los indios en contra de sus enemigos. Sin embargo, y como era de esperar, dichos intentos resultaron terriblemente traumáticos para las comunidades indias. Las relaciones de autoridad dentro de aquellas comunidades, que habían estado por tradición estrechamente vinculadas con las autoridades ladinas, se veían

[34] M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 661-688; y *El Imperio en Chiapas*; y "El diario de Francisco Villafuerte", pp. 27-28.

[35] M. B. Trens, *El Imperio en Chiapas*, pp. 18-27 y 33; BPPM, "Noticias de las personas que... prestaron servicios a la facción intervencionista"; y *El Espíritu del Siglo*, 21 de mayo 1864.

[36] M. B. Trens, *ibid*, pp. 33-43; e *Historia de Chiapas*, pp. 661-665.

[37] M. B. Trens, *El Imperio en Chiapas*, p. 39; y AHDSC, "Enrique Mijangos, párroco de Zinacantán, al Secretario del Gobierno Eclesiástico". 19 de octubre 1863.

[38] AHDSC, "El Superior Gobierno Eclesiástico al Prefecto Superior del Gobierno Imperial". 10 de noviembre 1863; y "J. Agustín Velasco, Párroco de Tenejapa, al Gobierno Eclesiástico". 12 de octubre 1863.

ahora obligadas a elegir entre autoridades encontradas, ninguna de las cuales podía ofrecerles un grado mínimo de seguridad, ni siquiera con respecto a su propia posición. A consecuencia de ello, cualquiera que fuera la decisión de los indios, el bando contrario tendría que impugnarla y, tal vez, tomar represalias. Esto explica la cautela de los representantes de Chamula quienes, en 1862, no se atrevieron a rechazar los primeros requerimientos impositivos del párroco, aun cuando el secretario de su comunidad era un liberal. También es ésta la razón por la que acabaron apoyando a ambas partes durante sus respectivos periodos de dominación.

Bajo presiones tan contradictorias, no es sorprendente que la disciplina al interior de las comunidades, que se había sostenido incluso durante los periodos de mayor explotación de finales de los años 40 y principios de la década de 1850, comenzara a relajarse. En Chamula, por ejemplo, se registraron disturbios en septiembre de 1862 y nuevamente en enero de 1863, cuando se tuvieron "noticias del pueblo, de que la mitad de él se dirigía contra la otra con intentos criminales y sangrientos", con un saldo de 23 muertos en un solo día en la primera ocasión.[39] Lo más sorprendente de todo esto era que a pesar de la hipersensibilidad de los ladinos a la violencia interétnica tan sólo unos pocos años antes, ahora eran ellos mismos quienes, gracias a sus esfuerzos por politizar a las comunidades indias, aniquilaban los controles sociales que anteriormente habían hecho virtualmente inconcebible semejante violencia. Así, por citar un caso, el 22 de septiembre de 1863, al intentar movilizar a Chamula en favor del Imperio, el párroco fue amenazado por iracundos miembros de la comunidad quienes, de hecho, asesinaron a tres de sus acompañantes indios. Sin embargo, en vez de recapacitar acerca de las consecuencias de sus propias actividades —sobre lo que implicaba preparar a soldados de Chamula para una guerra contra el gobierno liberal del estado— sólo se preocupó por vengarse de sus agresores:

> Aunque por milagro escapé con la vida, pido a ese Superior Gobierno Eclesiástico me conceda su superior licencia para presentarme a la autoridad civil [del Imperio], advirtiendo desde ahora que puede muy bien llegar el caso de que los dos hombres sean fusilados, pues así me lo tienen ofrecido los señores Ortega y Chanona... por lo que pido la correspondiente licencia para que yo no incurra en irregularidad por la efusión de sangre.[40]

Politización de los indios, 1864-1867

Con la derrota y expulsión de Ortega a principios de 1864, los liberales se tornaron por fin en los amos incontestados de Chiapas. San Cristóbal, con su ejército desmembrado, sus edificios públicos destruidos y muchos de sus dirigentes exiliados en Guatemala o en el centro del país, no sólo fue derrotado políticamente sino también arruinado desde el punto de vista económico. Sus principales fuentes de ingresos antes de la guerra, es decir, los derivados del vasallaje, de las propiedades eclesiásticas y de su condición de capital del estado, habían desaparecido. Además, los ingresos provenientes de las contribuciones religiosas estaban sufriendo graves mermas, conforme los indios iban comprendiendo el significado y las implicaciones de las recientes guerras y reformas. A consecuencia de ello, el comercio en la ciudad también fue en descenso, y numerosos comerciantes y artesanos, ahora incapaces de subsistir en Los Altos, emigraron a las Tierras Bajas y a la región costera entre 1864 y 1879.[41]

[39] AHDSC, "A los habitantes el departamento de San Cristóbal Las Casas". Manuel Arellano, San Cristóbal, panfleto del 26 de enero 1863.

[40] AHDSC, "Manuel María Suárez, vicario de Chamula, al Gobierno Eclesiástico". 22 de septiembre 1863.

[41] *La Brújula*, 23 de abril, 28 de mayo y 24 de septiembre 1869.

Por desgracia, las derrotas de los conservadores no se tradujeron por completo en victorias para los liberales. Entre otras cosas, la guerra contra Francia continuó en el centro del país durante otros tres años, durante los cuales, dado el resultante desbarajuste en la economía nacional, casi no hubo demanda para los productos agrícolas de Chiapas. Esto, a su vez, entorpeció los esfuerzos de los habitantes de las Tierras Bajas por asumir el control de la fuerza laboral de Los Altos, lo que consideraban su "premio" por ganar la guerra: al carecer de mercados para sus productos, no tenían mucho interés en organizar a los trabajadores emigrantes en torno a la producción.[42]

Al no encontrar otra válvula de escape para las energías liberales después de la derrota de Ortega, los habitantes de las Tierras Bajas pronto comenzaron a disputarse unos a otros el control del gobierno y de los ejércitos del estado. Finalmente, en diciembre de 1864, ante la amenaza de un rompimiento total del orden público, Porfirio Díaz, comandante de las fuerzas liberales del Centro, declaró la existencia de un estado de Guerra en Chiapas y nombró gobernador militar a Pantaleón Domínguez.[43]

Domínguez no pertenecía a ninguna facción política: sus partidarios eran tan sólo miembros del batallón chiapaneco que había encabezado contra los franceses en 1862. Sin embargo, en vez de colocarlo por encima de rencillas locales, esta posición parece haberlo convertido en un blanco ideal para la ira de los liberales, muchos de los cuales se unieron para acusarlo de "usurpar" las "tradiciones democráticas" del estado. Como consecuencia, entre 1864 y 1867 se vio obligado a combatir no solamente las guerrillas conservadoras en distritos aledaños, sino también a enfrentar dos pronunciamientos hechos por liberales, a más de sufrir la humillación de un breve arresto a manos de unos subordinados insurrectos. Pese a tantas tribulaciones, cuando los imperialistas fueron finalmente expulsados de México en 1867, Domínguez logró hacerse nombrar gobernador constitucional de Chiapas.[44]

Entre las pocas cosas sobre las cuales los liberales estaban de acuerdo durante la primera parte del mandato de Domínguez era la necesidad de castigar a San Cristóbal y a los conservadores por su "traición" de 1863-1864. Muchos de ellos, por ejemplo, creían que los ex imperialistas, ahora privados de sus derechos de voto y de gestión pública, también podían ser obligados a pagar indemnizaciones por los estragos causados por la guerra.[45]

Sin embargo, dado el empobrecimiento de San Cristóbal y la falta de unidad de los habitantes de las Tierras Bajas, esas "deudas" nunca se cobraron. En vez de ello, Domínguez optó por una forma de venganza más pasiva, más burocrática: el gasto público en Los Altos quedó virtualmente suspendido, se contrató gente de las Tierras Bajas en todas las esferas del servicio civil y se tomaron medidas para cerrar el acceso a armamento y municiones.

El gobierno fue más negligente y sus medidas más tibias en lo relativo a la sustitución de la Iglesia y de los conservadores en su papel de custodios de la fuerza de trabajo india. Por intermedio de los secretarios se tomaron algunas medidas para informar a los indios de sus nuevos derechos, propiciados por las recientes reformas, y para incitarles a dejar de pagar contribuciones religiosas.[46] Además, el impuesto per cápita, suspendido desde mediados de 1862, se derogó, al

[42] C. C. Cumberland, *The Struggle for Modernity*, pp. 163-166; y M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, p. 675.

[43] *Ibid*, pp. 672-680.

[44] *Ibid*, pp. 680-692. Domínguez fue elegido el 29 de octubre de 1867 y asumió constitucionalmente el cargo de gobernador el 1º de diciembre del mismo año.

[45] BPPM. "Correspondencia interceptada a los traidores y mandada publicar de orden del C. Gobernador"; y *El Espíritu del Siglo*, 9 de abril 1864. *El Espíritu del Siglo* contenía, asimismo, listas de "traidores" "con expresión de sus bienes, sobre los cuales debía recaer la pena de confiscación": 21 de abril, 28 de mayo y 4 de junio 1864.

[46] *La Brújula*, 23 de abril y 17 de septiembre 1869; AHDSC, "Enrique Mijangos, párroco de Mitontic y Chenalhó, a Manuel Suárez, vicario de Chamula". 16 de septiembre 1864; y "J. Agustín Velasco, párroco de Oxchuc y Huixtán, al Gobierno Eclesiástico". 21 de junio 1865.

parecer para "comprar" la adhesión de los indios, aunque, de hecho, no había funcionarios en Los Altos capaces de cobrarlo.[47]

Considerando la relativa blandura de dichas medidas (en comparación con lo que gente más radical de las Tierras Bajas hubiera querido exigir), tal vez resulte irónico el que los esfuerzos que hiciera el gobierno nacional a partir de la segunda mitad de 1867 para sanar las heridas de la nación y reconciliar antiguos enemigos haya tenido precisamente efectos opuestos en Chiapas, al recrudecer antagonismos entre liberales y conservadores en vez de atenuarlos. En primer lugar, a finales del verano de 1867, el gobierno nacional decretó una amnistía en favor de ex imperialistas. Con sus derechos civiles restablecidos, quedaban autorizados para participar plenamente en las elecciones programadas para el otoño.[48] Así, en el mes de noviembre, se anunció que todas las capitales de estado desplazadas por la guerra serían devueltas a sus élites originales.[49] Tomadas en su conjunto, lo que estas "medidas conciliadoras" significaban en el caso de Chiapas era que, al mismo tiempo que se reanudaba la actividad económica normal, y las Tierras Bajas requerían en consecuencia de la fuerza laboral alteña, los ladinos de Los Altos recuperarían el control sobre ella.

La reacción de Domínguez fue inmediata. Con el propósito de aparentar cumplir con aquellas disposiciones, trasladó la capital no a San Cristóbal, si no a "medio camino" —de Tuxtla a Chiapa— afirmando que permanecería ahí "hasta que las rentas públicas permitieran organizar fuerzas suficientes para darle seguridad en la antigua capital".[50]

Al mismo tiempo, para asegurarse de que la Iglesia y los conservadores no volverían a amenazar la seguridad o bloquear el acceso a la fuerza laboral de Los Altos, inició una campaña sistemática para mermar la influencia que tenían sobre los indios.

Cabe señalar que, hasta cierto punto, el poder de persuasión de los secretarios entre 1864 y 1867 había comenzado a socavar dicha influencia: reportes de varias comunidades durante ese periodo indican que la campaña en contra del pago de contribuciones religiosas había ido ganando terreno, lenta pero seguramente. No obstante, desde finales de 1867 la ofensiva liberal no era dirigida sólo contra las atribuciones económicas de la Iglesia en las parroquias indias, sino también contra su influencia misma entre los feligreses.

Dicha ofensiva comenzó con la reiteración de anteriores garantías de tolerancia religiosa y medidas de protección contra el cobro coercitivo de contribuciones eclesiásticas. Luego, en el mes de noviembre, se promulgó un decreto en que se abolían los cargos de mayordomo y alférez; cargos que representaban los niveles más altos de participación religiosa y que constituían nada menos que el medio a través del cual los párrocos obtenían fondos de sus congregaciones indias.[51]

[47] Durante 1863 y 1864, el Gobierno sólo había sido capaz de percibir los impuestos per cápita y sobre la propiedad en los departamentos de Chiapa, Tuxtla y Pichucalco. Con la derrota de Ortega en 1864, también comenzó a percibir ingresos en Los Altos bajo la forma de préstamos obligados, pero cuando se volvió a instituir el impuesto per cápita en la región en el año de 1869, fue denunciado como un "nuevo" impuesto: M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 674-675; "El diario de Francisco Villafuerte", pp. 28-29; y *La Brújula*, 23 de abril 1868.

[48] J. Sierra, *Juárez, su obra y su tiempo*, pp. 428-432.

[49] "Supremo Decreto del 22 de julio 1867". México (citado en V. Pineda, *Chiapas: Traslación de los poderes públicos del estado*).

[50] M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, p. 692. Domínguez entró en funciones el 1º de diciembre y dispuso que se trasladara la sede de la capital el 31 del mismo mes.

[51] La evolución de estas medidas queda manifiesta en los siguientes documentos: AHDSC, "Bruno Domínguez, párroco de Zinacantán al Gobierno Eclesiástico". 4 de junio 1867; "Domínguez al Gobierno Eclesiástico". 26 de febrero 1868; y "Enrique Mijangos, párroco de Mitontic, Chenalhó y Chalchihuitán, al Gobierno Eclesiástico". 15 de mayo 1868. En su carta del 26 de febrero, el párroco de Zinacantán escribió: "En estos momentos después de misa... llegaron a esta casa parroquial el Ayuntamiento y [el] maestro de este pueblo, con el objeto de manifestarme por segunda vez la disposición del Congreso del Estado, en que previene por decreto, entre otras cosas, la disolución completa de los mayordomos sirvientes de esta santa Iglesia, como así también la destrucción [del cargo] de alférez, y como sin éstos no se puede conservar el culto, ni subsistir decorosamente el ministro, y como por otra parte veo en esta Justicia el interés que hay en que se lleve al cura... [ilegible] la tal disposición, me ha parecido prudente y muy del caso ponerlo en conocimiento

A través de sus secretarios, el Gobierno llegó al grado de incitar a los indios a abandonar a las iglesias en caso de que fuese necesario para eludir dichas "obligaciones"; es decir, ¡a practicar la religión católica sin sacerdotes y sin templos![52] El éxito de tales iniciativas parece haber sorprendido incluso a los liberales. Durante más de 300 años, la práctica religiosa india —el meollo de la vida comunitaria— había estado bajo el control de un clero no indio. Sin embargo, a mediados de la década de 1860 el comportamiento de dicho clero, como el de los ladinos en general, se habían vuelto a tal grado explotador y destructivo que, ante la oportunidad de librarse de cualquier influencia, los indios se apresuraron a aprovecharla.

De toda la región de Los Altos llegaron al Gobierno Eclesiástico, desde finales de 1867 hasta principios de 1869, cartas que hablaban de comunidades que habían rechazado los servicios de sus sacerdotes y practicaban por cuenta propia su religión. Si cualquier sacerdote se atrevía a protestar, o tan siquiera cuestionar la nueva legislatura, las comunidades, apoyadas por sus secretarios, inmediatamente lo denunciaban ante el gobierno liberal de Chiapa para que éste le llamara la atención. Tal repudio hacia el clero se hizo evidente durante ese periodo en Zinacantán, Oxchuc, Huixtán, Tenejapa, Chalchihuitán, Pantelhó, Chenalhó, Mitontic y Chamula, además de Cancuc, que había optado por un comportamiento similar varios años antes.[53]

La suerte de la religiosidad india después de estos acontecimientos fue distinta de una comunidad a otra, dependiendo, al parecer, tanto del carácter de los sacerdotes como de la naturaleza de las propias comunidades. Así, por ejemplo, en Oxchuc y Huixtán, en donde el párroco no tenía mucho carácter, los miembros de la comunidad continuaron frecuentando las iglesias de la parroquia, ignorando sus reiteradas peticiones de dinero.[54]

En Tenejapa, cuyo párroco Manuel Suárez —posteriormente párroco de Chamula— estaba más preocupado por su propio bienestar que por la religión, los feligreses también continuaron frecuentando la iglesia, mientras que el sacerdote se dedicaba a quejarse ante sus superiores por la reciente merma en sus ingresos, solicitando la autorización de compensarlos con bienes del templo, en particular, un "cáliz de hechura muy antigua, por lo que nadie lo usa y se mantiene arrimado".[55]

En Zinacantán, por otra parte, en donde el párroco tenía más escrúpulos, los indios se alejaron parcialmente de la iglesia, celebrando muchos de sus oficios lejos del pueblo con tal de no soportar constantes reprimendas. Así, durante ese período se registraron frecuentes reuniones en el santuario del caserío de Atz'am.[56] Finalmente, en Chamula y municipios aledaños (Mitontic, Chenalhó, San Andrés, Magdalenas, Santa Marta y Chalchihuitán), el vicario y sus asistentes,

de la Superioridad, por su digno medio, para que acto continuo me separe de aquí, a fin de hacer entender a este pueblo la falta tan grande de su cura en la parroquia, como así no exponerme al desprecio".

[52] AHDSC, "M. Francisco Gordillo, párroco de Oxchuc y Huixtán, al Gobierno Eclesiástico". 27 de octubre y 15 de noviembre 1868; y "Enrique Mijangos, párroco de Pantelhó, al Gobierno Eclesiástico". 13 de febrero 1869. En la última de estas cartas, Mijangos reportó que en Pantelhó, fue "recibido con demostraciones de gusto por los vecinos del pueblo, menos por los justicias, pues éstos de luego a luego me desechaban preguntándome ¿quién me había llamado? ¿Qué había ido hacer?, pero que habiendo hecho algunas reflexiones confesaron unánimes que el maestro de primeras letras les había aleccionado".

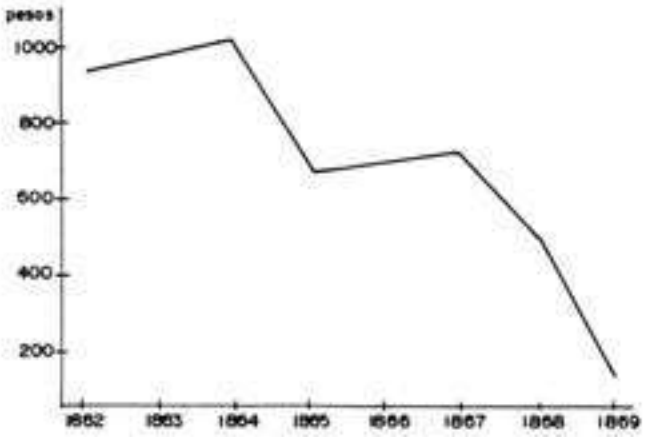
[53] Para Zinacantán, Chalchihuitán, Mitontic y Chenalhó, véase la nota 51; para Tenejapa, AHDSC, "Manuel Suárez, párroco, al Gobierno Eclesiástico". 21 de noviembre 1868.

[54] AHDSC, "M. Francisco Gordillo, párroco de Oxchuc y Huixtán, al Gobierno Eclesiástico". 27 de octubre y 15 de noviembre 1868. En la segunda de estas cartas, Gordillo escribe: "Se notició que estuve en San Martín a celebrar la fiesta y regresé ayer... pero los malditos indios se comportaron ruinmente, pues en nada quisieron convenir, y [a] apuradas penas me dieron 12 pesos por la fiesta. Quise subirles los derechos de bautismos y casamientos pero no se pudo conseguir nada, y como vi que si les aumentaba los derechos no se bautizaba ninguno, me pareció bautizarlos por la limosna de dos reales que siempre han dado".

[55] AHDSC, "Manuel Suárez, párroco de Tenejapa, al Gobierno Eclesiástico". 21 de noviembre 1868.

[56] R. Wasserstrom, comunicación personal.

en vez de aceptar las nuevas condiciones prevalecientes a mediados de la década de 1860 y moderar sus exigencias, intentaron, de hecho, reinstaurar las contribuciones religiosas y los mecanismos de control vigentes a principios de la década de 1850. En respuesta, muchos de los indios a su cargo, cuando tuvieron oportunidad de hacerlo, se fueron alejando de sus iglesias y de sus pueblos, estableciendo de manera independiente su propio centro religioso y comercial. Esta retirada y las reacciones que provocó en los ladinos originaron, a final de cuentas, el brote de violencia de 1869.



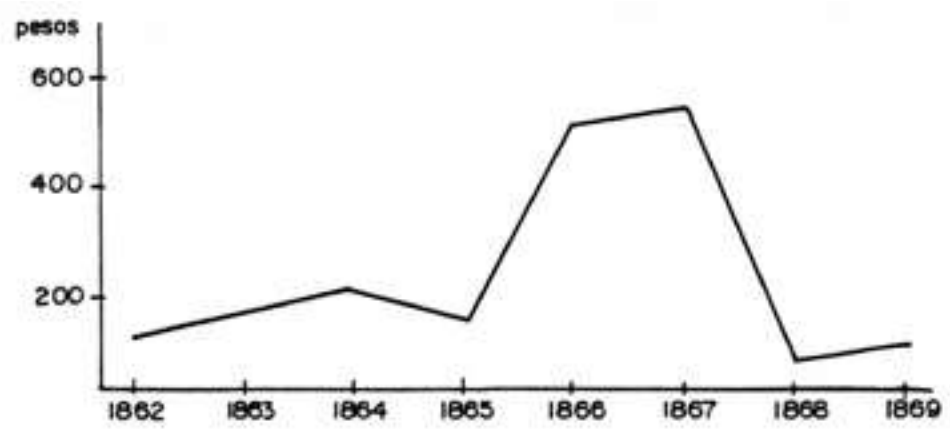
FUENTE: AHDSC, "Estado general y comparativo… de los ingresos… 1o. de enero de 1862 a 31 de diciembre de 1869". Iglesia Catedral de San Cristóbal de Las Casas, 14 de diciembre de 1873.

GRÁFICA 1: *Ingresos episcopales percibidos en parroquias indígenas (con exclusión de la vicaría de Chamula), 1862-1869*

El movimiento separatista, 1867-1869

A diferencia de la tendencia observada en Los Altos en general, las rentas religiosas de la vicaría de Chamula aumentaron de hecho después de 1865, en un grado comparable al del periodo anterior a la Reforma. Ello se debió, en parte, a la religiosidad —así como a sentimientos de inseguridad— de los propios indios: al abrigar dudas respecto a quien finalmente ganaría el control de Los Altos, parecen haber estado dispuestos, al menos entonces, a volver al anterior *statu quo*. Igualmente importante, empero, fue la severidad de Miguel Martínez, su nuevo vicario a partir de la segunda mitad de la década de 1860. En un periodo en el que el resto del clero de Los Altos parece haber estado en retirada, Martínez mostró un excepcional celo en restaurar la anterior rentabilidad de las parroquias indias. Según alegatos posteriores, sustrajo ilegalmente fondos de las cofradías indias y se rehusó a oficiar ceremonias religiosas a quienes carecían de los recursos necesarios para sufragarlos, llegando al grado de fustigar a representantes indios que no pagaban sus cuotas "obligatorias".[57] Durante el incierto periodo incluido entre 1865 y 1867, estos excesos eran, al parecer, todavía posibles; aunque dejaron de serlo definitivamente después de los decretos anticlericales de finales de 1867.

[57] AHDSC, "Anselmo Guillén, párroco de Chamula, a J. Facundo Bonifaz, secretario del Gobierno Eclesiástico". 8 de abril 1870; y "Cuentas de Chamula, varios años", que contiene reportes y notas correspondientes al periodo incluido entre 1865 y 1869; y *El Baluarte* (Tuxtla), 1º de octubre 1869. (Este periódico fue consultado en los microfilms de periódicos chiapanecos del siglo XIX de la biblioteca latinoamericana de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans).



GRÁFICA 2: *Rentas episcopales percibidas en la vicaría de Chamula, 1862-1869*

Las primeras señales de agitación surgieron a finales de ese año con noticias de que pobladores de una extensa región que incluía las aldeas de Chamula, Mitontic y Chenalhó habían comenzado a congregarse para venerar una colección de "piedras parlantes" mágicas, descubiertas cerca del caserío de Tzajalhemel por Agustina Gómez Checheb, una mujer chamula.[58] A finales del año, este fenómeno había cobrado tal importancia que Pedro Díaz Cuzcat, un fiscal de Chamula, viajó a Tzajalhemel con el propósito de investigar los hechos.

Después de una breve inspección, anunció que él, al igual que Checheb, era capaz de "comunicarse" con aquellas piedras, y declaró, de paso, que dichas piedras hablaban en representación de los santos y que éstos demandaban que se les construyera un santuario en el sitio de su aparición. A finales del mes de enero de 1868, Tzajalhemel acogía a multitudes más numerosas que nunca, ahora atraídas no solamente por las susodichas piedras, sino también por las prédicas de su sacerdote, Cuzcat.[59]

Resulta significativo el hecho de que Cuzcat fuera fiscal. Según un documento de 1855 en el que se describen las normas vigentes en Chamula para la investidura de futuros sacerdotes, los fiscales eran los principales intermediarios entre la Iglesia y la comunidad: además de fungir como traductores para los sacerdotes, mantenían todos los registros de las parroquias, enseñaban el catecismo a los jóvenes e incluso oficiaban ceremonias religiosas en ausencia de los vicarios.[60]

A cambio de ello, recibían un modesto estipendio, y a menudo ejercían dichas funciones durante una década o tal vez más tiempo.[61] De hecho, su papel era el que más se asemejaba al de un clero indio.

Por tanto, Cuzcat no solamente conocía —y de ello no cabe la menor duda— los decretos gubernamentales concernientes a la Iglesia y a los indios al momento de dirigirse a Tzajalhemel, sino que también poseía la autoridad religiosa necesaria para ganar adeptos para el nuevo culto que pretendía instituir.

La popularidad del nuevo santuario creció tan rápidamente después del arribo de Cuzcat que, a mediados de febrero de 1868, el propio padre Martínez se vio obligado a desplazarse a Tzajalhemel a fin de poner fin a esta situación. Lo que ahí encontró fue una pequeña choza india

[58] C. Molina, *War of the Castes*, p. 365. Según F. Paniagua, *Florinda*, pp. 4-10, el culto fue instituido por Checheb en el mes de octubre de 1867, en la época en que estaba causando mucho revuelo la primera visita de Cuzcat. Por otra parte, V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, pp. 72-74, afirma que Cuzcat y Checheb fabricaron juntos un ídolo de barro a finales de 1867 y que tenían, desde un principio, la intención de instituir una nueva y lucrativa religión.

[59] C. Molina, *War of the Castes*, pp. 365-366.

[60] AHDSC, "Enrique Mijangos, vicario interino: Estado trimestral de Chamula". 14 de julio 1855.

[61] *Ibid*.

con un altar improvisado en donde ardían incienso y cirios, y un "santo" de barro cuya existencia intentaron ocultar los devotos en un principio. Tal vez considerando los decretos gubernamentales, su reacción en esta primera ocasión fue relativamente moderada: después de amonestar a los presentes acerca de los peligros de la idolatría, les ordenó alejarse del sitio y convencido, al parecer, de que así lo harían, regresó a Chamula.[62]

Sin embargo, los siguientes dos meses resultaron ser, en realidad, uno de los periodos de más rápido crecimiento para la nueva religión. Habiendo sido objeto de malos tratos por parte de los ladinos de ambos lados, sobre todo durante las precedentes guerras civiles, muchos indios parecieron encontrar en aquel templo aislado una especie de santuario, un lugar en donde no solamente podrían orar en paz sino también encontrarse y comerciar con sus vecinos sin temer una posible interferencia ladina.

En el mes de marzo, indios procedentes de toda la vicaría de Chamula así como de comunidades tzeltales vecinas como Tenejapa frecuentaban con regularidad el santuario, convirtiendo así a Tzajalhemel no solamente en un importante centro religioso, sino también en uno de los centros comerciales más concurridos de Los Altos.[63]

Todo esto tuvo, desde luego, profundas repercusiones para los ladinos. Conforme crecía el culto de Tzajalhemel, fueron disminuyendo las rentas religiosas y el comercio en los pueblos ladinos circunvecinos. Para los habitantes de las Tierras Bajas, ello representaba un gran triunfo. Dado que, desde un principio, la razón por la que habían atacado a la Iglesia había sido derribar el poder de los conservadores de Los Altos, estos efectos económicos secundarios representaban una ganancia inesperada. Ahora bien, para los alteños, los acontecimientos recientes asumían un cariz por demás amenazante. De continuar así las cosas, el creciente boicot indio significaba ni más ni menos que la ruina propiamente dicha. Su preocupación se agudizó durante las semanas precedentes a la Pascua (el 12 de abril) de 1868, cuando por vez primera, desde que se tenía memoria, la presencia india en las ceremonias —y en las tiendas— fue prácticamente nula en San Cristóbal.[64] Alegando que la temida "guerra de castas" por fin había llegado, los ladinos de la ciudad se organizaron en comités de autodefensa y enviaron apremiantes peticiones de ayuda a todo el resto de la región de Los Altos.[65]

Finalmente, el 3 de mayo —día de la Santa Cruz, otra importante festividad india a la que casi nadie acudió en San Cristóbal— el nuevo jefe político conservador de Los Altos tomó la ofensiva. Acompañado de un grupo de 35 hombres atacó por sorpresa Tzajalhemel, y después de detener a Checheb y confiscar sus "santos", ordenó a los indios que volvieran a sus casas. Sin embargo, para gran consternación de los habitantes de Los Altos, el gobierno liberal del estado —viendo en este ataque sorpresivo una prueba de que funcionaban sus políticas anticonservadoras— ordenó en seguida la liberación de Checheb, declarando que se respetaría la libertad de culto de los indios. Al atacar frontalmente a los separatistas, los conservadores no habían hecho otra cosa que fortalecerlos.[66]

Con las manos atadas, políticamente hablando, los habitantes de Los Altos intentaron una nueva maniobra. El 27 de mayo comisionaron a tres sacerdotes para que fueran a hablar con los indios y convencerlos de que pagaran sus contribuciones religiosas. Juzgando que las masas reunidas en Tzajalhemel eran "sinceras" en sus convicciones —es decir, todavía católicas— pero

[62] C. Molina, *War of the Castes*, p. 367.

[63] *Ibidem*.

[64] *Ibidem*; y "El diario de Francisco Villafuerte", p. 31.

[65] *La Brújula*, 11 de junio 1869; y "El diario de Francisco Villafuerte", pp. 31-32. Según Villafuerte, el 1º de mayo 1868, San Cristóbal entró en frenéticos preparativos para detener una eventual ofensiva india, organizando a todos los hombres de la ciudad en compañías bajo el mando de jefes militares.

[66] C. Molina, *War of the Castes*, p. 367; "El diario de Francisco Villafuerte", pp. 31-32; y *La Brújula*, 11 de junio 1869.

"desorientadas", los miembros de dicha comisión bendijeron una cruz para que la veneraran y les advirtieron contra las terribles consecuencias que podría acarrearles el orar ante imágenes no consagradas (es decir, no autorizadas). Convencidos de la arrolladora superioridad de su argumentación teológica, volvieron triunfalmente a San Cristóbal esa misma tarde.[67]

Fuese por el poder de persuasión de los comisionados o por algún otro factor, la actividad en torno al santuario disminuyó en el transcurso de los siguientes dos meses, y se registró la acostumbrada concurrencia de feligreses a las ceremonias del 24 de junio, el día de San Juan, santo patrono de Chamula. Sin embargo, en el mes de agosto, justo antes de la fiesta de Santa Rosa, hubo más actividad que nunca en Tzajalhemel. Envalentonados por el apoyo tácito del gobierno del estado, los indios ampliaron su templo, adquirieron una campana y trompetas, designaron sacristanes y acólitos para el cuidado del edificio y del altar, y nombraron a un mayordomo de Santa Rosa para que organizara los festejos.[68] A decir verdad, parecían tener toda la intención de oficiar en Tzajalhemel ceremonias tan fastuosas como en los pueblos tradicionales.

Después del día de Santa Rosa, la vida en Tzajalhemel volvió a la normalidad, estableciéndose las mismas rutinas que en otras aldeas más antiguas. Para entonces, Cuzcat había venido asumiendo una cantidad cada vez mayor de las obligaciones propias de los párrocos con los que anteriormente había tenido estrechos contactos. Los domingos, vestía una túnica y predicaba al amanecer y en las vísperas —oficios éstos que los sacristanes se encargaban de anunciar tañendo la campana del templo—. Los demás días de la semana, escuchaba peticiones, impartía sacramentos y dirigía el culto a los santos.[69] Además, le tocaba supervisar la concurrencia cotidiana a pequeños mercados, así como a aglomeraciones regionales más importantes en los domingos y días festivos.

Si bien la imitación representa la forma más sincera de lisonja, no por ello los ladinos de Los Altos se sentían complacidos. Exceptuando a los pocos comerciantes de alcohol y vendedores ambulantes que habían empezado a frecuentar el nuevo pueblo, Tzajalhemel continuaba siendo, para la mayoría, un lugar prohibido.[70] Finalmente, el 2 de diciembre de 1868, las autoridades de San Cristóbal, más preocupadas por su supervivencia económica que por sutilezas legales, enviaron un regimiento de 50 hombres para acabar, de una vez por todas, con el movimiento separatista. Aunque los indios intentaron resistir a esta invasión y defender su santuario, los ladinos dispararon sobre sus filas y los dispersaron en seguida. Checheb y varios otros fueron detenidos, las imágenes santas y otros objetos de culto confiscados y el santuario despojado de sus adornos. Si bien Cuzcat logró escapar, fue interceptado y detenido en Ixtapa cuando se dirigía a pedir ayuda al gobierno del estado. Se le envió, preso, a Chiapa, donde habrían de transcurrir dos meses antes de que pudiera probar su inocencia —y entonces, el gobernador, en vez de liberarlo incondicionalmente, se concretó a enviarlo de nueva cuenta a San Cristóbal, en donde los conservadores pronto volvieron a arrestarlo el 8 de febrero de 1869—.[71]

La "Guerra de Castas", 1869-1870

Para poder entender lo que sucedió después es menester considerar los acontecimientos que tuvieron lugar en la misma sociedad ladina a finales de 1868 y principios del 69. Por una parte,

[67] C. Molina, *War of the Castes*, p. 367. Los tres sacerdotes eran Manuel Suárez, Bruno Domínguez y Enrique Mijangos.

[68] *Ibid*, p. 368. Melchor Gómez, un escribano del ayuntamiento de Chamula fue nombrado mayordomo, oficio proscrito en los pueblos indios por el gobierno del estado.

[69] *Ibidem*.

[70] *Ibidem*.

[71] *Ibid*, pp. 368-369; y *La Brújula*, 9 de julio 1869.

la economía local de Los Altos, ya debilitada a finales de 1867, se había deteriorado aun más el año siguiente. Si bien el boicot indio y los resultantes conflictos sociales habían afectado económicamente a la región, hay que decir que también contribuyeron a sacudir el letargo social que la caracterizara desde 1864. La radical supresión del movimiento de Tzajalhemel fue un síntoma de este cambio; otro fue la fundación, a principios de 1869, de un periódico semanal llamado *La Brújula* con el propósito de restablecer la anterior posición política y económica de San Cristóbal. A través de sus páginas, los ex imperialistas más prominentes de la ciudad exigían ahora no solamente el restablecimiento de la misma como capital del estado, sino además, armas y municiones para una milicia de Los Altos y financiamiento público para reparar los edificios dañados y destruidos en 1863 y 1864. Olvidando su propia historia de pronunciamientos y sublevaciones, también daban rienda suelta a las más extravagantes polémicas en torno al "desacato" del gobierno hacia la legislación federal y sus muestras de autoritarismo al desatender sus peticiones.[72]

Por otra parte, la situación en las Tierras Bajas era exactamente la opuesta: la región había comenzado a recuperarse económicamente desde 1868, pero desde el punto de vista político estaba más dividida que nunca desde mediados de esa misma década. En opinión de muchos, el Gobierno había impuesto tributaciones injustas a la región (tal vez por ser ésta la única capaz de pagar sus impuestos) y sin embargo no le había proporcionado servicios tan elementales como la reparación de sus carreteras y puertos, ahora necesaria para garantizar el crecimiento económico. Peor aun, no había sabido ejercer un control positivo sobre las comunidades indias de Los Altos, y con el resurgimiento de la agricultura de las Tierras Bajas, el "control negativo" que representaba el separatismo indio ahora amenazaba a sus intereses casi tanto como a los de Los Altos.[73]

Al percatarse que de no consolidar rápidamente su poder, pronto lo perdería, Domínguez se propuso, a finales de 1868, aplacar las recriminaciones de las dos principales regiones del estado y, al mismo tiempo, reafirmar su control sobre el aparato administrativo. En diciembre empezó por acceder discretamente a suprimir el movimiento de Tzajalhemel. Luego, a principios de 1869, anunció su intención de empezar a aplicar el código fiscal del estado, en particular en lo relativo al impuesto per cápita, con el que contaba no solamente para reunir los fondos necesarios para sufragar el gasto público necesario, sino también para ganarse el apoyo de funcionarios locales del estado a quienes se les iba a conceder una comisión del 8% sobre el monto de las recaudaciones. Los nuevos impuestos serían pagados trimestralmente, venciéndose el 30 de mayo siguiente el primer plazo para su liquidación. Para hacer aun más coercitiva esta obligación, los recaudadores fueron facultados para encarcelar por un tiempo indefinido al Ayuntamiento de cualquier aldea que se resistiese a cooperar.[74]

Por desgracia, Domínguez, por tener la mirada puesta en la sociedad ladina, no prestó la suficiente atención a los efectos que pudieran tener sus decretos sobre la población india. De diciembre de 1868 hasta mediados de abril del 69, no se registró actividad alguna en Tzajalhemel por lo que asumió, al parecer, que los chamulas y sus vecinos continuarían aceptando plácidamente cuantas nuevas condiciones les fuesen impuestas. Se equivocaba y esta equivocación tendría funestas consecuencias.

Cuando, en abril y principios de mayo, los nuevos secretarios y maestros de escuela comenzaron a detener a gente en sus respectivos pueblos para cobrarles la primera cuota trimestral

[72] Véase, por ejemplo, *La Brújula*, 23 de abril y 28 de mayo 1869. En respuesta a las críticas de la gente de Los Altos, el periódico liberal de Chiapa, *El Baluarte*, publicó durante los años de 1868 y 1869 una larga serie de artículos denunciando los "crímenes" políticos cometidos por los conservadores durante la década de 1860, bajo el título de "La lucha contra el llamado «Imperio Mexicano» en Chiapas".

[73] *El Espíritu del Siglo*, 9, 11 y 23 de mayo, y 3 de diciembre 1868.

[74] *Ibid*, 27 de marzo 1869; y *La Brújula*, 30 de abril 1868.

del impuesto per cápita, los indios, encabezados esta vez por miembros disidentes de sus propios ayuntamientos, simplemente volvieron refugiarse en las montañas. El comercio con los no indios decayó nuevamente, asimismo, disminuyó la asistencia a la iglesia, y una vez más, los ladinos de la vicaría de Chamula fueron a quejarse ante las autoridades regionales de San Cristóbal.[75]

La situación se deterioró con rapidez. A mediados de mayo la opinión pública en San Cristóbal parecía apoyar resueltamente otro ataque sorpresa —que prometía ser aun más violento, más "aleccionador", que el del mes de diciembre—. Sin embargo, antes de que se emprendiera semejante ataque, Ignacio Fernández de Galindo, un profesor liberal procedente de la ciudad de México que vivía en San Cristóbal desde principios de 1868 y que en varias ocasiones había defendido los derechos de los indios en debates públicos, salió discretamente de la ciudad el 26 de mayo, acompañado por su esposa y un estudiante, Benigno Trejo, a fin de alertar a los indios del peligro que corrían.[76]

Lo que sucedió después es, en su mayor parte, objeto de conjeturas. Aquellos que consideran la separación de 1869 como una mera continuación de la de 1868 —resultantes, ambas, de una conspiración entre Galindo y Cuzcat— afirman que Galindo convenció a los indios de que era sucesor, por mandato divino, de Cuzcat, y reclutó de entre ellos un ejército para combatir a su misma raza (la de los ladinos). Empero, según su propio testimonio, se concretó a informar a los indios de sus derechos y les ofreció ayudarles a contrarrestar ataques perpetrados contra sus aldeas —y esto, con la única intención de prevenir derramamientos de sangre—.[77]

Independientemente de cuál de estas explicaciones esté más apegada a la verdad, en San Cristóbal, se dio más crédito a la primera. Fue por esta razón que, a principios de junio, el repliegue de los indios no se consideró meramente como otro molesto boicot sino más bien como una concentración de fuerzas para un ataque concertado contra los blancos. Finalmente, en lo que parece haber sido un último esfuerzo por someter pacíficamente a los indios (y acaso, al mismo tiempo, para evaluar sus fuerzas) el padre Martínez y los secretarios de Chamula, Mitontic y Chenalhó concertaron una reunión en Tzajalhemel para la mañana del 13 de junio. Sucedió que Martínez y su escolta de Chamula —el secretario-maestro, el hermano de éste y el criado indio de Martínez— llegaron temprano a la cita. Aun cuando no encontraron más que unos cuantos indios en el santuario, se aplicaron, de todas formas, a convencerlos de que renunciaran a su "rebelión" y volvieran a sus hogares. Se reporta que los indios, por su parte, los recibieron con todo respeto e incluso le pidieron al sacerdote su bendición antes de retirarse. Por desgracia, se mostraron tan respetuosos que le entregaron los nuevos objetos de culto del santuario cuando aquél los solicitó. Con ello, la suerte quedó echada: antes de que Martínez y sus acompañantes pudieran regresar a Chamula, fueron interceptados por un grupo de indios que al enterarse de lo ocurrido en Tzajalhemel los habían perseguido, resueltos a recuperar sus pertenencias. En la subsiguiente trifulca fueron muertos Martínez y sus acompañantes ladinos. La "Guerra de Castas" había comenzado.[78]

[75] *La Brújula*, 28 de mayo 1869; y *El Baluarte*, 1º de octubre 1869.

[76] La historia y los motivos de Galindo se examinan en C. Molina, *War of the Castes*, p. 360; *La Brújula*, 17 de diciembre 1869; y *El Baluarte*, 22 de septiembre 1870. La atmósfera prevaleciente en San Cristóbal durante ese periodo puede apreciarse en *La Brújula*, 11 de abril y 11 de junio 1869. En este último ejemplar, anterior en varios días al estallido de violencia que se supone detonó la "guerra", se hablaba ya de una "guerra de castas".

[77] F. Paniagua, *Florinda*, pp. 32-34; y V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, pp. 82-84. Esta interpretación de los hechos por Galindo procede del testimonio que rindió durante su juicio, "Proceso instruido contra Ignacio Fernández de Galindo, 23 de junio 1869", reproducido como nota F, en F. Paniagua, *Florinda*.

[78] "El diario de Francisco Villafuerte", pp. 33-34; y C. Molina, *War of the Castes*, pp. 372-373. En el proceso contra Galindo se reportó que había estado presente en tres asesinatos, a lo cual respondió que sólo había ido para tratar de contener a los indios, con el propósito de evitar derramamientos de sangre: "Proceso", en F. Paniagua, *Florinda*.

Con este derramamiento de sangre ladina, cundió el pánico en toda la región de Los Altos. En la ciudad, las organizaciones de autodefensa, convencidas de la inminencia de una ofensiva india, se prepararon para resistir a un eventual sitio. En los caseríos y aldeas circundantes, quienes no disponían de una vía inmediata de escape acudieron a los poblados más grandes y se prepararon para pelear. Pudiera ser que los indios vieran en estas movilizaciones posibles conatos de agresión; también pudo ser que al presenciar las primeras matanzas algunos de ellos sintieran que no tenían ya nada que perder. En todo caso, los días 15 y 16 de junio, en lo que, según algunos, fue la única ofensiva iniciada por indios en toda la "guerra", hombres provenientes del sur de la vicaría de Chamula atacaron y asesinaron a los ladinos refugiados en "Natividad", cerca de San Andrés, y en "La Merced", cerca de Santa Marta.[79] Más o menos al mismo tiempo, los habitantes de Chalchihuitán asesinaron a su maestro de escuela, junto con su familia, así como al párroco, y huyeron hacia Simojovel, en tanto los chamulas mataron a cinco mercaderes ladinos en el camino a San Cristóbal.[80] Sin embargo, incluso a esas alturas, la violencia no parece haber sido indiscriminada: 11 compradores de ganado procedentes de Chicoasén y capturados cerca de Tzajalhemel el 13 de junio fueron liberados indemnes al día siguiente, y diez ladinos y sus hijos que residieron en Chenalhó durante toda la "Guerra de Castas" reaparecieron sanos y salvos a mediados del mes de julio.[81] Todo parece indicar que la furia de los indios se desató contra aquellos con quienes tenían viejas cuentas que saldar o que, de alguna manera, los habían amenazado.

Finalmente, el 17 de junio, Galindo, en lo que era un obvio esfuerzo por canalizar el resentimiento indio, encabezó a varios millares de ellos hacia San Cristóbal con el propósito de lograr la liberación de Cuzcat. No obstante el terror que provocó este "sitio" entre la nerviosa población de San Cristóbal, el comportamiento de los indios no fue precisamente el que pudo haberse esperado de parte de un ejército agresor: no solamente se presentaron con bandera blanca, sino que también llegaron al atardecer, cuando resultaba difícil iniciar una batalla. Lo que propuso Galindo —en su nombre— fue un simple intercambio: la liberación de Cuzcat, Checheb y otros prisioneros, a cambio de entregarse él mismo, junto con su esposa y Trejo como rehenes, en una demostración de buena fe.[82]

La explicación de esta aparente rendición ha requerido enormes esfuerzos de imaginación por parte de quienes consideran los acontecimientos de 1869 como una "guerra de castas" premeditada: si Galindo era el "comandante" de un "ejército" indiscutiblemente superior en número y fuerza, ¿a qué obedeció el que se entregara voluntariamente al "enemigo"? Algunos lo atribuyen a su cobardía o estupidez, en tanto que otros aseguran que estaba convencido de que los indios pronto atacarían para liberarlo.[83] Sin embargo, ninguna de las respuestas propuestas parece ser

[79] C. Molina, *War of the Castes*, p. 375; y "El diario de Francisco Villafuerte", p. 34. En otras fuentes se estima que un número total de 16 ladinos perecieron en aquellos dos altercados. Se ignora cuántos indios fueron muertos en las mismas ocasiones: véase nota 81.

[80] *La Brújula*, 25 de julio, 1869; y C. Molina, *War of the Castes*, p. 375.

[81] "Alcance # 5", *El Baluarte*, 22 de junio 1869; y "El diario de Francisco Villafuerte", p. 34. F. Paniagua, *Florinda*, nota C; y V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, pp. 82-84, afirmaron después que muchos más civiles ladinos murieron en las "brutales agresiones" perpetradas durante todo el mes de junio. Paniagua incluso presenta una lista de presuntas "víctimas", aunque no proporciona fechas ni lugares, y ni siquiera, en la mayoría de los casos, nombres completos. Sin embargo, de las listas de muertos publicadas en *La Brújula*, se desprende que un número total de 79 ladinos perecieron durante la "Guerra de Castas", de los cuales 49 eran combatientes, 16 muertos individualmente (véase las notas 79 y 80) y otros 16, al parecer, asesinados en ocasión de las ofensivas lanzadas a mediados de junio contra "Natividad" y "La Merced".

[82] C. Molina, *War of the Castes*, p. 375.

[83] V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, pp. 87-92, arguye que Galindo fue burlado por la "extremada astucia" del jefe político de San Cristóbal quien lo convenció de rendirse. F. Paniagua, *Florinda*, p. 48, por otra parte, opina que creía que los indios pronto atacarían para liberarlo —aunque esto no explica por qué razón él, como presunto

tan convincente como la simple hipótesis de que Galindo no creía haber hecho nada malo: que al fungir como intermediario entre los indios —enardecidos por las recientes medidas fiscales y la injusta detención de un dirigente popular— y los ladinos —temerosos de un conflicto racial— no hacía más que desactivar una situación por demás explosiva, ayudando a ambas partes. De hecho, una vez realizado el intercambio, no solamente aparentó no sentir ningún miedo frente a sus compatriotas ladinos sino que con tranquilidad, ¡"pretendió irse frescamente a su casa, suponiendo que así se había pactado"![84]

Sin embargo, los dirigentes de San Cristóbal no se mostraron tan complacientes: tan pronto como se retiraron los indios, invalidaron el pacto, alegando coerción, y procedieron a detener a Galindo, a su esposa y al estudiante.[85]

Del 17 al 21 de junio, los indios festejaron la liberación de Cuzcat en Tzajalhemel. No obstante, como preveían represalias en cualquier momento, dejaron a unos 600 elementos apostados como centinelas por las carreteras provenientes de San Cristóbal; centinelas que, con sus picos y machetes, no les hubieran sido de gran ayuda en caso de una ofensiva ladina. Sin embargo, esta constante presencia india fue aprovechada por los editores de *La Brújula*, quienes —en un artículo firmado por Flavio A. Paniagua— se apresuraron a declarar que no cabía ya la menor duda de que "la raza indígena es un enemigo jurado de la blanca", y que

> que la esposa tierna, la querida hermana, perecerían a manos de aquellos bárbaros después de corrompidas; que los hijos serían víctimas sangrientas, mutiladas; que rodaría la cabeza del anciano padre bajo el rudo golpe del chamulteco,

pues tales eran los más ardientes deseos de los indios. La única solución, escribieron, era una "guerra a muerte entre la civilización y la barbarie". Una guerra en la cual —y ahí estaba la clave del asunto— los ladinos chiapanecos reconocerían, por vez primera después de muchas décadas, su unidad esencial.[86]

Pese a tan apasionadas declaraciones, la situación de San Cristóbal no causó en un principio gran conmoción en las Tierras Bajas. De hecho en fechas tan tardías como el 18 de junio, la noticia de la muerte del padre Martínez apareció en el periódico oficial bajo el deleznable rubro de "Escándalos".[87] Ahora bien, en la mañana del 20 de junio —más de un mes después de desatarse la crisis y a una semana de los primeros asesinatos— Domínguez movilizó de pronto a la milicia de las Tierras Bajas y se lanzó al auxilio de San Cristóbal. ¿A qué se debió semejante iniciativa? En primer lugar, las noticias del "asedio" a San Cristóbal publicadas después del 18 de junio parecen haber alertado a muchos habitantes de las Tierras Bajas, quienes empezaron a sospechar que los indios escaparían a cualquier tipo de control ladino. Segundo, y tal vez más importante aun, el 11 de junio se habían realizado elecciones locales en toda la región de las

dirigente militar, habría pasado el mando de su ejército a Cuzcat, siendo que, de todas maneras, se iba a requerir una ofensiva india—. Por último, un comentarista de las Tierras Bajas, José M. Montesinos —enemigo del gobernador Domínguez— afirma que Galindo era un agente provocador del gobernador y confiaba en que éste acudiría a su rescate: J. M. Montesinos, *Memorias del sargento*.

[84] *El Baluarte*, 9 de julio, 1869.

[85] *Ibid*; y *La Brújula*, 17 de diciembre, 1869.

[86] C. Molina, *War of the Castes*, p. 376; y *La Brújula*, 25 de junio 1869. Evidencias internas señalan que *La Brújula* a menudo se publicaba hasta una semana antes de la fecha que indicaba, de modo que el número correspondiente al 25 de junio pudo haberse publicado en cualquier fecha entre el 18 y el 25 de junio.

[87] *El Baluarte*, 18 de junio 1869. Más adelante, se afirmó que Domínguez había empezado a organizar un batallón para defender San Cristóbal desde el 14 de junio —y de hecho entre las fuerzas que negociaron con Galindo el 17 de junio se encontraban 25 tropas enviadas tres días antes desde Chiapa como observadoras—. Sin embargo, no hay pruebas de que Domínguez tuviera intención de intervenir en el asunto: *La Brújula*, 18 de junio 1869.

Tierras Bajas. Cuando se dieron a conocer los resultados del escrutinio en la tarde del 19 de junio, resultó que el partido de Domínguez había sufrido una aplastante derrota y, dado que dichas elecciones eran consideradas por muchos como un voto de confianza, se esperaba en cualquier momento un pronunciamiento contra el gobernador. Al movilizar las fuerzas susceptibles de llevar a cabo semejante golpe, Domínguez eludía su propia deposición.[88]

El destino de los indios se decidió en el momento en que Domínguez entró a San Cristóbal en la tarde del 21 de junio, acompañado por 300 soldados armados hasta los dientes. En cuestión de minutos habían atacado a las guardias indias apostadas en el norte y el oeste de la ciudad —gente que en casi una semana no había intentado ninguna agresión— con un saldo de más de 300 muertos al anochecer. Cuarenta y tres ladinos perecieron también en esta "gloriosa batalla": al parecer eran civiles curiosos que cayeron bajo el fuego de su propia artillería.[89]

Después de esta primera intervención, Domínguez y sus nuevos aliados conservadores se dedicaron a atender sus asuntos en San Cristóbal. Una vez conjurada la amenaza india, San Cristóbal enjuició a Galindo y sus compañeros el 23 de junio, siendo los abogados "defensores" los mismos ex imperialistas que habían atizado el fuego de la "Guerra de Castas" en el mes de mayo y los primeros días de junio. Como era de esperarse, Galindo no ganó el juicio y fue ejecutado, junto con Trejo, el 26 de junio.[90] Mientras tanto, Domínguez, con las arcas de su gobierno vacías y su inminente deposición demorada tan sólo por la "Guerra de Castas", se dedicaba a enviar desesperados llamados a las autoridades locales del estado solicitándoles voluntarios y aportaciones para la causa del "triunfo de la civilización sobre la barbarie". En menos de una semana, estas gestiones le produjeron más de 2 000 pesos y 700 hombres, es decir, más de lo necesario para sacar a flote a su gobierno y sufragar los gastos de la próxima campaña militar.[91]

Finalmente, el 30 de junio, reunió a más de 1 000 hombres que constituyeron las fuerzas ladinas que habían de lanzar la ofensiva final contra Chamula. Según *La Brújula*, al llegar a aquella población encontraron que los indios "ocupaban una colina que les ofrecía extraordinarias ventajas", circunstancia que los obligó a "avanzar con brío con el fin de atraerlos a un terreno en donde se los pudiese batir con más ventaja". A pesar de estas dificultades y del hecho de que los indios eran tres veces más numerosos, las fuerzas gubernamentales de alguna manera lograron imponerse, ¡matando a más de 300 indios sin reportar mayores perjuicios que 11 heridos leves![92]

A decir verdad, considerando simplemente estas cifras, es probable que el testimonio de Pedro José Montesinos, uno de los soldados de las Tierras Bajas presente en esos acontecimientos, fuese más veraz:

> ... Cuando las fuerzas del Gobierno se avistaron con los chamulas, estaban éstos en grupos y en desorden, a centenares sobre los cerros; y no habían llegado a tiro de fusil cuando todos, hasta las mujeres y niños, hincaron las rodillas en el suelo en demanda de perdón. No obstante esta humilde actitud

[88] J. M. Montesinos, *Memorias del sargento*, p. 66. Véase también la carta del corresponsal de *La Brújula* en Tuxtla, fechada el 16 de julio 1869.

[89] C. Molina, *War of the Castes*, p. 377; *La Brújula*, 2 de julio 1869; y *El Baluarte*, 9 de julio 1869. Referencias contemporáneas indican que los indios huyeron ante el ejército de las Tierras Bajas y que los únicos en tratar de repeler el ataque fueron aquellos que no tuvieron escapatoria al ser acorralados en los flancos de abruptas colinas. Uno de aquellos grupos, en su desesperación, corrió directamente hacia los cañones enemigos, ocasionando el tiroteo que causó la mayoría de las bajas ladinas. Incluso V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas* admite la mayor parte de estos hechos.

[90] *La Brújula*, 2 de julio 1869.

[91] Reportado en *La Brújula*, 9 y 16 de julio 1869. La circular de Domínguez a los funcionarios locales del estado fue hecha el 26 de junio.

[92] *La Brújula*, 9 de julio 1869.

> que tomaron para demostrar la sumisión al Gobierno... las fuerzas del Gobierno siguieron avanzando, y los infelices chamulas todavía permanecían hincados, esperando sin duda otorgaran la misericordia que imploraban con lágrimas de dolor. Tales fuerzas, a un poco menos de 200 metros de distancia de donde estaban hincados los infelices indios, rompieron el fuego por todas direcciones sobre aquellas masas compactas, indefensas y que, sin embargo que se desmembraban al golpe de la bala, clamando misericordia, seguían con más encarnizamiento el derramamiento de sangre...
>
> Cuando las fuerzas del Gobierno llegaron a confundirse con los chamulas, sin haber saciado la sed de matanza y exterminio de aquella desgraciada raza abyecta y proscrita, se dejaron oir unos estridentes gritos articulados que, [aun] no comprendiendo nada de lo que querían decir, se supo su significación porque a los tales gritos, secundados por todos los grupos, fueron a lanzarse contra las fuerzas del Gobierno, con un valor sobrenatural... Estos infelices hombres, no pudiendo conseguir la clemencia que imploraban con lágrimas de dolor y postrados de hinojos en el duro suelo de las praderas, arremetieron con un valor bárbaro a las fuerzas del Gobierno...[93]

Después de este triunfo de la "civilización sobre la barbarie", Domínguez reiteró el llamado que hiciera días antes conminando a las "comunidades rebeldes" para que se rindieran. En seguida, lo que quedaba de los ayuntamientos de Chamula y Mitontic enviaron al maestro de escuela de Zinacantán en calidad de emisario para anunciar que deseaban hacer las paces. Su petición fue aceptada el 4 de julio.[94] Mientras tanto, el 3 de julio, un escuadrón militar había sido enviado a Tzajalhemel en una misión de reconocimiento. Aunque encontraron el lugar desierto, vieron una nota escrita sobre papel oficial y clavada en la puerta del santuario. En ella, Cuzcat imploraba la clemencia del gobernador Domínguez, alegando su inocencia y declarando que jamás había participado en ninguna clase de complot para agredir a los ladinos. Considerando que Cuzcat había estado encarcelado durante los seis meses precedentes al fatídico 17 de junio, es muy probable que dijera la verdad. Los soldados incendiaron el templo y emprendieron el camino de regreso a San Cristóbal.[95]

Los dirigentes ladinos se preguntaron qué harían después. Los habitantes de Los Altos exigían venganza por el boicot indio a su Iglesia y negocios durante un año y medio, y favorecían otra intervención militar. Además, sugerían instalar guarniciones militares de soldados en todas las comunidades indias, fueran o no rebeldes.[96] Obviamente, pretendían aprovechar la "Guerra de Castas" para reafirmar su control sobre Los Altos. Sin embargo, Domínguez tomó una decisión más favorable a los intereses a largo plazo de las Tierras Bajas y, de paso, a los suyos propios. Primero, colocó a la cabeza de cada una de las comunidades pacificadas a un funcionario indio adicto al gobierno del estado, exigiéndoles que demostraran su lealtad encabezando a sus gobernados en la persecución de los "rebeldes" remanentes. Luego, dispuso que la mayor parte de la milicia estatal —integrada por gente de las Tierras Bajas poco dispuesta a promover los intereses de Los Altos— permaneciera en San Cristóbal para dirigir dicha persecución, mientras que él mismo volvía a Chiapa con soldados profesionales a fin de "mantener el orden" (y así reafirmar su control personal) en las Tierras Bajas.[97]

[93] En un comunicado a su sobrino, J. M. Montesinos, *Memorias del sargento*, pp. 61-62.

[94] C. Molina, *War of the Castes*, p. 379; y "El diario de Francisco Villafuerte", p. 33.

[95] C. Molina, *War of the Castes*, p. 379.

[96] F. Paniagua, "Guerra de Castas", en *La Brújula*, 9 de julio 1869. El tono de la discusión se hace patente en una columna editorial anónima del mismo día, en la que se sugiere exiliar a los rebeldes de Los Altos al Soconusco, en donde se convertirían en una fuerza laboral permanente. Una tercera columna con fecha del 16 de julio del mismo año, arguye que era preciso ejecutar hasta el último de los rebeldes, para escarmiento de todos.

[97] *El Baluarte*, 23 de julio 1869. Algunas tropas de las Tierras Bajas fueron relevadas después del 3 de julio, sin embargo, en esa fecha, la mayoría de ellas fueron asignadas a Los Altos por un tiempo indefinido. Es probable que éste fuera el motivo del "descontento" reportado el 23 de julio en *El Baluarte*.

Mientras tanto, los sobrevivientes de las ofensivas del 21 y 30 de julio huyeron nuevamente a las montañas ubicadas al norte y oriente de sus comunidades. El 7 de julio, la milicia estacionada en San Cristóbal tuvo noticia de que una "horda" de aquellos refugiados acampaba en el caserío de Yolonchén, cerca de San Andrés. Envió de inmediato a un regimiento de 360 hombres para acabar con ellos, involucrando a los indios —hombres, mujeres y niños— en una batalla en la que habrían de morir 200 de estos últimos, contra cuatro ladinos.[98] Después de este ataque sorpresa, un ejército integrado por 610 soldados de infantería, 30 de caballería y un equipo de artilleros salió el 16 de julio de San Cristóbal para ir a supervisar las aldeas indias señaladas por Domínguez. Hasta el 26 de julio, que fue cuando regresaron a la ciudad, se dedicaron a recorrer todas las comunidades hacia el norte hasta la altura de Chalchihuitán —650 ladinos merodeando en tierras indias, ahuyentando de sus hogares a centenares de aterrados lugareños quienes, al verse privados de sus medios de subsistencia, se vieron obligados a reunirse con los refugiados del sur, saqueando tiendas y sacrificando el ganado de las haciendas ladinas abandonadas que encontraban en su camino—. Muy tendenciosamente, las descripciones que hicieron los soldados de aquellas haciendas saqueadas se publicaron en *La Brújula* como evidencia adicional de la destrucción provocada en el estado por "la indiada".[99]

Tal vez más triste aun fue el hecho de que los propios indios participaran en todas esas persecuciones. Milicianos irregulares procedentes de Mitontic y Chenalhó colaboraron en la expedición del 16 de julio, y cuando otra expedición semejante partió de San Cristóbal el 7 de agosto, varios cientos de hombres de Chamula engrosaron sus filas. En su afán de reivindicarse, aquellos indios "leales" se mostraron aun más despiadados que sus amos ladinos al perseguir y asesinar a sus compatriotas. De hecho, a partir de la segunda mitad del mes de septiembre, les fue asignada la tarea de restablecer el orden, y los únicos ladinos que participaron activamente en dicho encargo fueron los integrantes de un escuadrón de 60 soldados de infantería y 14 de caballería estacionados en San Andrés.[100]



MAPA 15: *Persecución de los indios rebeldes, 1869-1870*

[98] *La Brújula*, 17 de septiembre 1869. El 16 de julio, 1869, *La Brújula* reportó que los muertos indios eran demasiado numerosos para poderse contar. En "El diario de Francisco Villafuerte", p. 34, se indica que eran por lo menos 300.

[99] "Informes del comandante militar". Julio-diciembre 1869 (recolectados en F. Paniagua, *Florinda*, Nota G-J). En una carta dirigida a *La Brújula* y publicada el 24 de septiembre 1869, Víctor Domínguez, propietario de una de aquellas haciendas, califica a los indios de "monstruos de ingratitud".

[100] "Informes", en F. Paniagua, *Florinda*, Notas I-J; y *El Baluarte*, 13 de agosto, 1869. El 24 de agosto de 1869, una multitud de indios provenientes de Chamula, San Andrés y Santiago tomó venganza contra un asentamiento de aquellos indios "leales" en San Andrés, asesinando a 20 de ellos e incendiando sus viviendas: *La Brújula*, 3 de septiembre 1869.

Durante todo el otoño, se continuaron registrando ocasionales "contactos" con los "rebeldes" (por las descripciones que se tienen de dichos contactos, fueron casos en que refugiados aislados, o a lo sumo, pequeños grupos familiares fueron asesinados por los soldados y sus aliados indios). Por fin, el 13 de noviembre, las fuerzas gubernamentales dieron alcance al último asentamiento de exhaustos refugiados al norte de San Andrés. En vez de desperdiciar municiones contra ellos, los ladinos enviaron a 250 indios armados de lanzas en una expedición que motivó el siguiente comentario triunfalista de Crescencio Rosas, comandante del operativo:

> Se libró un ataque impetuoso... quedando en el campo... 60 rebeldes muertos, muchas lanzas, hachas, luques, machetes y pullas, [e hicimos] prisioneras a algunas familias de ambos sexos [*sic*]. Felicito a vuestra excelencia [el gobernador] muy cordialmente, así como a la clase civilizada de este estado por este triunfo que han alcanzado los defensores de la humanidad contra la barbarie.[101]

Después de esta batalla, concluyó por fin la pacificación de Los Altos centrales. Continuó habiendo cierta resistencia en el norte entre bandas de indios de Los Altos que habían aprovechado la confusión para huir de las haciendas en donde trabajaran anteriormente como peones. Sin embargo, el 18 de abril de 1870, y nuevamente el 27 de julio del mismo año, voluntarios procedentes de Simojovel atacaron los campamentos de aquellos individuos, matando a 32 de ellos en la primera ocasión y a 36 en la segunda.[102] Con ello concluía la "Guerra de Castas".

El mito de la "Guerra de Castas", 1871-1981

Después de 1869, los habitantes de las Tierras Bajas por fin tuvieron aquello que habían anhelado por décadas enteras: un control efectivo sobre los indios de Los Altos. Aun cuando la Iglesia reanudó sus actividades en las comunidades indias tan pronto como éstas fueron sometidas, nunca más recuperó el poder que habían tenido antes de la década de 1860. Por otra parte, los conservadores de Los Altos recobraron cierta autoridad sobre los indios, aunque en nada comparable con aquella de la que antes habían gozado. En 1872 la capital del estado se trasladó de nueva cuenta a San Cristóbal y, al recuperar sus funciones comerciales y de servicio civil, los sancristobalenses tuvieron nuevamente la oportunidad de endeudar a los indios y, así, disponer de su fuerza laboral. Durante las décadas de 1870 y 1880, ésta pareció ser una solución aceptable para los habitantes de las Tierras Bajas. Teniendo acceso seguro a la fuerza laboral india, parecían, por lo pronto, dispuestos a encomendar a sus compatriotas de Los Altos las tareas de organizar y administrar esta fuerza laboral en su lugar de origen.

Mientras tanto, se hablaba poco de la "Guerra de Castas" en la sociedad ladina después de 1871. Cuando se le mencionaba, como por ejemplo, en la Geografía del estado en 1876 de Paniagua, se le trataba simplemente como uno de tantos hechos interesantes relacionados con los chamulas y sus vecinos, gente que, desde otro punto de vista, se consideraba "muy industriosa y trabajadora"[103] Con el triunfo de la represión y la resultante prosperidad y armonía de la sociedad ladina por vez primera en el transcurso de medio siglo, nadie parecía interesado en abrir de nueva cuenta las heridas de la década de 1860.

No obstante, en la sociedad india, la violencia de 1869 y 1870 no se olvidó con tanta facilidad. Independientemente de que hubieran participado o no en la "resistencia" que le precedió, la guerra había afectado a todos y todos seguían padeciendo sus consecuencias. Sin embargo, por lo menos en las comunidades más numerosas, las explicaciones subsiguientes a los hechos fueron

[101] "Rosas al gobierno del estado". 13 de noviembre 1869 (publicado en *La Brújula*, el 19 de noviembre 1869).
[102] *La Brújula*, 24 de diciembre, 1869; e "Informes" en F. Paniagua, *Florinda*, nota K.
[103] F. Paniagua, *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*.

casi todas adversas a la personalidad de Cuzcat y, a final de cuentas, contrarias a la causa de los indios.

Es fácil entender por qué. En primer lugar, los nuevos dirigentes impuestos a aquellas comunidades en 1869, continuaron utilizando durante varios años la "Guerra de Castas" para justificar su gobierno. Por ejemplo, en Chamula, los opositores al Ayuntamiento eran ejecutados aún a finales de la década de 1870 bajo el pretexto de haber participado en dicha guerra o de pretender resucitarla.[104] Como era de esperarse, ello espantó a quienes pudieran haber testimoniado en favor de Cuzcat y Tzajalhemel. Además, muchos de los participantes en las retiradas de 1868-1869 emigraron de Los Altos durante la represión e inmediatamente después de la misma, algunos de ellos como refugiados que jamás volvieron, otros como exiliados a las plantaciones de las costas del Golfo y del Pacífico, y otros más huyendo de un Ayuntamiento demasiado "leal".[105] Ello alejó de la comunidad a quienes pudieron opinar favorablemente del movimiento indio. Por desgracia, aquellos que permanecieron en sus pueblos, temiendo por sus vidas, aceptaron —y propagaron como "etnohistoria"— una versión de los acontecimientos de 1868-1870 no muy distinta de la de los ladinos más conservadores de Los Altos: Cuzcat y sus seguidores eran fanáticos religiosos empeñados en asesinar ladinos, y la persecución y la represión subsecuentes habían sido simples medidas de defensa propia adoptadas por éstos.[106]

A finales de la década de 1880, después de casi 20 años de olvido, la élite de San Cristóbal redescubrió de pronto la "Guerra de Castas", al publicarse con pocos meses de diferencia dos libros sobre el tema en 1888-1889, y al aparecer con regularidad artículos y volantes durante los años siguientes.[107] Ello se debía a que los habitantes de las Tierras Bajas, con la aprobación del gobierno nacional, habían empezado a hablar de trasladar, de manera permanente, la capital del estado de San Cristóbal a Tuxtla. Para entonces, los cafetales y plantaciones de fruta de la costa sur del Pacífico en Chiapas —distantes de hasta 480 kilómetros de San Cristóbal— habían comenzado a prosperar, lo mismo que la ganadería y los cultivos de caña y algodón en las Tierras Bajas Centrales. Se empezaba, incluso, a hablar de comunicar al estado de Chiapas con el resto de la República mediante una red ferroviaria. Tuxtla, por encontrarse más cerca de todos estos

[104] C. Molina, *War of the Castes*, p. 379, documenta ejecuciones de "dirigentes rebeldes" dispuestas por el Ayuntamiento de Chamula el 26 de julio de 1869 (cinco), y el 3 de octubre de 1869 (tres). Por otra parte en "El diario de Francisco Villafuerte", p. 35, se reporta que el funcionario administrador de Chamula trajo la cabeza de un rebelde a San Cristóbal el 10 de julio de 1870, y otras dos, el 4 de agosto del mismo año. Asimismo, durante toda la década de 1870, fuerzas ladinas intervinieron directamente en Chamula, asistiendo a todos los festejos tradicionales más importantes y, el 7 de julio, deteniendo y ejecutando sumariamente a un escribano chamula que intentó encabezar una protesta contra el impuesto per cápita: C. Molina, *War of the Castes*, p. 383; y "El diario de Francisco Villafuerte", p. 35.

[105] Muchos de aquellos que huyeron durante el verano de 1869 se instalaron en San Juan Chamula El Bosque, un asentamiento situado al norte de Chalchihuitán que también se convirtió en un refugio para inmigrados en 1870 y 1871. El que grupos de "rebeldes" también fueron exiliados por el propio gobierno se desprende de la carta escrita por Agustín Velasco, párroco de Chamula, al doctor Feliciano Lazos, lector del Gobierno Eclesiástico, carta en la cual aquél pregunta acerca de la jurisdicción religiosa aplicable a los hijos de exiliados procedentes del estado de Veracruz (AHDSC).

[106] Las primeras etapas de este proceso se reconocen en el "Manifiesto del indígena C. Domingo Pérez", *La Brújula*, 26 de noviembre 1869, en donde Pérez —al parecer un chamula— alude a los "rebeldes" a los que él mismo había perseguido como "bárbaros que han querido desconocer a la clase ladina y sembrar sus depravados vicios en grave perjuicio de la civilización". En la década de 1970, las relaciones que aún existían en Chamula sostenían que Cuzcat y sus seguidores tenían toda la culpa por la violencia que habían motivado contra sus comunidades (véase, por ejemplo, G. H. Gossen, "Translating Cuzcat's War", pp. 249-78); mientras que en Chalchihuitán, por ejemplo, se culpaba a los chamulas en general (Ulrich Köhler, comunicación personal). Solamente en aldeas tan remotas como Magdalenas sobreviven versiones de aquellos acontecimientos en las que Cuzcat y sus seguidores aparecen como personajes "honestos", calificándose de injustas las persecuciones emprendidas contra ellos (A. Past, "Lo que cuenta una mujer de Magdalenas").

[107] V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*; y F. Paniagua, *Florinda*. Vicente Pineda también escribió el más importante de los subsiguientes artículos, un panfleto titulado: *Chiapas: Traslación de los poderes públicos del estado*.

desarrollos, era ya la capital comercial del estado, y los liberales que controlaban el gobierno estatal no veían por qué no habría de ser también la capital política del mismo.

Contra estas razones, los únicos argumentos que los sancristobalenses podían ofrecer eran las tradiciones presuntamente "aristocráticas" de su ciudad y su posición en el centro de la población india del estado. Dado que el primero era un argumento que difícilmente podía haber convencido a los políticos liberales, quienes tenían la última palabra en el asunto, optaron por concentrarse en el segundo. Lo que ahora pretendían era que la paz y la prosperidad de Los Altos, y con ellas, las de todo el estado, dependían de que la capital permaneciera en donde resultaba más fácil "imponer el debido respeto a los numerosos pueblos de indios" de Los Altos. La última vez que la capital había sido cambiada, según argüían, los indios habían aprovechado su lejanía para provocar una rebelión que había amenazado la existencia misma de los blancos del estado. Quién sabía qué podría pasar si ésta era nuevamente trasladada...[108]

Con el tiempo y las exigencias de la política, esta nueva versión de la historia de la "Guerra de Castas" tomó matices interesantes. Como no deseaban culpar de la violencia a los liberales que esperaban engatusar, los habitantes de Los Altos ya no consideraban a Galindo como un liberal proveniente del centro de la República, sino como un imperialista exiliado empeñado en acabar con la "sociedad liberal decente" de Chiapas. De hecho, ¡uno de ellos incluso afirmaba haber escuchado a los indios dirigirse a Galindo llamándolo "monsieur"! Si consideramos que Flavio Paniagua y Vicente Pineda, los autores de aquellos dos libros, eran ellos mismos ex imperialistas y aciagos opositores del liberalismo, semejante distorsión se antoja particularmente cínica.

En segundo lugar, la religión de los indios —en realidad una versión aborigen del catolicismo— fue representada de la manera más extravagante posible, a fin de destacar el salvajismo en que incurrirían sus adeptos cuando no se les supervisaba estrechamente. Así se inventó lo de la crucifixión de un muchacho indio el Viernes Santo del año de 1868, acontecimiento que no se menciona ni siquiera en los más virulentos libelos racistas de 1868-71, destinados a exagerar la crueldad y deshumanización de los indios como otros tantos relatos.

Por último, se magnificaron las batallas de la "Guerra de Castas" al grado de dar a entender que los indios habían estado a punto de arrasar con San Cristóbal y masacrar a sus habitantes. En estas nuevas versiones, los campamentos alrededor de la ciudad entre el 17 y el 21 de julio se convierten en un sanguinario cerco; las "batallas" del 21 y 30 de junio son reñidas confrontaciones de las que los soldados ladinos tuvieron suerte de salir con vida, y la persecución de julio-noviembre de 1869 adquiere el cariz de una cruenta guerra de guerrillas en que fanáticos indios pusieron en jaque a toda la milicia estatal.[109]

Sin embargo, a pesar de todo el empeño que se puso en justificar el mantenimiento de la sede de la capital en San Cristóbal, en 1892 el gobierno federal autorizó su traslado a Tuxtla. Ahora bien, aun cuando los revisionistas de Los Altos no lograron su propósito inicial, sí mancharon definitivamente la reputación de los indios.

Lo más irónico de todo fue que cuando el gobierno del estado decidió, pocos años después, hacer a un lado a San Cristóbal y administrar personalmente la fuerza laboral de Los Altos, tuvo que recurrir al viejo argumento conservador de que los indios necesitaban sentir la presencia de una autoridad firme y directa para estarse tranquilos. Con este pretexto, en 1896, los habitantes

[108] La cita es de V. Pineda, *Chiapas: Traslación de los poderes públicos del estado*, quien prosiguió argumentando que "La capital debe permanecer en donde haya más individuos capaces de gobernar, dirigir, reprimir, educar, civilizar e ilustrar". Los primeros dos apéndices de F. Paniagua, *Florinda*, fueron acerca de la transferencia de la capital a Tuxtla en 1867 y sus presuntas consecuencias (nota A) así como las ventajas culturales y educacionales de San Cristóbal (nota B).

[109] Galindo es señalado como un imperialista en F. Paniagua, *Florinda*, p. 12. La primera mención que se hace de la presunta crucifixión consta en V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, pp. 77-78. Descripciones tendenciosas de las batallas figuran en F. Paniagua, *Florinda*, pp. 48-74; y V. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, pp. 93-114.

de las Tierras Bajas sustrajeron a todas las comunidades situadas al norte de San Cristóbal del control de la ciudad, y les asignaron administradores dependientes de Tuxtla.[110] Y para mantener mejor el orden —y la plena vigencia de los contratos de trabajo— tropas de las Tierras Bajas fueron ubicadas en todas las comunidades importantes, saboteando así la autonomía del gobierno indio.

Así estaban las cosas en 1901 cuando llegó Frederick Starr, el primer antropólogo estadounidense que visitó Chiapas. Las primeras referencias que recogió para documentar su relación de la brutal explotación de los indios a manos de los ladinos del estado fueron las relaciones hechas por Paniagua y Pineda de la "Guerra de Castas", con todo y el cuento de la crucifixión.[111] El horror de este relato, que constituía una prueba "objetiva" de la falta de civilización de los indios, servía en ese entonces para justificar su sometimiento al sistema vigente de trabajo y endeudamiento en las plantaciones.

Y así siguieron las cosas por casi 80 años. Por desgracia, los antropólogos modernos, al recoger relaciones de la "Guerra de Castas" de boca de informantes indios, y después de revisar las referencias "clásicas" para verificar su actitud, lograron tan sólo complicar el problema: en esencia, las relaciones de los indios, productos de la represión posterior a la "Guerra de Castas", parecen confirmar las versiones racistas de los conservadores del siglo XIX. En realidad, a estas alturas, muchos de los relatos de los indios pueden no ser más que repeticiones de las versiones introducidas en sus comunidades por sacerdotes, maestros de escuela y otros. Tan convincente se antojó aquella "ventana abierta hacia el alma india" presentada en aquellos cuentos, que los estudiosos en vez de mostrarse escépticos, se concretaron a repetirlos, imprimiendo el sello de su disciplina a algo que tal vez no sea más que un mito.[112]

En fechas recientes, otra tendencia ha venido a matizar los relatos escritos sobre la "Guerra de Castas": la de los románticos que ven en los acontecimientos de 1868-1870 una gloriosa revolución popular —una prueba de que los chamulas y sus vecinos se sublevaron masivamente en el pasado para derrocar a la sociedad ladina, y de que bien podrían volver a hacerlo—. Para los exponentes de dicha escuela, el hecho de que los encabezara una presunta vanguardia ladina sólo añade atractivo a la historia.

Sin embargo, la realidad es que el movimiento indio de 1867-69, mientras fue de ellos, parece haber sido un movimiento pacífico. Lo que buscaban era poder cultivar sus tierras en paz, controlar sus propios mercados y venerar libremente a sus santos. El hecho de que no pudieran hacerlo —y de que, a final de cuentas, fueran masacrados por intentarlo— no es tanto una muestra de pasividad y sumisión de su parte, sino más bien de la deshumanización de quienes no los consideraban como personas, sino como objetos, como "recursos" por cuyo control había que luchar.

[110] AHCH, "Traslado de la capital. Decreto del 11 de agosto 1892". Tuxtla; y "Formación del Partido de Chamula. Decreto del 24 de abril, 1896". Tuxtla.

[111] F. Starr, *In Indian Mexico*.

[112] Una discusión posterior, ligeramente distinta, sobre las historias nativas vinculadas a esta "Guerra de Castas" constan en mi artículo: "The «Caste War» of 1869 from the Indians' Perspective".

¡PRIMERO VIVA CHIAPAS! LA REVOLUCIÓN MEXICANA Y LAS REBELIONES LOCALES[1]

THOMAS BENJAMIN
Central Michigan University

"Brindemos por la Revolución"
"Primero por la paz"
"Viva Villa"
"Primero Viva Chiapas".[2]

Introducción

El colapso del orden político porfirista y las subsecuentes luchas por el poder en todo México son comúnmente atribuidos a la demanda popular de liberalismo democrático ("sufragio efectivo, no reelección"), o a la demanda popular de tierra como modo de terminar con la explotación política y económica de las masas trabajadoras ("tierra y libertad"). Estos puntos clave han definido lo que tuvo de revolucionario la revolución mexicana, pero no explican en su totalidad la variedad de luchas locales y regionales que ocurrieron por todo México entre 1910 y 1920. Muchas de estas luchas fueron una reacción ante los sucesos nacionales pero poseían también su lógica propia que respondía a las agrupaciones de fuerzas y a los problemas locales y regionales. Paul Garner nos advierte: "las clasificaciones faccionales o ideológicas (sean «revolucionario» o «reaccionario») son un obstáculo perenne en la historia de la Revolución, y en muchos casos no hacen más que confundir las cuestiones".[3] Esto es válido para el caso Chiapas.

Durante el periodo de la revolución mexicana ocurrieron en Chiapas dos rebeliones importantes etiquetadas y vistas como "revolucionarias" por sus dirigentes, en tanto que para sus enemigos estas rebeliones fueron "reaccionarias", e incluso "contrarrevolucionarias". De hecho ninguna de las dos estuvo inspirada por el liberalismo democrático ni buscaba aliviar las carencias agrarias o algún otro malestar de las clases desfavorecidas. Tampoco se iniciaron para luchar contra ninguno de estos objetivos específicos. En realidad, estas rebeliones intentaban hacer valer ob-

[1] Publicado originalmente en *European Review of Latin American and Caribean Studies*, 49, Diciembre 1990. Traducción del inglés de Ramón Vera. Revisión de M. H. Ruz y J. P. Viqueira.

[2] Brindis oído en un campamento rebelde en algún lugar del Valle Central: *La Patria Chica*, 29 de febrero 1920.

[3] P. H. Garner, *La Revolución en la provincia*, pp. 14-15.

jetivos políticos locales, proteger intereses sociales y económicos, y defender a la sociedad local de la invasión militar. Fueron las élites locales marginales quienes las condujeron y quienes atrajeron o forzaron la participación de algunos miembros de las clases bajas. Chiapas fue más un estado rebelde que revolucionario o contrarrevolucionario.

El triunfo del movimiento maderista en 1911 reavivó la ambición política de las élites de Los Altos, que deseaban regresar a San Cristóbal de Las Casas el asiento de los poderes del gobierno del estado y, por ende, el control regional. Este movimiento revanchista, que se decía maderista aunque su orientación era en esencia elitista, clerical y conservador, fue derrotado por el gobierno estatal localizado en Tuxtla Gutiérrez, que recibió el apoyo de Francisco I. Madero y del presidente interino, Francisco León de la Barra.

El triunfo del constitucionalismo a nivel nacional en 1914 permitió al Primer Jefe Venustiano Carranza despachar a Chiapas un ejército de norteños, reformadores pero vandálicos, con el propósito de vincular al estado con el nuevo gobierno nacional. Sin embargo, esta acción provocó una rebelión que se autoproclamó villista y que continuó hasta el derrocamiento y asesinato de Carranza en 1920, momento que aprovecharon los líderes rebeldes para apoderarse del gobierno del estado bajo los auspicios del obregonismo.

Ni el campesinado explotado ni la burguesía progresista de Chiapas se rebelaron contra las dictaduras de Díaz y Huerta ni contra el orden social o económico imperante. Los campesinos chiapanecos estaban muy divididos geográfica y étnicamente y muy controlados por los terratenientes y las autoridades locales como para organizarse o arriesgarse a una insurrección revolucionaria. Es más, las comunidades campesinas habían mantenido durante el Porfiriato algo de tierra y una base de autonomía comunitaria, lo que limitó un tanto la desesperación que en el resto de México orilló a los campesinos a la insurrección.

La burguesía progresista y los ganaderos, por su parte, tenían poco de que quejarse. Desde la década de 1890, los gobiernos estatales representaban sus aspiraciones y promovían sus intereses. Los grupos que en el interior de la sociedad regional sentían una profunda insatisfacción, ya fuera con los arreglos políticos a largo plazo o con la imposición del dominio y de las reformas carrancistas —y que tenían cierta habilidad para organizarse y resistir—, buscaron restaurar lo que a sus ojos habían sido condiciones sociales y políticas favorables en el pasado. Los movimientos rebeldes en Chiapas fueron conducidos por terratenientes y comerciantes, pero esos movimientos no representaban una resistencia de la élite como clase contra los embates revolucionarios. Los rebeldes pertenecían a élites social y geográficamente marginales, procedentes de localidades muy ignoradas por la modernización económica del Porfiriato, y que en general se oponían a las reformas sociales de una revolución impuesta desde fuera. Las élites dominantes, orientadas hacia el comercio, aunque lejos de ser revolucionarias en cualquier sentido del término, estaban conformadas por porfiristas, carrancistas u obregonistas flexibles y abiertos al futuro. Con frecuencia fueron ellos los verdaderos enemigos de los rebeldes, lo que hizo de las luchas ocurridas entre 1910 y 1920, disputas al interior de una misma clase: disputas "de familia".

Pese a ciertas condiciones favorables iniciales, los maderistas y villistas chiapanecos fracasaron. La revolución nacional y el desorden causado por las luchas locales politizaron sin habérselo propuesto a los campesinos sin tierra, a los trabajadores migrantes, a los habitantes de las comunidades y a los pequeños comerciantes. Los rebeldes victoriosos de 1920, pese a que lograron controlar el gobierno del estado, no supieron cómo gobernar esta nueva sociedad. En cambio, aquellas élites regionales que se acomodaron a la revolución mexicana, movilizaron al "pueblo" con la formación de comunidades agrarias, sindicatos obreros y partidos "revolucionarios" y usaron estas nuevas organizaciones para derrotar a los rebeldes asentados en el poder durante los años 20 y establecer así un gobierno estatal que continuara las políticas de modernización y reforma.

El caciquismo ilustrado (1891-1911)

A partir de los años de 1890, Chiapas fue gobernado por una serie de gobernadores progresistas que intentaron modernizar y reformar lo que se consideraba (general y muy acertadamente) uno de los estados de la federación mexicana más subdesarrollados y atrasados socialmente. Como lo confirman la correspondencia privada y los artículos de periódicos, los terratenientes y comerciantes de Chiapas se desesperaban por la falta de caminos, ferrocarriles y puertos, por la división estatal, *de facto* impuesta por cacicazgos corruptos y poderosos, por su población india "floja" e "incivilizada", y por su ineficiente sistema agrícola. Los fuereños, y algunos terratenientes chiapanecos, criticaban el sistema explotador de la servidumbre por deudas. Muchos terratenientes y comerciantes comenzaron a pedir un gobierno más fuerte en el estado y que, a nivel nacional, se implementaran las reformas necesarias y se impulsara la modernización regional.[4] El editor de un periódico en 1888 aseguraba: *"La hora de las reformas se aproxima, los capitalistas fijan sus miradas en Chiapas"*.[5]



MAPA 16: *Departamentos administrativos de Chiapas, 1910*

La modernización iniciada en Chiapas en la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX benefició enormemente a aquellos miembros de la élite regional que la promovieron. Los finqueros y rancheros de la Meseta Central y parte del Valle Central (los departamentos de Tuxtla y Chiapa), y de la costa del Pacífico (los departamentos de Tonalá y Soconusco), en particular, y las élites empresariales, en general, tomaron ventaja de las favorables condiciones económicas y políticas para promover sus intereses bajo el estandarte del positivismo modernizador.

Para 1890 la consolidación del poder del gobierno nacional de Porfirio Díaz tuvo su contraparte, y esto no es coincidencia, en un gobierno estatal fuerte en Chiapas. En un periodo de

[4] F. Larráinzar, *Los intereses materiales en Chiapas*; *El Espíritu del Siglo*, 31 de octubre 1868; *La Brújula*, 20 de octubre 1873; *El Demócrata*, 20 de octubre 1880; y la correspondencia dirigida a Porfirio Díaz en AUA, P. Díaz y a Matías Romero en AHMR.

[5] "La Colonización", *El Caudillo*, 29 de abril 1888.

expansión capitalista nacional e internacional, el caciquismo ilustrado —representado por los gobernadores porfiristas Emilio Rabasa (1891-1894), Francisco León (1895-1899), Francisco Pimentel (1899-1906) y Ramón Rabasa (1906-1911)— buscó conjuntar sus esfuerzos con la expansión de la economía nacional, usar al gobierno estatal para derribar obstáculos políticos y sociales, y construir la infraestructura que diera soporte a una agricultura comercial.

A partir de esa misma década el gobierno del estado consolidó y extendió su poder dentro de Chiapas (se buscaba derribar los obstáculos tangibles a la modernidad y efectuar las reformas necesarias y las obras públicas pertinentes); aumentó las fuerzas policiacas, expandió sus recursos financieros, extendió geográficamente su control administrativo y disminuyó —y en algunos casos incluso desapareció— el poder de los caciques locales. El gobierno estatal desarrolló también capacidades administrativas, eficientes y más amplias, para ejecutar cabalmente las tareas de un "gobierno moderno". Entre 1890 y 1910 se sentaron las bases de una burocracia moderna que pudiera controlar y regular a los municipios y sus jefes políticos, la educación pública y la salud, los impuestos y el gasto público. También tomó medidas, algunas veces eficaces, que modernizaron la economía y la sociedad regionales. Construyó caminos, tendió redes de telégrafo y teléfono, privatizó las tierras comunales, construyó escuelas y hospitales y los dotó con personal, e intentó reformar (sin éxito) las abusivas prácticas laborales, principalmente la servidumbre por deudas.[6]

El iniciador de esta "revolución desde arriba" fue Emilio Rabasa, gobernador entre 1891 y 1894, quien asumió el cargo en un momento propicio, dando un impulso claro a los finqueros y comerciantes de la Meseta y Valle Centrales. Es más, esta convergencia ocurrió al principio de la década de más rápido crecimiento económico en México durante el siglo XIX. Según un simpatizante, Rabasa

> empuñó las riendas del gobierno del estado en los momentos más oportunos; se necesitaba todo su valimento, toda su influencia, toda su honradez y toda su energía para encarrilar a Chiapas por el camino de un verdadero adelanto.[7]

Casi dos décadas después, un cónsul estadounidense concluía: "El señor Rabasa puede ser considerado, con justicia, el heraldo del progreso y la actividad comercial".[8]

Rabasa y sus cuatro sucesores porfiristas incrementaron la autoridad del gobierno estatal, construyeron caminos y escuelas, y privatizaron las tierras comunales. Con todo, la acción más controvertida de Rabasa fue trasladar la capital chiapaneca de San Cristóbal de las Casas a Tuxtla Gutiérrez. Este traslado del centro del poder oficial del estado ratificó en lo político la decadencia económica de Los Altos y el surgimiento económico de la Meseta y Valle Centrales. Con ello, además, se buscaba apartar el gobierno del estado de la perniciosa influencia conservadora y clerical de la sociedad sancristobalense.[9]

Su sucesor, Francisco León, lo explicó en dos cartas dirigidas al presidente Díaz cuando escribió que San Cristóbal era "obstinadamente refractaria a todo orden y progreso".[10] y "la ciudad más inquieta y más hipócrita de la República".

[6] T. L. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, pp. 33-92.

[7] *El Monitor Republicano*, 8 de enero 1892.

[8] ANEU, 84, Tapachula: Miscellaneous Reports. A. Brickwood, Agriculture in the valleys of Cintalapa and Jiquipilas, State of Chiapas, México. 4 de octubre 1910.

[9] AUA, P. Díaz, 83, XVII, 11203. De Rabasa a Díaz. 15 de junio 1892; 84, XVII, 12589. De Rabasa a Díaz. 12 de agosto 1892; y 85, XVII, 14543. De Rabasa a Díaz. 23 de agosto 1892.

[10] AUA, P. Díaz, 127, XXI, 5584. De León a Díaz. 26 de marzo 1896.

> Los sancristobalenses de hoy —añadía— son los mismos de los tiempos de [los líderes conservadores] Ortega y el padre Chanona: retrógrados, turbulentos, hipócritas y traidores. Por eso el señor Rabasa trasladó aquí [a Tuxtla] el gobierno.[11]

En 1896 León se enemistó todavía más con las élites de San Cristóbal al separar del departamento de Las Casas (y del control de la jefatura política de Los Altos) ocho municipios predominantemente indios, estableciendo además el partido de Chamula, el cual sería supervisado directamente por el gobierno del estado desde Tuxtla.[12] León justificó esta acción como una legítima respuesta a la cruda explotación de los indios a manos de los terratenientes de Los Altos y los funcionarios de San Cristóbal.

> Los sancristobalenses —escribió León al presidente Díaz— no contentos con exprimirles todo el jugo manteniéndolos en servidumbre por un peso al mes, les absorben su sangre como voraces vampiros en toda clase de pequeños contratos; ... creo que es llegada la hora de dar a los chamulas un inmediato protector que garantice sus derechos y promueva sus adelantos.[13]



MAPA 17: *Regiones naturales de Chiapas*

El gobierno de Tuxtla trataba San Cristóbal casi como a una provincia conquistada. Con la excepción de Las Casas, la mayoría de los jefes políticos eran finqueros acomodados originarios de los departamentos donde fungían oficialmente. En 1906, por ejemplo, el gobernador Ramón Rabasa escogió a un tuxtleco como jefe político del mencionado departamento alteño, porque "es honrado y enérgico y sabrá mantener a raya a los pícaros que tantos males han causado en San Cristóbal".[14]

[11] AUA, P. Díaz, 132, XXI, 13977. De León a Díaz. 30 de julio 1896.
[12] HECH, Folleto "San Cristóbal", Decreto 5. 25 de abril 1896.
[13] AUA, P. Díaz, 127, XXI, 5530. De León a Díaz. 10 de abril 1896.
[14] AUA, P. Díaz, 350, LXIV, 826. De Rabasa a Díaz. 27 de abril 1906.

Los sancristobalenses nunca se resignaron a la pérdida del gobierno del estado, ocurrida durante el Porfiriato, y culpaban a los gobiernos rabasistas por la marginación económica y política de Los Altos. Una camarilla sancristobalense —la mano negra—, encabezada por Jesús Martínez Rojas, Manuel Pineda y otros, trabajó y conspiró casi incesantemente desde mediados de los 90 hasta la caída de Porfirio Díaz, buscando el retorno de los poderes del estado a su ciudad.[15] Desde principios de 1902, el nuevo obispo de Chiapas, Francisco Orozco y Jiménez, se unió de modo no oficial al liderazgo de dicha camarilla antirrabasista.[16]

Hacia 1910 Chiapas —en particular la Meseta Central, las orillas al norte del Valle Central y la Planicie del Pacífico (los departamentos de Tuxtla, Tonalá, Soconusco y parte de Chiapa)— había experimentado 20 años de modernización y desarrollo económico sin precedentes. El gobierno del estado había tomado un papel activo en el desarrollo social y económico, y había consolidado su propio poder político en la región. Para este momento Chiapas contaba con una impresionante infraestructura de comunicaciones y transportes donde antes no había habido nada. Una buena carretera estatal cruzaba el estado de Arriaga a Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal y Comitán. Para 1908 el ferrocarril panamericano, emprendido en 1901, atravesaba la Planicie del Pacífico de Oaxaca a Guatemala.

No pueden sobrestimarse los efectos que tuvieron en Chiapas estas mejoras en la economía. El ferrocarril permitía el embarque de café de Chiapas a los puertos del Golfo de México, lo que redujo los costos de transporte en más de la mitad. La carretera estatal y el ferrocarril abrieron grandes porciones del interior del estado a mercados más amplios, por la facilidad de movilizar artículos voluminosos como maíz, algodón, azúcar y ganado hacia el centro de México. La disminución en los costos de envío animó tanto la agricultura comercial, que para 1910 el valor de la producción agrícola en Chiapas era cinco veces mayor que la de 1890. Comentando acerca del desarrollo de su propia localidad, el finquero Raquel Cal y Mayor escribió en 1907: "el tesón que impulsa el espíritu de empresa en el Valle de Cintalapa es en verdad digno de encomio".[17]

La privatización de las tierras comunitarias contribuyó a que el número de ranchos se sextuplicara en esa época. Los habitantes más desposeídos recibieron por ley una dotación mínima de cinco hectáreas, mientras que los agricultores acomodados de las comunidades tuvieron la oportunidad de comprar tierra suficiente para formar ranchos de buen tamaño. Es muy probable que los más beneficiados con este arreglo fueran los aparceros y los arrendatarios, los pequeños comerciantes y los capataces de las haciendas, y no tanto los campesinos de las comunidades.[18] No obstante, los pobladores indios de Los Altos "conservaban una base de autonomía comunal a la vez que trabajaban por temporadas como jornaleros de hacienda. Como tales sufrían coacción, pero obtenían una seguridad básica".[19] En 1911 el cónsul estadounidense anotó: "Chiapas es único entre los estados de México por el gran número de pequeñas propiedades y agricultores campesinos".[20]

La mayor falla del "caciquismo ilustrado" fue la reforma laboral. En 1893 el gobernador Rabasa criticó la servidumbre por deudas argumentando que paralizaba montos sustanciales de capital que podrían emplearse con más eficiencia, y como tal era perjudicial a mozos y terrate-

[15] Este grupo era a veces conocido como "el círculo de hierro". Sobre dicho grupo véase la correspondencia de Rafael Pimentel en AUA, P. Díaz, 122, XX, 18031. San Cristóbal a Díaz. 30 de noviembre 1895.

[16] AUA, P. Díaz, 264, XXXIV, 16730. De Martínez Rojas a Díaz. San Cristóbal, 24 de octubre 1906.

[17] *La Voz del Pueblo*, 5 de mayo 1907.

[18] *Ley y reglamento para la división y reparto de los ejidos en el estado de Chiapas*; y AHCH, Fomento, tomo III, 1908, exp. 12. Oficina General de Ejidos: copia del inventario general formado por la Oficina General de Ejidos.

[19] J. Tutino, *De la insurrección a la revolución en México*, p. 252.

[20] En 1903 el tamaño promedio de las propiedades agrícolas en Chiapas era de 380 hectáreas, en tanto que el promedio nacional era de 5 600 hectáreas: *Datos estadísticos del estado de Chiapas. 1896*; *Anuario estadístico del estado de Chiapas. Año de 1909*, p. 52; y A. Brickwood: "Tapachula", p. 434.

nientes.[21] Contando con el apoyo de algunos terratenientes, el sucesor de Rabasa, Francisco León, llevó a cabo un congreso agrícola en 1896 en el que se abordó la cuestión de la servidumbre por deudas. No hay duda de que León quería liberar Chiapas de lo que llamaba "la viciosa e inveterada costumbre".[22] Pese a todo, el gobernador no pudo convencer al presidente Díaz ni a la mayoría de los delegados al congreso de los beneficios de su supresión inmediata. Un delegado, reflejando el punto de vista de la mayoría comentó: "no hay duda de que la servidumbre es contraria al progreso; pero no puede uno suprimirla de inmediato, esto traería cosas peores".[23] Con todo, el congreso derivó en un estudio sobre la servidumbre por deudas en todo el estado que reveló el carácter arraigado de tal institución. Esta investigación puso en evidencia la existencia en Chiapas de 38 000 sirvientes que debían, colectivamente, más de 3 000 000 de pesos a sus patrones.[24] Tal tipo de servidumbre continuó siendo el sistema laboral más importante del estado hasta su abolición en 1914.

"Gran parte de la historia latinoamericana de finales del siglo XIX y principios del siglo XX —apunta Bryan R. Roberts— debe entenderse en términos de las luchas de varias élites regionales por expandir sus economías mediante una reconformación penetrante de la sociedad local".[25] En Chiapas los gobernadores progresistas de los años de 1890 y 1900 intentaron derribar los obstáculos políticos y sociales al desarrollo de la agricultura comercial y construir la infraestructura que le sirviera de base. La transferencia de la capital del estado de San Cristóbal a Tuxtla Gutiérrez, el nuevo centro comercial del estado, fue parte de este programa. Este traslado, junto con la convicción de los sancristobalenses de que Tuxtla favorecía el desarrollo comercial en todos lados menos en Los Altos, crearon un profundo resentimiento entre las élites de la antigua capital.

En Chiapas, como en el resto de México, comenzaron a afianzarse condiciones favorables a una agricultura empresarial más eficiente y comercial. Para los contemporáneos, el gobierno regional era visto —y de hecho lo era— como un importante catalizador y agente modernizante. A diferencia de lo sucedido en otras partes del país, allí se consolidó el poder regional de una élite capitalista y progresista que usaba este poder para promover sus intereses. Este grupo hacía dinero y tenía el poder; sus carreras políticas y sus oportunidades en los negocios no estaban cerradas por una oligarquía añeja ligada a inversionistas extranjeros. Mientras en otras partes de México hubo una atracción por el movimiento democrático de Francisco I. Madero, en el estado no se formaron clubes maderistas. Cal y Mayor lo escribió en 1910: "Chiapas se muestra indiferente a los ridículos movimientos antirreeleccionistas".[26]



MAPA 18: *Ciudades principales de Chiapas*

[21] E. Rabasa, *Discurso del Lic. Emiliano Rabasa, 1893*.
[22] AUA, P. Díaz, 128, XXI, 7354. De León a Díaz. 30 de abril 1896.
[23] *Documentos relativos al Congreso Agrícola de Chiapas*, p. 91.
[24] *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, 30 de julio 1898.
[25] B. R. Roberts, "State and Region in Latin America", p. 20.
[26] *Revista Chiapaneca*, 1 de mayo 1910.

La rebelión de la Mano Negra (1911)[27]

"Con motivo de haberse trasladado la capital de San Cristóbal a Tuxtla —explicaba Rómulo Farrera en mayo de 1911 al nuevo presidente interino de México—, se ha creado una profunda división política entre tierra fría y tierra caliente".[28] Una enconada rivalidad local y no una oposición a la dictadura, fue lo que encendió el triunfo de la revolución maderista contra Porfirio Díaz en 1910-1911.

Durante los últimos meses del régimen de Díaz, floreció en San Cristóbal la crítica pública contra el rabasismo. A Emilio Rabasa y a los políticos tuxtlecos se les tildó de "científicos". Se decía que a resultas del caciquismo del primero "San Cristóbal ha decaído".[29] Se exigió entonces el retorno del gobierno del estado a San Cristóbal.

En abril de 1911 se formó en San Cristóbal el primer club antirreeleccionista de la ciudad —la camarilla de "la mano negra"— que contaba entre sus miembros a Manuel Pineda, Jesús Martínez Rojas, Timoteo Flores y Juan Félix Zepeda, abogados y terratenientes. El 20 de abril el grupo pidió la renuncia del gobernador.[30]

El 27 de mayo, dos días después de la renuncia de Díaz, Rabasa renunció en favor de Manuel de Trejo y expresó su deseo de dejar Chiapas en "la libertad de designar un nuevo gobernador".[31] De Trejo, originario de San Cristóbal, era partidario incondicional de los hermanos Rabasa y del sistema político tuxtleco. "La entrada de Trejo —informó Flores Ruiz al presidente interino De la Barra— es la muerte de la revolución y la continuación del feroz caciquismo".[32]

A principios de junio el grupo antirreeleccionista de San Cristóbal envió una comisión de cinco hombres a la ciudad de México para apelar ante el nuevo gobierno. Encabezados por Jesús Martínez Rojas, los sancristobalenses intentaron persuadir a de la Barra de que nombrara como gobernador interino a Eusebio Salazar y Madrid (un sancristobalense que vivía en la ciudad de México). Emilio Vázquez Gómez, el secretario de gobernación, interesado en colocar maderistas en puestos gubernamentales por todo el país, los escuchó con simpatía.[33]

El nombramiento de nuevos gobernadores era un problema importante, pero difícil de resolver para el gobierno de Francisco León de la Barra. Si bien Madero podía proponer gobernadores interinos ante los congresos estatales, en casi todos los estados la prerrogativa constitucional de los nombramientos continuaba en manos de dichos congresos.

En el caso de Chiapas, Madero reunió a la colonia chiapaneca de la ciudad de México para que lo aconsejaran en su recomendación. Los miembros de la colonia se reunieron el 19 de junio y con 67 votos designaron a Flavio Guillén, un amigo personal de Madero. Salazar y Madrid

[27] L. Espinosa, *Rastros de sangre*, ha narrado esta rebelión, desde el punto de vista de Tuxtla. J. Martínez Rojas, *Los últimos acontecimientos políticos de Chiapas*, lo hizo desde el lado de San Cristóbal. Por mi parte he intentado escribir un recuento objetivo enfocándome en las relaciones entre Chiapas y la federación en T. Benjamin, "Revolución interrumpida. Chiapas y el interinato presidencial, 1911", pp. 79-80. En el contexto nacional más amplio, el asunto se discute muy poco. Una de las excepciones es W. Beezley, "Madero: The «Unknown» President and His Political Failure to Organize Rural Mexico", pp. 14-15; y el excelente alegato de A. Knight, *The Mexican Revolution*, vol. I, pp. 373-374.

[28] CONDUMEX, O. Magaña, 8, F-2, 46. De Farrera a Francisco León de la Barra. 29 de mayo 1911.

[29] *La Voz de Chiapas*, 12 de febrero 1911.

[30] CONDUMEX, O. Magaña, 22, 1, 33. "Bases orgánicas del centro directivo de la libertad del sufragio en Chiapas". San Cristóbal de Las Casas, 3 de abril 1911; y *La Libertad del Sufragio*, 20 de abril 1911. A pesar de ello, el principal periódico tuxtleco declaraba que "En Chiapas no hubo maderistas sino después de la toma de Ciudad Juárez": *El Heraldo de Chiapas*, 29 de abril 1911.

[31] *El Heraldo de Chiapas*, 28 de mayo 1911.

[32] CONDUMEX, O. Magaña, 22, 1, 44. De Flores Ruiz en San Cristóbal a De la Barra. [s.f.].

[33] *El Heraldo de Chiapas*, 4 de junio 1911.

quedó como segunda opción. Con esta indicación, Madero recomendó a Guillén como gobernador interino ante la legislatura de Chiapas, programada para reunirse el 21 de junio.[34]

Pese a este arreglo, un día antes de que se reuniera el Congreso, el secretario de gobernación, Vázquez Gómez, telegrafió a Manuel de Trejo y le pidió que renunciara en favor del candidato sancristobalense, Salazar y Madrid. Aunque Trejo renunció, el Congreso del estado, rehusando ser intimidado o presionado por Madero o Vázquez Gómez, eligió como presidente interino a Reinaldo Gordillo León, un comiteco que se oponía fuertemente a la camarilla sancristobalense.[35]

En un intento por forzar la intervención federal y el apoyo activo de Emilio Vázquez Gómez, los antirreeleccionistas sancristobalenses se rehusaron a reconocer la legalidad de la designación de Gordillo León y enarbolaron la bandera de la rebelión el 3 de julio de 1911.

> El Congreso del estado se negó a aceptar la designación hecha por el secretario de gobernación —afirmaron los sancristobalenses—. Por ésta y otras razones, no reconocemos la nominación [hecha por la legislatura] y nombramos a Manuel Pineda gobernador interino.[36]

Más de 100 ciudadanos prominentes de San Cristóbal firmaron la proclama rebelde.

La camarilla sancristobalense minimizó la naturaleza local de la causa que abrazaron. Se veían a sí mismos como revolucionarios maderistas que luchaban contra una oligarquía enquistada y en favor de la independencia de los municipios, de un avalúo fiscal equitativo de las tierras dentro del estado y de leyes que protegieran a la "clase indígena". Habían encontrado un asunto que esperaban les atrajera aliados en otras regiones dentro del estado y apoyo en la ciudad de México: "¡La causa sancristobalense y grande: es la prosecución de la gran obra de don Francisco I. Madero! ¡Muerte al caciquismo!".[37]

En Tuxtla la interpretación de esta crisis fue muy diferente. *El Imparcial*, basando su información en un telegrama procedente de Tuxtla Gutiérrez, aseveró que el propósito de la rebelión era mantener "la predominancia clerical en el estado". El historiador Luis Espinosa entendió la disputa como una entre el "elemento liberal" y el "elemento clerical" en San Cristóbal. Dado que el obispo Orozco y Jiménez había sido por mucho tiempo un partidario del retorno de los poderes estatales a San Cristóbal, y tenía amistad cercana con los líderes rebeldes, hay ciertos indicios que apuntan en la misma dirección que lo expresado en Tuxtla.[38] Otros muchos tuxtlecos vieron el pronunciamiento simplemente como un esfuerzo de San Cristóbal por recuperar los poderes del estado.[39]

El pronunciamiento de julio buscaba forzar al gobierno de Tuxtla a aceptar como gobernador interino al designado por Vázquez Gómez. Los sancristobalenses temían que subiera al cargo un gobernador que no congraciara con ellos y que manipulara la elección de legisladores estatales, próxima a realizarse. A su vez, la elección de un Congreso que no simpatizaba con su causa aseguraría la elección de un gobernador hostil a los intereses sancristobalenses por un periodo

[34] *El Heraldo de Chiapas*, 22 de junio 1911.

[35] *El Heraldo de Chiapas*, 29 de junio y 2 de julio 1911; y J. Martínez Rojas, *Los últimos acontecimientos políticos de Chiapas*, pp. 17-18.

[36] AHCH, Manuscritos e impresos, 1625. "En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas". 3 de julio 1911.

[37] AHCH, Manuscritos e impresos, 1625. "Al pueblo acalteco". Acala, 26 de septiembre 1911.

[38] *El Imparcial*, 6 de julio 1911; y "Un viejo liberal" [M. E. Guzmán], *El señor obispo don Francisco Orozco y Jiménez y la rebelión habida en Chiapas*.

[39] "La idea dominante ha sido la traslación de los poderes a San Cristóbal", hacía notar un gobernador ulterior reflexionando sobre los sucesos. "Aparte de que esa es una creencia errónea, con la traslación de poderes volvería a estancarse el progreso del estado, como lo estuvo durante el largo periodo en que fue San Cristóbal el asiento de ellos". Citado en J. Martínez Rojas, *El gobierno local, con rectificaciones inexactas* ..., pp. 7-8.

completo (1911-1914). No obstante, el gobierno de Tuxtla Gutiérrez se mantuvo firme y consiguió 60 000 pesos para apoyar un batallón de voluntarios llamados "Los Hijos de Tuxtla".

El pronunciamiento de julio logró que Vázquez Gómez y Madero recomendaran ante la legislatura estatal un candidato de compromiso: el doctor Policarpo Rueda. Esta presión desde arriba fue reforzada desde abajo por la amenaza de hacer marchar a miles de indios enfurecidos a Tuxtla Gutiérrez. Policarpo Rueda, presidente del Club Democrático Independiente de Tonalá, era uno de los pocos maderistas genuinos en Chiapas, y era simpatizante pero no incondicional de la causa sancristobalense. El 5 de julio renunció el gobernador interino Gordillo León y la legislatura designó al doctor Rueda como nuevo gobernador interino.[40]

Este trató de conciliar ambas partes permitiéndole a cada una controlar sus respectivas áreas de influencia regional, y designó a uno de los líderes de la "mano negra", Juan Félix Zepeda, como secretario de gobierno, el segundo puesto más importante en el gobierno del estado. El 13 de julio Rueda viajó a San Cristóbal y nombró jefes políticos aceptables para el grupo revanchista en los departamentos de Las Casas, Comitán, Chilón, Palenque y Pichucalco. Manuel Pineda, por ejemplo, obtuvo la jefatura de Las Casas. El gobernador intentó también, sin éxito, desarmar a ambos bandos. En respuesta a esta política de Rueda, el Congreso del estado pospuso las elecciones legislativas para el 27-29 de agosto.[41]

A principios de agosto, Emilio Vázquez Gómez fue reemplazado por Alberto García Granados. El Congreso estatal buscó entonces otro candidato de compromiso: Manuel Rovelo Argüello, quien contaba con el apoyo de García Granados. Rovelo asumió el cargo poco antes de las elecciones de agosto y el primer día cambió a los jefes políticos que el doctor Rueda había nombrado en cinco departamentos. En las elecciones de agosto, los diputados pro sancristobalenses ganaron únicamente en cuatro departamentos —Las Casas, Simojovel, La Libertad y Chilón— y no pudieron obtener una mayoría en la Cámara de legisladores.[42]

El 14 de septiembre, día de la primera sesión de la nueva legislatura, la facción sancristobalense encabezada por Manuel Pineda, retiró una vez más su reconocimiento al gobierno del estado. Aunque los sancristobalenses querían provocar la intervención federal, esta vez estaban dispuestos a instalar en Tuxtla Gutiérrez un gobierno favorable, así fuera por la fuerza de las armas. Ese mismo día, el comandante militar y jefe de las Fuerzas Libertadoras del Estado, Juan Espinosa Torres, envió un ultimátum a Tuxtla Gutiérrez otorgando 24 horas al Congreso del estado para disolverse. Demandaba también que el gobernador entregara el control del gobierno al "gobernador interino" Manuel Pineda.

> Es imposible, despreciable y vergonzoso tolerar más el actual estado de cosas, pues nos pone al borde de la ruina y la opresión indefinida —escribieron los rebeldes de San Cristóbal—. Los que suscribimos hemos resuelto imponer por la fuerza de las armas los principios de la revolución triunfante.[43]

Al enterarse del pronunciamiento del 14 de septiembre, el secretario de gobernación, García Granados, declaró que el problema de Chiapas era que había "personas del antiguo régimen que buscan dominar el gobierno y esto trae discordias con la gente que está con el nuevo régimen".[44] Francisco I. Madero fue menos comprensivo. El 17 de septiembre telegrafió a Espinosa Torres:

[40] AHCH, Guerra, tomo VII, Exp. 26. De Rovelo Argüello en Tuxtla Gutiérrez a los senadores P. González Mena, Luis G. Curiel y R. R. Guzmán. 27 de septiembre 1911; y BMNAH, F. Madero, Rollo 20. De Madero a Manuel Pineda. 4 de julio 1911.

[41] *El Heraldo de Chiapas*, 10 de julio 1911.

[42] *La Libertad del Sufragio*, 31 de agosto 1911.

[43] AHCH, Legislatura, 1911-1912. De J. Espinosa Torres al Secretario General de Gobierno. Tuxtla Gutiérrez, 14 de septiembre 1911.

[44] *The Mexican Herald*, 26 de septiembre 1911.

> No tiene ningún motivo que justifique tal atentado, y notifico a usted de un modo formal que, si sigue avanzando y ataca Tuxtla, apoyaré decididamente al gobierno del señor de la Barra para que castigue a usted y a los suyos como se merecen y de un modo ejemplar, y cuando yo llegue al poder también exigiré a usted y a los suyos la más estrecha responsabilidad.[45]

Era claro que, con relación a Chiapas, existía un conflicto entre el gobierno nacional del presidente de la Barra y Madero, líder de la revolución nacional. Con el apoyo de García Granados se animaba a los sancristobalenses a mantener su posición beligerante. Por otra parte, el apoyo de Madero al gobierno estatal hizo que Rovelo ignorara el ultimátum.

El conflicto militar duró menos de un mes. El gobierno estatal tenía a su disposición unos 1 000 hombres bien armados, mientras que los sancristobalenses reclutaron unos 800 ladinos y unos pocos miles de chamulas indisciplinados y mal armados. Los líderes rebeldes, con tal de reclutar a los tzotziles de Chamula, les habían prometido la abolición de los impuestos personales.

Las dos fuerzas chocaron en algunos puntos entre Tuxtla y Los Altos. Los rebeldes mantuvieron la ofensiva hasta la primera semana de octubre. Para entonces habían tomado Ixtapa, Chicoasén, La Concordia, San Bartolomé, Copainalá, Simojovel y otros pueblos chicos. Los soldados sancristobalenses ocuparon también Chiapa de Corzo y el 24 de septiembre esta población retiró su reconocimiento al gobierno del estado.[46]

Durante las tres primeras semanas del conflicto, de la Barra declinó intervenir a favor de un bando u otro. Explicaba su inactividad de esta forma: "la situación de Chiapas es difícil. Si las fuerzas federales operan, se disgustan unos. Si están sin operar, se disgustan otros".[47] Buscó por tanto una solución pacífica. La noche del 21 de septiembre, de la Barra y Rovelo sostuvieron una conferencia telegráfica. El presidente interino sugirió dos veces lo deseable que sería que el senado declarara la desaparición de los poderes del gobierno del estado y la designación de un oficial militar, neutral, como gobernador interino. Rovelo declaró que su gobierno era por completo constitucional. De la Barra decidió no insistir. En comunicaciones con Espinosa Torres, el presidente hizo énfasis en que existían medios pacíficos y legales para protestar por la violación de las elecciones. Finalmente, el 4 de octubre, ordenó al general Eduardo Paz marchar a Chiapas en busca de una solución pacífica al conflicto.[48]

Para el gobierno legal de Chiapas y la gente de Tuxtla, parecía que el estado había degenerado en una guerra de castas sangrienta ante la cual el gobierno federal no hacía nada. Después de repetidas peticiones de ayuda al poder ejecutivo, Rovelo pidió el apoyo del senado. Este respondió creando una comisión que investigara la crisis y propusiera una solución. La comisión fue conducida ni más ni menos que por Emilio Rabasa y su colega chiapaneco Víctor Manuel Castillo. El secretario de gobernación, García Granados, solicitó también la intervención del senado, el cual designó como gobernador interino a un militar hasta las elecciones de noviembre. Sin embargo la comisión concluyó que el gobierno establecido en Tuxtla Gutiérrez era legítimo. El 6 de octubre el pleno del senado votó informarle al presidente que debía ordenar que "las fuerzas federales emprendan inmediatamente operaciones activas y enérgicas contra los rebeldes que se han levantado en armas en contra de los poderes del estado de Chiapas". De la Barra obedeció y ordenó al general Paz cooperar con las fuerzas del gobierno estatal para dar una solución militar a la rebelión.[49]

[45] AHCH, Guerra, tomo VII, exp. 28. De Madero a Espinosa Torres. 17 de septiembre 1911.

[46] ANEU, 84, vol. 148/C8.2. De Brickwood a Henry Lane Wilson. 25 de septiembre 1911.

[47] *El Imparcial*, 25 de septiembre 1911.

[48] CONDUMEX, F. León de la Barra, X-1, 2 de 25, 140. De de la Barra a Espinosa Torres. 17 de septiembre 1911; *The Mexican Herald*, 2 y 4 de octubre 1911; y *El Imparcial*, 20 de octubre 1911.

[49] "Sesión del Senado de la República del 6 de octubre sobre la situación del estado de Chiapas", reimpreso en E. Rabasa, *Antología*, pp. 339-341; y *El Imparcial*, 20 de octubre 1911.

La contraofensiva federal y estatal dio comienzo el 8 de octubre y durante los siguientes cuatro días se volvió a capturar la mayor parte de los pueblos importantes que permanecían bajo control sancristobalense. El 12 de octubre el liderazgo sancristobalense acordó entrar en negociaciones con el general Paz. Al día siguiente los comisionados que representaban a ambos bandos firmaron un acuerdo de paz. Es probable que el partido sancristobalense accediera a firmar un rápido acuerdo de pacificación por temor a que sus aliados indios se salieran de control. Los rebeldes accedieron a reconocer el gobierno de Rovelo a cambio de la amnistía general. Este acuerdo incluyó también el desarme de ambas partes y el establecimiento de destacamentos federales que garantizaran unas elecciones justas.[50]

Al terminar los combates, Chiapas enfocó de nuevo su atención en la política electoral. Los dos candidatos para gobernador constitucional en la elección de noviembre fueron Reinaldo Gordillo León (quien ya había fungido como interino), apoyado por los tuxtlecos, y José Antonio Rivera G., con el apoyo de los sancristobalenses. La elección fue reñida y representativa de la división política y regional en el estado. De acuerdo a varias fuentes, incluido el prejuiciado secretario de gobernación, Rivera ganó las elecciones con 320 votos contra los 292 de Gordillo León.

Después de pasado un mes, el Congreso del estado declaró finalmente que las votaciones en Palenque y en Chilón habían sido fraudulentas. Se anularon estos votos y por 290 contra 242 votos, Gordillo fue elegido y declarado gobernador de Chiapas.[51] A principios de 1912, y para evitar otro pronunciamiento en San Cristóbal, Madero (electo en noviembre) nombró a Gordillo León embajador en Guatemala y obtuvo el cargo para Flavio Guillén. Una frágil tregua se abrió en Chiapas.[52]

En febrero de 1913, con el derrocamiento y asesinato de Madero a manos de los contrarrevolucionarios, los políticos sancristobalenses otorgaron su apoyo entusiasta al régimen del general Victoriano Huerta y al gobernador que se sacó de la manga para Chiapas: el general A. Z. Palafox.[53]

Las primeras operaciones antihuertistas en Chiapas fueron conducidas por los hermanos Vidal en Pichucalco en 1913, hostigando a las autoridades de su departamento. A principios de 1914 pequeños grupos rebeldes surgieron por todo el estado, encabezados con frecuencia por auténticos maderistas no implicados en la rebelión sancristobalense de 1911: Luis Espinosa en Cintalapa, Santana Córdova en Villaflores, Ricardo Carrascosa en Comitán y Aarón Castellanos en Ocosingo. Para el gobierno de Palafox estos grupos no significaron una gran amenaza, ni siquiera juntos. Fue más perturbador el surgimiento de la violencia y la destrucción de propiedades en el estado debidos al bandidaje, a incidentes de descontento laboral y a insignificantes riñas políticas en las municipalidades. Aquí y allá los terratenientes informaban de la huida de trabajadores endeudados.[54]

La rebelión de 1911 fue maderista sólo en un sentido limitado, en tanto se dirigía contra un gobierno estatal identificado con el porfirismo. Aunque los rebeldes sancristobalenses se proclamaron antirreeleccionistas, no abrazaron genuinamente el liberalismo maderista. Madero y muchos otros oponentes del porfirismo en la primera década del siglo XX eran herederos

[50] CONDUMEX, O. Magaña, 8, P-5, 471. Del general Paz a de la Barra, 12 de octubre 1911; AHCH, Guerra, tomo VII. Memorándum de las discusiones de paz. 13 de octubre 1911; y *The Mexican Herald*, 22 y 29 de octubre 1911.

[51] Estos resultados corresponden a las elecciones secundarias en las que sólo tomaban parte los "electores" designados en las elecciones primarias [nota de los editores].

[52] *La Patria*, 15 de diciembre 1911.

[53] J. Martínez Rojas, *Manifiesto ... al pueblo chiapaneco*.

[54] AHCH, Gobernación, tomo VII, 1914, exp. 30, "Revolución en el Estado".

ideológicos de la Reforma, ese movimiento de mitad del siglo XIX que favorecía el republicanismo, el capitalismo y el individualismo.

Pese a la derrota sufrida a manos de las fuerzas liberales de la Meseta y Valle Centrales —el eje Tuxtla-Chiapa—, San Cristóbal, el bastión clerical, conservador e imperialista de Chiapas en los 50 y 60 del siglo XIX, nunca aceptó la legitimidad del nuevo orden político. La transferencia de la capital del estado a Tuxtla Gutiérrez, efectuada por Rabasa en 1892, fue una consecuencia demorada de la Reforma en Chiapas. Como tal, la rebelión sancristobalense de 1911 fue un anacronismo; un intento por revertir en Chiapas las consecuencias políticas de la Reforma.

Tampoco fue una rebelión particularmente "popular" pese a movilizar a 2 000 o 3 000 soldados indios. Los aliados tzotziles de Chamula se levantaron en armas motivados por las promesas de reformas y la oportunidad de renovar disputas añejas entre los poblados. Sin embargo, conforme creció la violencia en los pueblos indios de Los Altos, comenzó a dirigirse contra las fincas de la región, y los sancristobalenses temieron una nueva guerra de castas. Esto contribuyó a su decisión de aceptar un acuerdo de paz poco favorable.[55]

"El movimiento revolucionario del estado de Chiapas —informó el secretario de gobernación en 1911— tiene un carácter exclusivamente local".[56] Era la última expresión política de una vieja rivalidad; sin duda el último conflicto del siglo XIX en Chiapas.

La rebelión mapache (1914-1920)[57]

En el verano de 1914, el régimen de Huerta fue derrotado por el movimiento constitucionalista encabezado por el Primer Jefe, Venustiano Carranza. Este, enfrentado a una incipiente rebelión al interior de su movimiento, buscó consolidar su control sobre la mayor parte posible de la nación. Con este propósito designó al general Jesús Agustín Castro como gobernador militar de Chiapas y le ordenó que tomara control del estado junto con la brigada Veintiuno (originaria de Durango).

Castro llegó a Chiapas el 14 de septiembre de 1914 y espetó a una multitud de tuxtlecos: "Chiapanecos cobardes, mientras en el Norte se pelea, aquí se disfruta paz, pero yo les enseñaré a sentir los efectos de la revolución cueste lo que cueste".[58] Cumplió su palabra: el nuevo gobierno revolucionario de Chiapas promulgó decretos anticlericales, autorizó la reforma agraria, ejecutó a conocidos huertistas y militarizó el gobierno del estado.

La Ley de Obreros fue el decreto más importante y perturbador del periodo carrancista. Este decreto abolió el sistema de la servidumbre por deudas, la práctica laboral más importante en el estado. Se perdonaron a los trabajadores todas sus deudas; se prohibieron la tienda de raya y el trabajo infantil; se regularon los días y las horas de trabajo; se buscó que los patrones proporcionaran a sus peones y a sus familias habitaciones decentes, escuelas y atención médica; y se fijó una escala regional móvil de salarios.[59] Por todo el estado los comandantes militares liberaron peones, permitiéndoles abandonar las haciendas —algunas veces por la fuerza—. Los soldados norteños quemaron solares, asesinaron terratenientes, robaron ganado y cosechas.

[55] A. García de León, *Resistencia y utopía*, vol. II, pp. 24-29.

[56] AGN, Gobernación, Relaciones con los estados, 912 (17) 5. Informe de la Secretaría de Gobernación. 25 de septiembre 1911.

[57] Esta rebelión está documentada por el carrancista J. M. Márquez, *El veintiuno. Hombres de la revolución y sus hechos*, y por el mapache S. Serrano, *Chiapas revolucionario*. Dos testimonios recientes excelentes son A. Hernández Chávez, "La defensa de los finqueros en Chiapas"; y A. García de León, "Lucha de clases y poder político en Chiapas", pp. 57-58. A. Knight, *The Mexican Revolution*, vol. II, pp. 240-243, discute Chiapas en el contexto más amplio de lo nacional.

[58] Citado por Luis Pola, "Por el honor de Chiapas", *El Sur de México*, 12 de abril 1945.

[59] *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, 31 de octubre 1914.

Irrumpían en las iglesias, destruían altares y se llevaban cualquier objeto de valor. El agente consular estadounidense en Ocós, Guatemala, informó: "Parece ser que estos constitucionalistas están empeñados en cometer todo el daño posible antes de ser derrotados. En el estado de Chiapas han cometido ya depredaciones sin fin".[60]

La rebelión contra el dominio carrancista en Chiapas comenzó después de la escisión entre Carranza y uno de sus más poderosos generales: Francisco Villa. A finales de noviembre de 1914 Carranza y sus tropas leales se vieron forzados a huir a Veracruz, abandonando la ciudad de México a las tropas de ocupación de Villa y su aliado Emiliano Zapata. Para finales del año el futuro de Carranza (y como tal el de su gobierno militar en Chiapas) parecía desolador.

El 2 de diciembre de 1914, en respuesta a las reformas del general Castro, a los abusos de sus soldados, y al contexto de inminente colapso del gobierno de Carranza, se reunieron unos 40 finqueros en una hacienda del departamento de Chiapa. Redactaron y firmaron el Acta de Canguí que proclamaba la soberanía de Chiapas, ofrecieron expulsar del estado a los "carrancistas filibusteros" y nombraron jefe de la revolución chiapaneca a un joven finquero, Tiburcio Fernández Ruiz.[61] Insistían en que se levantaban en armas,

> en vista de los actos vandálicos de que viene siendo víctima la familia chiapaneca por parte del odioso grupo armado que ha invadido el suelo chiapaneco, enviado por el gobierno carrancista sin otra bandera que pisotear nuestras instituciones políticas, base de nuestra soberanía, y declararse dueños de honras, vidas y haciendas, sembrando por todas partes el dolor y la miseria y atacando lo que de más sagrado tiene el hombre, el hogar. Los firmantes hemos decidido levantarnos en armas en defensa de la sociedad, con el respaldo que pueda brindarnos el pueblo chiapaneco justamente enojado; que se sepa que no cejaremos en nuestro propósito hasta expulsar del territorio del estado a los filibusteros carrancistas.[62]

El gobierno militar de Tuxtla atribuyó la rebelión a la oposición finquera a la Ley de Obreros. Salvador Alvarado, jefe del Ejército del Sureste (acuartelado en Mérida, Yucatán) culpó del levantamiento al abuso de poder de Castro y sus subordinados.[63] Un residente estadounidense en el estado hizo notar que los insurgentes "son hombres de buena reputación que se dicen villistas".[64] Los insurgentes de Chiapas adoptaron el termino villista porque, como Villa, se oponían a Carranza. Con el tiempo, sin embargo, los rebeldes chiapanecos adquirieron el mote de mapaches porque se movían de noche y comían maíz crudo en las milpas.

La rebelión de los mapaches no representaba una reacción de la "clase propietaria" de Chiapas a la imposición de una revolución nacional en el estado. Sus líderes eran terratenientes de tierra baja, en tanto que otros propietarios más fuertes dieron su apoyo al gobierno carrancista a nivel local y nacional. Los finqueros y comerciantes de Tuxtla Gutiérrez, Cintalapa, Jiquipilas y Ocozocoautla cooperaron y con frecuencia se unieron con el gobierno carrancista; al paso del tiempo lo hicieron suyo.[65] En palabras de Alan Knight, "colonizaron la revolución".

[60] ANEU, 84, Ocós, Guatemala, 1914-1915. De J. A. Ross, agente consular en Ocós, Guatemala, a William Owen, cónsul general, ciudad de Guatemala. 2 de enero 1915.

[61] Fernández Ruiz fue alumno de leyes de Emilio Rabasa en 1910, oficial de "Los Hijos de Tuxtla" durante la rebelión de 1911 y sirvió en la División del Norte bajo el mando de Francisco Villa hasta su regreso a Chiapas en 1914: A. García de León, *Resistencia y utopía*, vol. II, p. 46.

[62] Este documento está reimpreso completo en J. Casahonda Castillo, *50 años de revolución en Chiapas*, p. 49.

[63] Informe del general Salvador Alvarado, jefe del cuerpo del Ejército del Sureste, a Carranza, 20 de mayo 1916, en *Documentos históricos de la revolución mexicana*, vol. IV, tomo I, Documento 657, pp. 143-145.

[64] ANEU, 84, Ocós. De Ross a Owen. 10 de enero 1915.

[65] AHCH, 1694. "Ejército constitucionalista. Brigada Veintiuno. Cuerpo de Ejército del Sureste, Listas de Revista, 1915"; J. M. Márquez, *El veintiuno. Hombres de la revolución y sus hechos*, pp. 71-72; y T. H. Orantes, *Síntesis de hechos históricos del estado de Chiapas*, p. 242. Alvarado no erraba al apuntar: "lo cierto es que la mayoría de aquellos

Los líderes mapaches eran finqueros y rancheros marginales, de frontera; propietarios, se decía, "de fincas pobres". Su fuerza real estaba asentada en las partes remotas del Valle Central: en La Frailesca, Villaflores y La Concordia, áreas que habían tenido poco desarrollo agrícola comercial durante los años del caciquismo.[66] Sólo uno de ellos, Fernández Ruiz, poseía una propiedad valuada en más de 10 000 pesos, siendo que en Chiapas había unos 1 000 finqueros como él. Sus soldados eran caporales, vaqueros, ex soldados, peones leales y jornaleros. Los mapaches representaban, pues, la oposición de sólo un segmento de la clase terrateniente contra la invasión militar carrancista y la Ley de Obreros.[67]

Durante 1915 se desarrolló en Chiapas una amarga guerra civil en el momento en que el gobierno carrancista se enfrascaba en la lucha contra Villa y aseguraba el poder de su gobierno nacional. En un principio la insurgencia mapache fue una coalición flexible de guerrillas que más tarde se organizaron en cuatro regimientos; todos ellos reconocían el liderazgo de Tiburcio Fernández Ruiz.[68] La rebelión sostuvo en campaña unos pocos cientos de hombres en tiempos de baja actividad y llegó a desplegar unos 1000 hombres durante las operaciones importantes. Las guerrillas atacaban las guarniciones carrancistas en los pueblos, emboscaban columnas del gobierno, asaltaban convoyes del ferrocarril Panamericano y acosaban a los simpatizantes del gobierno. Tales ataques provocaron represalias gobiernistas, arrestos y ejecuciones. Ambos bandos saquearon y mataron en nombre de necesidades militares. Con el tiempo los mapaches establecieron un gobierno del estado paralelo (con Tirso Castañón como gobernador nominal, pero a cargo de Fernández Ruiz) asentado en Villaflores. Publicaban un periódico oficial llamado, con justa razón, *La Patria Chica*.[69]

El 3 de junio de 1915 el congreso estatal de Oaxaca retiró su reconocimiento al régimen de Carranza, y el general Castro recibió órdenes de evitar esta deserción. Así, abandonó Chiapas al mando de dos brigadas de la División Veintiuno, dejando al general Blas Corral como gobernador militar. Este, con una sola brigada, tenía fuerzas suficientes para controlar la mayor parte de los poblados, pero no pudo pacificar el campo. En otoño de 1916 recibió el cargo de jefe de operaciones militares en Chiapas, en tanto que el coronel Pablo Villanueva fue nombrado gobernador militar. Villanueva —un buen ejemplo de lo que Alvarado había llamado "un inteligente administrador revolucionario"— invitó a un número importante de chiapanecos a participar en su gobierno.[70]

En julio de 1916 la rebelión recibió otro empujón al levantarse en armas Alberto Pineda Ogarrio, hijo del líder sancristobalense Manuel Pineda. A principios de 1915 el gobierno había arrestado a cuatro finqueros de Los Altos, incluido Pineda, por simpatizar con los rebeldes. Los mantuvieron presos en Tuxtla y fueron liberados cuando su familia y amigos pagaron una "multa" de 20 000 pesos "fuertes". A principios de 1916, encarcelaron nuevamente a Pineda y a otros

científicos propietarios estaría quieta, si no con nosotros, con una administración revolucionariamente inteligente": Tomado de la correspondencia de Alvarado a Carranza, 20 de mayo 1915.

[66] El cónsul A. W. Brickwood, "Landed Propietors in Chiapas", pp. 1012-1013, escribió en 1910: "En algunos departamentos las solicitudes de titulación agraria han sido muchísimas, mientras en otros el incremento en las propiedades privadas son apenas perceptibles. En Chiapa, La Libertad, etcétera, no ha ocurrido casi ningún aumento en los últimos 13 años...".

[67] Tirso Castañón, de Comitán, quien tiempo después fue gobernador del gobierno mapache en el exilio, se unió al movimiento porque "estaba ofendido por el hecho de que se declarara libres a los peones de su hacienda": D. Spenser, *El Partido Socialista Chiapaneco*, p. 76.

[68] El general Fausto Ruiz comandaba la primera brigada con base en La Frailesca, el general Agustín Castillo Corzo la segunda en el valle de Corzo [Villa Corzo], el general Héctor Macías la tercera en la región de La Concordia y Motozintla y el general Alberto Pineda estaba al mando de la cuarta en Los Altos: *Excélsior*, 26 de mayo 1920.

[69] Un excelente resumen de los sucesos de Chiapas puede encontrarse en ASRE, 17-9-101, "Memorándum revolución en Chiapas, 1916"; y 17-6-10/11, "Plan de Campaña contra los rebeldes de Chiapas, 1916".

[70] CONDUMEX, V. Carranza, Telegramas, 2. De Villanueva a Carranza. 5 de octubre 1916.

20 individuos. Tan pronto como fue liberado, Pineda —que ya había aguantado bastante humillación— fue a ver al jefe mapache. Fernández Ruiz le dio entonces el grado de coronel. Junto con otros terratenientes de Chiapas formó la Brigada Las Casas, que operaba en los departamentos de Chilón, Las Casas, Palenque y Simojovel.[71]

Entre septiembre de 1914 y 1920 el gobierno de Chiapas se mantuvo en manos de carrancistas —oficiales militares no chiapanecos—. Durante este periodo el gobierno del estado promulgó reformas significativas, pero nunca intentó movilizar a las masas campesinas chiapanecas para derrotar a los mapaches. El temor ancestral de los chiapanecos ladinos ante una "guerra de castas", un miedo experimentado por los tuxtlecos apenas en 1911, normaba los consejos que daban los carrancistas del estado a Castro y a Corral. El precio de la colaboración local fue la reforma controlada —progreso social, no revolución social—. Así, el nuevo objetivo del gobierno, según palabras del propio Blas Corral, era regular "las relaciones entre el capitalista y el trabajador, a fin de obtener el equilibrio".[72]

El gobierno militar revolucionario inició la reforma agraria en una escala muy modesta: entre 1915 y 1920 se aprobaron seis concesiones de tierra que proporcionaron aproximadamente 17 000 hectáreas. En cada departamento se apostó a varios inspectores laborales con la tarea de hacer cumplir la Ley de Obreros. En 1918 se formó una junta estatal de relaciones laborales que resolviera con justicia cualquier conflicto entre patrones y trabajadores. El gobierno militar continuó las prioridades porfiristas: construcción de caminos y educación pública.[73]

Para los mapaches, el año más activo y de mayores logros fue 1917. El número de combatientes rebeldes bajo el mando de Fernández Ruiz llegó a 2 000, rivalizando e incluso quizá rebasando el número de efectivos gubernamentales en Chiapas. Todo viaje entre ciudades importantes tuvo que organizarse en convoyes con escolta militar. Hacia junio, Fernández Ruiz se sintió lo suficientemente fuerte y decidió asestar un golpe espectacular. Ordenó ataques de distracción en el ferrocarril Panamericano y en Los Altos y el 5 de junio por la mañana envió una fuerza de 500 hombres al ataque de Tuxtla Gutiérrez. El golpe estuvo muy bien planeado, ya que la capital estaba defendida por menos de 60 soldados, mientras que Corral y más de 1 000 efectivos patrullaban el valle de La Frailesca en busca de mapaches. Los insurgentes tomaron rápidamente el control de la ciudad, aunque no de la guarnición militar, comenzaron a saquear negocios y casas, y quemaron el palacio de gobierno. Los refuerzos carrancistas de las ciudades vecinas recuperaron la ciudad el mismo día. En julio se intentó un segundo ataque a Tuxtla con el mismo resultado. Seguros en la campiña, los mapaches no podían en cambio retener las ciudades.[74]

El objetivo por el cual luchaban los mapaches se mantuvo a través de los años de lucha: "exterminar el mentado constitucionalismo y sus leyes odiosas, y regresarle al estado su soberanía y su régimen constitucional".[75] Con este fin, algunos líderes mapaches cooperaron o se aliaron con muy conocidos reaccionarios o revolucionarios. Las fuerzas de Tirso Castañón, por ejemplo, aceptaron armas y municiones del presidente guatemalteco Manuel Estrada Cabrera quien deseaba contribuir a la derrota de la revolución mexicana y terminar con la amenaza

[71] P. Moscoso Pastrana, *El Pinedismo en Chiapas*, pp. 55-62.

[72] AHCH, Gobernación, tomo IV, 1915, exp. 23. Informe que rinde al señor ministro de gobernación el gobernador provisional del estado, general Blas Corral. 27 de enero 1916.

[73] Sobre los repartos agrarios, véanse las resoluciones presidenciales en AGN, Comisión Nacional Agraria, libro 2, pp. 81-82; libro 6, pp. 192-194; libro 9. pp. 13-14; y libro 10, pp. 111-112. Sobre la ley de obreros y su aplicación, véanse AHCH, Fomento, tomo IV, 1918, exp. 47. Ley del 19 de agosto 1918; y Fomento, tomo IV, 1918, exp. 50. Acuerdo del gobernador. 31 de agosto 1918.

[74] ANEU, 76, Records of Boundary and Claims Comissions, 22, 561. Statement of Ángel Primo; y *Chiapas Nuevo*, 7 de junio 1917.

[75] Tomado de AHCH, Gobernación, tomo XI, 1918, exp. 138. Decreto del 22 de agosto 1916 del "gobernador" Tirso Castañón.

de su contagio.[76] Entre 1916 y 1917, ingresó a Chiapas Félix Díaz, buscando apoyo en su lucha contra Carranza. Fernández Ruiz le concedió refugio, pero se negó a unirse al movimiento felicista. No obstante, Alberto Pineda se impresionó más con Díaz y sus objetivos neoporfiristas, y a diferencia de Fernández Ruiz consideró necesario que los mapaches formaran parte de un movimiento nacional anticarrancista; aunque se mantuvo dentro del movimiento mapache, se convirtió en felicista.[77]

Los mapaches ayudaron también a un pequeño grupo zapatista en Chiapas, e incluso permitieron que su líder, Rafael Cal y Mayor, redistribuyera una hacienda del Valle Central entre campesinos desposeídos.[78]

Frustrado en sus intentos por controlar las Tierras Bajas, Fernández Ruiz ordenó una ofensiva en Los Altos en enero de 1918. Envió sus cuatro brigadas bajo el mando de Pineda y elevó al sancristobalense al rango de general brigadier. Con unos 1 000 soldados, Pineda dejó su base de operaciones en Ocosingo y en los meses siguientes tomó Simojovel, Palenque, Salto de Agua, Sivacá, Copainalá y Pichucalco. Esta racha de éxitos militares sería cortada de tajo por Salvador Alvarado.

El fracaso reiterado de la guerra en Chiapas hizo que en 1918 el presidente Carranza llamara a uno de sus generales más respetados, Salvador Alvarado, el cual —con más de 4 000 soldados— llegó a Chiapas, proveniente de Yucatán, a mediados de marzo. Después de un intento fallido por hacer caer a los principales jefes mapaches en una emboscada, Alvarado recurrió a la guerra total.

El 20 de marzo, siguiendo el ejemplo del ejército español en Cuba, el estadounidense en las Filipinas y el carrancista en Morelos, el general Alvarado ordenó un programa de reconcentración de poblaciones en "aldeas estratégicas". Los departamentos de Tonalá, Tuxtla, Chiapa y La Libertad, al sur del Grijalva, fueron declarados zonas rebeldes. Todos sus habitantes deberían reacomodarse en pueblos controlados por el gobierno o serían considerados y tratados como rebeldes a partir del 31 de mayo de 1918.[79]

Más que cualquier otra acción ocurrida durante la revolución en Chiapas, el programa de reconcentración devastó la economía regional y trajo hambre y penurias a la población del estado. El cónsul estadounidense en Salina Cruz, entre otros, apuntó que el principal resultado de la reconcentración era

> llenar los bolsillos de los generales del gobierno y sus lugartenientes que pueden entonces comprar el ganado y otras pertenencias de las poblaciones reconcentradas a precio nominal, recrudeciendo las actitudes de la gente ante el gobierno.[80]

Enfrentado a una campaña agresiva que desplegó casi 5 000 soldados, Fernández Ruiz evadió el combate. Los pueblos de Los Altos fueron tomados de nuevo y las fuerzas de Pineda tuvieron que fragmentarse en pequeños grupos; muchos emprendieron la retirada a Tabasco o Guatemala. En otoño Alvarado informó a Carranza que había desbaratado la rebelión, y muchas de sus fuerzas expedicionarias fueron transferidas a otras regiones de México. A fines de ese mismo

[76] ASRE, 17-9-101. "Memorándum revolución de Chiapas, 1916"; y D. W. Richmond, *Venustiano Carranza's Nationalist Struggle*, p. 215.

[77] "Memorias del general Juan Andreu Almazán", *El Universal*, 14, 26 y 31 de mayo 1958; P. V. N. Henderson, *Félix Díaz, the Porfirians, and the Mexican Revolution*, p. 128; y A. Knight, *The Mexican Revolution*, vol. II, pp. 382 y 386.

[78] T. Benjamin, "Una historia poco gloriosa".

[79] AHCH, Gobernación, tomo I, 1918, exp. 14. Discurso del general Salvador Alvarado al Pueblo de Chiapas. 20 de marzo 1918; y *El Tribuno*, 15 de abril 1918.

[80] ANEU, 84, Correspondencia, Salina Cruz, vol. 61. "Military Activities", Cónsul, Salina Cruz al Departamento de Estado estadounidense. 25 de julio 1918.

año, Fernández Ruiz mostró la deficiencia de la pacificación de Alvarado emboscando al famoso general cerca de La Concordia. Alvarado apenas pudo escapar a Tuxtla y de ahí regresó a la ciudad de México. Cubrió su retirada alegando haber vencido. El estancamiento en Chiapas continuó: si el gobierno no podía controlar el campo, los rebeldes no podían mantener ocupadas las ciudades.[81]

Pese a la humillante retirada de Alvarado, lo cierto es que casi completó su misión. Debido a las penurias impuestas por esta campaña bélica, los mapaches redujeron su número a menos de 600 hombres para fines de 1918, y su parque y armamento comenzaron a escasear. Para agravar la situación, a finales de 1918 y durante todo 1919, el estado entero sufrió mucho con la epidemia de gripe española y un brote de paludismo que diezmaron a los mapaches. En octubre de 1918 uno de los hermanos Macías se presentó en la legación mexicana en Guatemala y pidió al embajador que arreglara los términos de una paz aceptable. La legación comunicó este deseo al general Alvarado, quien se negó a discutir término alguno que no fuera la rendición incondicional.[82]

La rebelión continuó durante 1919, un año relativamente tranquilo. La única acción militar de importancia ocurrió hacia fines del año cuando Fernández Ruiz atacó dos columnas carrancistas cerca de Villaflores. Después de cinco años de lucha fratricida —escribió el simpatizante mapache Santiago Serrano— "Chiapas estaba a punto de desaparecer: sus ciudades en ruinas, los pueblos destruidos, las fincas quemadas".[83]

En la primavera de 1920 dos comandantes militares importantes se rebelaron contra Carranza por lo que consideraron una imposición del candidato a la presidencia de la República y en apoyo a la candidatura de Alvaro Obregón. El jefe mapache, Fernández Ruiz, secundó la rebelión de Agua Prieta, como lo hicieron muchos rebeldes anticarrancistas por todo México, y se autoproclamó líder del movimiento obregonista en Chiapas. Debido a ciertas deserciones en el ejército, Carranza se vio forzado a abandonar la ciudad de México y fue asesinado camino a Veracruz. Dos días después, el 22 de mayo, Fernández Ruiz ocupó Tuxtla Gutiérrez. A principios de junio el presidente interino Adolfo de la Huerta lo designó jefe de operaciones militares y gobernador provisional de Chiapas, además de confirmar su rango de general de división. Las fuerzas mapaches se incorporaron al ejército federal. Sin oposición, Fernández Ruiz ganó las elecciones para gobernador en noviembre (para el periodo 1920-1924) y asumió el cargo el 1º de diciembre de 1920.[84]

> Hoy, después de mucho trabajo y grandes privaciones, hemos triunfado: el enemigo ha sido derrotado y ha desaparecido —proclamó Fernández Ruiz al asumir el poder—. Ahora vemos el establecimiento de un gobierno justo honorable y de alto nivel.[85]

Fernández Ruiz —un modernizador a la manera de Emilio Rabasa, su profesor de leyes— gobernó Chiapas como si la revolución mexicana nunca hubiera ocurrido. Se condonaron impuestos atrasados, se desalentó la reforma agraria, se terminó con las reformas laborales constitucionalistas —en particular con la Ley de obreros de 1914— y se amañaron las elecciones.

[81] ANEU, 165, Records of the War Department General and Special Staffs and the Military Intelligence Division, 10640-11484 (19) y (32), "Rebel activities in Chiapas" (julio-noviembre).

[82] ASRE, 17-78-28, 23. De la Legación de México en Guatemala a la Secretaría de Relaciones Exteriores. 31 de octubre 1918; y ANEU, 84, Correspondencia, Salina Cruz, vol. 61. De George Braun en Tuxtla Gutiérrez al cónsul estadounidense en Salina Cruz. 17 de diciembre 1918.

[83] *La Patria Chica*, 11 de abril 1920.

[84] ANEU, 84, Correspondencia, Salina Cruz, vol. 78, "De facto government in district". Del cónsul estadounidense en Salina Cruz al Departamento de Estado estadounidense. 22 de mayo 1920; *Excélsior*, 26 de mayo 1920; y *El Universal*, 7 y 24 de julio 1920.

[85] *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, 29 de diciembre 1920.

Las preocupaciones principales del nuevo gobernador fueron la construcción de caminos y la educación. El grupo mapache dominante perdió poder a consecuencia de las elecciones de 1924, cuando ganó una coalición compuesta por antiguos carrancistas y el Partido Socialista Chiapaneco (formado entre 1919 y 1920). Durante los 30 y 40 algunos mapaches colonizaron la "revolución institucional", al unirse y participar en el partido nacional revolucionario. Y, en 1948, un capitán mapache, Francisco Grajales, fue elegido gobernador de Chiapas.

Conclusiones

Las rebeliones en Chiapas —como muchas otras en todo el país durante la revolución mexicana, pero en particular las concentradas en el sureste—, fueron reacciones provincianas a la agitación de la década. En el vecino Oaxaca estallaron en 1911-1912 dos rebeliones locales, en Juchitán y en la Sierra Juárez, contra el gobierno de la ciudad de Oaxaca. Ambas tenían profundas raíces en las prolongadas rivalidades entre pueblos y caciques. De 1915 a 1920 la Sierra Juárez fue el hogar del Movimiento de la Soberanía, una rebelión contra el gobierno carrancista. En Tabasco, José Gil Morales encabezó una rebelión fugaz que llevó al asesinato del gobernador y al envío de tropas carrancistas en 1915. El mismo año en Yucatán, tropas locales y carrancistas (conducidas por Abel Ortiz Argumedo) se unieron en rebelión contra el gobierno militar reformista designado por Carranza y en favor de la autonomía estatal. Al igual que en Tabasco, la rebelión yucateca fue aplastada por una segunda expedición militar, encabezada por Salvador Alvarado. De todas las rebeliones del sureste, las más serias y persistentes fueron las de Chiapas y Oaxaca, las rebeliones mapache y soberanista.

Por lo general, los historiadores pro revolucionarios han caracterizado estas rebeliones como reaccionarias o contrarrevolucionarias. Para el historiador revisionista Alan Knight, sin embargo, estas (y otras rebeliones similares) fueron tan consubstanciales a la revolución mexicana como las rebeliones agrarias. Fueron éstas, de acuerdo a Knight, "rebeliones serranas": movimientos "multiclasistas", que involucraron a terratenientes y campesinos; voluntaristas y "quintaesencialmente populares"; oportunistas desde un punto de vista político, y ambivalentes, pero motivadas principalmente por una "resistencia provincial, colectiva, ante el Estado y contra las fuerzas centralistas y extrañas".[86]

El concepto, original de Knight, de lo que fueron las "rebeliones serranas" es un intento brillante por dotar de sentido a una variedad de rebeliones no agrarias que surgieron en muchas localidades y regiones por todo México, entre 1910 y 1920. Este concepto es amplio y flexible, capaz de ajustarse a las características poco estables de diferentes rebeliones a través del tiempo y el espacio.

La rebelión sancristobalense y la "mapachada" en Chiapas poseen muchas de las características que Knight atribuye a las "rebeliones serranas". Fueron incuestionablemente oportunistas, ambivalentes y provinciales (rasgos de hecho fundamentales en ellas). Fueron multiclasistas, como casi todas las rebeliones desde la Independencia, pero poco populares si se les compara con el grado de movilización logrado por los zapatistas y los ejércitos componentes del movimiento constitucionalista en 1913 y 1914.

La rebelión sancristobalense tampoco fue una reacción retardada contra la centralización porfirista (no se registraron quejas durante el Porfiriato mismo). Fue más bien la manifestación del descontento contra el papel marginal asignado a San Cristóbal dentro del centralizado Estado porfirista. De igual modo, los mapaches se rebelaron no tanto contra la centralización carrancista

[86] A. Knight, *The Mexican Revolution*, vol. I, pp. 153-154 y 368-382; y vol. II, pp. 243-244.

(no objetaron la centralización en los 20), sino contra los abusos específicos de un ejército invasor, incluida la perturbadora abolición de la servidumbre por deudas.

Las rebeliones en Chiapas demuestran, en su limitada capacidad, por qué la revolución mexicana de 1910-1920, no fue y quizá no pudo ser una "revolución totalizante" o una "gran revolución". En un país tan vasto y tan inmensamente variado el clímax de revolución se disipó en el acendrado localismo y en el regionalismo tan arraigado en la historia y la geografía. Esto ayuda a explicar el resultado: "un cambio social informal, sin legislación ni planificación, que resultó más significativo que el cambio formal discutido, codificado y algunas veces llevado a cabo".[87]

[87] A. Knight, *The Mexican Revolution*, vol. II, p. 517.

LOS TRABAJADORES CAFETALEROS Y EL PARTIDO SOCIALISTA CHIAPANECO, 1920-1927

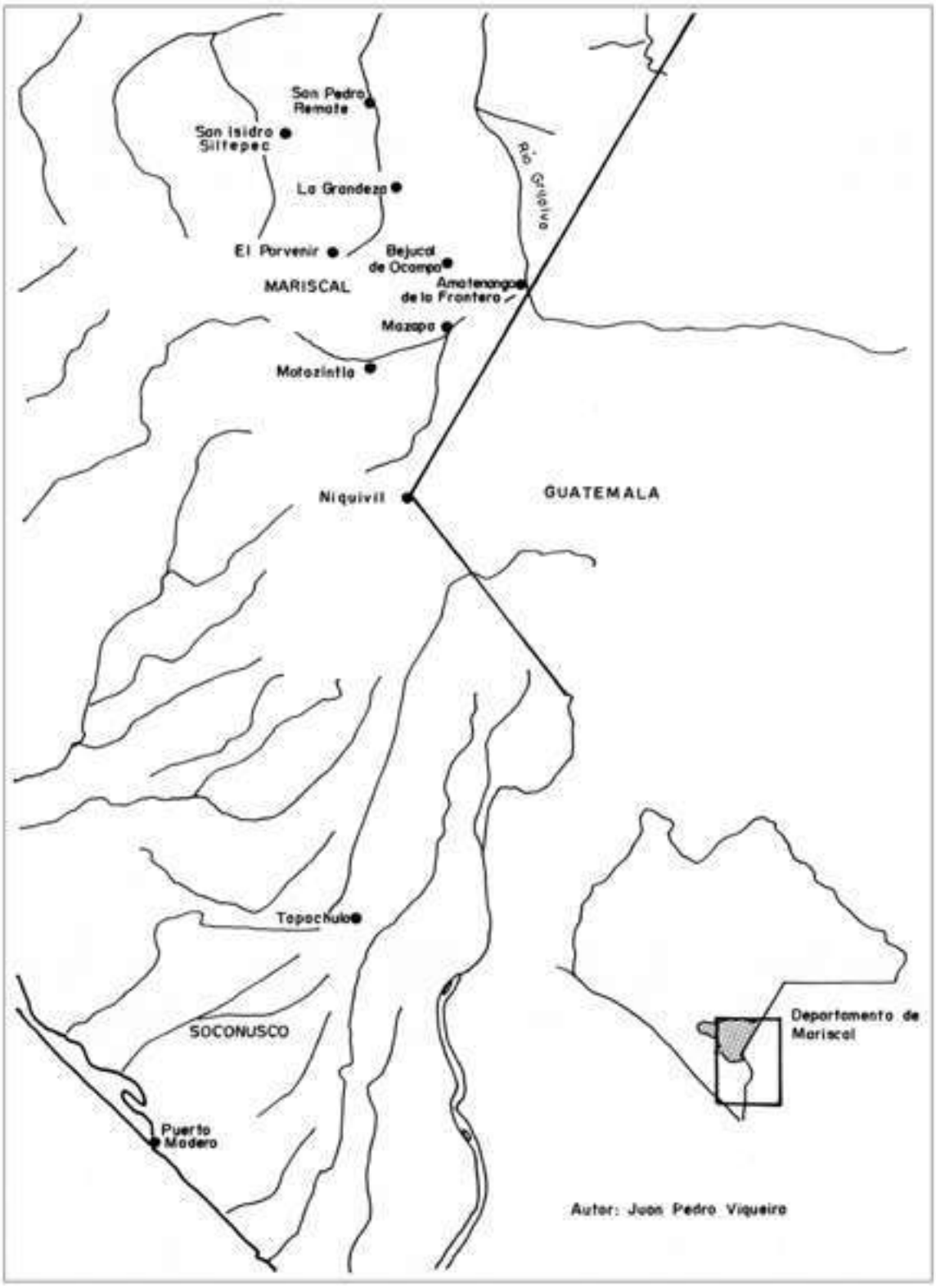
DANIELA GROLLOVÁ
CIESAS

Introducción

El Partido Socialista Chiapaneco fue chiapaneco de nombre, pero geográficamente fue de la región de Soconusco y de la adyacente, conocida hasta la Revolución como Mariscal (ver Mapa 19). Sociológicamente el partido fue de los trabajadores de las fincas de café. A pesar de no haber alcanzado a influir en todo el estado, el Partido Socialista Chiapaneco fue una semilla libertaria que germinó en un suelo poco propicio a su florecimiento. Sus raíces estuvieron en la lucha armada y la lucha política de la Revolución mexicana en un estado que se había levantado en armas para repeler la entrada de ideas e instituciones modernas, pues en Chiapas fue la contrarrevolución la que le ganó el terreno a la revolución, y en 1920 fue reconocida por el nuevo presidente Alvaro Obregón como la fuerza hegemónica del estado.

Lo que sigue es la historia del Partido Socialista Chiapaneco (PSCH) desde su fundación en 1920 hasta su forzada liquidación en 1927. Si bien el PSCH surgió como un movimiento de campesinos vueltos estacionalmente obreros agrícolas en las plantaciones de café, en el transcurso de los años 20 el partido fue subordinado al Estado mediante la política de los caudillos revolucionarios. Es cierto que algunos caudillos de la Revolución encabezaron movimientos sociales regionales, los fortalecieron y dirigieron a fin de que se cumpliera el programa social contenido en la Constitución de 1917. Fue el caso de Adalberto Tejeda en Veracruz, Felipe Carrillo Puerto en Yucatán o Emilio Portes Gil en Tamaulipas. Pero igual es cierto que los caudillos revolucionarios fueron una correa de transmisión del poder entre el Estado del Centro y el poder local, y que de su habilidad, ideología y posición frente al poder central llegó a depender la suerte de los movimientos populares. Al ligar sus intereses a los de los caudillos revolucionarios, los movimientos populares de los años 20 (y posteriores) generalmente corrieron la suerte política de sus aliados.

Las organizaciones populares que emanaron de la Revolución llegaron a ser los pilares sobre los cuales descansó la construcción del nuevo Estado. Estas ayudaron también al gobierno en su lucha contra las fuerzas adversas al Estado. Eso no significó, según nos hace notar Alan Knight, que las organizaciones se convirtieran en simples marionetas manejadas por un Estado



MAPA 19: *La región de Mariscal*

maquiavélico.[1] La relación entre el Estado y el movimiento popular fue de condición mutua no obstante de no relacionarse las dos partes a nivel de igualdad. El Estado requería de apoyo popular; las causas populares requerían de paladines del Estado para hacer frente a sus adversarios como los terratenientes, el ejército, y en Chiapas los contratistas de la mano de obra que enganchaban trabajadores para las fincas y las monterías.

Los movimientos populares aumentaron su poder de maniobra al aliarse con los defensores de sus intereses mientras los intereses de ambas partes coincidían. Sin embargo, los caudillos revolucionarios tenían su propia agenda: conquistar una cuota del poder estatal cuando no todo el poder. Si ganaron en su propio embate con sus adversarios, los caudillos pudieron preservar el coto de derechos de los movimientos populares; fue el caso de Adalberto Tejeda en Veracruz.[2] Si, por el contrario, los caudillos perdieron en su acometida con el Estado, el movimiento popular también perdía. Este fue el caso de las Ligas de Resistencia del Partido Socialista del Sureste después del asesinato de Felipe Carrillo Puerto en 1924.[3] Fue también el caso del Partido Socialista Chiapaneco que apostó su suerte a la del general Carlos Vidal. Al incorporarse el general a la campaña presidencial de Francisco Serrano en 1927, dejó a sus seguidores en Chiapas a merced del desenlace de su apuesta política. Carlos Vidal fue asesinado junto con Serrano en Huitzilac en octubre de 1927, y la ira del Estado en contra de la oposición alcanzó a los socialistas en Chiapas. El movimiento fue decapitado y sus restos fueron cooptados por las instituciones del Estado con espacios de maniobra severamente recortados.

Antecedentes históricos de Soconusco

Para fines del siglo pasado el Soconusco se había convertido en la comarca más desarrollada económicamente de todo el estado gracias a la producción y exportación del café. Era la única región en el estado por la que atravesaba el ferrocarril y la que tenía un relativamente fácil acceso a los puertos del Pacífico (Ocós y San José en Guatemala y Puerto Madero en territorio mexicano). De esta manera, Soconusco estaba comunicado con los mercados norteamericanos de San Francisco, Nueva Orleans, Nueva York, y con los mercados europeos como Hamburgo, Bremen y Rotterdam. El café de Soconusco llegó a producir más de la mitad de los ingresos del estado. Los empresarios cafetaleros eran la personificación del lema "orden y progreso" de los liberales mexicanos del siglo pasado, por lo que desde el Porfiriato los sucesivos gobiernos mantuvieron relaciones respetuosas con el grupo económico más próspero en el estado (ver Cuadro 5).

DEPARTAMENTOS	VALOR FISCAL (pesos)	IMPUESTO (pesos)
Soconusco	4 410 525	20 824
Palenque	2 146 793	11 512
Chilón	988 383	4 577
Tonalá	908 707	4 766
Tuxtla	557 989	3 184
Pichucalco	171 070	1 026
Simojovel	121 295	703
Chiapa	52 836	317
Mariscal	38 400	230
Mezcalapa	27 270	164
Las Casas	5 750	35
La Libertad	200	1

FUENTE: Anuario estadístico del Estado de Chiapas (1911), pp. 85-102.

CUADRO 5: *Valor fiscal e impuestos que causa en favor del estado el capital extranjero invertido en fincas rústicas, 1909*

[1] A. Knight, "Cardenismo: Juggernaut or Jalopy", pp. 92-93.
[2] R. Falcón y S. García, *La semilla en el surco*.
[3] G. Joseph, *Revolución desde afuera*.

Si bien la costa del Soconusco había sido poblada desde la época prehispánica, las laderas de la Sierra Madre del Sur, que se eleva desde la costa hacia el norte, estaban en gran parte despobladas. Así, a principios de este siglo el Soconusco era tierra de inmigración e inmigrantes, y de reciente colonización. El café empezó a trepar las laderas de la Sierra Madre sin encontrar obstáculo alguno en su camino de expansión. Al mismo tiempo, los poblados en la costa empezaron a crecer y se convirtieron en ciudades en las que se abrían casas comerciales de importación y exportación, agencias de bienes raíces, talleres artesanos y casas de juego. Al empezar a construirse el ferrocarril en 1904, a los pobladores que vivían en las inmediaciones de las futuras vías ferroviarias se les arrebataron sus tierras de cultivo; en general, sin embargo, los campesinos soconusquenses no asociaban el cultivo de café con la expropiación forzosa de sus tierras.

El desarrollo económico del Soconusco serrano transformó las regiones adyacentes. La costa se volvió el granero de las plantaciones de café, y el contiguo Mariscal y Los Altos de Chiapas se convirtieron en una reserva invaluable de mano de obra. La propia región del Soconusco carecía de población suficiente para satisfacer las necesidades de fuerza de trabajo de las fincas cafetaleras, por lo que los finqueros recurrían a la habilitación de trabajadores en los pueblos fronterizos de Guatemala, en las aldeas montañosas del vecino departamento de Mariscal y en los pueblos indígenas de Los Altos de Chiapas. Los trabajadores guatemaltecos y los de Mariscal pertenecían sobre todo al grupo mame y mochó; de Los Altos de Chiapas venían tzotziles y tzeltales; los jornaleros mestizos eran chiapanecos, oaxaqueños del Istmo o de otras partes del país. El Soconusco se convirtió así en un mosaico étnico y cultural. Esta heterogeneidad iba a dificultar la cohesión de los trabajadores a la hora de organizarse en las plantaciones de café.

Mariscal: una región subsidiaria de Soconusco

El departamento de Mariscal, creado en 1909, se componía de pueblos coloniales (como Amatenango, Motozintla y Mazapa) que habían pertenecido a Guatemala, pero que a consecuencia del tratado de límites (firmado en 1882 y ejecutado unos años después) quedaron incorporados a México, y de municipios de reciente creación.

El antiguo departamento de Mariscal comprende el paisaje de la altiplanicie del declive Atlántico de la Sierra Madre del Sur con ocho municipios: en el valle del río Motozintla está el poblado del mismo nombre, y Mazapa y Amatenango cuyas aldeas se extienden por los cerros que circundan el valle por ambos lados. Al poniente del río Motozintla están Bejucal de Ocampo, El Porvenir, La Grandeza, San Pedro Remate (ahora Bella Vista) y San Isidro Siltepec (ver Cuadro 6).

MUNICIPIOS	HABITANTES
Amatenango [de la Frontera]	4776
San Isidro Siltepec	4448
Motozintla	2906
San Pedro Remate	1569
Mazapa	1381
La Grandeza	818
El Porvenir	635

NOTA: El octavo municipio, Bejucal de Ocampo, fue fundado de 1912.

FUENTE: *Anuario estadístico del Estado de Chiapas (1911)*, p. 32.

CUADRO 6: *Población de Mariscal por municipio, 1900*

Por su cercanía, Mariscal se convirtió en una región subsidiaria y complementaria del Soconusco.[4] Geográficamente, Mariscal era tanto la continuación como una subregión del Soconusco. Ambas forman parte del sistema volcánico de la Sierra Madre del Sur. De las dos regiones, sin embargo, Soconusco está mejor situado y es más favorecido por las lluvias, la vegetación, la fertilidad de los suelos y lo caudaloso de sus ríos. Los bosques mariscalenses no lucen ese verdor permanente del bosque del trópico húmedo soconusquense a causa de una menor precipitación y largos períodos de secas.[5]

Los campesinos mariscalenses practicaban la agricultura de coa sobre laderas pedregosas de pronunciados declives. Sus tierras permitían sembrar algo de trigo, habas, papas y un poco de frutas. En lo alto de la sierra los campesinos explotaban de una manera rudimentaria la madera de pino para la elaboración del tejamanil, vigas y tablones. Por lo general, su producción de maíz y frijol era insuficiente para abastecerlos durante todos los meses del año. El pastoreo de cabras y ovejas en agostaderos abruptos y pobres permitía a la población mariscalense obtener cueros y una escasa cantidad de lana. Así, para la mayoría de los campesinos de Mariscal el trabajo asalariado era el medio ineludible para complementar la insuficiente producción de sus tierras.[6]

El enganche de los mariscalenses para las fincas del Soconusco

Para que los cafetaleros del Soconusco obtuvieran la mano de obra para sus fincas en la cantidad y por el tiempo necesario —de octubre a febrero— tenían que adelantarles dinero a los trabajadores a cuenta de su trabajo por desempeñar. Los enganchadores, o contratistas, cumplían el papel de conseguir a los trabajadores para las plantaciones. Por su servicio, los enganchadores retenían hasta la tercera parte del dinero adelantado a los trabajadores como su comisión.[7]

En las fincas la división del trabajo, su vigilancia por los capataces, multas, campanas y relojes impusieron una nueva disciplina de tiempo al proceso laboral. La estancia de los trabajadores en las fincas durante la cosecha se regía por la maduración del fruto. Dado que ésta era gradual, a principios y al final de la cosecha había poco grano por recolectar. La tarea se pagaba por cada caja recogida, por lo cual los trabajadores tenían interés en estar en la finca durante el período de la cosecha más abundante cuando cumplían la tarea en menos tiempo. Terminado el punto culminante de la temporada, querían regresarse a sus casas, y cuando no podían, se fugaban aún antes de haber desquitado el dinero adelantado.[8]

Los finqueros requerían de un 75% de sus trabajadores únicamente para la temporada de la cosecha y un 25% por todo el año para el mantenimiento de los cafetales. Los anticipos a cuenta del salario, y el subsecuente endeudamiento de los trabajadores no garantizaba de que éstos trabajaran más arduamente ni que completaran sus contratos. Los finqueros se quejaban de que el gobierno no les ayudaba a compeler a los trabajadores a cumplir sus contratos o a reponer las deudas de los peones contratados que abandonaban las fincas antes del tiempo pactado. El agrónomo alemán, Karl Kaerger, visitó Soconusco en vísperas de este siglo y observó que no había ley alguna que obligara al campesino a reintegrar el monto de dinero que el finquero le había adelantado

[4] Para 1909 se habían registrado en Soconusco 240 haciendas y 1 568 ranchos de un valor mercantil superior a 8 000 000 de pesos. En cambio, en Mariscal se habían registrado 32 haciendas y 73 ranchos de un valor mercantil de cerca de 700 000 pesos. *Anuario estadístico del estado de Chiapas (1911)*, pp. 51-52.

[5] L. Waibel, *La Sierra Madre del Sur*, pp. 77-78.

[6] *Ibid*, pp. 215-222; y M. de la Peña, *Chiapas económico*, pp. 93-95, 393-399 y 885-891.

[7] Véase, H. Zogbaum, B. Traven. A vision of Mexico, nota 35, p. 186.

[8] K. Kaerger, *Agricultura y colonización en México*, p. 104.

después de haberse ido de la finca o a regresar.[9] Las empresas cafetaleras competían entre sí por los trabajadores y los campesinos utilizaban esta circunstancia en su favor. Cuando las deudas acumuladas en una finca les parecían difíciles de pagar con su trabajo, o cuando no les gustaban las condiciones de trabajo en una finca, se fugaban a otra. No faltaban finqueros que los acogieran e inclusive pagaran sus deudas al dueño anterior.

Una forma de procurarse a los trabajadores fue recurrir a la colaboración de las autoridades locales en los municipios considerados como cotos de la fuerza de trabajo. De esta manera, las autoridades locales se convertían en enganchadoras de trabajadores, usando su poder administrativo —amenazas de cárcel o multa— si los peones no cumplían con sus contratos o huían de las fincas. Así, la coerción de los trabajadores llegó a formar parte del proceso de la contratación.

Un trabajo reciente de Jan Rus, no obstante de referirse al sistema de enganche en Los Altos de Chiapas, demuestra sin embargo que no todo el peso de la responsabilidad del incumplimiento de los contratos laborales recaía sobre los trabajadores mismos. Los enganchadores no necesariamente adelantaban todo el dinero que los finqueros les habían proporcionado para contratar a los trabajadores. Según Rus, con una parte de esos adelantos los enganchadores se cobraban las deudas que los campesinos les debían a ellos en cuanto comerciantes o prestamistas, o se cobraban los impuestos que los campesinos le debían al municipio.[10] Los jefes políticos y presidentes municipales utilizaban su poder, pero no necesariamente para recompensar a los finqueros. Existen testimonios orales de Los Altos que describen cómo soldados armados confiscaban ovejas y puercos de indígenas que habían dejado las fincas sin haber terminado de pagar las deudas contraídas con su trabajo.[11]

No sorprende entonces que al surgir el Partido Socialista Chiapaneco en Mariscal, uno de sus objetivos fuera alcanzar el control sobre las autoridades municipales para asegurarse el cambio en las prácticas de la contratación de los trabajadores en las fincas cafetaleras de Soconusco.

La respuesta desde abajo a la revolución impuesta desde arriba

El movimiento popular que cristalizó en la constitución del Partido Socialista Chiapaneco se organizó lentamente. Brotes espontáneos de descontento de los trabajadores en las plantaciones cafetaleras ocurrieron antes de 1914, pero no fue sino hasta la llegada de los carrancistas, y bajo su tutela, que los peones de las fincas empezaran a desafiar el poder de los hacendados y sus intermediarios: primero en las mismas filas constitucionalistas, y a partir de 1920 a través de su propia organización.

El constitucionalismo fue siempre la fuente principal de su inspiración política. La orientación reformista de la Constitución de 1917 era la suya. Los socialistas chiapanecos —al igual que los yucatecos y los michoacanos— pedían el cumplimiento de la constitución al pie de la letra. Solamente cuando vieron cuántos obstáculos yacían en el camino para que se cumpliera, radicalizaron su posición.

Después de haber estallado la revolución de 1910, en Chiapas se renovó la lucha por el poder del estado entre los conservadores de Los Altos de Chiapas y los liberales de Tuxtla Gutiérrez. En esta disputa tanto los soconusquenses como los mariscalenses fueron partidarios de los segundos.[12] Los trabajadores de las plantaciones eran ajenos a la disputa de los grupos políticos

[9] *Ibid*, p. 108.

[10] J. Rus, "Contained Revolutions", pp. 4-6.

[11] Jan y Diane Rus, comunicación personal (22 de julio 1991).

[12] Esta historia es ya bien conocida por lo que no amerita ser nuevamente narrada. Ver A. García de León, *Resistencia y utopía*; y T. L. Benjamin, *El camino a Leviatán*.

por el poder estatal, pero empezaron a rebelarse contra las condiciones de vida en las fincas, abandonándolas. Su protesta no se generalizó por toda la comarca cafetalera, pero vista desde afuera, se temía que pudiera poner en peligro la recolección de la cosecha. El cónsul norteamericano en el Soconusco, por ejemplo, informó en agosto de 1911:

> Se teme que si las masas se hacen conscientes de las condiciones actuales puede resultar muy peligroso no sólo para los cultivos de café sino incluso para la seguridad de las plantaciones y de los propios cultivadores.[13]

En 1912 un grupo de finqueros de Soconusco y Tonalá se quejaron ante el gobierno de que

> [a] las unidades de trabajadores llegaron deformados los principios liberales que entendieron a su manera, proclamando una especial libertad que consiste en negarse a cumplir con sus contratos y a cubrir por medio de su personal trabajo el dinero que a su pesar y obligados por las circunstancias han tenido los propietarios que prestarles para poder contratarlos.[14]

Ante la agitada situación laboral, el gobernador maderista, Flavio Guillén, decretó varias reformas relativas al trabajo en las plantaciones: las deudas de los trabajadores no podían cobrarse después de un año de haberse acumulado ni se podían heredar; el día de trabajo se estableció en diez horas y los patrones estaban obligados a proporcionar un seguro a los trabajadores en las plantaciones. Se estableció una oficina de habilitadores pero que a poco tiempo se convirtió en una agencia tan corrupta y abusiva como el sistema mismo. Durante los años 1912 y 1913 el sistema de enganche continuó sin cambios sustanciales.[15]

La impermeabilidad de Chiapas a los cambios revolucionarios ocurridos en otras partes del país asombró al general Jesús Agustín Castro, el procónsul de Venustiano Carranza, al llegar a Chiapas en septiembre de 1914 al mando de unos 1 200 soldados. Según nos dice uno de los historiadores chiapanecos de la Revolución, el general Castro, al tender su vista sobre la aparentemente apacible región, exclamó:

> ¡Es posible! Mientras que la revolución arde en el norte, donde hay sólo soldados, aquí se trabaja sin menor asomo de vergüenza. ¡Este es un pueblo cobarde! En castigo de su indiferencia, haré que experimente también los horrores de la guerra.[16]

Testimonio apócrifo o auténtico, refleja la percepción de un sector social de los chiapanecos de que Castro y la revolución que representaba no traían nada bueno para ellos. Entre otras novedades, Castro promulgó la Ley de Obreros, mediante la cual las deudas de los campesinos en las fincas fueron abolidas, las tiendas de raya prohibidas y todo el sistema de enganche puesto fuera de la ley. Si bien lo escrito con la mano fue luego borrado con el codo, ello se debió a que los carrancistas se toparon con una virulenta oposición en la mayor parte del estado. Ocupados en incesantes combates con los hacendados y sus huestes levantadas en armas, los sucesivos gobiernos carrancistas tuvieron poco tiempo y energías para emplearlas en política.

Sin embargo, a diferencia del resto del estado, en el Soconusco el poco numeroso grupo rebelde de hacendados ganaderos fue fácilmente derrotado y los soldados del ejército se apres-

[13] Citado por T. L. Benjamin, *El camino a Leviatán*, p. 161.

[14] AGN, Trabajo, Caja 11, Exp. 17. St. Paul Tropical Development Company, La Zacualpa Rubber Plantation Company, Compañía Hulera Mexicana y Santa Clara Plantation Company, Tonalá y Tapachula al presidente Francisco de la Barra. 3 de enero 1912.

[15] T. L. Benjamin, *El camino a Leviatán*, p. 163; y J. Rus, "Contained Revolutions", p. 16.

[16] S. Serrano, *Chiapas revolucionario*, p. 7.

taron a la labor proselitista entre los peones de las fincas. Comandados por el brigadier Macario Hernández, unos 100 hombres visitaron los pueblos de la costa y Mariscal y expusieron ante la gente el "abc" del constitucionalismo. Sus ideas tuvieron una resonancia inmediata de modo que Carranza recibió telegramas de beneplácito de pueblos como Niquivil y Motozintla en Mariscal, y de Huixtla y Tapachula en el Soconusco por haber nombrado un nuevo gobierno estatal. Unos artesanos plateros de Tapachula y obreros mecánicos de Huixtla solicitaron al Primer Jefe que los incorporara a las tropas que en ese momento estaban por tomar la capital del país.[17]

En el Soconusco y Mariscal los trabajadores del campo, y algunos peones de las fincas, se enlistaron en el ejército constitucionalista directamente, apoyándose en la Ley de Obreros. Ante la protesta de los finqueros, Castro expidió un suplemento a la ley que facultaba a los finqueros a retener la mitad de los jornales de los peones y depositarlos en un banco mientras los trabajadores no los hubieran desquitado con su trabajo. La medida tuvo escaso éxito porque los trabajadores exigían que se les pagara el salario íntegro o de lo contrario se irían. Para 1916 los finqueros reportaron escasez de mano de obra y pérdida de una parte de la cosecha.[18]

Otro ejemplo de la desacralización de las leyes dominantes y de las autoridades tradicionales se dio cuando el oficial carrancista, capitán Alí Albores, junto con sus tropas ocupó la hacienda de San José Montenegro en el municipio de Amatenango en diciembre de 1914 y por tres años la utilizó como su cuartel general. Los peones de la hacienda convivieron con los carrancistas y trabajaron para ellos. Al despedirse de ellos en 1917, Albores sin mayores trámites les entregó la hacienda en el entendido de que de allí en adelante sería suya.[19]

Sin embargo, en general el carrancismo demostró ser una política de menos alcance en la práctica de lo que sus propagandistas habían pregonado. En 1915 el gobierno militar de Castro distribuyó circulares en todo el estado con el instructivo de cómo los campesinos podían solicitar las tierras que les hubiesen sido enajenadas durante el Porfiriato. Muchos pueblos siguieron las instrucciones para que les fuesen restituidas sus tierras, pero el reparto era demasiado lento, y los campesinos simplemente las tomaron. Las pocas haciendas que habían sido expropiadas, en 1919 les fueron devueltas a sus antiguos dueños, San José Montenegro entre ellas. Las leyes que no se cumplieron durante el período de la revolución armada, tampoco iban a ser practicadas por los gobiernos en el período de relativa paz: de hecho el gobierno de Chiapas, cuya legitimidad Alvaro Obregón reconoció en 1920, buscaba recuperar el *statu quo ante*.

El Partido Socialista Chiapaneco

En 1919 la lucha armada cedió lugar a la lucha política en Chiapas, y los maestros de Motozintla —los intelectuales del pueblo— fundaron el Club Liberal Democrático Belisario Domínguez. Entonces sus dirigentes decían defender los ideales que eran "los mismos que dieron origen al glorioso movimiento libertario de 1910".[20] Su objetivo principal era ganar los municipios para los suyos y sobre todo el municipio de Motozintla, controlado, alegaban, por el inspector de la Ley de Obreros quien por seis años había sido el déspota de la región.[21]

[17] CONDUMEX, Manuscritos de Carranza, año 1916, carpeta 37; y Telegramas de Carranza, año 1916, carpetas 28 y 46.

[18] ASRE, 16-14-145; y F. Baumann, "Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas", nota 31, p. 26.

[19] ASRE, 10-8-26; y AGN, Gobernación, legajo 4, exp. 57.

[20] AHCH, Gobierno, tomo VI, 1920.

[21] *Ibid*.

Los así llamados liberales democráticos de Motozintla perdieron las elecciones, pero en reuniones secretas continuaron preparando la organización de su partido. Sus actividades —difíciles de ocultar— dieron lugar a rumores de que "armados con garrotes y machetes la clase indígena, y armas de fuego los cabecillas" preparaban un levantamiento. Al no saber qué hacer, el presidente municipal de Motozintla prohibió por lo pronto cualquier actividad del club hasta que no llegara un permiso del gobernador [*sic*].[22] Pero cuál no sería la perplejidad de las autoridades cuando el 13 de enero de 1920, en lugar del rumorado levantamiento, los dirigentes dieron a conocer la fundación del Partido Socialista Chiapaneco.

Si bien el Club Liberal creado en diciembre anterior fue en un principio un instrumento electoral de la clase media motozintleca, perdidas las elecciones, la oposición se propuso construir un movimiento que combinara fines políticos con fines sociales. El apelativo socialista en su nombre expresaba el segundo objetivo, "los altos ideales del mejoramiento social", el fin de la explotación del trabajador, la igualdad de los sexos y de clases, mientras que la verdadera justicia no llegaría a reinar sino con el advenimiento del comunismo.[23] El partido se propuso luchar por medios pacíficos y lícitos en la política "hasta lograr que los puestos públicos estén ocupados por representantes de las clases trabajadoras".[24] Lo socialista en el nombre del partido expresaba entonces la aspiración de sus organizadores de actuar como agentes de la clase trabajadora en una coalición interclasista.

No cabe duda de que en el cambio del nombre original del club liberal incidió la influencia personal de Ismael Mendoza, un militante del Partido Socialista Michoacano radicado entonces en Motozintla. Pero a un nivel más general, es importante tener en cuenta la influencia radicalizadora que sobre la vertiente liberal de la ideología de la revolución mexicana ejercieron tanto el anarquismo como la revolución bolchevique, o mejor dicho por lo que se sabía de ella mediante la prensa anarquista española y la vacilante prensa mexicana.[25] La radicalización de algunos de los liberales, templados durante la revolución, se debió a la desilusión que provocó el hecho de que el movimiento armado no liquidó ni la estructura política porfirista ni su estructura agraria ni su sistema laboral. En cambio, en la Rusia bolchevique, el control obrero sobre las fábricas y el de los campesinos sobre la tierra se había dado por decreto del Estado.

Los socialistas motozintlecos se fijaron objetivos máximos y objetivos mínimos. Los primeros incluían la socialización de la tierra y de todos los instrumentos de la producción, una igualdad social que no respetara más que las diferencias del talento, la abolición de las fronteras y el caminar hacia el comunismo. Los objetivos mínimos abarcaron la dotación de los ejidos por medio de la expropiación y el fraccionamiento de las grandes propiedades, la reglamentación del artículo 123 en lo que se refería a la jornada laboral y al salario, la participación obrera en las utilidades de las empresas, la construcción de viviendas para los trabajadores, un seguro contra accidentes, enfermedades agotamiento y vejez. El programa incluyó el estímulo a la formación de sindicatos y sociedades cooperativas de producción y consumo.[26]

Además de haber sido influido directamente por Ismael Mendoza e indirectamente por el anarquismo y la revolución rusa, los fundadores del Partido Socialista Chiapaneco debieron de haber estado familiarizados con las experiencias del Partido Socialista del Sureste en Yucatán. La liberación de los peones de las haciendas henequeneras y la llegada de un obrero socialista al poder del estado fueron dos de las hazañas del socialismo yucateco entre 1915 y 1920. Además la efervescencia agrarista estaba a flor de piel al concluir la fase armada de la revolución. En

[22] AHCH, Gobierno, tomo VI, 1920. Líbano Avendaño al gobernador, Motozintla. 31 de diciembre 1919.

[23] AHCH, Gobierno, tomo VI, 1920. "Acta de constitución del Partido Socialista de Chiapas".

[24] AHCH, Gobierno, tomo VI, 1920. "Programa del Partido Socialista Chiapaneco".

[25] B. Carr, *Marxism and Communism in Twentieth-Century Mexico*, p. 18; y D. Spenser, Encounter of Mexican and the Bolshevik Revolutions ..., pp. 152-157.

[26] AHCH, Gobierno, tomo VI, 1920. "Programa del Partido Socialista Chiapaneco".

Veracruz, Tlaxcala y Michoacán los caudillos revolucionarios desde la cumbre del poder estatal local ayudaban a los campesinos a contrarrestar la insurgencia antiagrarista de los terratenientes y el agrarismo selectivo del gobierno del Centro.[27]

Además, el Partido Socialista chiapaneco se constituyó para poder participar en las elecciones locales conforme se lo exigía la legislación electoral vigente. Según la ley de 1918, los partidos que querían participar en las elecciones debían tener un mínimo de 100 miembros, una dirección, un programa y un medio de difusión. La ley dejaba el control de las elecciones en manos de las autoridades municipales que elaboraban las listas de los electores, la demarcación de los distritos y la ubicación de las casillas. El día de las elecciones las mesas de las casillas se integraban por los ciudadanos que llegaran primero, lo que daba amplia ventaja a aquellos grupos que estaban organizados y podían controlar sus resultados.[28]

A pesar de que el reparto agrario figuró en el programa del PSCH, la demanda por la tierra no fue su principal reivindicación ni en Mariscal ni en el Soconusco. En Mariscal la tierra era demasiado pobre y el Soconusco no era su territorio. El partido se organizó en torno a las demandas laborales y políticas ligadas a ellas: el cese de la contratación forzada de los trabajadores, el aumento salarial y la mejoría de las condiciones de vida en las plantaciones de café.

Es cierto que de los pueblos en torno a Motozintla bajaban en cada temporada de cosecha unos 3 000 trabajadores de los 15 000 a 18 000 que las plantaciones necesitaban en cada época de cosecha. Poniendo esta cantidad en perspectiva, Mariscal no fue ni la única ni la principal fuente de mano de obra en las plantaciones, mas no por eso fue menos importante que las otras. Por la corta distancia que separaba las plantaciones de los pueblos del para entonces desaparecido departamento de Mariscal, éste era una fuente de trabajadores más barata que Los Altos de Chiapas, de donde provenían indígenas tzotziles y tzeltales. Mientras que los trabajadores de la tierra fría contigua al Soconusco tardaban uno a dos días para llegar a las fincas, los tzotziles y tzeltales tardaban de 7 a 11 días durante los cuales tenían que pagar su comida y su hospedaje con los adelantos que habían recibido a cuenta de su trabajo.

La importancia de los mariscalenses aumentó seguramente durante la Revolución, cuando entre 1915 y 1919 los carrancistas impidieron que los indígenas de Los Altos bajaran a las fincas de la costa y la ley prohibió dar dinero por adelantado. En estos años de escasez de mano de obra, el poder de negociación de los trabajadores debió de haber aumentado, o según lo expresó un representante de los finqueros: "entre más se les cortejaba [a los jornaleros] más se extralimitaban sus exigencias".[29]

La importancia de los trabajadores cercanos a las fincas debió de haber disminuido después de 1920 cuando, poco a poco, se reanudó la contratación de los trabajadores de Los Altos. Allí, por interés propio los enganchadores buscaron que el lucrativo negocio de contratación de los indígenas volviera a funcionar como antes, ya que éste les permitía tener acceso al capital líquido de los finqueros con el que podrían reactivar sus propias empresas comerciales.[30]

Cuando los trabajadores de Mariscal se organizaron —políticamente en 1920, sindicalmente en 1922— lo hicieron conscientes de la importancia que tenían para las plantaciones de café. Sin embargo, el poder de presión de su organización fue mermada precisamente por la reanudación de la contratación de los trabajadores de Los Altos, por un mayor control directo de los finqueros en la habilitación de los trabajadores, y por la heterogeneidad étnica y cultural de los campesinos que trabajaban hombro con hombro pero sin conocerse unos a otros.

[27] H. Fowler Salamini, "Tamaulipas: Land Reform and the State".

[28] L. J. Garrido, *El Partido de la Revolución Institucionalizada*, pp. 39-40.

[29] Citado por F. Baumann, "Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas", p. 50.

[30] J. Rus, "Contained Revolutions", p. 20-23; y F. Baumann, "Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas", p. 47 y p. 48, nota 80.

El partido como organización de los trabajadores cafetaleros

La elección de Tiburcio Fernández Ruiz como gobernador de Chiapas en 1920 significó el triunfo de los hacendados sobre la oposición al viejo régimen y un obstáculo a la implementación de la ley agraria y de la ley laboral en el estado. Pocos meses después de haber asumido el cargo, el gobernador chocó de frente con los socialistas. El secretario del partido, Ricardo Alfonso Paniagua, recorría los pueblos de su región para alcanzar a los trabajadores que caminaban hacia las plantaciones de café para invitarlos a incorporarse a la organización. Visto por sus detractores, Paniagua hacía propaganda "bolchevique" y de esa manera perjudicaba el buen desarrollo de las fincas. Según ellos, Paniagua aconsejaba a los trabajadores tomar conciencia de sus "intereses de clase" frente a los capitalistas, apoyándose en la constitución. Además, Paniagua pedía a los presidentes municipales que dejaran de encarcelar, de forzar a trabajar y de multar a los campesinos que se negaban a ir a las fincas de café.

El gobernador respondió al activismo de los socialistas otorgando mayores prerrogativas a los presidentes municipales a fin de asegurar la marcha normal de los trabajos en las plantaciones de Soconusco. Sintiéndose protegidos del rigor de la ley y amparados por la oscuridad, una noche en diciembre de 1920 un grupo de enganchadores emboscó a los socialistas en uno de sus recorridos y asesinó al presidente del partido, Ismael Mendoza, y a su acompañante. La trampa fue tendida también a Paniagua y a su hermano Héctor, pero en la oscuridad los asesinos los confundieron e hirieron en su lugar a los hermanos Chávez.[31] El crimen quedó impune, pero para los socialistas era aún más imperativo conseguir el triunfo en las elecciones municipales en su región a fin de quitarle a los enganchadores el poder que el puesto de munícipes les otorgaba —y ellos utilizaban— para controlar el flujo regular de los trabajadores a las fincas del Soconusco.

Desde 1920 los socialistas habían obtenido la presidencia de Motozintla, pero no la de las demás municipalidades. Esta era su principal tarea para las elecciones de 1921. También el gobernador se preparó para las elecciones y envió a su agente confidencial a Mariscal a arreglarlas de manera que los socialistas perdieran. Los socialistas lograron conservar Motozintla, pero el gobernador logró que sus candidatos fueran impuestos en los demás municipios. Ante la protesta popular, Fernández degradó los municipios de Bejucal de Ocampo, El Porvenir y San Pedro Remate a agencias municipales y las incorporó al municipio de La Grandeza.[32]

La movilización de los socialistas continuó. En junio de 1921, Paniagua quien fungía también como colector de rentas en Motozintla, fue encarcelado por órdenes del gobernador. Según el oficial del ejército federal:

> ya es insoportable su conducta de éste, pues gritando "vivan los bolcheviques" dispara su pistola con riesgo de matar algún transeúnte, sin que autoridad civil ordenara su detención.[33]

A mediados de 1921 Paniagua fue brevemente detenido, pero para entonces los mariscalenses ya contaban con la solidaridad de los socialistas yucatecos y gracias a su intervención el presidente Obregón ordenó la liberación del dirigente chiapaneco. Contando además con otras importantes alianzas fuera del estado, los socialistas se sintieron alentados para proceder con la organización del sindicato de los trabajadores cafetaleros en Soconusco.

[31] AHCH, Gobernación, tomo I, 1920. Gonzalo Solís a Fernández. Motozintla, 16 de diciembre 1920; Fernández a Paniagua, y a los presidentes municipales de La Grandeza, San Isidro Siltepec y el Porvenir. Tuxtla Gutiérrez, 26 de diciembre 1920; y Paniagua a Fernández. Motozintla, 28 de diciembre 1920; y tomo XVIII, 1921. Paniagua a Fernández, Motozintla, 10 de enero 1921.

[32] AHCH, Gobernación, tomo XVI, 1921.

[33] AGN, Presidentes, Obregón/Calles, 811-P-21. Coronel Edmundo Sánchez a Fernández. 13 de junio 1921.

A principios de 1922 el Partido Socialista Chiapaneco fundó el Sindicato de Obreros y Campesinos de Soconusco, aliado a la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM). La constitución seguía sin cumplirse, los salarios en las fincas eran de 80 centavos por jornal, lo mismo que diez años antes, y las deudas de los peones eran impagables: "el criterio de este partido es que dichas cuentas que las más de las veces ascienden hasta 200 pesos SON TOTALMENTE ILEGALES".[34] El partido, advertía Paniagua a nombre de la colectividad:

> nada ha hecho hasta hoy para que se cumpla la ley en el sentido indicado, pero habiendo ya dado fin a nuestra labor de unificación interior, procederemos a exigirlo en el futuro, exigiendo también que se cumpla la Constitución Federal en lo que toca a la jornada máxima, pues es sabido que los jornaleros de Soconusco son obligados a trabajar más de ocho horas diarias que manda la ley.[35]

El medio para que se cumpliera la ley fue una huelga, declarada en las plantaciones de café al iniciarse la cosecha en septiembre. Desde agosto Paniagua recorría la región con sus partidarios para organizarla. El juez de Motozintla escribió entonces al gobernador describiendo uno de estos recorridos:

> Hoy anda haciendo su gira, llevando tras de sí a una chusma de indígenas a quienes ha ofrecido perdonar las deudas, subirles el salario y evitar que vuelvan a las fincas.

Un enganchador de La Grandeza escribió a un compadre suyo describiendo el ánimo de los aldeanos al llegar Paniagua al municipio:

> Ahí llegaban los indios a quejarse como si se tratara de un gran mandatario o porque se les ha apresado, o porque se les mandaba al trabajo, e infinidad de chismes que atendió como si estuviera en sus facultades, pues un socialista que estaba detenido para que garantizara su deuda con un documento o fianza, lo defendió como a un hombre dando razón y crédito de todo. Los acompañantes indios parecían llevar a un dios y es claro por lo visto que ya no sacamos gentes si no se toman algunas medidas que a los indios les quite el engaño pues no se ve que la labor sea simple propaganda sino indisponiendo a las masas para que de repente [sic] cometan algún atentado de que son capaces por su ignorancia.[36]

La descripción del enganchador ilustra la actitud despectiva de los mestizos hacia los indígenas y la agresividad contenida en las relaciones laborales entre los enganchadores y los trabajadores. Y como se lo había anticipado a su compadre, unos días después de la advertencia de que iba a ser difícil "sacar" a los trabajadores, Nucamendi tuvo que comunicarle que la gente estaba "encaprichada" y "que no irán a las fincas sino hasta que sea verdaderamente cosecha". Por lo pronto, Nucamendi, refiriéndose a los trabajadores como meros aperos de trabajo, trató de aquietar a su compadre finquero:

> Tengo varios preparados para salir la esta entrante semana pero no lo garantizo porque veo la actitud de la gente, sin embargo haré lo posible para sacarlos.[37]

Paniagua interceptó en el camino a las fincas a los campesinos que no habían sido advertidos a tiempo de la huelga, y los persuadió de que se regresaran a sus casas. Los enganchadores, por

[34] AHCH, Gobernación, tomo XXI, 1922. Paniagua a Fernández, Motozintla. 10 de enero 1922.

[35] AHCH, Gobernación, tomo XXI, 1922. Partido Socialista Chiapaneco al gobernador del Estado de Chiapas, Motozintla, 12 de agosto 1922.

[36] AHCH, Gobernación, tomo XXI, 1922. Isabel Nucamendi a Miguel Gálvez. La Grandeza, 10 de septiembre 1922.

[37] AHCH, Gobernación, tomo XXI, 1922. Nucamendi a Gálvez. La Grandeza, 16 de septiembre 1922.

el contrario, pescaban a estos mismos campesinos "agarrando de uno a uno a ver si logramos que salgan".[38]

La huelga de los trabajadores de café estalló el sábado 22 de septiembre. Los trabajadores que no se quedaron en sus casas y que estaban en las fincas pararon labores allí. Una veintena de trabajadores fue encarcelada y se supo de un trabajador muerto. En Motozintla los huelguistas salieron a las calles manifestando su repudio a las autoridades de los demás municipios, a los enganchadores y caporales quienes los obligaban a ir a trabajar a las plantaciones.

Dos días después de haberse iniciado, la huelga fue suspendida y los dirigentes socialistas se sentaron a negociar con los finqueros. Los cafetaleros aceptaron su demanda laboral de jornada de ocho horas, el establecimiento de escuelas en las plantaciones por cuenta de ellos y el solventar las deudas de los peones, pero se negaron a aumentar el jornal de los 80 centavos que se pagaban a 1 peso 50 centavos que los trabajadores exigían. Y para acabar pronto las negociaciones, a través del jefe de operaciones militares, los finqueros solicitaron al presidente Obregón la intervención del ejército para terminar con el conflicto laboral.

Caracterizado por su política conciliadora entre el capital y el trabajo, Obregón les respondió que las demandas para la construcción de las escuelas y de la jornada de ocho horas eran justas, pero que se veía incapacitado de juzgar la demanda salarial por desconocer las condiciones específicas de la región.[39] Así, Obregón obligó a los finqueros a dar lo menos por lo más, sin comprometerlos a otorgar el aumento salarial.

Después de las negociaciones la huelga perdió el ímpetu original sin haberse resuelto a satisfacción de los trabajadores. Los dirigentes de la huelga solicitaron entonces la intervención de la Secretaría de Industria, Comercio y Trabajo. La secretaría envió a un inspector para arbitrar entre los finqueros y los trabajadores. Las partes contendientes acordaron que los salarios aumentarían a 1 peso 20 centavos, o sea en 40 centavos. Sin embargo, un mes después de la huelga la CROM pidió al secretario Alessio Robles que volviera a enviar a su inspector al Soconusco debido a que tras el alza salarial los finqueros habían aumentado la capacidad de las cajas medidoras del café cosechado, la tarea de limpia y habían alargado la cuerda del trabajo. Con estas nuevas medidas el aumento salarial había quedado prácticamente anulado.[40]

Así, el resultado de la huelga de septiembre fue ambiguo. Si bien el PSCH pudo organizar una huelga de 7 000 trabajadores, no logró que la mayoría de los 20 000 que se estimaba trabajaban en las fincas durante cada período de cosecha se sumaran al paro. Si bien los socialistas obligaron a los finqueros a sentarse en la mesa de negociaciones, no pudieron asegurar el cumplimiento de lo convenido; en realidad, se sintieron engañados. El dirigente socialista, Paniagua, perdió algo de su prestigio, y se rumoraba que los finqueros lo habían sobornado para que pusiera fin a la huelga. Los trabajadores que habían participado en la huelga quedaron inconformes y algunos de ellos se negaron a volver a trabajar en las plantaciones.

La consecuencia inmediata de la huelga fue una escalada de represión en contra de los socialistas de Motozintla y en contra de Paniagua. Los enganchadores llegaron inclusive a amarrar a los campesinos para llevarlos a las fincas. Algunas empresas cafetaleras de Soconusco prefirieron dejar de contratar a los trabajadores de Mariscal "pues temen que Paniagua repita los acontecimientos".[41]

Si en las plantaciones cafetaleras de Soconusco trabajaban en cada cosecha unos 20000 obreros agrícolas, los socialistas habían logrado influir sobre un poco más que la tercera parte del total para que se sumara a la huelga. Es posible pensar que los trabajadores guatemaltecos, que es-

[38] *Ibid*.
[39] AGN, Trabajo, Caja 11, Exp. 53. Obregón al General Manuel Mendoza. 5 de octubre 1922.
[40] AGN, Trabajo, Caja 453, Exp. 11, Foja 53. PSCH al Partido Laborista. Motozintla, 3 de noviembre 1922.
[41] AGN, Presidentes, Obregón/Calles, 811-P-17 y 811-F-17.

capaban de condiciones de trabajo aún más onerosas en su país de las que prevalecían en Soconusco, no participaron en la huelga para no llamar la atención de las autoridades migratorias y para no ser deportados.[42] A su vez, el enganche forzado de los campesinos tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas, suspendido durante los años revolucionarios, volvió a ser impuesto en sus comunidades con renovado vigor para hacer valer los contratos de trabajo y desquitar las deudas.[43] Este rigor neoporfirista pudo haber influido en la renuencia de los campesinos indígenas a apoyar la huelga.

Los socialistas y sus aliados

No bien amainó el conflicto laboral en el Soconusco, a fines de 1922 se suscitó una protesta casi generalizada en todo el estado por el fraude electoral que el gobernador Tiburcio Fernández había fraguado. De todas partes del estado llegaban airados telegramas al presidente Obregón de las autoridades municipales alegando que habían sido electas pero burladas. Las mujeres de San Isidro Siltepec se quejaron de que sus esposos habían sido encarcelados. En Motozintla, por ejemplo, Francisco Aranda decía haber ganado las elecciones, pero el gobernador colocó en el puesto del presidente municipal a Límbano Paniagua. Un grupo de socialistas se fue a quejar a la capital chiapaneca y a su regreso la policía no lo dejó entrar al pueblo. Donde el gobernador no pudo imponer a su candidato llamó al ejército para "poner orden". En Tapachula el gobernador impuso a Domingo Pérez como presidente municipal, pero Juan Lozano, candidato de la oposición, se instaló en el cabildo. Fernández llamó al ejército para desalojarlo y en lugar de ambos puso a Rafael Ortega, un finquero de la región.[44]

Obregón tampoco creía en la libertad municipal. La oposición tapachulteca se dirigió al eminente jurista Andrés Molina Enríquez, presidente de la Comisión Permanente de la Unión de Ayuntamientos, para que les ayudara a resolver su conflicto. Molina le recomendó a Lozano instalarse donde pudiera para ejercer sus funciones. Sin embargo, Obregón intervino para detener estas gestiones porque "cree este propio Ejecutivo que sería una forma muy práctica de fomentar disturbios y robustecer controversias", debido a que "estos conflictos corresponden resolverlos exclusivamente, según nuestra estructura política, a los Poderes de los Estados".[45] Sin embargo, Obregón le pidió a Tiburcio Fernández que publicara una circular en la que diera a saber que otorgaba garantías a los dirigentes políticos de la oposición y que representaba a un gobierno democrático.[46] El Secretario de Gobernación, Plutarco Elías Calles, intervino en el asunto y propuso que se volviera a convocar a nuevas elecciones. El gobernador se negó y la desobediencia le costó a Fernández una de varias licencias obligatorias del mando del estado. Las elecciones se llevaron a cabo, y, en Tapachula por lo menos, la legislatura fernandista reconoció que se había cometido un fraude y que las elecciones habían sido ganadas por Juan Lozano.[47]

Para los socialistas de Motozintla, sin embargo, las elecciones de diciembre de 1922 fueron un revés ya que perdieron el municipio sin haber podido ganar en ninguno de los demás municipios de la región. En muchos de ellos todavía prevalecían las relaciones entre las autoridades

[42] D. Spenser, "Trabajo forzado en Guatemala, bracerismo guatemalteco en Chiapas".

[43] J. Rus, "Contained Revolutions", 23-25.

[44] AGN, Presidentes, Obregón/Calles, 408-CH-42. Fernández a Obregón. Tuxtla Gutiérrez, 28 de diciembre 1922; y 428-CH-8. Obregón a Fernández. México, 4 de febrero 1923.

[45] AGN, Presidentes, Obregón/Calles, 408-CH-6. Obregón a Molina Enríquez. México, 21 de enero 1923.

[46] AGN, Presidentes, Obregón/Calles, 428-CH-8. Obregón a Fernández, México, 4 de febrero 1923.

[47] AGN, Presidentes, Obregón/Calles, 428-CH-8. Carlos Díaz, enviado presidencial para vigilar las nuevas elecciones, a Obregón. Tapachula, 21 de febrero 1923.

y los campesinos que supuestamente habían sido abolidas por la Constitución. Según los aldeanos de Niquivil, el agente municipal, que era también habilitador de una finca en Soconusco, les exigía trabajo gratuito, contribuciones para las construcciones públicas y privadas, y castigaba con cárcel a los renuentes. Los vecinos de Niquivil no habían podido cambiar sus autoridades por medio de las elecciones, y año con año recurrían al gobierno estatal para ayudarles a lograrlo, pero sin ningún éxito.[48] En Mazapa se exigía a los campesinos trabajar gratuitamente para el municipio, pero en realidad se trataba de trabajar para los mismos funcionarios de la localidad.

El fiasco electoral en Motozintla en 1922 y la continuación del despotismo de las autoridades locales sobre los campesinos a tres años de haberse fundado el Partido Socialista Chiapaneco mostraron sus limitaciones. El poder del Estado, la violencia y la inercia de las viejas costumbres políticas habían podido más que la buena voluntad de los socialistas por cambiar las condiciones de trabajo y de vida de los campesinos en las plantaciones de café y en sus comunidades. A falta de su propia fuerza para hacer valer su organización, los socialistas utilizaron la de sus aliados.

El general Carlos Vidal —hecho soldado para la causa sobre la cresta de la ola revolucionaria en Chiapas en 1915— había sido apoyado por los motozintlecos ya en 1919 cuando a nombre de Carranza había estado en campaña para alcanzar la gubernatura del estado. Sin embargo, el asesinato de Carranza y el triunfo de Alvaro Obregón en 1920 habían hecho añicos sus planes políticos. En 1922 Vidal ocupaba el puesto del jefe del Estado Mayor de la Secretaría de Guerra y Marina que estaba al mando del general Francisco Serrano. El hermano de Carlos, Luis, tenía bajo su mando un regimiento de tropas federales en Chiapas con las que ayudaba a los socialistas a parapetarse cuando las tropas federales leales al gobernador los agredían. Aun así, en febrero de 1923 no se logró evitar un atentado sobre la vida del dirigente socialista, del cual salió ileso.[49]

La rebelión delahuertista —el levantamiento de la mitad del ejército federal y de seis generales incluyendo a Adolfo de la Huerta en contra del gobierno en diciembre de 1923— favoreció a los socialistas chiapanecos. Organizados bajo el mando de Paniagua en el Batallón Mendoza (en memoria del dirigente asesinado en 1920), los socialistas defendieron al gobierno. Eso les valió no sólo el reconocimiento de Obregón,[50] sino además la disponibilidad de armas que utilizaron una vez derrotada la rebelión en abril de 1924. En el municipio de La Grandeza, que nunca habían podido conquistar, los socialistas corrieron al presidente municipal por considerarlo impuesto por el gobernador, y bajo la protección de las armas de los ex combatientes antidelahuertistas pusieron en su lugar a Catarino Ramos. El pueblo de San Pedro Remate se proclamó de nuevo municipio libre después de que el gobernador Fernández lo había degradado a agencia municipal de La Grandeza en 1922.[51]

La coyuntura de 1924 —la campaña presidencial— también favoreció a los socialistas chiapanecos. Tanto Calles como el influyente Partido Laborista de Luis Morones apoyaron la candidatura de Carlos Vidal para gobernador del estado. Aunque los socialistas no lograron el desconocimiento del gobierno de Fernández por la Secretaría de Gobernación para que la transmisión del poder estatal a Vidal fuera más fácil, Calles les ayudó a colocar a sus partidarios en las dependencias estatales.[52]

[48] AHCH, Gobernación, tomo XIX, 1923. Vecinos de Niquivil a Fernández. 7 de enero 1923.

[49] AGN, Presidentes, Obregón/Calles, 428-CH-8. Paniagua a Obregón. Motozintla, 24 de febrero 1923; y 811-P-21. Rodolfo Melgar a Obregón. Motozintla, 24 de marzo 1923.

[50] AHCH, Gobernación, tomo VII, 1924. Obregón a Paniagua. México, 17 de marzo 1924.

[51] AHCH, Gobernación, tomo VII, 1924. Melesio López a Fernández. La Grandeza, 15 de julio 1924.

[52] H. Rébora, *Memorias de un chiapaneco*, p. 138.

Las elecciones de diciembre fueron turbulentas. Fernández no tenía ninguna intención de dejar el poder sino de delegarlo a un allegado a quien le entregó el palacio de gobierno. Carlos Vidal, a su vez, rindió protesta como gobernador constitucional en el salón de sesiones de la Cámara de Diputados estatal, presidida por el diputado Ricardo Alfonso Paniagua. El proceso electoral había sido tan turbio que el mismo presidente electo, Calles, tuvo que desconocerlo para proteger su propia legitimidad. Calles turnó el caso chiapaneco al Senado para que lo resolviera y mientras tanto designó como gobernador provisional al presidente de la Comisión Nacional Agraria, un viejo amigo de Vidal. Esta designación fue una clara indicación hacia dónde quería el presidente que se dirigiera la política chiapaneca.[53] El gobernador provisional anuló las elecciones anteriores y convocó a la población a un plebiscito que en mayo de 1925 favoreció a Vidal y a los vidalistas.

Los motozintlecos recuperaron el control de su municipio. Los campesinos de varios municipios del Soconusco se aprovecharon de la correlación de fuerzas favorable en la cúpula del estado para lograr lo que bajo la administración fernandista había sido imposible de alcanzar. Se constituyeron en una miríada de partidos socialistas y obreros, populares y revolucionarios para ganar el plebiscito para sus candidatos. El municipio más difícil fue el de Tapachula, la capital del Soconusco, tradicionalmente en manos de los cafetaleros. Por medio de la manipulación electorera, poco distante de la que había sido empleada por Tiburcio Fernández, y con la ayuda de Vidal, lograron imponer su candidato en este municipio económicamente estratégico.[54]

La política de Vidal se encaminó a reorganizar el sistema fiscal en el estado, a establecer oficinas de contratación de los trabajadores para las fincas y a impulsar el reparto agrario. Durante el gobierno de Tiburcio Fernández las propiedades que habían estado en las zonas de guerra fueron eximidas del pago de impuestos por dos años y de recargos por incumplimiento con el fisco. Vidal abolió estos privilegios y apostó inspectores en las estaciones del ferrocarril en Tapachula, Huixtla y Huehuetán en el Soconusco a fin impedir que los finqueros que no habían pagado sus impuestos pudiesen transportar su café. Los socialistas fueron colocados en los puestos de colectores de rentas. Tanto el aumento del impuesto como el cuidado puesto en su cobro provocaron airadas reacciones de los afectados. Vidal tuvo que dar marcha atrás y redujo el impuesto sobre la exportación del café y sobre las fincas rústicas.[55]

Tal vez la ley más importante que Vidal expidió fue la ley de trabajo, mediante la cual se establecieron Oficinas Investigadoras de Contratos en San Cristóbal Las Casas, Comitán y Motozintla, y se nombraron sus respectivos inspectores obreros. Los inspectores tenían la obligación de visitar los lugares de donde los trabajadores venían, así como las fincas a las que iban, para vigilar el cumplimiento de los contratos. Estas oficinas debían dar el visto bueno a todos y cada uno de los contratos acordados entre los finqueros y los trabajadores, pero sobre todo debían eliminar a los enganchadores en tanto intermediarios entre ambas partes.

Por otra ley se establecieron la Junta Central de Conciliación y Arbitraje y las Juntas Municipales de Conciliación, además de comisiones especiales del salario mínimo. La ley laboral de 1927 estipuló que los contratos individuales debían ser reemplazados por contratos colectivos entre patrones y sindicatos donde existieran, y prohibía la sustitución de los trabajadores en huelga por esquiroles.[56]

Para poner en práctica tantas leyes y para asegurar su cumplimiento, Vidal utilizó a los socialistas, separándolos de sus municipios y organizaciones locales, y reemplazó con ellos a los

[53] AGN, Presidentes, Obregón/Calles, 241-G-CH. César Córdoba a Calles. Tuxtla Gutiérrez, 7 de enero 1925; y Calles a Córdoba. México, 15 de enero 1925.

[54] H. Rébora, *Memorias de un chiapaneco*, pp. 169-194.

[55] Informe del Gobernador General Carlos Vidal (Tuxtla Gutiérrez, 1926).

[56] T. L. Benjamin, *El camino a Leviatán*, p. 233.

empleados de la administración anterior, además de robustecer la burocracia estatal. Paniagua, quien había sido la pieza clave en el partido socialista, fue nombrado presidente de la Comisión Local Agraria. Para unificar a todos los grupos, partidos, comités y sindicatos locales bajo un solo mando, Vidal creó la Confederación Socialista de Trabajadores de Chiapas y nombró a Paniagua su presidente, o como era de moda, su comisario general. El emblema de la confederación fue la hoz y el martillo en una corona de flores, y debajo de ella se podía leer: "Trabajadores del mundo ¡Uníos!".[57]

Si bien los informes gubernamentales informaron de la creación de nuevas leyes e instituciones, detrás de la parafernalia ideológica había pocos hechos de peso. Por el contrario, hechos aislados parecen indicar que Vidal quería contener la movilización popular —enfrentamientos y huelgas— y canalizar sus energías a través de las instituciones para conciliar los intereses tanto de los trabajadores como de los contribuyentes.[58] Los cambios promovidos desde arriba calaron poco, debido a que la organización de los trabajadores se quedó sin los cuadros que la habían dirigido, porque las leyes sustituyeron la movilización y la movilización quedó petrificada en las leyes, ya que la política gubernamental fue conciliadora aun en cuestiones de principio, pero también porque ésta duró poco tiempo. En agosto de 1927 Carlos Vidal se separó del gobierno de Chiapas y se encargó de la campaña presidencial del General Serrano, quien se oponía a la reelección de Obregón y buscaba la presidencia para él mismo. Con ello Vidal ligó su suerte —pero también la de los socialistas chiapanecos— a la de Serrano.[59]

El desenlace del conflicto entre el general Serrano, el candidato Obregón y el presidente Calles es bien conocido: el complot del primero fue descubierto antes de que saliera a la luz pública y los conspiradores fueron castigados con pena de muerte en Huitzilac. El mismo día que morían Serrano y Vidal en las cercanías de la capital, por órdenes de Calles el hermano de Carlos Vidal —Luis— y Ricardo Alfonso Paniagua, gobernador interino y presidente de la Cámara de Diputados local, fueron fusilados. Todas las autoridades municipales conocidas por su adhesión al vidalismo o al socialismo fueron depuestas, y las personas más identificadas con Serrano y Vidal fueron detenidas. En una virtual cacería de brujas, el partido socialista fue borrado del mapa político de Chiapas.

La limpia de los vidalistas fue tan completa y el estado fue militarizado a tal grado que cuando el gobierno civil quiso recuperar el control sobre los asuntos del gobierno local, no pudo hacerlo. Según el gobernador interino:

> todas mis tentativas para recuperar las facultades propias de la autoridad civil han fracasado. En los municipios de la costa que son la base económica del Estado, no he podido poner tan siquiera a una persona de mi confianza que vigilara los intereses del Estado. Toda designación por mí hecha es motivo de enérgica protesta de parte de la autoridad militar, que no quiere bajo ningún concepto que remueva el personal por ella nombrada, y que por la misma está a sus órdenes y no a las del gobierno del estado.[60]

Pero Calles militarizó a Chiapas no solamente para limpiarlo de los socialistas sino también para prevenir que la élite tradicional —aquella que por su intolerancia hacia el nuevo estado, sus políticas e instituciones había provocado los conflictos sociales— regresara ahora al poder. El mismo gobernador interino quien provenía de la clase terrateniente de Los Altos de Chiapas

[57] AHCH, Gobernación, 1925. Vidal a Calles. Tuxtla Gutiérrez, 10 de octubre 1925.

[58] Ver, por ejemplo, AHCH, Gobernación. Sindicato de Tipógrafos a Vidal. Tuxtla Gutiérrez.

[59] Para la historia de este período y de este conflicto, véase I. Loyola-Díaz, *La crisis Obregón-Calles y el Estado mexicano*.

[60] AGN, Presidentes, Obregón/Calles, 427-CH-5. Federico Martínez Rojas a Calles. Tuxtla Gutiérrez, 10 de noviembre 1927.

tuvo que ser reemplazado por otro interino más afín a Calles para preparar el terreno para las próximas elecciones y para el candidato del presidente. También las reformas vidalistas fueron sacrificadas. Las reformas laborales fueron canceladas y campesinos de varias comunidades protestaron por ser llevados nuevamente a realizar trabajos gratuitos para los municipios.[61]

La selección del ingeniero Raymundo Enríquez para gobernador de Chiapas fue afortunada ya que éste era un político con reconocidas credenciales populistas por lo que su candidatura fue aceptada por los trabajadores y campesinos. La Confederación Socialista de Trabajadores de Chiapas había dejado de existir después del asesinato de Vidal y Paniagua. El Partido Socialista Chiapaneco así como los diferentes partidos obreros y comités agrarios que la confederación momentáneamente había aglutinado se habían replegado y se habían vuelto a aislar unos de otros. El Partido Socialista de Soconusco, por ejemplo, había dejado de funcionar a nivel de su región y se había atomizado en los partidos socialistas municipales de Tapachula y Huixtla, y agraristas de Tonalá y Arriaga.[62]

Temerosos de que los terratenientes conservadores regresaran al poder o de que el terror militar continuase, todas estas organizaciones recibieron con beneplácito la elección de Raymundo Enríquez, quien prometía que la labor agraria y laboral, interrumpida por la muerte de Vidal, se reanudaría.

Epílogo

El triunfo electoral de Enríquez en 1928 fue fácil. Los disgregados partidos, sindicatos y comités agrarios votaron por él. El gobernador no los decepcionó. Para hacerse de su propia base social, Enríquez los organizó en la Confederación Campesina y Obrera de Chiapas y premió su afiliación dándoles un trato preferencial en, por ejemplo, la Comisión Local Agraria, y en disputas laborales. La asistencia social que el gobierno les dispensó fue presentada como la emanación de la ideología revolucionaria del Estado justo y benefactor.[63] Y Enríquez creía en lo que predicaba.

En realidad, el gobernador pasó a la historia del Maximato en Chiapas como un agrarista en un momento en que el reparto agrario era visto por el gobierno del Centro como un obstáculo al desarrollo económico del campo y por lo tanto del país. Durante la administración de Enríquez se resolvieron 113 solicitudes de tierras y se repartieron 171 889 hectáreas a 14 000 familias. Estos datos adquieren mayor relevancia si se les compara con los relativos al reparto que otros gobernadores agraristas, Lázaro Cárdenas y Adalberto Tejeda, llevaron a cabo en Michoacán y Veracruz, respectivamente: el primero repartió 141 663 hectáreas y el segundo 240 251 hectáreas entre cerca de 46 000 familias.[64] Tanto el presidente interino, Emilio Portes Gil, oveja negra en materia agraria en ese momento, como Raymundo Enríquez en Chiapas, creyeron que la reforma agraria era el mejor seguro para proteger al país en el primer caso, y al estado en el segundo, contra la inestabilidad política que los amenazaba tras el asesinato de Obregón en el verano de 1928 y el levantamiento militar ocurrido en marzo de 1929. Según Portes Gil, una claudicación en la ley agraria sería un suicidio del gobierno, "mil veces de más fatal consecuencia que ese desequilibrio de la economía nacional".[65]

El gobernador chiapaneco estableció el Departamento de Trabajo, Defensa Proletaria y Bienestar Social que debía asistir a los trabajadores y campesinos en los procedimientos y conflictos

[61] H. Zogbaum, B. Traven. A vision of Mexico, pp. 201-202 y p. 261, p. 26.
[62] AHCH, Gobernación, 1927.
[63] A. García de León, *Resistencia y utopía*, vol. 2, pp. 187-199.
[64] R. Falcón y S. García, *La semilla en el surco*, Cuadro 4, p. 226.
[65] Citado por T. Medina, *El minimato presidencial*, pp. 53-54.

agrarios y laborales. El gobierno empleó esta vez a ocho inspectores de trabajo que debían visitar las fincas y vigilar el cumplimiento de los contratos laborales, así como la jornada de ocho horas y el pago del salario mínimo. Para 1931 el Departamento informó haber negociado contratos colectivos a nombre de 14 000 trabajadores, una mejoría en condiciones de trabajo y un aumento salarial, e impuesto multas a los finqueros que no cumplían con los contratos.[66] Sólo se podrá saber qué tanto de lo que los inspectores informaron se llevó realmente a cabo investigando en los archivos locales, ya que ni el archivo estatal y ni el general arrojan datos al respecto.

Para concluir podemos resumir la historia del Partido Socialista Chiapaneco entre 1920 y 1927: su creación en 1920 fue una iniciativa autónoma de los motozintlecos que buscaban extender su influencia por todos los municipios de Mariscal y del Soconusco para cambiar las condiciones de trabajo en las plantaciones de café. Las relaciones de trabajo empezaban desde antes de que los trabajadores llegaran a las fincas, empezaban desde su contratación. Como hemos visto, el enganche de los campesinos para las labores agrícolas no era un proceso de contratación enteramente libre sino que en parte era coercitivo. Si bien la relación laboral se establecía entre los finqueros y los campesinos, los enganchadores, con intereses propios, contribuían a que el proceso de trabajo se volviera aun más oneroso para los trabajadores y la fuerza de trabajo más cara para los finqueros. Para los campesinos la intermediación de los enganchadores tenía un significado adicional al laboral. Dado que los contratistas eran además las autoridades municipales, para mejorar el proceso de trabajo no era suficiente reclamar su mejoría en las plantaciones mismas sino contar con un poder propio en los municipios. Fue así que los trabajadores cafetaleros trataron de organizarse en dos niveles: como fuerza política en un partido y como fuerza laboral en un sindicato. Por razones distintas ambas iniciativas fueron obstaculizadas durante los primeros años de la década de los 20. La primera porque los socialistas se enfrentaban a una administración estatal que les era adversa, que no permitía elecciones municipales libres y que entorpecía el trabajo de expansión, persiguiendo y reprimiendo a los militantes del partido.

El trabajo sindical de los socialistas en las fincas se dificultaba no sólo por la hostilidad de las autoridades, sino también por otras razones. Aunque este punto requiere, sin duda, de una mayor investigación etnohistoriográfica, por de pronto podemos suponer que la tan variada composición étnica y cultural de los trabajadores que se reunían año con año en las plantaciones y la diversidad de las circunstancias y motivaciones que los inducían a trabajar en ellas no ayudaban en nada a su organización sindical. Las más de las veces, para los trabajadores guatemaltecos el trabajo en Soconusco significaba un respiro de las condiciones laborales que dominaban en su país; los guatemaltecos no iban por lo tanto a poner en riesgo esta fuente de trabajo. Los indígenas de Los Altos de Chiapas no tenían otras alternativas fuera del trabajo asalariado en las plantaciones de café para resolver sus necesidades económicas y para desquitar las deudas que crónicamente tenían con las autoridades de sus comunidades. Su suerte podía ser aun peor: trabajar en las monterías de la selva.

Frente a las dificultades para lograr sus objetivos, los socialistas se apoyaron en sus aliados y los apoyaron para que llegaran al poder del estado. Lo que por sí mismos no pudieron alcanzar desde abajo, de 1925 en adelante buscaron lograrlo desde arriba a fuerza o por decreto. Protegidos por el poder del Estado, los socialistas no utilizaron métodos muy diferentes para instalarse en los cabildos municipales que los de sus antecesores fernandistas. El Estado trató de abolir los vicios que dominaban las relaciones y condiciones de trabajo en las plantaciones de café y en la contratación de la fuerza laboral por decreto. Sin embargo, se ha señalado que la maquinaria estatal se fortaleció a costa de la organización partidaria y sindical de los socialistas, y su intervención para apoyar o imponer a las autoridades municipales favorables a los socialistas y a las leyes reguladoras del trabajo en las plantaciones se hizo a costa de la movilización popular.

[66] T. L. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, pp. 178-181.

Cuando en 1927 la administración vidalista fue derrocada a consecuencia de la participación del gobernador de Chiapas en la aventura presidencialista del General Serrano, el Partido Socialista Chiapaneco también fue desmantelado. Afortunadamente, el Estado del Centro pudo echar mano de Raymundo Enríquez, un reconocido agrarista, para normalizar las relaciones con su periferia y de esa manera recrear su base social en Chiapas. Así, mientras no llegó al poder un gobernador hostil a las demandas agrarias y laborales, la movilización popular quedó en un estado de hibernación. Luego, en condiciones nuevas, el ciclo —movilización, represión, satisfacción parcial de las demandas populares, desmovilización— se reanudó.

UN PRESENTE PARA IMAGINAR EL FUTURO

LOS ALTOS DE CHIAPAS

LOS ALTOS DE CHIAPAS: UNA INTRODUCCIÓN GENERAL[1]

JUAN PEDRO VIQUEIRA
CIESAS-Sureste

Preámbulo

La rebelión armada del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha venido a cuestionar los estereotipos que se manejan usualmente sobre los indígenas de Chiapas y que son resultado de la difusión y vulgarización de los trabajos elaborados por la antropología norteamericana de los años 50 y 60. En efecto, la visión de los indígenas como un grupo humano que se ha mantenido aislado del mundo exterior, conservando prácticas y costumbres sociales y religiosas anteriores a la Conquista española, viviendo en idílicas comunidades corporativas, igualitarias y democráticas resulta dificilmente compatible tanto con las imágenes que la televisión y la prensa han proporcionado de los miembros del ejercito zapatista, como con el gran número de conflictos internos de los pueblos de Los Altos que ahora han empezado a ser del conocimiento de la opinión pública, entre los cuales destacan las expulsiones por motivos "religiosos" en Chamula y los enfrentamientos políticos en Oxchuc.

Sin duda los habitantes de Los Altos de Chiapas han conocido grandes cambios desde los años 60, pero la apuesta metodológica de gran parte de los antropólogos de estudiar en las comunidades indígenas tan sólo aquellos rasgos culturales que suponían de origen prehispánico, haciendo caso omiso de su historia, de su inserción en una sociedad mayor y de su problemática económica, social y política ha mostrado en forma brutal sus limitaciones. El hecho de haber dedicado décadas enteras de trabajo antropológico buscando entre los indígenas de Los Altos tan sólo claves etnográficas para resolver algunos de los enigmas de las sociedades mayas de los tiempos prehispánicos, sin detenerse siquiera a ver cuáles eran los problemas cotidianos que los aquejaban, revela a menudo un escaso interés por los indígenas reales, los de carne y hueso, que eran sustituidos por otros imaginarios en los que se plasmaban las fantasías intelectuales de los investigadores. El resultado de todo ello es que, fuera de algunas notables excepciones, la mayor parte de las abundantes monografías de aquellas décadas nos informan más sobre los intereses y preocupaciones teóricas de los antropólogos que sobre el

[1] En este trabajo utilizaremos el término de Los Altos de Chiapas en un sentido amplio que abarca toda la franja mediana del Macizo Central desde Zinacantán, San Cristóbal, Teopisca y Amatenango hasta sus límites con Tabasco.

pasado y el presente de los indígenas de Los Altos de Chiapas, y su lectura —desgraciadamente— ayuda muy poco a comprender los problemas y los conflictos por los que atraviesa en la actualidad la región.

El interés y la pasión política que ha suscitado el movimiento zapatista conllevan, paradójicamente, el riesgo de dar lugar a una nueva construcción imaginaria de los indígenas de Chiapas en la que la izquierda proyecte sus ideales y sus frustraciones, impidiendo una vez más acercarse a la realidad de estos grupos humanos.

Esta sección, que reúne varios trabajos sobre Los Altos de Chiapas no pretende dar una visión acabada sobre la problemática económica, social, política y religiosa de la región —lo que, dado los derroteros más comunes que se han seguido en la investigación antropológica, resultaría hoy en día imposible—, sino tan sólo ofrecer algunas claves —ciertamente parciales— que proporcionen al lector un contexto mínimo para comprender los sucesos más recientes que afectan a esta región, más allá de los juicios maniqueos propalados por la prensa. Connotados antropólogos mexicanos y extranjeros que han convivido durante largo tiempo con los indígenas de Los Altos de Chiapas nos ofrecen, pues, sus reflexiones sobre problemas tan diversos como el juego del poder que permiten los estereotipos étnicos, el uso de las formas de organización política y religiosa tradicionales por parte del Estado y del partido oficial para controlar a la población indígena, el papel político de los maestros bilingües, la participación de los indígenas de Simojovel y Huitiupán en los movimientos políticos y sociales de izquierda, y las cambiantes relaciones entre choles y ladinos, pautadas por las transformaciones agrarias de la región.

Por su parte, la presente introducción se limita tan sólo a proporcionar en forma muy esquemática algunos elementos históricos que permitan enmarcar estos trabajos en una visión de larga duración que facilite su comprensión.[2]

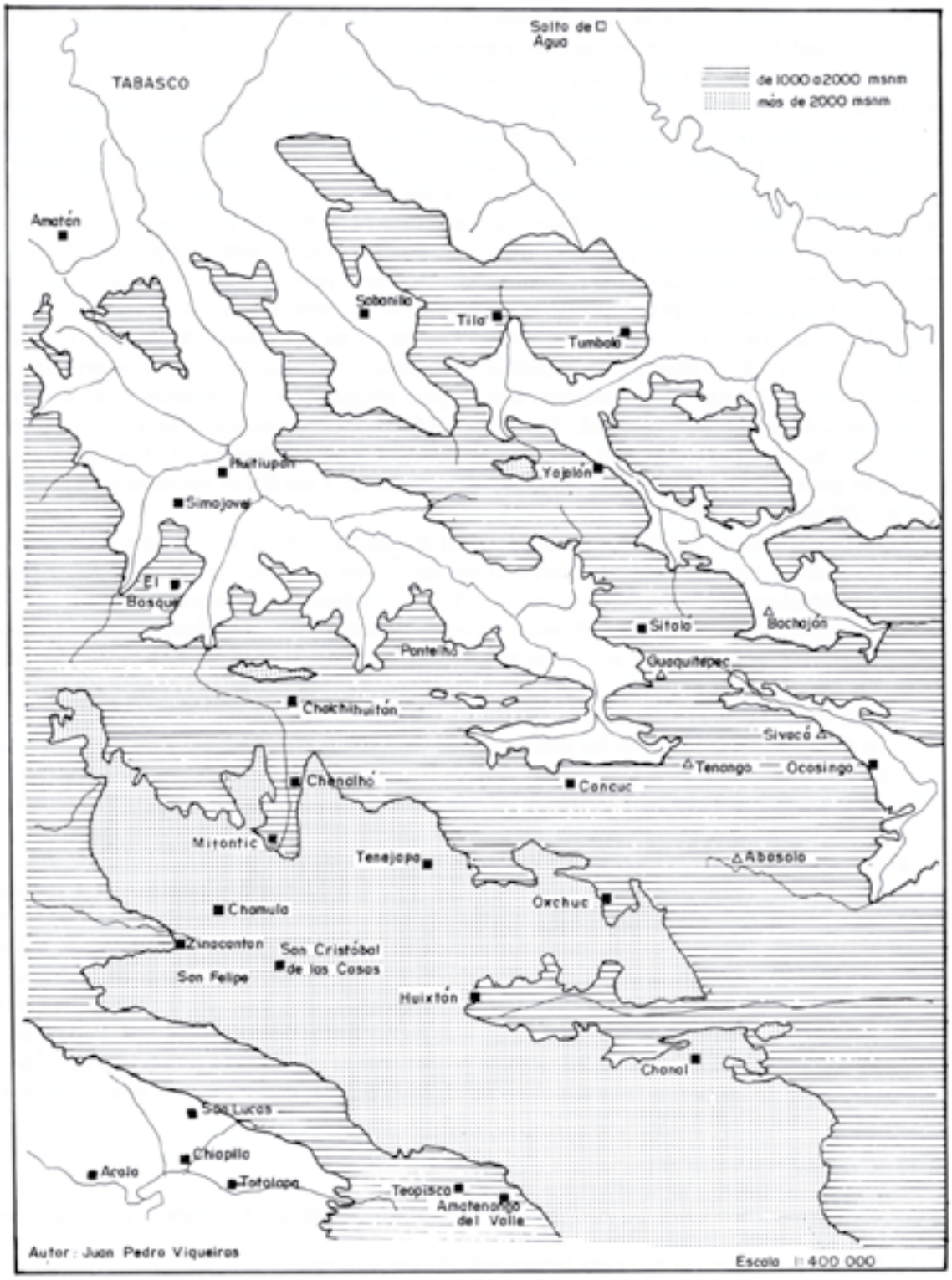
La quiebra de una reserva de mano de obra indígena

Los Altos de Chiapas tuvieron en la época prehispánica un desarrollo cultural tardío y marginal. Los grandes centros políticos de Mesoamérica no encontraron recursos de gran interés en esta región de accidentado relieve y de difícil penetración, y nunca se esforzaron demasiado en controlarla política y militarmente.[3] Sin embargo, con la llegada de los españoles, Los Altos de Chiapas empezaron a adquirir mayor importancia. Los conquistadores se asentaron en el hermoso y fresco valle de Jovel, y fundaron en él la capital de la alcaldía mayor de Chiapas, misma que llevaría durante casi todo el período colonial el nombre de Ciudad Real (la actual San Cristóbal de Las Casas) (ver Mapa 20).[4] Esta decisión tuvo consecuencias funestas para los indígenas de la región. Lejos de las tierras de calidad y de las rutas comerciales prehispánicas,

[2] Dado que soy historiador, una buena parte de mis conocimientos sobre la realidad presente de los indígenas de Chiapas se basa en los trabajos y en las conversaciones habidas con diversos antropólogos y especialistas de los problemas rurales de Chiapas. A riesgo de olvidar a algunos de ellos, quisiera agradecer su amistad, ayuda y generosidad a Dolores Aramoni, Gabriel Ascencio, Martha Díaz Gordillo, Edmundo Henríquez, Xóchitl Leyva, Jesús Morales, Gaspar Morquecho, Pedro Pitarch, Jan Rus y Mario Ruz. Mi aportación se reduce al intento de articular algunas de sus conclusiones en una visión sintética de mayor duración, práctica que nos es familiar a los historiadores.

[3] E. E. Calnek, "Highland Chiapas Before The Spanish Conquest". Los pocos recursos que parecen haberles interesado fueron el ámbar (que se extraía en las minas de las regiones de Simojovel y Totolapa), la sal de Ixtapa y las plumas tenidas por preciosas.

[4] Los únicos libros confiables sobre la historia de la conquista de Chiapas son: J. de Vos, *Los enredos de Remesal*; y G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*.



MAPA 20: *Los Altos de Chiapas*

carente de otros recursos naturales tales como minas de metales preciosos, Ciudad Real se convirtió en una ciudad parásita que sobrevivió a base de despojar a los naturales de parte de su producción. La ausencia de atractivos económicos en Los Altos de Chiapas hizo que la población española, criolla y mestiza fuese siempre muy reducida, propiciando el surgimiento de una rígida sociedad de castas, que perdura hasta nuestros días.

El clima frío de Los Altos de Chiapas y el escaso interés de los colonizadores por hacerse de propiedades en la región permitieron que la recuperación demográfica de los indígenas fuese más precoz y rápida que en las regiones vecinas. De esta forma en la segunda mitad del siglo XVII, Los Altos de Chiapas encontraron su "vocación": servir de reserva de mano de obra barata para aquellas regiones de Chiapas y de Tabasco en las que la población era escasa.[5] A lo largo de más de tres siglos, Los Altos de Chiapas desempeñaron esta función a través de mecanismos jurídicos y económicos en los que nunca estuvo ausente la coerción social. El primero de estos mecanismos fue la imposición del pago del tributo en dinero para obligar con ello a los indígenas a ir a trabajar en las plantaciones de cacao limítrofes entre Tabasco y Chiapas o en las haciendas ganaderas y azucareras de los frailes dominicos en Ocosingo.[6] Después de la Independencia se decretó el pago de un impuesto "por cabeza" —la capitación— y se procedió a despojar a los indígenas de sus mejores tierras, para obligarlos a ir a trabajar a las grandes propiedades de la Depresión Central.[7] Finalmente a fines del siglo pasado y durante gran parte del actual, el monopolio sobre la venta de aguardiente y el tristemente célebre sistema de enganche permitieron asegurar una mano de obra constante a las fincas cafetaleras del Soconusco y del norte de Chiapas.[8]

En todos estos casos Ciudad Real-San Cristóbal de Las Casas ha sido la encargada de poner en práctica estos mecanismos extra-económicos para surtir de mano de obra indígena a las fincas y plantaciones de las demás regiones de Chiapas y Tabasco, viviendo casi exclusivamente de los beneficios que le han dejado estos servicios de intermediación laboral. No tiene nada de sorprendente, pues, que los indígenas teman y odien a los ladinos de San Cristóbal, sus enemigos ancestrales.

A partir de los años 40 y 50, ante las presiones demográficas que empezaron a darse en Los Altos de Chiapas, los tzotziles de las tierras frías aceleraron su expansión hacia el norte y hacia el oeste, asentándose en los municipios de Pueblo Nuevo Solistahuacán, Ixhuatán, Jitotol, Bochil y Soyaló.[9] Por su parte las autoridades estatales y federales alentaron entre los tzeltales, los choles y los tojolabales, la colonización de la Selva Lacandona con el fin de evitar que éstos se dirigiesen a las tierras de la Depresión Central en manos de la clase política chiapaneca, o que presionasen por el reparto de las fincas de Ocosingo y de Los Llanos de Comitán.[10] Así, poco a poco, campesinos y peones de las zonas cercanas a la selva se internaron en ella. Al encontrarse en situaciones de aislamiento casi total e inmersos en un medio natural sumamente hostil e inhóspito, se fueron reagrupando en pequeños asentamientos, en los que, a pesar de la diversidad de sus lugares de origen y de sus lenguas, recrearon, con base en un fondo cultural mesoamericano común y en su experiencia de vida en las fincas como peones acasillados, una nueva vida comunal.[11] Las autoridades también propiciaron la migración a la selva de pequeños grupos tzotziles de las tierras frías e incluso de algunos zoques, cuyos pueblos desaparecieron sepultados

[5] J. P. Viqueira, "Las causas de una rebelión india" (en este volumen).

[6] J. P. Viqueira, "Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)".

[7] R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 129-186; y J. Rus, "¿Guerra de castas según quién?" (en este volumen).

[8] J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional" (en este volumen).

[9] Para el caso específico de Chamula, véase G. H. Gossen, "La diáspora de San Juan Chamula", pp. 443-445.

[10] J. de Vos, "El Lacandón: Una introducción histórica" (en este volumen).

[11] X. Leyva Solano, "Lacandonia Babilonia en las postrimerías del siglo"; y "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas" (en este volumen).

por la erupción del Chichonal en 1982.[12] A la región de Marqués de Comillas, como parte de un programa de colonización dirigida, llegaron campesinos de otros estados de la República, tales como Veracruz, Guerrero, Oaxaca y Michoacán entre otros.[13]

Pero ante la acelerada deforestación que estaba sufriendo la Selva Lacandona, el gobierno —presionado por los movimientos ecologistas— dio un vuelco total a su política colonizadora y en 1978 creó la "Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules" para proteger la última zona que conservaba relativamente intacta su vegetación natural. De esta forma, la frontera agrícola abierta en la Selva Lacandona como válvula de escape al crecimiento demográfico tocó a su fin.[14]

Este modelo económico regional, en el que Los Altos de Chiapas funcionaban como reserva de mano de obra y la Selva Lacandona como frontera de colonización ha entrado en crisis en las últimas dos décadas. Una de las principales razones —aunque no la única— es sin duda la explosión demográfica que han conocido ambas regiones. En 1970, su población era de 393 708 habitantes (318 474 Los Altos y 75 234 la Selva), de los cuales el 68.78% hablaban una lengua indígena (70.91% en Los Altos y 59.62% en la Selva). Para 1990, el número de habitantes se había incrementado a 877 938 (653 314 en Los Altos y 224 624 en la Selva), el 79.71% de los cuales eran indígenas (82.82% en Los Altos y 70.58% en la Selva). Esto supone una tasa de crecimiento anual del 4.1% (3.7% en Los Altos y 5.6% en la Selva), muy superior a la nacional que es de 2.6%. Así el número de indígenas mayores de 5 años ha pasado en los últimos 20 años de 223 825 a 574 970 (ver Cuadros 7 y 8).

MUNICIPIOS	Población total	Población de más de 5 años	Población indígena de más de 5 años	Porciento de indígenas
Amatenago del Valle	3656	3032	1835	60.52%
Chalchihuitán	2996	2460	1761	71.59%
Chamula	29357	24720	22251	90.01%
Chanal	3951	3237	2954	91.26%
Chenalhó	13522	10930	7867	71.98%
Chilón	29577	24233	20916	86.31%
El Bosque	6303	5170	4671	90.35%
Huitiupán	10940	8938	6182	69.17%
Huixtán	10323	8313	7051	84.82%
Larráinzar	8101	6790	5759	84.82%
Mitontic	3339	2812	1427	50.75%
Oxchuc	17993	14593	13325	91.31%
Pantelhó	7287	5971	4503	75.41%
Sabanilla	9581	7790	5709	73.29%
Salto de Agua	21441	17183	9624	56.01%
San Cristóbal de Las Casas	32833	27905	5832	20.90%
San Juan Cancuc				
Simojovel	15683	13060	7766	59.46%
Sitalá	3651	2997	2554	85.22%
Tenejapa	12930	10835	9841	90.83%
Teopisca	7723	6501	1077	16.57%
Tila	30107	25370	20085	79.17%
Tumbalá	14081	11634	9501	81.67%
Yajalón	11671	9869	6075	61.56%
Zinacantán	11428	9679	8652	89.39%
TOTAL ALTOS	318474	264022	187218	70.91%
Altamirano	8354	6765	3522	52.06%
Las Margaritas	32524	26764	11135	41.60%
Ocosingo	34356	27870	21950	78.76%
TOTAL SELVA	75234	61399	36607	59.62%
TOTAL ALTOS Y SELVA	393708	325421	223825	68.78%

FUENTE: *Chiapas. IX Censo General de Población y Vivienda, 1970.*

CUADRO 7: *Población indígena en Los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona, 1970*

[12] A. Calvo, A. M. Garza, M. F. Paz y J. M. Ruiz, *Voces de la historia*; y F. Báez-Jorge, A. Rivera Balderas y P. Arrieta Fernández, *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, pp. 132 y 144-147.

[13] J. R. González Ponciano, "Marqués de Comillas: Cultura y sociedad en la selva fronteriza México-Guatemala" (en este volumen).

[14] J. de Vos, "El Lacandón: Una introducción histórica" (en este volumen).

MUNICIPIOS	Población total	Población de más de 5 años	Pob. indígena de más de 5 años	Porciento de indígenas
Amatenango del Valle	5 681	4 808	3 936	81.86%
Chalchihuitán	9 442	7 312	7 223	98.78%
Chamula	51 757	42 562	42 128	98.98%
Chanal	7 195	5 792	5 727	98.88%
Chenalhó	30 680	24 534	24 148	98.43%
Chilón	66 644	54 480	52 731	96.79%
El Bosque	13 973	11 182	10 711	95.79%
Huitiupán	16 109	13 166	10 142	77.03%
Huixtán	17 669	14 672	13 926	94.92%
Larráinzar	15 303	12 261	12 082	98.54%
Mitontic	5 783	4 664	4 610	98.84%
Oxchuc	34 868	28 626	28 156	98.36%
Pantelhó	13 131	10 668	9 839	92.23%
Sabanilla	17 475	14 255	12 095	84.85%
Salto de Agua	41 583	34 538	27 945	80.91%
San Cristóbal de Las Casas	89 335	75 930	25 093	33.05%
San Juan Cancuc	21 206	16 849	16 799	99.70%
Simojovel	28 038	22 870	17 889	78.22%
Sitalá	6 640	5 381	5 114	95.04%
Tenejapa	27 217	22 237	21 942	98.67%
Teopisca	18 186	15 154	5 355	35.34%
Tila	48 558	40 016	38 167	95.38%
Tumbalá	22 373	18 711	18 182	97.17%
Yajalón	22 076	18 660	13 183	70.65%
Zinacantán	22 392	18 583	18 377	98.89%
TOTAL ALTOS	653 314	537 911	445 500	82.82%
Altamirano	17 026	13 977	10 367	74.17%
Las Margaritas	86 586	70 056	40 137	57.29%
Ocosingo	121 012	99 405	78 966	79.44%
TOTAL SELVA	224 624	183 438	129 470	70.58%
TOTAL ALTOS Y SELVA	877 938	721 349	574 970	79.71%

FUENTE: *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda 1990.*

CUADRO 8: *Población indígena en Los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona, 1990*

Este crecimiento demográfico, a falta de otras alternativas económicas, ha conducido a una sobreexplotación de los suelos y a su consecuente agotamiento. Tan sólo en el municipio de Zinacantán en los últimos años se han deforestado miles de hectáreas de bosque para dar lugar a unas milpas de muy bajo rendimiento que sólo pueden ser cultivadas dos o tres años, antes de que la capa vegetal desaparezca totalmente dejando al desnudo la piedra caliza. En la Selva Lacandona se ha producido un fenómeno similar, con la diferencia de que la densidad de población es mucho menor que en Los Altos, pero con el agravante de que grandes superficies son taladas para dedicarlas a la ganadería extensiva, una de las pocas actividades que permiten la obtención de dinero.[15]

La escasez de tierras aptas para el cultivo ha obligado a los indígenas de Los Altos a depender mucho más del trabajo asalariado para su subsistencia. Esta nueva situación ha vuelto inútiles los mecanismos compulsivos que antes existían para incitarlos a trabajar fuera de sus regiones

[15] G. Ascencio Franco, "Milpa y ganadería en Ocosingo" (en este volumen).

de origen. El mercado laboral, sin necesidad de mayor coacción extraeconómica, mantiene hoy en día los salarios de los indígenas por debajo del mínimo legal.

Por si fuera poco, las fuentes de trabajo han ido cerrándose una tras otra en los últimos años. Las grandes fincas cafetaleras del Soconusco han dejado de emplear a los indígenas de Los Altos, dada la afluencia de migrantes guatemaltecos a los que pueden pagar salarios aun más bajos.[16] Anteriormente los propietarios de la Depresión Central arrendaban durante unos pocos años tierras vírgenes a los indígenas de Los Altos, principalmente a los zinacantecos, con el fin de que éstos las abrieran al cultivo. Pero en la actualidad las principales tierras de la cuenca y de su vertiente norte han sido incorporadas a la agricultura o a la ganadería, desapareciendo con ello otra posible fuente de ingresos para los habitantes de Los Altos.[17] La caída del precio del café ha arruinado a muchos ejidatarios indígenas de las tierras templadas que habían apostado a este cultivo como forma de subsistencia.[18] Paradójicamente, sólo el notable incremento del turismo, atraído por el "exotismo" de las comunidades indígenas y por el carácter colonial de San Cristóbal de Las Casas —que de hecho radica más en sus relaciones sociales, que en sus edificios públicos— ha abierto nuevas fuentes de trabajo, que sin embargo no han sido suficientemente importantes como para conjurar la crisis económica de la región. Las artesanías indígenas, de gran belleza y colorido, que podían haber constituido una fuente alternativa de subsistencia, resisten difícilmente la competencia con las artesanías guatemaltecas, más baratas y mejor adaptadas a los gustos y necesidades de los turistas. Así, hoy en día, en la plaza de Santo Domingo en San Cristóbal de Las Casas, las indígenas chamulas ofrecen una gran variedad de productos guatemaltecos a los visitantes que, en su ignorancia, los adquieren como recuerdos de su viaje por Chiapas.

Los zinacantecos, cuyas habilidades como comerciantes se remontan a los tiempos prehispánicos, han sobrellevado un poco mejor la crisis gracias a la producción de flores en rústicos invernaderos y al control de una parte del transporte de pasajeros y mercancías en Los Altos, mediante la adquisición de "combis". Pero los demás indígenas se han visto obligados a buscar empleo en lugares cada vez más alejados de sus pueblos, trasladándose incluso hasta Villahermosa y Cancún, en donde trabajan como peones de albañilería.

Este desolador panorama económico se ha traducido en un empobrecimiento generalizado, en un crecimiento del desempleo y en una falta total de perspectivas para los jóvenes indígenas.

La recreación de una sociedad de castas

A pesar de los grandes cambios económicos que ha vivido la región de Los Altos de Chiapas, la antigua oposición entre indígenas y ladinos no se ha diluido, sino que por el contrario parece haber cobrado renovadas fuerzas en las últimas décadas.

Para empezar, recordemos que el grueso de la población mestiza de Los Altos de Chiapas se concentra en tan sólo dos municipios —San Cristóbal de Las Casas y Teopisca—. En todos los demás la población indígena es ampliamente mayoritaria, representando en promedio un 93% del total (ver Cuadro 8). Estos municipios de mayoría indígena —especialmente los de las tierras más frías— han sufrido un notable proceso de "reindianización", que se manifiesta en el cada

[16] Los primeros permisos de migración para trabajadores guatemaltecos que iban a laborar en las fincas cafetaleras del Soconusco se dieron en el año de 1954: J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional" (en este volumen).

[17] R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 213-249.

[18] J. Alejos García, "Los choles en el siglo del café" (en este volumen). Los precios mundiales del café se desplomaron en el año de 1989. A partir de marzo de 1994, los precios volvieron a ascender en forma espectacular, pero ya para entonces los campesinos de Chiapas habían recogido y vendido sus cosechas: F. Celis Callejas, "La mascarada de los precios cafetaleros".

vez más reducido porcentaje de población ladina que habita en ellos,[19] en el acceso de indígenas a todo tipo de cargos públicos locales, y en el uso consciente de diversas manifestaciones culturales indígenas con fines políticos.

En algunos pueblos, como es el caso de Chamula y Cancuc, el número de ladinos asentados en su territorio ha sido siempre reducidísimo. Pero en otros se ha procedido a expulsarlos en tiempos recientes. Así, en Larráinzar, a raíz de un enfrentamiento armado en el que perecieron dos propietarios mestizos en 1974, la gran mayoría de los ladinos abandonó el pueblo y se retiró a San Cristóbal.[20] En Oxchuc un proceso similar está sumamente avanzado: la prohibición de la venta de alcohol en el municipio terminó con el principal negocio de los mestizos, los cuales, hostigados por los indígenas, han ido vendiendo sus casas en la cabecera municipal, para irse a vivir a San Cristóbal o a Ocosingo. En Tumbalá los ladinos se han retirado del pueblo en busca de mejores oportunidades de vida.[21] En marzo de 1994, en Sitalá después de un enfrentamiento violento con la policía local que causó dos muertos, un grupo de indígenas saqueó varias casas de comerciantes ladinos en la cabecera municipal.[22]

Este proceso de "reindianización" se está acelerando en las tierras templadas del norte de Los Altos —donde hasta ahora había sido menos pronunciado— a raíz de las invasiones de pequeñas propiedades de mestizos que se han sucedido a partir de enero de 1994 y que han sido especialmente numerosas en el municipio de Chilón. Así, los ladinos del área norte de Los Altos tienden cada vez más a concentrarse en las importantes plazas comerciales de Yajalón y Simojovel, en cuyos municipios la población indígena representa "tan sólo" el 70.65% y el 78.22%, respectivamente (ver Cuadro 8).

No está de más señalar que los mismos cambios económicos que afectan a la región favorecen en buena medida esta "reindianización". La propiedad de la tierra ha dejado de ser el mejor medio para el enriquecimiento personal. Por el contrario las actividades más remuneradoras son actualmente el avío a los campesinos y la intermediación comercial, mismas que no requieren de una presencia constante de los mestizos que las practican en los pueblos de Los Altos.

Si bien muchos indígenas ven esta "reindianización" como una victoria largamente esperada, ésta no les ha aportado una mejoría material. Por lo general el control económico sigue estando en manos de las mismas familias ladinas, sólo que ahora éstas lo ejercen desde puntos más distantes. Por otra parte, muchos mestizos pobres que vivían gracias a la explotación de unas pocas hectáreas de tierra o al manejo de pequeños comercios han tenido que malbaratar sus bienes y trasladarse a las ciudades de la región, en donde dificilmente encuentran trabajo.

La ausencia de ladinos no ha garantizado tampoco una vida política más libre y más democrática, como bien lo demuestra el caso de Chamula en donde un pequeño grupo de caciques indígenas ejerce un poder absoluto sobre los pobladores y en donde la más mínima disidencia —ya sea política o religiosa— se castiga con la expulsión de los inconformes.[23]

Junto con la retirada de los ladinos de los pueblos de Los Altos, la presencia indígena en las ciudades mestizas ha ido incrementándose rápidamente. Así, San Cristóbal de Las Casas cuenta hoy en día con un 33.05% de habitantes que hablan una lengua indígena, cuando en 1970, éstos representaban tan sólo el 20.90% (ver Cuadros 7 y 8).

[19] La disminución del porcentaje de habitantes que no hablan alguna lengua indígena no se explica por completo por la reducción relativa de ladinos, sino que también hay que tomar en cuenta que el hablar una lengua indígena ha dejado de ser considerado vergonzoso, de tal forma que las personas censadas no buscan ocultar su origen. Esto es a su vez otra manifestación de la "reindianización" de la que hablamos.

[20] J. M. Hidalgo Pérez, *Tradición oral de San Andrés Larráinzar*, pp. 208-222.

[21] J. Alejos García, "Los choles en el siglo del café" (en este volumen).

[22] *La Jornada*, 22 de marzo 1994, pp. 3 y 14.

[23] J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional" (en este volumen); P. Iribarren, *Misión Chamula*; y G. Morquecho, Los indios en un proceso de organización.

De esta forma la principal linea de contacto e interacción entre los dos grupos se ha desplazado de los pueblos a los centros urbanos.

Esta polarización de la distribución espacial de indígenas y ladinos es un claro reflejo de una sociedad de castas de tipo colonial, en la cual las distinciones "socio-raciales" juegan un papel de primera importancia en la vida cotidiana. Al igual que sucedía en tiempos de la dominación española, la distinción social entre indígenas y ladinos no coincide más que en forma aproximativa con las diferencias "raciales" de la población de Los Altos, dado que existe una movilidad social —ciertamente limitada— que permite a algunos indígenas acceder a la categoría de ladinos. El criterio económico tampoco es determinante para el establecimiento de dicha distinción: aunque en términos generales los indígenas son más pobres que los ladinos, existe una pequeña minoría de indígenas comerciantes, caciques y transportistas que poseen importantes fortunas, mientras que un gran número de ladinos vive muy pobremente como artesanos, trabajadores de la construcción o empleados en tiendas.[24]

En las últimas décadas, atraídos por la belleza, el exotismo y la "tranquilidad" de San Cristóbal, muchos "fuereños" —mexicanos y extranjeros— se han establecido en la ciudad. Algunos de ellos han abierto diversos negocios que proporcionan servicios al turismo (agencias de viaje, restaurantes, hoteles, librerías, tiendas de artesanías, etcétera), mientras que otros trabajan en agencias del gobierno federal, en organizaciones no gubernamentales, en la universidad estatal o en algún centro de investigación científica. Sin embargo, la presencia de este grupo de "fuereños" en San Cristóbal no ha debilitado la estructura de "castas" de la ciudad, sino que tan sólo la ha enriquecido con una nueva categoría cultural. En efecto, al igual que los demás grupos "socio-raciales", los "fuereños" practican la endogamia matrimonial —incluso en un grado mucho más elevado— y tienen sus propias maneras de vestir, sus lugares de reunión, sus referencias culturales e incluso escuelas especiales para sus hijos, rasgos que los distinguen claramente de los demás sancristobalenses.

Por lo general los intercambios entre miembros de distintos grupos "socio-raciales" bien se limitan a asuntos comerciales y laborales, bien tienen un propósito de redención religiosa, social o política. De tal forma que las relaciones sociales cotidianas están impregnadas siempre de una compleja mezcla de discriminación, desprecio, paternalismo, temor, resentimiento, envidia y odio.

Los individuos —cada vez más numerosos— que se encuentran en la frontera entre los ladinos y los indígenas sufren de serios problemas de identidad, ya que gozan de un "estatus" contradictorio a los ojos de cada uno de los dos grupos y se ven obligados a desempeñar papeles distintos en la vida cotidiana según la posición social de sus interlocutores. Esto ha dado lugar a un complejísimo juego social que reconoce una infinidad de matices entre lo indígena y lo ladino, que si llegase a ser verbalizado y conceptualizado daría lugar a una clasificación igual de intrincada y de oprobiosa que la plasmada en los cuadros de castas de los tiempos coloniales.

Este contexto social explica la gran carga simbólica que tuvieron tanto la destrucción de la estatua de Diego de Mazariegos, supuesto conquistador de Chiapas, por los manifestantes indígenas el 12 de octubre de 1992, como la voluntad expresada por varios "coletos", que se consideran descendientes directos de los conquistadores y encomenderos españoles, por reconstruirla.

Se ha insistido con razón en los efectos mediáticos que tuvo la toma de San Cristóbal de Las Casas por parte del EZLN en un momento en el que la ciudad se encontraba atestada de turistas del mundo entero. Sin embargo no habría que olvidar los efectos propagandísticos que esto tuvo sobre la población de Los Altos. Por primera vez en su historia, San Cristóbal caía

[24] Sobre las complejas relaciones entre indígenas y ladinos en Los Altos, véase P. Pitarch, "Un lugar difícil" (en este volumen).

en manos de un grupo de indígenas. Lo que parecía un imposible, se hizo realidad aunque fuese sólo durante un día. Muchos vieron en ello la posibilidad de acabar con la dominación plurisecular de los ladinos. No resulta sorprendente, pues, que un buen número de jóvenes indígenas de las comunidades de Los Altos se hayan unido al EZLN cuando algunas de sus tropas, en su retirada, pasaron por sus parajes, a pesar de que días antes ignorasen casi todo de este movimiento.

La crisis de los cacicazgos priístas

La "reindianización" de Los Altos de Chiapas —cuyo reverso es el fortalecimiento de un orden social basado en las distinciones socio-raciales de tipo colonial— no se ha traducido tampoco, como apuntaba antes, en un aumento de la autonomía política de los pueblos indígenas.

Tras la conquista española, los indígenas de Chiapas fueron reagrupados en nuevos poblados que fueron dotados de un buen número de instituciones políticas y religiosas que tenían como fin facilitar el cobro de tributos, el control político y la evangelización de los nuevos súbditos de la Corona.[25] A diferencia de lo que sucedió en otras regiones, en Los Altos de Chiapas no existió una nobleza indígena colonial capaz de ejercer en forma duradera el control en los pueblos.[26] El poder formal quedó así exclusivamente en manos de los Cabildos indígenas, creados por los españoles y que se componían por lo general de dos alcaldes, cuatro regidores y varios cargos menores. En principio, los integrantes de estos Cabildos —las justicias indias— eran designadas por la comunidad de acuerdo a principios que desconocemos y que seguramente variaban de pueblo en pueblo. Sin embargo no era nada raro que los españoles intervinieran en estas elecciones para imponer algún candidato que les ayudase a vender, por medio de métodos más o menos compulsivos, sus mercancías en los pueblos. Por otra parte, estas justicias —ya fueran electas o impuestas— parecen haber carecido de un verdadero poder de decisión ante los principales —grupo de ancianos que se habían distinguido en la comunidad por diversos méritos—. Su función se limitaba, pues, a servir de intermediarios entre las autoridades españolas y el común de los pueblos.[27]

Los cargos religiosos —tales como los de fiscales, maestros de coro, sacristanes que tenían por función ayudar al cura doctrinero en sus tareas, o como los de mayordomos de las cofradías que abundaban en los pueblos— eran también una fuente importante de poder. Pero en el nombramiento de éstos, el cura desempeñaba un papel decisivo, proponiendo o vetando candidatos de tal forma que su autonomía era de hecho bastante reducida.[28]

La situación cambió fuertemente con la Independencia. La inestabilidad política que caracterizó al país durante gran parte del siglo XIX, los intentos más o menos efímeros y contradictorios por implantar nuevas formas de gobierno local y la práctica de dotar de Ayuntamientos tan sólo a las poblaciones de mayor tamaño —que solían ser las que contaban con un grupo numeroso de ladinos— dejó en más de una ocasión a los pueblos de Los Altos sin autoridades reconocidas por las leyes nacionales y estatales.[29] Sin embargo los indígenas, de acuerdo al modelo que les

[25] L. Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial".

[26] K. Gosner, "Las élites indígenas en los Altos de Chiapas".

[27] J. P. Viqueira, "Las causas de una rebelión india" (en este volumen).

[28] Sobre la intervención de los curas doctrineros en la elección y la permanencia de fiscales y de mayordomos y escribanos de las cofradías, véase a modo de ejemplo: AHDSC, "Año de 1785. Los naturales de Oxchuc acusan al fiscal de su pueblo por sus excesos de embriaguez y piden que se quite. Curia eclesiástica de Ciudad Real", 9 ff.; y "1677-1827. Libro de la cofradía del señor santo Domingo, fundada en su iglesia parroquial del pueblo de Chilón", ff. 10 y 24v.

[29] Sobre las políticas contradictorias que siguieron los distintos gobiernos del siglo XIX en cuestión del establecimiento de Ayuntamientos en los pueblos de Chiapas, véase M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 456, 469 y 529.

había sido impuesto durante la Colonia, siguieron eligiendo año tras año a sus alcaldes y regidores, mismos que se constituyeron en la cabeza de la resistencia a las ingerencias externas, personificadas por el cura, el maestro de escuela y el delegado político.[30]

La generalización de los Ayuntamientos —y con ellos de los secretarios ladinos que los manejaban a su antojo— en un número cada vez mayor de poblaciones indígenas después de la revolución de 1910 no terminó con los Cabildos de origen colonial, sino que dio lugar a una dualidad de poderes al interior de las comunidades entre el denominado "Ayuntamiento tradicional o regional" (el viejo cabildo colonial) y el nuevo "Ayuntamiento constitucional".[31]

A partir de finales de los años 30, el gobierno federal empezó a colocar en los cargos del Ayuntamiento constitucional a jóvenes indígenas bilingües formados bajo su tutela que, además de desplazar a los secretarios ladinos, fueron minando o subvirtiendo el poder de los ancianos que se concentraba en los Ayuntamientos tradicionales. En algunos casos, estos órganos de gobierno terminaron por desaparecer, mientras que en otros fueron infiltrados y controlados por indígenas pertenecientes al partido oficial. Así estos Ayuntamientos tradicionales, que habían sido durante el siglo XIX y principios del XX el centro de la resistencia indígena, terminaron por ser un engrane más de la gigantesca maquinaria corporativista del Estado nacional.[32]

No tiene por lo tanto nada de sorprendente que el gobernador Patrocinio González Garrido haya reconocido oficialmente a estas autoridades "tradicionales" y las haya incluido en los Consejos Indígenas municipales, regionales y estatal,[33] ni que en los primeros días de enero de 1994 se haya utilizado a este Consejo en un intento por restar legitimidad al EZLN como representante de los indígenas de Chiapas. Resulta por ello lógico que el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), que agrupaba hasta su escisión a la gran mayoría de las organizaciones campesinas e indígenas de Chiapas, incluyera entre sus primeras demandas la desaparición del Consejo Estatal Indígena.

En las últimas décadas el poder en las comunidades ha sido monopolizado cada vez en mayor medida por los promotores y maestros bilingües indígenas, que elección tras elección ocupan un número creciente de alcaldías como candidatos del Partido Revolucionario Institucional (PRI).[34]

Sin embargo los conflictos internos en los municipios de Los Altos han ido en aumento, y el recurso a la violencia y a las expulsiones de los inconformes se torna cada vez más preocupante. En algunos sitios como Chamula la competencia política pasa por el ámbito religioso. En otros el conflicto se ha expresado a través del enfrentamiento de distintas corrientes del sindicato de maestros (vanguardia Revolucionaria y la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación) o de distintas organizaciones del PRI (Confederación de Trabajadores de México y Confederación Nacional Campesina). Aunque cada vez más a menudo los grupos de indígenas inconformes acuden a los partidos políticos de oposición para poder presentar candidatos alternos a los cargos de elección popular. En los años 60 recurrieron al PAN, pero en fechas más recientes los partidos más demandados han sido el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN) y, en éstas últimas elecciones, el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Por otra parte, el surgimiento en los años 70 y 80 de organizaciones indígenas independientes que aglutinaron a disidentes de diversos municipios permitió llevar la lucha más allá

[30] No existe aún un buen estudio sobre las comunidades indígenas de Los Altos en el siglo XIX que nos permita conocer más a fondo sus formas de gobierno. En 1831, los curas informaron de forma muy negativa (y prejuiciada) sobre el funcionamiento de los cabildos en los pueblos de indios: M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, pp. 356-357. Para el caso concreto de Chamula en 1855, véase "Dos siglos de Chamula", pp. 57-58.

[31] G. Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, pp. 96-110.

[32] J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional" (en este volumen).

[33] *Legislación en materia de indigenismo (Chiapas)*, pp. 17-32.

[34] L. O. Pineda, "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas" (en este volumen).

de las reivindicaciones puramente locales y constituir una clase política indígena de alcance regional.[35]

Es muy probable que el EZLN, en sus tiempos de clandestinidad, haya reclutado a una parte de sus miembros entre los militantes de estas organizaciones indígenas independientes y entre los catequistas formados por la Iglesia católica. Efectivamente aunque la principal base de apoyo del EZLN se encuentran en la Selva Lacandona, existen numerosos indicios de que los zapatistas han logrado no sólo despertar simpatías entre un grupo numeroso de indígenas de Los Altos de Chiapas, sino que mantienen en la región grupos organizados que obedecen a las órdenes del subcomandante Marcos.

Prueba de ello, es el hecho de que las tropas rebeldes que tomaron San Cristóbal de Las Casas el día 1º de enero de 1994, se concentraron previamente en el municipio de San Andrés Larráinzar y se desplazaron a su objetivo militar en camiones de la presidencia municipal de ese lugar. Durante la toma de San Cristóbal pudo observarse que las tropas zapatistas se componían no sólo de tzeltales de tierra caliente, sino que entre ellos había también un grupo numeroso de tzotziles de la región de Los Altos cercana a San Cristóbal.

Después de los enfrentamientos entre el EZLN y el ejército nacional en Rancho Nuevo, los rebeldes se retiraron rodeando el valle de San Cristóbal en el sentido de las manecillas del reloj. En su repliegue fueron perseguidos por aviones militares que arrojaban misiles (*rockets*) a su paso. Pero al llegar a las cercanías del Tzontehuitz, los zapatistas lograron escabullirse en las intrincadas serranías de Los Altos y el ejército federal les perdió la pista.

Aunque los periodistas que se entrevistaron con el subcomandante Marcos en los meses de enero y febrero cuidaron mucho de no revelar en qué parte de "las montañas del Sureste" se encontraba refugiado el dirigente rebelde, las imágenes que dio a conocer la televisión de los bosques cercanos a su guarida y el hecho de que el subcomandante llegase a San Cristóbal para participar en el diálogo con el representante del gobierno federal (en las denominadas "Jornadas por la Paz y la Reconciliación en Chiapas") por el camino de Chamula no dejan duda de que el dirigente zapatista había pasado esos meses oculto en algún sitio de Los Altos de Chiapas y no en la Selva Lacandona como muchos pensaban.

Una prueba más de la importante participación de indígenas de Los Altos en el EZLN es la presencia de la comandante Ramona —que habla tzotzil y que viste con el traje típico de un poblado del municipio de San Andrés Larráinzar— tanto en el refugio de Los Altos del subcomandante Marcos, como en las "Jornadas por la Paz y la Reconciliación" en San Cristóbal.

El ejercito federal, que en los primeros días de enero envió destacamentos armados a los municipios de Bochil, Jitotol, El Bosque, Simojovel y Huitiupán en los límites noroccidentales de Los Altos de Chiapas, tiene una clara conciencia de que la zona de influencia del EZLN no se limita a la Selva Lacandona, sino que incluye también diversas poblaciones de Los Altos de Chiapas.[36]

La presencia de los zapatistas, sumada a la alta votación obtenida por Cuahtémoc Cárdenas, candidato del PRD, en las elecciones para presidente de la república de agosto de 1994 (40% contra un 51% del PRI) —que en diez municipios de los 23 de mayoría indígena de Los Altos superó a la que recibió el candidato del partido oficial— no deja lugar a dudas de que el sistema de control priísta y caciquil creado en el sexenio de Lázaro Cárdenas hace aguas por todas partes.[37]

[35] Morquecho, Los indios en un proceso de organización; J. Morales Bermúdez, "El congreso indígena de Chiapas: Un testimonio"; y A. B. Pérez Castro, "Bajo el símbolo de la ceiba" (en este volumen).

[36] *La Jornada*, 11 de enero 1994, p. 13.

[37] Estos 10 municipios fueron: Chenalhó, Chilón, Chalchihuitán, Sitalá, Huixtán, Amatenango del Valle, Zinacantán, Salto de Agua, Pantelhó y Simojovel.

Los cambios religiosos

Estas transformaciones políticas se han visto acompañadas por cambios religiosos no menos importantes, que han tenido fuertes repercusiones en las luchas internas de las comunidades indígenas.

La evangelización de Chiapas llevada a cabo en los tiempos coloniales tuvo varias características que la distinguen de la que tuvo lugar en otras regiones de México. Para empezar ésta fue muy tardía, ya que empezó a realizarse casi 20 años después de que la región hubiera sido sometida por los españoles. La conquista espiritual fue principalmente obra de frailes dominicos y de un pequeño grupo de franciscanos y curas seculares. A pesar del entusiasmo de los primeros evangelizadores, su número tan reducido y la poca presencia española en la región limitó el impacto cultural de sus acciones misioneras.

Aunque en un principio, bajo el influjo de las ideas de fray Bartolomé de Las Casas, los dominicos intentaron proteger a los indígenas de los abusos más escandalosos perpetrados por los encomenderos y funcionarios reales, con el paso del tiempo empezaron a exigir de los naturales contribuciones cada vez más elevadas en mano de obra —para la construcción de iglesias y conventos— o en dinero y productos agrícolas —para el sostenimiento del culto y para la manutención de los curas doctrineros—, volviéndose así una pesada carga para las comunidades indígenas. La sublevación de 1712, en la que los rebeldes mataron a varios sacerdotes, puso en evidencia el poco respeto que la Iglesia les inspiraba. Por otra parte, el nombramiento, durante esa misma rebelión, de indígenas vicarios para que oficiaran misa, impartieran los distintos sacramentos y encabezaran las procesiones, demostró el gran interés de los naturales por recuperar el control sobre su vida religiosa.[38]

La secularización de las doctrinas dominicas y franciscanas fue muy tardía (segunda mitad del siglo XVIII) y resultó en los hechos bastante limitada, dado que en varios casos la Iglesia tuvo que seguir recurriendo a sacerdotes regulares para la administración de algunos curatos, en vista de la escasez de curas seculares capaces de llevar a cabo esta tarea.[39] Por otra parte los dominicos, que habían ido haciéndose de importantes propiedades agrícolas, siguieron siendo hasta la Reforma los principales terratenientes de Chiapas.[40]

Sin embargo, a lo largo del siglo XIX, los indígenas —siempre atentos a los conflictos entre ladinos—, percibieron claramente cómo la Iglesia católica perdía el apoyo del Estado y aprovecharon la ocasión para mantener a los curas lo más lejos posible de sus pueblos. Para ello desataron una guerra sorda en su contra, dejando de darles obvenciones, desacatando ostensiblemente sus órdenes e incluso en algunos casos amenazándolos de muerte.[41] Dado que además el fervor misionero de los curas se había reducido al mínimo —el tener que administrar un pueblo de indígenas era visto más como un castigo que como una oportunidad de ganarse el Cielo—, fueron pocos los que resistieron al continuo hostigamiento de los indígenas. La creación de un gran número de nuevos y dispersos centros de población —los llamados parajes— dificultaron aún más las tareas de la administración religiosa y la presencia de la Iglesia en Los Altos se fue reduciendo cada vez más: los sacerdotes se quedaban pocos días en los pueblos bajo su cargo y se contentaban con impartir algunos sacramentos y con oficiar misa de vez en vez.

[38] J. P. Viqueira, "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?".

[39] A pesar de la abundante información que existe en los archivos (AGN y AHDSC) sobre los intentos de secularizar las doctrinas dominicas y franciscanas en Chiapas, todavía no tenemos un estudio al respecto. Para hacerse una idea del ritmo de esta secularización, véase E. Flores Ruiz, "Secuela parroquial de Chiapas", pp. 98-113.

[40] Este es otro tema que no ha sido abordado en profundidad por los historiadores de Chiapas. Sobre el caso de la región de Comitán, véase M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*.

[41] R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 171-182; y J. Rus, "¿Guerra de castas según quién?" (en este volumen). Un buen ejemplo de la desobediencia de los indios a sus curas se encuentra en: AHDSC, "Año de 1836. Contra Lázaro Valle [natural y vecino de Ocotepec] por lo que adentro se expresa [Bigamia]", 44 ff.

De esta forma la vida religiosa de las comunidades quedó en manos de los propios indígenas, que tomaron así su revancha sobre los "caxlanes"[42] que los habían derrotado en 1712. A partir de las enseñanzas católicas recibidas a lo largo de tres siglos y de diversas creencias de origen prehispánico enriquecidas con la experiencia colonial, los indígenas crearon nuevas prácticas religiosas. Surgió, entonces, en el siglo XIX, un complejo sistema de cargos sacros —que tenían su origen en las cofradías— para la organización y el financiamiento de las fiestas de los santos.[43] Las ceremonias en los cerros, cuevas y manantiales volvieron a realizarse en forma abierta, rebautizadas como "mishas" (deformación de la palabra española "misas"). Los curanderos y rezadores —nueva designación de los "maestros nagualistas"— pudieron ofrecer públicamente sus servicios sin temer más la persecución de los sacerdotes católicos.

Aunque las primeras Iglesias protestantes hicieron su aparición en Chiapas desde principios del siglo XX (como fue el caso de la Iglesia presbiteriana), en Los Altos su labor misionera sólo cobró un mayor dinamismo en los años 40 y 50. El uso de las lenguas indígenas por parte de los pastores, la traducción de los textos sagrados a esas mismas lenguas, la difusión de la práctica de la lectura entre los conversos, el decidido combate al alcoholismo y a los gastos en las fiestas religiosas —que en algunos sitios se habían vuelto agobiantes—, la promoción de programas de salud y la capacitación de enfermeros, la intensidad de los cultos religiosos, la participación activa de todos los creyentes —incluyendo a mujeres y niños— en las ceremonias y el rápido nombramiento de pastores indígenas, les permitieron ganar un número creciente de adeptos.[44]

La Iglesia católica, ante el hostigamiento de que había sido objeto y ante el avance de los protestantes, tuvo que revisar profundamente sus métodos de acción pastoral. La teoría de la inculturación (que afirma que el Evangelio debe ser propagado respetando y amoldándose a las formas propias de cada cultura) y la teología de la liberación sirvieron entonces de sustento a una nueva práctica misionera, que —salvo por sus importantes implicaciones políticas— no se distinguía demasiado de la que llevaban a cabo los protestantes en la región.[45] Así, la Iglesia católica se esforzó en transmitir sus enseñanzas en las lenguas de su grey, incitando a los sacerdotes a aprenderlas o recurriendo a intérpretes. Promovió también la utilización de textos religiosos en las lenguas vernáculas, elaborados por ella misma o retomados de los producidos por los protestantes. Como parte de esta nueva actitud misionera, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas creó en los pueblos una amplia y sólida red de catequistas, prediáconos y diáconos para animar permanentemente su vida religiosa.[46] Esta política de impulsar una jerarquía religiosa local se enfrenta sin embargo a la limitante, que no conocen las iglesias protestantes, de no poder ordenar como sacerdotes a indígenas casados —los únicos que son considerados "adultos" en las comunidades y por lo tanto dignos de respeto—.

Las autoridades eclesiásticas, de acuerdo a la teoría de la inculturación que dicen profesar, han hecho énfasis en la necesidad de verter el catolicismo dentro de las formas culturales propias de los indígenas. No obstante, esto no les ha impedido ni exigir a sus feligreses que dejen el "trago", ni oponerse al sistema de cargos religiosos tradicionales y a los gastos suntuarios en ocasión de las fiestas. Dicha teoría tampoco ha sido obstáculo para que los sacerdotes católicos combatan —con poco éxito, por cierto— las creencias de origen prehispánico relativas a las numerosas "almas" que integran a los seres humanos, algunas de las cuales son compar-

[42] Castellanización del término *kaxlanetik* que utilizan los indígenas para designar a quienes no lo son. Este es a su vez una deformación del gentilicio "castellanos".

[43] Muchos antropólogos han afirmado que este sistema de cargos tiene su origen en los tiempos coloniales o incluso prehispánicos. En mi artículo "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", señalo las razones por las que juzgo que esa hipótesis carece de todo fundamento.

[44] Véase R. A. Hernández Castillo, "De la sierra a la selva" (en este volumen).

[45] Sobre la teología de la liberación, consúltese el conjunto del libro de P. Berryman, *Teología de la liberación*. Sobre la teoría de la inculturación véase en particular las pp. 148-156.

[46] Véase X. Leyva Solano, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas" (en este volumen).

tidas con animales o con fenómenos atmosféricos, dado que estas creencias —que, dicho de paso, son la base misma de la cosmovisión indígena— resultan incompatibles con el dualismo cuerpo-alma que predica el cristianismo.[47]

Como resultado de las acciones misioneras de protestantes y católicos, hoy en día, se pueden distinguir tres grandes grupos religiosos en los pueblos de Los Altos: Los protestantes, los católicos y los tradicionalistas (o costumbristas), que siguen practicando las ceremonias y los rituales creados en el siglo XIX al debilitarse la presencia de la Iglesia católica. La fuerza de los protestantes en esta región es muy superior a la que guardan a nivel nacional. Así, según el censo de población de 1990, los miembros de alguna de las múltiples Iglesias protestantes representan en Los Altos de Chiapas el 19.84% del total de la población mayor de 5 años, mientras que a nivel nacional sólo llegan al 4.89%. Aunque el 64.58% de los interrogados dijeron ser católicos, hay que tomar en cuenta que una buena parte de los tradicionalistas, conminados a identificarse con una de las religiones reconocidas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), optaron por declararse católicos a pesar de que no reconocen la autoridad espiritual de la Iglesia romana y menos aún la del obispo de San Cristóbal de Las Casas. Los otros tradicionalistas prefirieron decir que no profesaban religión alguna, lo que explica la tasa tan alta de ateos que registra el INEGI para Los Altos de Chiapas (11.36% contra un 3.24% nacional). Así, los católicos representan a lo más la mitad de la población de Los Altos, mientras que en el conjunto del país suman casi el 90% (ver Cuadro 9). A pesar de ello, su organización jerárquica y centralizada —que llega hasta los más remotos parajes a través de los catequistas, prediáconos y diáconos— les confiere un papel político, social y cultural muy importante.

					PORCIENTOS		
Municipios	Pob +5 años	Católica	Protestante	Ninguna	Católica	Protestante	Ninguna
Amatenango del Valle	4808	4622	43	66	96.13%	0.89%	1.37%
Chalchihuitán	7312	4282	1169	1410	58.56%	15.99%	19.28%
Chamula	42562	29972	219	10475	70.42%	0.51%	24.61%
Chanal	5792	2853	843	1807	49.26%	14.55%	31.20%
Chenalhó	24534	10660	4831	5988	43.45%	19.69%	24.41%
Chilón	54480	33567	16701	2984	61.61%	30.66%	5.48%
El Bosque	11182	7423	1288	1371	66.38%	11.52%	12.26%
Huitiupán	13166	8638	2212	945	65.61%	16.80%	7.18%
Huixtán	14672	11751	853	1784	80.09%	5.81%	12.16%
Larráinzar	12261	7592	439	3532	61.92%	3.58%	28.81%
Mitontic	4664	4329	26	105	92.82%	0.56%	2.25%
Oxchuc	28626	15126	10416	2622	52.84%	36.39%	9.16%
Pantelhó	10668	7293	2138	840	68.36%	20.04%	7.87%
Sabanilla	14255	6672	5309	1731	46.80%	37.24%	12.14%
Salto de Agua	34538	16339	12819	3294	47.31%	37.12%	9.54%
San Cristóbal de Las Casas	75930	64190	6878	3033	84.54%	9.06%	3.99%
San Juan Cancuc	16849	5218	3847	7311	30.97%	22.83%	43.39%
Simojovel	22870	13297	4996	2229	58.14%	21.85%	9.75%
Sitalá	5381	4898	278	92	91.02%	5.17%	1.71%
Tenejapa	22237	8323	7528	5278	37.43%	33.85%	23.74%
Teopisca	15154	11076	3699	225	73.09%	24.41%	1.48%
Tila	40016	28787	7941	2042	71.94%	19.84%	5.10%
Tumbalá	18711	8923	8420	1097	47.69%	45.00%	5.86%
Yajalón	18660	14055	3635	508	75.32%	19.48%	2.72%
Zinacantán	18583	17518	180	330	94.27%	0.97%	1.78%
TOTAL ALTOS	537911	347404	106708	61099	64.58%	19.84%	11.36%
TOTAL CHIAPAS	2710283	1832887	440520	344896	67.63%	16.25%	12.73%
TOTAL MEXICO	70562202	63285027	3447507	2288234	89.69%	4.89%	3.24%

FUENTE: Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

CUADRO 9: *Religiones en Los Altos de Chiapas, 1990*

[47] Sobre estas creencias véase C. Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*; M. E. Hermitte, *Poder sobrenatural y control social*; y P. Pitarch, *Presencias extrañas: Una etnografía de las almas tzeltales*.

Mucho se ha escrito sobre la influencia positiva o negativa de las Iglesias —católica y protestantes— en las comunidades indígenas. Sin embargo casi nadie se ha interrogado sobre las razones de su éxito. Sin duda la conversión a alguna de las iglesias permite a los indígenas evitar el consumo inmoderado de alcoholes —generalmente de fabricación local, de pésima calidad y altamente tóxicos—, escapar a los gastos excesivos de los cargos religiosos tradicionales y constituir grupos de ayuda mutua más pequeños y más sólidos basados en una fe religiosa compartida. Pero también es muy probable que los indígenas estén buscando a través de las Iglesias, entablar una nueva relación más abierta y más recíproca con la sociedad ladina y nacional, al igual que lo hacen al acogerse a los programas de las organizaciones no gubernamentales, o militando en organizaciones campesinas y en partidos políticos.

La diversidad religiosa de Los Altos de Chiapas ha pasado a ser un elemento insoslayable de la vida política de la región. Comunmente se tiende a identificar a los católicos con posiciones "progresistas" y a los tradicionalistas con el PRI. Mientras que los protestantes son tildados de apolíticos en el mejor de los casos, o más frecuentemente de agentes del imperialismo yanqui. Huelga decir que la realidad se acomoda mal a estas ideas simplistas y que en los hechos no existe una plena identificación entre grupos religiosos y grupos políticos. Además en cada uno de los pueblos de Los Altos la situación puede variar enormemente.

Por una parte tenemos el caso muy peculiar de Chamula. Este municipio está controlado por un poderoso grupo de caciques indígenas, encabezado por Salvador López Tuxum, quien inició su carrera política en tiempos de Lázaro Cárdenas cuando se creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas que buscaba poner bajo el control del Estado el reclutamiento de la mano de obra indígena de Los Altos de Chiapas para las fincas cafetaleras del Soconusco. A diferencia de otros jóvenes indígenas bilingües que fueron promovidos en esos años por el gobierno para que ocuparan los puestos de secretario y luego de presidente municipales de sus pueblos, Salvador López Tuxum evitó enfrentarse con los ancianos que controlaban la vida religiosa de Chamula y que gozaban de un gran prestigio y autoridad. Para ello aceptó ocupar algún cargo religioso, como medio de legitimar el poder que había alcanzado gracias al apoyo del partido oficial.[48] Esto propició que en Chamula el caciquismo político, cobijado por las autoridades estatales, ligara su destino a las prácticas religiosas tradicionales.

Es por ello, también, que cuando la Iglesia Católica fundó una misión en el pueblo de Chamula, ésta fue recibida con desconfianza por parte de las autoridades locales, y se le impusieron una serie de limitantes a su trabajo pastoral. A pesar de ello, la misión formó un importante grupo de catequistas indígenas, pero su mismo éxito provocó que, en 1969, el padre Polo fuese expulsado del pueblo por el grupo de caciques. A fines de 1970, promovido por católicos, evangelistas y dirigentes de varios parajes del municipio que habían sido relegados, llegó a la alcaldía el profesor Mariano Gómez López —ahora diputado local del PRI y ligado a los grupos tradicionalistas—. Pero el apoyo de las autoridades indigenistas estatales permitió a los caciques tradicionales recuperar el poder en las elecciones municipales siguientes. Después de lo cual, con el fin de acabar con la oposición política en su contra, los caciques procedieron a expulsar con lujo de violencia a los catequistas católicos, a los evangelistas y a quienes se habían afiliado al PAN. Esta acción contó con el apoyo de los responsables de la política indigenista del estado y se realizó en vehículos donados por organismos internacionales, puestos a disposición de los caciques en esa ocasión por el Departamento de Asuntos Indígenas del Estado.[49]

Desde entonces la práctica de las expulsiones, como forma de control político, se ha generalizado a tal extremo que en los últimos 20 años una tercera parte de la población de Chamula

[48] Véase el artículo de J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional" (en este volumen).

[49] P. Iribarren, *Misión Chamula*; y G. Morquecho, Los indios en un proceso de organización, pp. 23-32.

ha sido obligada a abandonar sus casas y sus tierras por discrepar religiosa o políticamente de las autoridades municipales.

Estas expulsiones por causas "religiosas" son también práctica usual en Amatenango del Valle, Mitontic y Zinacantán, aunque en estos casos las víctimas son tan sólo los protestantes. De tal forma que Chamula sigue siendo el único municipio en el que los católicos son desterrados de sus comunidades y en el que los tradicionalistas se encuentran ligados directamente a las estructuras locales de control político. En los demás municipios de Los Altos, los maestros bilingües que tienen en sus manos las riendas del poder evitan cuidadosamente identificarse con cualquiera de los grupos religiosos.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, encabezada por el obispo Samuel Ruiz García, que es indudablemente una de las principales fuerzas políticas de la región, se ha ganado la fama de "progresista" —o de "roja" según sus adversarios— por haber fomentado entre su grey la creación de cooperativas de producción y de consumo, la lucha en favor del respeto por los derechos humanos, y la participación tanto en organizaciones campesinas independientes como —más recientemente— en las contiendas políticas y electorales a favor de los candidatos de la "sociedad civil" y del PRD. Sin embargo los católicos no siempre hacen caso de las consignas de su prelado. Así algunos de ellos, en contra de las amonestaciones de su pastor, han optado por la vía armada y se han sumado a las filas del EZLN. Otros en cambio han encontrado acomodo dentro del PRI. Así, dos de los principales dirigentes de la Confederación Nacional Campesina (CNC) en Simojovel, habían sido antes colaboradores del párroco del lugar. De la misma forma Lázaro Hernández, quien fuera un destacado catequista en la Selva y dirigente de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), es hoy en día diputado federal electo por el IX distrito con sede en Ocosingo por parte del partido oficial.[50]

Las Iglesias protestantes, aunque tienden a inhibir la participación política de sus feligreses alegando las características terrenales y corruptoras de esta actividad, no han evitado que algunos de sus pastores hayan sido presidentes municipales o que otros se hayan convertido en destacados dirigentes de movimientos sociales independientes. Así, Domingo López Ángel, lider de los chamulas expulsados y candidato a diputado por el PRD en el segundo distrito con sede en San Cristóbal de Las Casas, fue pastor de una Iglesia protestante, con la que terminó rompiendo para fundar una nueva, encabezada por él mismo. Por su parte el PRI buscó captar el voto de los indígenas protestantes de Los Altos a través de su candidato a senador, el licenciado Pablo Salazar Mendiguchía, quien durante muchos años fungió como abogado de un grupo importante de los chamulas expulsados.

Así, aunque no es posible reducir los conflictos políticos en Los Altos de Chiapas a un enfrentamiento entre los distintos grupos religiosos de la región, si es necesario anotar que las campañas evangelizadoras de las Iglesias católica y protestantes han propiciado la aparición de una nueva élite indígena que lógicamente busca participar en la dirección de los asuntos públicos de sus comunidades y de su región. De esta forma, los cambios religiosos ocurridos en los últimos 40 años han contribuido a minar —lenta, pero seguramente— el cacicazgo político ejercido por los promotores y maestros bilingües.

Consideraciones finales

Vemos, pues, que el acelerado crecimiento demográfico de Los Altos de Chiapas, la ausencia de perspectivas económicas viables para sus pobladores —que no ha sido paliada ni por un plan más o menos coherente de desarrollo ni por un programa trasparente y eficaz de apoyos y subsidios—, la falta de respuesta de la sociedad ladina a los esfuerzos indígenas por entablar

[50] X. Leyva Solano, Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas" (en este volumen).

con ella una relación más abierta, más equilibrada y más recíproca, la estrechez de los canales de movilidad social, la crisis de los mecanismos tradicionales de control político, la ausencia de reglas democráticas que permitan una competencia ordenada y pacífica entre las élites indígenas, la existencia de importantes grupos —tal vez armados— de simpatizantes y seguidores del EZLN y el traslape entre las esferas políticas y religiosas que dificulta enormemente la convivencia de los distintos grupos confesionales hacen de Los Altos de Chiapas una región muy conflictiva. La violencia en esta región no empezó con la aparición del EZLN —y con toda seguridad no terminará con éste— aunque ciertamente lo que suceda con los zapatistas en la Selva Lacandona no puede más que tener repercusiones inmediatas en Los Altos de Chiapas.

Por otra parte al igual que esta región fue el laboratorio del indigenismo oficial durante los años 50, es muy probable que las nuevas políticas del gobierno que han de marcar las futuras relaciones entre los indígenas y la sociedad nacional se pongan a prueba ahí. ¿Podrán estas reformas que se avecinan propiciar una nueva relación más justa y equilibrada entre indígenas y el resto de la sociedad nacional, sin hacer de ellos una corporación sujeta al Estado, sin limitar sus derechos políticos, religiosos y humanos bajo la promesa de salvaguardar sus formas tradicionales de gobierno y su derecho consuetudinario, y sin fomentar la aparición de un fundamentalismo indígena que vendría a reforzar la ya de por sí rígida estructura de castas existente en la región?

Los siguientes textos pretenden aportar algunos elementos de información y de reflexión para comprender mejor lo que hoy en día está en juego en Los Altos de Chiapas.

San Cristóbal de Las Casas, octubre 1994

UN LUGAR DIFÍCIL: ESTEREOTIPOS ÉTNICOS Y JUEGOS DE PODER EN LOS ALTOS DE CHIAPAS[1]

PEDRO PITARCH RAMÓN
Universidad Complutense

La región de Los Altos de Chiapas dispone un escenario humano heterogéneo, una abigarrada galería de grupos social, cultural y étnicamente diversos a los cuales, en apariencia, todo les separa. Y sin embargo son grupos que se hallan ligados entre sí en forma inextricable, así como con el mundo de fuera de la región. Dependen unos de otros económicamente puesto que están instalados en una, cada vez mas, única economía regional. Están también vinculados de manera estrecha por lazos políticos e institucionales. Y, no menos importante, se hallan trabados por una maraña de imágenes recíprocas: un vasto caleidoscopio de estereotipos, prejuicios, malentendidos y sobreentendidos culturales mediante los cuales un grupo se representa a otro, que a su vez se representa a otro, que a su vez se representa al primero, que se representa representado por este...

Entre estas imágenes figura de manera destacada la existencia de "indios". Ordinariamente, hablar de indios —dado el papel de otros radicales que han desempeñado en las imágenes europeas del mundo y de la sociedad— es siempre enredado: lo que se diga va precedido por un torrente de (en sentido estricto) prejuicios. Pero hablar de indios de México y en México —dado el ambiguo pero distinguido papel que la ideología nacionalista mexicana les ha asignado— resulta una tarea doblemente difícil. De ahí el título. En estas páginas intento traer a cuento algunas ideas sobre el papel que juegan las imágenes interétnicas en las relaciones de y con Los Altos de Chiapas. Son, eso sí, ideas que presento más en forma de flecos sueltos que urdidas en un único hilo argumental.

Convencionalmente, la población de Los Altos de Chiapas se distingue en dos grandes conjuntos: indígenas y ladinos. En la caracterización general de cada uno suelen enumerarse —aunque no exclusivamente— los siguientes rasgos:

[1] Las observaciones etnográficas de este artículo son mías (y ni que decir tiene, yo soy el único responsable de su contenido), pero en su planteamiento me han estimulado mucho las conversaciones sostenidas con Juan Pedro Viqueira y Graciela Alcalá en su casa de San Cristóbal; y con Juan Blasco también en San Cristóbal (invierno de 1994). Asimismo me he beneficiado de ideas contenidas en los siguientes trabajos: G. H. Gossen, "La diáspora de San Juan Chamula"; M. Gutiérrez Estévez, "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras"; y M. Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*.

La población "indígena" (indios, campesinos, mayas, inditos, "ellos", etc.: el empleo de uno u otro de estos términos presupone en parte su definición, y son usados tanto con simpatía como despectivamente) tiene como primer idioma una lengua amerindia, de las cuales el tzeltal y tzotzil destacan por número de hablantes —unos 700 000. Por lo general reside en "municipios indígenas", compuestos por un centro administrativo y ceremonial con alguna población permanente y numerosas aldeas con un tipo de asentamiento muy disperso —aunque desde luego hay excepciones—. Su economía depende esencialmente del cultivo de roza de maíz y frijol. Los habitantes de cada municipio usan una indumentaria característica con la que se distinguen entre sí y, a su vez, de la población no indígena.

La población "ladina" (castellanohablantes, hispanos, occidentales, mexicanos, "portadores de la cultura nacional", mestizos: también la elección presupone una definición) se caracteriza, en contraste con la indígena, por hablar castellano como primera lengua. De preferencia reside en poblaciones nucleadas de trazo rectilíneo (San Cristóbal de las Casas es la principal, con unos 120 000 habitantes, aunque existen unas diez localidades importantes, entre ellas Comitán y Ocosingo) y allí donde viven en el campo lo hacen en pequeños ranchos, en su mayoría ganaderos. Su economía es fundamentalmente comercial y administrativa.

La población indígena, se dice, retiene en su mayoría elementos de la cultura maya, que en este contexto equivale a prehispánica, y viceversa. Los ladinos, por su lado, forman parte de la tradición cultural hispana y se identifican con una versión regional de la cultura nacional mexicana. Sin embargo —suele precisarse— ninguna de las respectivas culturas son prístinas puesto que a lo largo del tiempo se han ido mezclando, proceso que se suele denominar de "sincretismo". La naturaleza precisa y el grado de ese sincretismo es objeto de cierta discusión, pero probablemente la idea más generalizada es que cada grupo ha tomado prestado a lo largo del tiempo técnicas, prácticas y conceptos del otro, en un proceso de filtro selectivo por el cual ha ido adaptándolas a su propio sistema cultural, que de este modo tiende a perpetuarse en el tiempo.

Breve inciso etnográfico: por mi parte, no resisto la tentación de añadir cómo, a pesar de que ladinos e indígenas efectivamente hacen uso de la tradición cultural de los otros (los ladinos en el ámbito más doméstico y los indígenas en los aspectos más públicos de la cultura), lo hacen sobre premisas distintas. Los indígenas emplean ambas tradiciones alternativamente pero sin mezclar sus elementos y por tanto distinguiéndolos y manteniéndolos conceptualmente separados, mientras que los ladinos los mezclan activamente hasta no distinguirlos; es decir, se trata de una cultura mestiza en sentido estricto. Un breve ejemplo culinario puede ilustrar mejor la diferencia.

En las casas indígenas las comidas se componen básicamente de maíz y frijol, preparados y combinados de muchas maneras. Pero a veces puede comerse también alimentos importados, por ejemplo una lata de sardinas, panecillos de trigo dulce o incluso queso; mas lo importante es que el maíz y el frijol no se mezclan jamás con la comida "de Castilla". Se comerá la tortilla de maíz, y luego, o antes, pero nunca al mismo tiempo, las sardinas o el pan; las "quesadillas" mexicanas, por ejemplo, son inconcebibles en una comida indígena. Por el contrario, todo en la cocina ladina delata su carácter mezclado. Tómese como ejemplo la receta de la "Sopa de Pan", el plato considerado típico de San Cristóbal de Las Casas: en una olla grande se pone una primera capa de pan blanco de trigo, frito en manteca de cerdo; una segunda capa de plátano macho, también frito; una tercera capa de verdura que se ha cocido por separado, que lleva ejote (judías verdes), cebolla, ajo, chícharos (guisantes), calabacita, zanahoria y papa (patata); una cuarta capa de huevo duro con jitomate frito; y a todo ello se le añade caldo de pollo con una pizca de tomillo, orégano y pimienta. Puede añadirse un poco de azafrán para dar sabor, y se sirve.[2] Seguirle la pista a estos ingredientes proporciona un extenso mapa

[2] Agradezco a doña Esperanza Hernández haberme proporcionado la receta de la sopa de pan, que aquí he presentado obviamente muy resumida.

> mundi así como una profunda estratigrafía histórica, pero lo que me parece más significativo es que son concienzudamente mixturados hasta volver casi imposible su identificación singular.
>
> El corolario —simple— es que ambos grupos étnicos son "mestizos", pero lo son de manera distinta. E incidentalmente nos pone sobre aviso acerca de lo engañosas que pueden ser, en Chiapas al menos, las distinciones fáciles relativas a la tradición cultural.

Sin embargo, una mirada más atenta, como podría esperarse, viene a complicar este esquema étnico dual.

En primer lugar, aunque la distinción general entre indígenas y ladinos no es inútil (al contrario, en mi opinión es una distinción elemental para muchos propósitos, entre otras razones porque ha sido parcialmente interiorizada por las gentes de Los Altos de Chiapas y ha pasado a formar parte de las categorías esenciales —"ellos" y "nosotros"— con que son pensadas las relaciones sociales del área), en la práctica la línea que los separa es muy permeable. Lo es en un sentido físico y demográfico. Hay indígenas que "pasan", mal que bien, a la categoría de ladino (el movimiento inverso es muy raro, pero conozco algunos casos, sobre todo de mujeres hispanohablantes que se casan con indígenas). Y continuamente hay matrimonios mixtos, pese a que en ocasiones se oculte la procedencia indígena de uno de los miembros de la pareja; en realidad, por más que se lea a veces que indios y ladinos constituyen "castas endógamas", basta con conocer algo de los arrabales de la ciudad de San Cristóbal para convencerse de lo contrario.

Tampoco la línea que divide la frontera étnica es nítida, puesto que se difumina y expande para alcanzar regiones de ambas categorías. Hay un espacio social, sobre todo entre gente pobre urbana o semiurbana, inmigrantes recientes, o entre trabajadores de ranchos y haciendas, en el que no es siempre fácil definir con certidumbre si alguien es ladino o indígena; la respuesta depende, en parte, de la posición étnica y social de quien define.

En segundo lugar la división dual se complica —y desde mi punto de vista esto es más importante— porque las propias categorías ("indio", "ladino") no son unitarias. Por el contrario, se hallan internamente fragmentadas por una constelación de criterios cruzados de identidad y de diferencia. Muchas veces estos criterios no son fáciles de definir o de describir, pero para quien ha vivido siquiera un tiempo corto en la región no pasan desapercibidos; aunque sea por pequeños detalles —en la ropa, en la expresión hablada, en los gestos—, casi se sienten; tras un breve desconcierto inicial (especialmente dramático en Chiapas porque de él depende el tipo de relación subsecuente), uno sabe qué clase de "indio" o de "ladino" tiene enfrente, y por tanto qué clase de actitud debe adoptar.

Existe, por una parte, un pluralismo indígena ya tradicional y relativamente obvio, por así decir, casi mecánico; es el tipo de diferencia que ha sido fijada en la literatura científica de la región. Implica, por ejemplo, distinciones de lengua (alguien habla tzeltal, tzotzil o tojolabal), de dialecto (habla tzeltal de tierras altas, tzeltal de tierras bajas), de municipio (alguien es de Chamula, de Oxchuc, de Las Margaritas), y demás. Vale la pena reparar, empero, en que no hay distinciones culturales fáciles sino más bien gradientes de diferencia y sobre todo distintos planos de diferencia. La lengua amerindia no define la cultura o la etnia (quizá con la excepción parcial de los tojolabales): hay una lengua tzotzil pero no una cultura o una etnia tzotzil, es decir, las diferencias culturales entre hablantes de lengua tzotzil no son menores de las que les separa de los hablantes de lengua tzeltal. A la población indígena de Los Altos de Chiapas no puede aplicársele, desde luego, el criterio de identidad de "tribu" como se utiliza en América del Sur, y tampoco el de "etnia" tal y como se ha utilizado en la etnografía de América del Norte; desde hace tiempo —más que nada desde los trabajos de Redfield y Tax— se suele emplear como unidad significativa la comunidad o el municipio (términos prácticamente intercambiables); pero, como sugiero a continuación, es muy posible que este criterio se descubra si no engañoso al

menos extraordinariamente parcial, más en consonancia con los conceptos europeos sobre la identidad que con los indígenas. Según lo veo, las diferencias culturales (que a su vez quizá convendría distinguir de los signos de identificación local, fundamentalmente la indumentaria) entre indígenas no son demasiado grandes. Acaso se relacionen mejor con diferencias regionales —es decir con la extraordinaria diversidad geográfica y diferencias de altitud de Los Altos de Chiapas, que en poco espacio comprenden desde zonas tórridas a lugares de heladas constantes— y a su través con las divisiones históricas, por ejemplo con la demarcación de regiones tributarias durante el período virreinal. En todo caso, este es un tipo de cuestión que deberán aclarar los historiadores.

Pero además desde hace tiempo han aparecido nuevas fuentes de distinción —entre las que no puede descartarse que se encuentren antiguas formas transfiguradas o simplemente a las que anteriormente se prestó muy poca atención—. Hay indios pobres, muy pobres, ricos (los menos); católicos, presbiterianos, adventistas, mormones, testigos de Jehová, "tradicionalistas", agnósticos; rurales, urbanos, semiurbanos, nómadas, refugiados, "paracaidistas"; campesinos, hortelanos, floricultores, madereros, artesanos, comerciantes (quizá la única verdadera vocación), choferes, albañiles, obreros, sirvientes, jardineros, informantes de antropólogos, y con frecuencia quienes ejercen varios de estos trabajos a la vez.

Por ejemplo, inducida, si es que no directamente fabricada por las agencias indigenistas gubernamentales mexicanas (una practica enraizada sin embargo en varios siglos de antigüedad), ha terminado por fraguar una extraordinariamente influyente elite de funcionarios indígenas. En ella destacan los maestros de escuela bilingües, quienes se diferencian de los demás tan ostensiblemente que en algunas comunidades los indígenas han aprendido a dividirse a sí mismos en "maestros" (de escuela) y "campesinos". En muchas áreas la tierra de cultivo es tan insuficiente que la cosecha de maíz no alcanza sino para dos o tres meses y los hombres deben trabajar a sueldo de indígenas con tierra, o emigrar en forma estacional a otras regiones de México, en la agricultura comercial, la construcción de las zonas turísticas del país, en el sector de servicios de las ciudades. En algunas comunidades los indígenas se han especializado en el transporte público o en el comercio. En otras, en la venta de artesanía a los turistas, que, dicho sea de paso, aunque es vendida como productos nativos (para los turistas mexicanos, artesanía de "inditos"; para los extranjeros —como decía un cartel— "Art made by Maya hands"), la mayor parte de la mercancía es de hecho comprada por los indígenas locales a indígenas guatemaltecos, por lo general refugiados en Chiapas (quienes por prudencia política no se permiten jugar con signos de identidad étnica, cosa que, en cambio, los vendedores locales despliegan profusamente). Lo que al turista, pues, se le aparece como un objeto de fabricación y comercialización elemental —lo que constituye probablemente su atractivo—, esconde tras de sí un mundo de transacciones complicadas.

Pero quizá la migración de población indígena a zonas previamente ladinas sea el principal factor de fragmentación sociocultural (dicho sea sin animo peyorativo: podría llamarse también "desorden creativo"). Como se sabe, la división colonial en repúblicas, que separaba residencialmente a los españoles y "castas" de los indios, se rompió con la Independencia. De su rotura se benefició, en principio, la cada vez más numerosa población mestiza, que ocupó los centros de muchos municipios de población indígena, monopolizó algunas actividades, en algunas zonas despojó tierras de indígenas y en otras ocupó terrenos "baldíos". Pero en este siglo el movimiento se ha invertido. En muchos municipios indígenas no se permite residir a no indígenas (incluso para pernoctar debe solicitarse permiso), y a través de distintas formas de presión —por lo general pacíficas, recurriendo a la compra de tierras o a las instituciones agrarias gubernamentales, y en unos pocos casos, violentas—, los indígenas están obligando a los ladinos a abandonar las áreas rurales y replegarse sobre las urbanas. Paralelamente, la explosión demográfica de la población indígena está precipitando un flujo continuo de migrantes

a la periferia urbana de ciudades como San Cristóbal u Ocosingo, zonas que les estaban previa, si no legalmente sí de hecho, vedadas.

El resultado de estas alteraciones no es —como de modo convencional puede suponerse— la "pérdida de cultura" indígena. A lo que estamos asistiendo más bien es a un doble movimiento. Por una parte, como ya he notado, a la fragmentación de lo "indígena" como categoría homogénea, o, tal vez, simplemente a la constatación de que nunca lo fue. Y por otra parte, a la progresiva dilatación de esta categoría en la medida en que se va rápidamente superando su estrecha identificación con lo "campesino". En otras palabras, lo que se está poniendo en evidencia es que "lo indígena" es una clase (en el sentido lógico del término) más compleja y fluida de lo que el estereotipo corriente de indio campesino, pobre y explotado (explotado por el reverso del estereotipo: el ladino rico, urbano o ranchero) ha hecho creer. Y con ello se desmorona, o debiera comenzar a hacerlo, un extenso repertorio de lugares comunes antropológicos sobre la región: la "comunidad" como matriz indispensable para el mantenimiento de la cultura indígena; el supuesto isomorfismo entre cultura y territorio (municipio, comunidad, región marginal, etc.); la estrecha identificación del indígena con el trabajo agrícola ("sin su tierra el indio no es nadie"); y otros semejantes, que una futura historia de la antropología de la región deberá explicar cómo pudieron mantenerse.

Toda esta diversidad de grupos, y la pluralidad de relaciones sociales que su existencia entraña, está a su vez mediada por una extraña mezcla de conocimiento y desconocimiento mutuos, de ocultamientos y descubrimientos recíprocos, en muchos casos de proximidad física y separación cultural.

Incluso si nos limitáramos a considerar los dos grandes grupos de población —o, mejor dicho, la categoría más importante en que ésta se divide—, indios y ladinos, sin preocuparnos de mayores precisiones, es patente como cada grupo se define en relación al otro, por contraste. Por ejemplo, entre indígenas es muy común que sus seres sobrenaturales —lo que se ha dado en llamar "el imaginario"— tengan atributos asociados a los "kaxlanetik", esto es, a la población ladina de la región o bien a los europeos. Los santos de las iglesias de los pueblos indígenas son étnicamente categorizados por éstos como europeos, con su tez blanca, barba, ropa extraña y otros signos iconográficos (una copa de metal, un libro, etc.) impropios de la vida cotidiana indígena; cuando los santos hablan, lo hacen generalmente en castellano. Mas sus propiedades "europeizantes" no se explican porque sean personajes importados del Viejo Mundo. También los poderosos "dueños" que habitan en el interior de los cerros más importantes (una creencia de inequívoca filiación amerindia), y desde donde dominan la fertilidad de la tierra, son imaginados a veces como un ranchero ladino, gordo, con un gran sombrero y fumando un cigarro puro; u otras veces como una mujer de tez blanca y cabello rubio que viste con pantalones. Curiosamente incluso las propias almas —que son varias y que por tener una conciencia independiente pueden salir durante el sueño temporalmente del cuerpo— son concebidas, por sus atributos y por la cultura que evidencian (más bien, que no evidencian), como seres étnicamente ladinos.

En el poblado tzeltal donde yo viví, la señal de que un hombre va a convertirse en chamán consiste en una serie ininterrumpida de sueños donde hace su aparición un ladino de cabello y barba encanecidos —a veces acompañado de una mujer de aspecto igualmente ladino, una "senyora"— quien sin mediar palabra entrega al elegido un voluminoso libro (un libro, cuya utilidad, se entiende, es imaginaria, pues los indígenas de este lugar son en su gran mayoría iletrados) en el que se hallan contenidos los textos de los ensalmos de los rituales de curación, así como las técnicas de diagnóstico de enfermedades. Un chamán me describió esta figura, explicándome que es exactamente igual a los funcionarios del Programa de Desarrollo Socioeconómico de Los Altos de Chiapas (PRODESCH), es decir, la agencia de protección indígena del Estado de Chiapas.

El principio que explica este tipo de relación es bien conocido: aquello que está en el margen proporciona poder. Y desde la perspectiva indígena lo ladino, lo europeo, se halla en los márgenes tanto estrictamente geográficos como sociológicos (somos "nosotros" los marginados, no los indígenas, quienes viven en el centro del mundo, hablan la "verdadera lengua" y son los únicos que poseen una cultura que merezca tal nombre). El chamán recibe su poder, su facultad de curar, de lo "otro", del lado por así decir salvaje, que en este contexto equivale a lo europeo.

Por análoga razón, entre la población ladina de la región se atribuye a los "indios" ciertos poderes semiocultos. Esto, por ejemplo, es algo que ya observó Pitt-Rivers en su magnífico ensayo sobre las relaciones entre indios y ladinos en Chiapas; es decir, cuan corriente es atribuir a los indígenas facultades mágicas y en general sobrenaturales, y cómo los curanderos y brujos ladinos emplean consistentemente técnicas tomadas de las prácticas chamánicas de curación:

> He observado —escribe Pitt-Rivers— que, al discutir el asunto de la brujería, siempre llega el momento en que se escucha "yo no muy creo", frase que pertenece al tipo de afirmaciones que sólo se hacen si no son verdaderas ya que la aserción va seguida normalmente de una profusión de anécdotas que dan testimonio incontrovertible de los efectos de la brujería.[3]

Existe incluso un pequeño pero creciente grupo de curanderos indígenas que residen en la periferia de San Cristóbal de las Casas y que, aprovechando su doble liminalidad, reciben la visita —casi siempre por razones de brujería— de clientes tanto ladinos de la ciudad como de indígenas de las comunidades, y últimamente de personas de otras regiones de México o extranjeros.

No obstante, conviene reparar en que esta profusión de imágenes recíprocas no se desenvuelve en un "mercado libre". Con seguridad, algunos estereotipos deben su fuerza a que están firmemente establecidos sobre un tipo de relaciones sociales —y a este respecto, en Chiapas prevalece una rara mezcla de singularidad local y condiciones globales mexicanas— que continuamente los alimenta y les proporciona un aire "natural" (lo que sin embargo no obliga a tomarlos como "auténticos"). Por traer un ejemplo ya citado, el hecho de que al chamán su facultad de curar le sea otorgada por un ladino concuerda con el hecho de que han sido los ladinos (algunos de ellos) quienes han detentado la escritura y el poder técnico que la acompaña. Además, si algunas de estas imágenes estereotipadas se han mantenido durante un período histórico largo, de siglos, es por que hunden sus raíces en las circunstancias de ese pasado. Estoy persuadido que tanto las relaciones sociales en Los Altos de Chiapas como las imágenes interétnicas que las acompañan no podrían entenderse sin advertir que allí, más que en otros lugares, la persona está transida de, por así decir, memoria social. Es el resultado de una larga sedimentación de circunstancias y acontecimientos históricos, un profundo hojaldrado de antiguos sentimientos de sufrimiento y rencor todavía vivos. Entre indígenas y también entre muchos ladinos, la memoria histórica, en lugar de expresarse en forma narrativa como una crónica lineal de acontecimientos, se halla impresa en la persona, en su estética, su ética, en su sensibilidad, en sus intereses, actitudes. Se revela en detalles aparentemente nimios como los gestos, la cocina, el peinado, los chistes, la manera de hablar, de callar, de interpretar los sueños o diagnosticar la enfermedad; es decir, como categorías de la experiencia.

Se carga con el pasado, y en ocasiones parece suceder de modo muy literal. Ya he mencionado cómo para los indígenas sus propias almas poseen rasgos ladinos. De hecho, el comportamiento que resulta cuando se emborrachan con aguardiente es interpretado como que, embotados los sentidos, las almas —que se hallan instaladas en el corazón— ganan fuerza y, aunque no llegan a salir del cuerpo —lo cual sólo sucede en estado de completa inconsciencia— comienzan a

[3] J. Pitt-Rivers, "Palabras y hechos: Los ladinos", p. 36.

dejarse notar en la conducta del cuerpo. Lo que emerge pues es el "ladino que todos (los indígenas) llevamos dentro", o, cabría mejor precisar, la mezcolanza de rasgos que componen el estereotipo de ladino para los indígenas. Por tanto, una vez embriagados, no es difícil que los indígenas adopten un comportamiento tan escandalosamente ladino como andar desmañadamente y dando tumbos, ensuciarse la ropa con el lodo de los caminos, intentar abrazar o besar en público a la propia esposa, y lo más significativo de todo, pronunciar, muchas veces a gritos, algunas palabras de castellano, por más que sean lógicamente ininteligibles y que quien las pronuncie sea monolingüe tzotzil o tzeltal.

Si he entresacado este ejemplo para mostrar cómo en Chiapas se carga literalmente con los "otros", es por que halla una fácil contraparte entre la población no indígena de la región (y quizá no sólo de ella). También cuando se embriagan, los ladinos sacan su "otro", y este otro es frecuentemente de filiación étnica indígena. Se ha observado que la distinción que hacen los castellanohablantes de la región entre indígenas y "nosotros" no es de tipo racial, biológico, sino que se funda en distinciones de tipo cultural; uno aprende a ser ladino (al igual que entre indígenas uno aprende a ser indígena) y por tanto el estado étnico es una cuestión de cultura tanto en su sentido acostumbrado como estricto. Por eso es muy corriente suponer —y en algunos casos se sabe a ciencia cierta— que los antepasados de uno mismo, cercanos o remotos, fueron indios. De manera que cuando el dominio de sí mismo se desvanece, como sucede durante la embriaguez alcohólica, lo que emerge precisamente es el indio. "El indio —que en mayor o menor proporción— todos llevamos dentro", o, convendría precisar nuevamente, parte de la mezcolanza de rasgos que componen el estereotipo de indio a ojos de los ladinos: bruto, irracional, sexualmente desmesurado, etcétera.

Algunos días, por las calles de San Cristóbal de Las Casas puede presenciarse la extraña escena de un ladino embriagado caído sobre la acera e imprecando entre lágrimas contra alguien que le ha "faltado al respeto" porque le ha recordado públicamente que su abuela era de Chamula (un pueblo indígena de la región). Y, recíprocamente, ver a algún indígena también borracho hablando consigo mismo en castellano, o gritando "¡pinche indio!" a todo el que cruza por delante de él. En lo íntimo de la conciencia, uno mismo es también los otros.

En este juego de identificaciones y diferenciaciones hay estereotipos como si dijéramos "normales", y otros que por el contrario parecen "anormales" o excesivos (pido disculpas por la imprecisión), como si estuvieran superpuestos a los primeros, en cierto modo postizos. Estos últimos se caracterizan generalmente por ser elaborados y abusados con fines estratégicos, políticos. Más aún, no se trata únicamente de la acción de atribución de estereotipos a otros por parte de unos, sino también del empleo eficaz, y para fines propios, del estereotipo infligido (algo así como un "meta-estereotipo"). Intuyo, aunque me resulta difícil substanciarlo, que esta dimensión de valerse de la imagen preconcebida guarda alguna relación con la tensión que existe entre, por una parte, la existencia de una categoría unitaria como "indio" o "ladino" y, por otra parte, su extraordinaria fragmentación en la práctica (es decir, el hecho cotidiano de que existan muchas clases de indios o de ladinos, y cada una con intereses y expresiones distintos). Un caso concreto servirá para exponer la cuestión directamente.

En el Congreso del Estado de Chiapas tiene lugar, en 1992, en su capital —Tuxtla Gutiérrez— una audiencia pública para discutir acerca de las expulsiones —de su casa, terrenos y municipio— de indígenas que se identifican con alguna iglesia evangélica o la católica, esto es, que se niegan a cumplir con las cargas del régimen convencional de fiestas públicas. Las expulsiones, iniciadas hace varias décadas pero que últimamente se han incrementado, son practicadas por las autoridades municipales, con toda probabilidad inducidas por los miembros de la oligarquía indígena, política y económicamente beneficiada por el mantenimiento de ceremonias y cargos político-religiosos tradicionales, y a su vez estrechamente vinculada con el gobernante Partido

Revolucionario Institucional. En resumen, lo que en la audiencia de la Asamblea Legislativa se plantea —y por cierto que no es una cuestión banal— es: ¿Deben hacerse respetar las leyes mexicanas —que garantizan la libertad de creencias, entre ellas las religiosas— y en consecuencia castigar las expulsiones? o, por el contrario ¿deben respetarse las (desde el punto de vista de los convocantes) costumbres tradicionales y permitir, en su nombre y defensa, que las autoridades indígenas se deshagan de los disidentes religiosos?

A la sesión pública han sido invitados para exponer su opinión varios representantes: académicos, religiosos, juristas, indígenas expulsados y expulsores. Entre ellos se encuentra Enrique Gómez Patishtan —indígena de Chamula que representa a las autoridades municipales de este lugar y que por tanto es portavoz de la opinión, entre otras, de la élite política que favorece las expulsiones—. El texto de su discurso comienza así:

> Después de 500 años desde la conquista, Chamula sigue protegiendo sus formas de ser, sus usos y su religión, aun en contra de quienes han querido acabar con el pueblo; como en la historia de los aztecas, mayas, quienes tuvieron dioses como: del agua, del maíz, del sol, la luna y el viento, que fueron destruidos por los españoles. Dentro de la conquista espiritual los frailes españoles impusieron la religión católica, trayéndonos imágenes que hoy en día respetamos y celebramos sus fiestas; a pesar de todo traen otras religiones extranjeras para desconocer lo anterior; mas sin embargo después de 500 años, Chamula sigue protegiendo sus forma de ser como lo hemos dicho anteriormente.
>
> El problema de Chamula, y de todos los grupos indígenas del estado, comienza a surgir en 1945, cuando grupos de pastores provenientes del extranjero, instalaron en Los Altos de Chiapas, el Instituto Lingüístico de Verano; y éstos se encargaron de penetrar en las ideas de los indígenas, cambiándoles sus costumbres y sus características propias, y haciendo que se convirtieran a otras religiones como los presbiterianos, los adventistas, los sabáticos y otros, queriendo de esta forma, conquistar nuestras almas, pero que dividió a nuestros pueblos, y ha hecho que nos enfrentemos porque ahora, ya no podemos ser iguales, porque practicamos cultos distintos.[4]

En mi opinión, el comienzo del discurso de Enrique Gómez (en realidad todo él, pero aquí por falta de espacio no puedo transcribirlo) constituye una diestra maniobra dirigida a alimentar los estereotipos de la audiencia mayoritariamente no indígena. Apenas insinuada, hay una primera referencia, hoy por hoy casi de rigor, sobre la buena relación entre los indios y la Naturaleza: el respeto a la Madre Tierra y los fenómenos naturales. Pero el auditorio no está formado por europeos o estadounidenses (a quienes esta línea de argumentación probablemente satisfaría) sino por políticos y funcionarios mexicanos, y es precisamente con imágenes de la mitología nacionalista mexicana con las que en esencia juega el discurso. Por ejemplo, la actividad proselitista evangélica (protestante) reciente se equipara directamente con (el emocionalmente cargado campo de) la conquista española de hace, como deja claro el orador, 500 años, y junto con ella lo que Ricard llamó su "conquista espiritual". Y ahora la cultura indígena —raíz de la nacionalidad mexicana y reducto de su esencia, etc.— aquella que nunca se plegó hacia afuera, está siendo finalmente socavada por agentes "extranjeros", aprovechándose, como más adelante dice en su intervención, de la ignorancia de sus conciudadanos indígenas.[5]

[4] *Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas...*, pp. 61 y 62.

[5] Puede parecer una incongruencia del discurso que las prácticas católicas sean simultáneamente presentadas como "invasoras" y "tradicionales". En realidad, el orador no es responsable de esta contradicción (para quien, posiblemente, ni siquiera sea tal); lo único que hace es heredar —y al presentarla de manera tan "inocente", la subraya— una contradicción insuperable que recorre los supuestos, académicos o más extendidos, sobre lo que es la "tradición" indígena. En efecto, he aquí que las fiestas, la música, la indumentaria de los cargos religiosos, etc. (es decir, lo que es la cultura pública) que institucionalmente se promociona como "tradición indígena" o "tradición maya", sea en su mayor parte de origen mediterráneo.

El propio tono del discurso, encastrado en el más puro género de "solicitud de ayuda", no hace sino explotar la antigua fórmula (desde los comienzos del siglo XVI) de los indios-niños, seres desamparados e incapaces de defenderse por sí mismos. El resultado del empleo de semejante género es que las autoridades a quienes va dirigido quedan colocadas automáticamente en la posición, íntimamente apetecida, de "protectores de indios".

Por extraño que pueda parecer a quien no esté familiarizado con la cultura indígena de la región, prácticamente ningún indígena de Los Altos de Chiapas podría entender un discurso así —como no fuera de la élite letrada, y aun así con dificultad—. En realidad, los europeos no pudieron llegar a conquistar porque, siendo como son más primitivos, ya estaban cuando llegaron los indígenas, y los santos no fueron traídos por los españoles —¿quiénes son los españoles?— porque como todo el mundo sabe vinieron por su propio pie. Este tipo de perspectiva no se debe a la ignorancia, ni a que el conocimiento de su pasado les haya sido escamoteado (como compasivamente se pretende a veces), sino a que la memoria, individual y colectiva, se guarda y despliega sobre técnicas —como he sugerido en el apartado anterior— muy distintas a las que emplea la historiografía de matriz europea. Incluso, me parece, en ocasiones en abierta oposición a esta última.

En resumen, lo que el orador —en su papel de indígena— está proporcionando generosamente al público es la imagen de su comunidad que él imagina (posiblemente con buen fundamento) que buena parte del auditorio espera y desea escuchar. Pero es una imagen, o una amalgama de ellas, que él mismo ha recibido a su vez de "fuentes autorizadas" tales como los libros de texto oficiales de las escuelas, de los análisis científicos "de izquierda" concernientes a la "penetración ideológica de las sectas protestantes y su fomento del divisionismo e individualismo", o de las características alocuciones gubernamentales acerca del valor de la tradición. Por si al auditorio le cupiera alguna duda sobre esto último, un poco más adelante en el mismo discurso el orador recuerda cómo:

> El gobernador del estado cuando era candidato y andaba en campaña, nos dijo que debíamos proteger y conservar nuestras costumbres y tradiciones, y eso es lo que estamos haciendo y para eso es lo que queremos que nos apoyen, y se dé una ley que sancione a quienes se aparten de las tradiciones y se les impongan cargos religiosos.[6]

Una más que laberíntica circulación, como se ve, de estereotipos étnicos al servicio, en este caso abiertamente, de una estrategia de poder político (y fundamentalismo cultural) local.

Posturas como ésta comienzan a convertirse en moneda corriente. Recuerdo una charla pública de un maestro bilingüe tzeltal en una reunión en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Le había conocido anteriormente, en su aldea, donde empleaba profusamente y sin venir a cuento sus conocimientos de castellano y su indumentaria ladina para distinguirse del resto de los indígenas del lugar, monolingües y muy conservadores, y donde, como frecuentemente ocurre entre los maestros indígenas, despreciaba públicamente la ignorancia de las personas más ancianas del poblado. Pero en su charla, ahora en el papel de indígena, en la ciudad, ante un público instruido procedente en su mayoría de fuera de Chiapas, se estaba expresando en muy distintos términos. No recuerdo exactamente el motivo de la reunión, aunque sí que guardaba alguna relación con (o contra) la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América. Comenzó su conferencia hablando del sufrimiento de los indígenas durante los últimos 500 años, pero pronto pasó a hacer una apología de la sabiduría de los tzeltales (es decir, de los ancianos de su poblado, y una crítica de los jóvenes que, arrogantes, no les prestaban suficiente atención), que pronto acabo ligando al estado beatífico de los antiguos mayas del período clásico (en con-

[6] *Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas....*, p. 62.

traste con la conquista española, una edad de oro anterior): su pacifismo, su ciencia astronómica y matemática, y su religiosidad. Es superfluo insistir en que la gran mayoría de los indígenas de Los Altos de Chiapas no tienen ni la menor idea de quiénes puedan ser esos mayas. En cuanto a mí, estimo en mucho la cultura indígena, pero si hubiera que distinguirla dudo que en ella destacaran los conocimientos astronómicos (hay un cuento tzeltal sobre un niño que intentó contar todas las estrellas y murió en la tentativa: obviamente la moraleja es que nadie puede contar todas las estrellas del cielo, y, además, para qué) y ciertamente mucho menos su pacifismo; en cuanto a su religiosidad, habría que precisar bastante más sobre este concepto. En los últimos minutos de la charla el orador hablaba ya abiertamente de "nosotros los mayas": se había convertido en un maya y la concurrencia estaba encantada.[7]

La vida pública de Chiapas y sobre Chiapas está plagada de juegos de poder de este tipo. De hecho, me he limitado a dos ejemplos que conciernen al uso del estereotipo "indio", pero igualmente se podrían subrayar empleos parecidos de otras imágenes formularias. Piénsese por ejemplo en el complejo uso a que está sometido la palabra "colonial". Por un lado, la oligarquía ladina hace y rehace incesantemente este mito anticuario que pone a su servicio para beneficiarse de campos tan poco coloniales como el de la industria turística; o, por otro lado, la denominada clase intelectual utiliza el término "colonial" para explicar la situación regresiva de explotación de los "indios" por parte de los "ladinos"; un género de planteamiento que, dicho sea de paso, exime parcialmente al moderno Estado mexicano de su responsabilidad en tan antiguo estado de cosas.

Es notable cómo suelen ser las élites las que salen beneficiadas por el tráfico de estereotipos simples y unilaterales, y cómo los demás acaban por ser sus víctimas: ladinos pobres o indígenas del común, en ambos casos la mayoría de la población. Quizá por ello no es tan fácil que calen entre estos últimos. Ya he notado como la élite indígena es maestra de esa técnica inversa que consiste en volver a utilizar conceptos reificados tales como "indios" o "mayas", y junto con ellos otros signos palpables de adscripción étnica, en beneficio propio. Pero pese a esto, resulta difícil de creer que la mayoría de los indígenas de Chiapas lleguen a interiorizar esas categorías simples de identidad. Desde hace ya varios siglos, la población indígena ha estado sometida a un continuo ejercicio de instrucción para que sean lo que los europeos esperan que sean. Mas de todas las formas de resistencia cultural indígena, si hay una que destaca sobre las demás es precisamente esa: la resistencia a llegar a creerse lo que los otros creen de ellos (y en esta resistencia se encuentra la misma noción de "resistencia"), es decir, a plegarse a las categorías lógicas y el tipo de argumento europeo sobre la identidad. Precisamente aquel que se deja entrever con frecuencia en las preconcepciones de los estudios de antropología.

Si no fuera así, es decir, si los indígenas no persistieran en esta actitud y sucumbieran a verse a sí mismos bajo categorías impuestas, extrañas, no sería difícil, me temo, que la situación desembocara en algún tipo de fundamentalismo indio. Todo lo cual como mínimo debiera hacer reflexionar sobre los efectos que tienen y la responsabilidad moral que arrastran —dado el aura de objetividad que contribuye poderosamente a legitimarlos— los escritos de las ciencias sociales en la fabricación de categorías de identidad. Cada vez es mas irresponsable, creo, establecer equivalencias alienadas del estilo de: indio = maya; o peor, indio = nativo, y ladino = europeo/invasor/usurpador.

[7] La misma imagen, pero como reflejada en un espejo, se produjo unas horas después en una sala adyacente. Había una exposición fotográfica sobre indígenas (siempre suele haber alguna) y en la pared estaban colgadas fotos sobre todo de mujeres y niños (casi siempre es así: su alteridad y su aparente desprotección redundan en beneficio de su fotogenia). Algunas personas (desde luego no indígenas, y en su mayoría no locales) se dedicaban, vaso largo en mano, a admirarlas, cuando de repente entraron en la sala una niñas indígenas intentando vender algo de artesanía, quizá de Guatemala, y, claro, entremetiéndose por entre la gente. Entonces el encargado de la sala se apresuró a echarlas a la calle, eso sí con buenas maneras, para que no siguieran molestando.

Para quienes —con los más variados propósitos, y desde las más dispares perspectivas— describen, analizan, o simplemente se representan la región de Los Altos de Chiapas, los estereotipos étnicos impregnan con tal fuerza la imaginación que a menudo no sólo acaban por volver las relaciones sociales irreconocibles sino que terminan por afectarlas.

En mi opinión esta situación extrema se explica, parcialmente al menos, como un problema de comunicación (en sentido estricto). Existe una dificultad previa de diálogo entre la cultura indígena y la europea, una dificultad de la que la segunda es en gran parte responsable. Me explico. En su relación con los indígenas, los europeos (así en sus versiones continentales como euroamericanas, mexicana por ejemplo) parecen incapaces de adoptar una actitud que no se funde en, una de dos: a) el despojo-desprecio y b) la caridad-piedad. La primera es relativamente fácil de ver puesto que cualquier estudio de historia o etnografía, o comentario suelto, no deja de subrayarla. La segunda en cambio es menos visible; está tan delante de nuestros ojos que casi no podemos verla. Y sin embargo —vale la pena insistir en esto— ambas actitudes se presuponen, se engendran y alimentan recíprocamente: son como las dos caras de una misma moneda.

Debiera ser evidente, pero no vendrá mal recordarlo, como los indios han sido y siguen siendo uno de esos lugares comunes privilegiados donde depositar nuestras, por así decirlo, aspiraciones alienadas, la clase de aspiración que la ilusión no se resigna a abandonar. Según el color del cristal de aumento europeo con que se mire, los indígenas se convierten alternativamente, y en ocasiones de modo simultáneo (por ejemplo) en conscientes agentes revolucionarios, en comunidades cristianas de base en su estado más prístino, en los depositarios de la esencia de la nación mexicana, en humildes conocedores de vastos saberes místicos, en ejemplo de buen trato y respeto por la Naturaleza, e incluso en el caso de las mujeres indígenas, en vanguardia del movimiento de la liberación femenina.

Uno de los casos a mi juicio más curiosos —más que nada por paradójico— es el de la diócesis católica de San Cristóbal de Las Casas que, después de 450 años de trabajo misionero y tutelar (por emplear un eufemismo) entre los indígenas de Chiapas, se ha redefinido recientemente como "Diócesis Misionera". De hecho, como no se escapa a quienes conocen la región, la implantación de la Iglesia católica entre los grupos indígenas es muy débil, en parte porque los indígenas que tradicionalmente han sido considerados católicos sólo lo son nominalmente y no reconocen en la práctica la autoridad eclesiástica, en parte porque las denominaciones protestantes han tenido mucho más éxito en su trabajo proselitista; incluso una mayoría del reducido grupo de indígenas catequistas convertidos en los años 60 y 70 ha terminado por engrosar (provisionalmente) las filas evangélicas u otras organizaciones políticas. Pese a ello, esa supuesta (supuesta desde el resto de México) relación privilegiada entre Iglesia católica e indígenas, entre protectores y protegidos (como se insiste: "los más pobres de entre los pobres") proporciona a aquélla, como por "magia de contacto", un sustancioso capital simbólico con el que negociar ventajosamente su difícil posición política en México. Una vez más el estereotipo deja sentir su fuerza envolvente; no es lo mismo un pobre cualquiera (y no faltan en México) que un pobre "indio".

Hablando de manera general —porque sería también injusto no reconocer que existen casos excepcionales fundados sobre el respeto mutuo—, los indígenas parecen condenados a encarnar el estereotipo de persona desamparada, seres humildes que, por definición, requieren de ayuda y protección. Se ve, transpira, entre las personas y entre la constelación de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, mexicanas e internacionales que operan en Chiapas: cualquier acercamiento al mundo indígena está transido por una verdadera actitud "misionera". Como los primeros frailes franciscanos y dominicos que llegaron a la Nueva España —en un modelo de actitud que ha calado profundamente y que, lo admito, me resulta repugnante— uno se acerca al mundo indígena para redimir y ser así redimido. (Pero también, como ya he insi-

nuado anteriormente, en esta "política de redención" hay razones de ventaja política y simbólica).

La relación se convierte —pese a las invocaciones retóricas de lo contrario— en una relación de desigualdad intrínseca, donde donantes y receptores siempre son los mismos. En este tipo de trato no queda lugar para entablar un genuino diálogo, uno que responda al hecho simple pero fundamental de que verdaderamente hay algo que intercambiar, algo interesante que decirse. Se habla de los indígenas, se habla por los indígenas, pero no se habla con los indígenas.

Y sin embargo —bajo mi punto de vista— los indígenas de Chiapas llevan siglos persiguiendo una relación de genuino intercambio. Esto no es decir una relación completamente ecuánime, una en la que se reciba exactamente lo mismo que se da: como en cualquier mercado mesoamericano, en el intercambio se regatea, se intenta obtener más por menos, se "transa"; unas veces ganan más unos y otras otros; pero así y todo, en ese espacio se produce una verdadera relación recíproca entre personas.

Del amplísimo repertorio de ejemplos que podrían servir para ilustrar esta búsqueda, prefiero escoger uno que a primera vista es la antítesis de la búsqueda de reciprocidad. Procede de una de las numerosas rebeliones indígenas que han puntuado la historia de Chiapas, la enorme sublevación de 1712, que durante unos meses hizo tambalearse los cimientos del régimen colonial en la provincia. Pues bien, entre las acciones de los sublevados figura la captura de algunas mujeres españolas que residían en pueblos mestizos o haciendas asaltadas; pero en lugar de ser asesinadas —como se hizo con los hombres y en ocasiones con los niños— estas mujeres fueron dadas como esposas a hombres indígenas. Las interpretaciones del episodio por parte de historiadores y antropólogos —en consonancia con la imaginación europea moderna del intercambio— son de un mismo tenor: como tantas otras acciones de la sublevación, este episodio estaba dirigido a invertir el orden colonial, de modo que los indios estaban colocando a las mujeres españolas en la misma posición que los españoles habían colocado anteriormente a las mujeres indias, como amantes y/o sirvientas de la casa. Pero estos sucesos pueden ser interpretados de manera algo diferente si se repara en que para los tzeltales contemporáneos la posibilidad o no de fecundar mujeres de otros grupos étnicos, y sobre todo la posibilidad de que la descendencia sea normal (es decir sin malformaciones físicas, albinismo, idiotez, etc,) es un motivo de continua preocupación. Lo es porque actúa como indicador de la posibilidad de sostener con ese mismo grupo un intercambio más general. Lo que ocurrió en 1712 puede interpretarse así; en lugar de "invertir" el orden colonial (colocando a los indios como españoles y a los españoles como indios) lo que hicieron los rebeldes fue "subvertirlo", buscando una nueva forma de relación. Finalmente, la victoria de los españoles y la recuperación de las mujeres por parte de los soldados hizo imposible saber cómo eran los niños resultado de esas uniones, y en general detuvo por un tiempo largo la búsqueda de esa "conversación".

Ejemplos de estos intentos podrían rastrearse sin dificultad en la historia de las relaciones interétnicas de la región. Demostrarían también cómo han sido sistemáticamente defraudados por parte de los no indígenas. Tal y como se ha presentado para los indígenas en los últimos siglos, el estado de la relación con el mundo no indígena podría definirse como de cortos momentos en que las expectativas de comunicación se abren, para volver rápidamente a cerrarse, a menudo de manera brusca, y permanecer así durante un largo período de frustración. Una relación de este tipo desemboca inevitablemente —si se me permite la expresión, que utilizo cautelosamente— en una suerte de esquizofrenia cultural: en lugar de un diálogo con seres e instituciones reales termina por convertirse en un diálogo con ellos mismos jugando a ser otros, es decir, en una especie de soliloquio colectivo.

Verosímilmente, en las últimas décadas está ocurriendo en Chiapas uno de estos períodos de apertura, de búsqueda de diálogo intercultural. De ahí quizá el repentino interés, sobre todo

por parte de los indígenas que se hallan más expuestos a la relación con el mundo mexicano, por adoptar nuevas identidades religiosas, por entrar en partidos y grupos políticos, por ensayar formas distintas de asociación, por practicar nuevas actitudes personales, etcétera. Este es un tipo de identificación que en realidad (como frecuentemente acaban por aprender, para su disgusto, organizadores sindicales, propagandistas políticos o predicadores religiosos) suele ser muy superficial y transitoria. Desde luego no creo, como ya he observado antes, que tengan nada que ver con una suerte de "aculturación" y menos aun con algo así como una "concientización". Más bien es como si a través de estas identificaciones, algunas fracciones de población indígena estuvieran batiendo posibilidades y ángulos nuevos de comunicación con el mundo no indígena, poniéndose —dada su preocupación por la reciprocidad y la simetría— en el lugar de los "otros", para fomentar un auténtico intercambio. También entre grupos de la población castellanohablante de Chiapas me parece notar pequeños signos de cambio de actitud, intentos por rehacer la relación.

Un lugar como Los Altos de Chiapas es notablemente difícil. Difícil de vivir y difícil de pensar, y de pensar en él y sobre él (con cierta sensatez, al menos). En las páginas precedentes he intentado apuntar cómo esta dificultad estriba no sólo en la pluralidad y complejidad social/cultural/política/etc. de la región sino también en los estereotipos a través de los cuales inevitablemente es vista, imaginada. O, más precisamente, en el firme entrelazamiento entre "realidad" y "estereotipos" por los cuales ambos se alimentan recíprocamente, para acabar por crear un clima tan enrarecido. Pero (sin intención de sonar retórico) es precisamente esta dificultad añadida lo que presta a Los Altos de Chiapas un valor destacado —no porque sea un caso insólito sino porque es un caso extremo— para pensar sobre estas cuestiones.

El ejemplo de la receta de la Sopa de Pan de San Cristóbal que, un poco a contrapelo, citaba al principio estaba encaminado a hacer notar cómo una categoría cultural como "ladino" (pero igual podía haber insistido con la de "indio") no es una categoría pura, natural. Este aspecto —la complejidad actual de las clases en que agrupamos las personas, así como las implicaciones políticas de ello— adquiere en el caso de Chiapas una importancia desproporcionada. Entre otras razones, porque es muy común que Los Altos de Chiapas sea concebido como un lugar arcaico; es decir, una suerte de lugar primitivo donde las distinciones nítidas todavía existen (lo cual es obviamente un disparate). Desde un punto de vista europeo o norteamericano una situación de este género evoca en muchos casos una atractiva imagen arcaizante: por eso los folletos turísticos insisten en presentar San Cristóbal de las Casas como un lugar "colonial".

Pero desde el ángulo mexicano, la cuestión se ve de manera distinta y tiene, además, implicaciones más fuertes. Según una suposición muy generalizada, el problema (si es que existe como tal "problema") de Chiapas es su falta de desarrollo histórico. Lo que oficialmente define la nación mexicana moderna, el mestizaje, la unión entre lo español y lo indio, allí se encontraría sin mezclar, crudo. Chiapas es consistentemente presentada a través de los textos científicos o de las noticias de prensa como un lugar donde (¡horror!) prevalece una situación prenacional ("premexicana", o lo que es peor, "colonial"), un lugar en el que los ingredientes básicos no se han fundido todavía. "El problema de Chiapas —se ha dicho alguna vez, recurriendo al factor nacional en su versión reformada— es que allí nunca llego la revolución mexicana". Seguramente por eso es tan común interpretar (y aceptar la interpretación) cualquier acontecimiento contemporáneo de la región como una reiteración simple de tiempos anteriores, "coloniales" o prerevolucionarios: allí el tiempo no avanza, se limita a repetirse.

El lector no tiene porque aceptar este tipo de argumento (el del primitivismo nacional de Chiapas), pero si por alguna razón desea seguir haciéndolo debiera al menos advertir el riesgo de usar Los Altos de Chiapas y su población indígena (y también ladina) como pretexto de otros escenarios. Por mi parte, no creo que Chiapas sea un lugar arcaico. Más aún, como he sugerido

anteriormente, constituye un caso precoz y sintomático porque es en lugares difíciles como éste —urbanos o rurales, ricos o pobres, pero con una gran heterogeneidad étnica urdida en sus juegos de poder— donde probablemente se está jugando la partida por definir y orientar toda una serie de nuevos conflictos (o antiguos conflictos vestidos de nueva manera) que comienzan a recorrer Latinoamérica. El ejemplo de la reunión en la Asamblea Legislativa de Chiapas y la cuestión que allí se discutió demuestra hasta qué punto, quizá todavía un poco a ciegas pero con fuerza, empiezan a aflorar estos antagonismos en el discurso público, y cómo lo hacen antes en escenarios como Chiapas que en lugares considerados más centrales. Cuestiones como la que allí se trató son las que, tras el fracaso de las políticas nacionales de asimilación de minorías y la creación de nuevos marcos de identidad, están ganando una importancia crítica. Y, lo que es igualmente importante, obligan también a poner en cuestión los hábitos mentales que hemos heredado; a pensar sobre la manera en que pensamos acerca de estas cuestiones.

LA COMUNIDAD REVOLUCIONARIA INSTITUCIONAL: LA SUBVERSIÓN DEL GOBIERNO INDÍGENA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS, 1936-1968[1]

JAN RUS
INAREMAC

Introducción

Para los campesinos mayas de Los Altos de Chiapas, "la Revolución" tiene dos significados. Por una parte está la revolución de la década de 1910, que en la región fue poco más o menos una guerra civil entre un ejército federal ocupante, es decir, los carrancistas, y bandas de terratenientes locales contrarrevolucionarios que, entre 1914 y 1920, les disputaban el control de la región. Los indígenas quedaron excluidos de dicha revolución. De hecho, más que excluidos, fueron vejados por ambas partes, que combatían en sus tierras, requisaban sus alimentos y fuerza de trabajo a más de "castigar" aldeas enteras sospechosas de haber colaborado con "el enemigo". A pesar de esporádicas ventajas de que gozaron aquellas comunidades que lograran concertar alianzas provechosas con los combatientes, o que momentáneamente pudieron sustraerse a las exigencias de los terratenientes que huyeran del área de conflictos, esta revolución, denominada la "época de Carranza" en las lenguas mayas de Los Altos, suele evocarse con amargura.

La segunda revolución, que para los campesinos mayas es la "verdadera", corresponde a la "época de Cárdenas", a finales de la década de 1930. Este fue el periodo en el cual por fin recibieron los beneficios del "México nuevo", entre los que figuran la reforma agraria, la aparición de sindicatos y el final de un régimen de peonaje y de contratación por deuda. Hay, pues, cierta justificación en identificar el periodo que abarcó desde 1936 hasta los primeros años de la década de 1940 como "la revolución de los indios", tal como se hace algunas veces en Chiapas.

Así y todo, fue una curiosa revolución. Aun cuando se afirma que la "época de Cárdenas" reivindicó a los indígenas y les confirió nuevos derechos, una mirada un poco más objetiva revela que, a la larga, introdujo en realidad una forma más estrecha de dominación. Para aplicar sus reformas, los cardenistas y sus sucesores se inmiscuyeron en las comunidades indígenas, no

[1] Publicado originalmente en G. Joseph y D. Nugent (editores), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico,* Duke University Press, 1994. Traducción del inglés de Hélène Lévesque. Revisión de M. H. Ruz y J. P. Viqueira. El autor agradece a Andrés Aubry, Jan de Vos, Angélica Inda, Gilbert Joseph, Nancy Modiano, Daniel Nugent, Diane Rus y Vern Sterk por sus desinteresados comentarios acerca de una versión anterior de este trabajo.

solamente sustituyendo sus líderes sino también reorganizando sus gobiernos, creando nuevos puestos para tratar asuntos laborales y agrarios al mismo tiempo que se otorgaban novedosos y grandes poderes a los encargados de mantener relaciones armoniosas con el partido oficial y el poder federal.

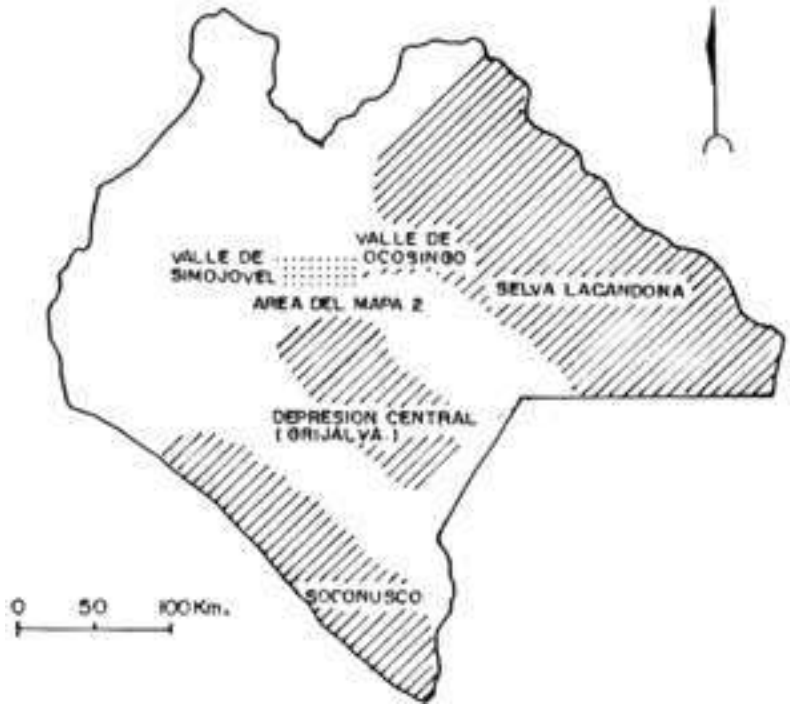
En cierta medida, el resultado de este proceso —la centralización del poder político y económico dentro de las comunidades y la asociación de dicho poder con el Estado— se asemeja al caciquismo que caracteriza a la sociedad rural mexicana en general. Sin embargo, en comunidades indígenas como las de Los Altos de Chiapas, con sus propias tradiciones de organización social y política, inextricablemente ligadas a creencias religiosas locales, los cambios introducidos por los cardenistas implicaban ajustes ideológicos y políticos que iban mucho más allá de aquellos impuestos —y tal vez incluso reconocidos— por los reformistas. Al paso del tiempo, lograron subordinar no solamente a los dirigentes indígenas que eran sus colaboradores más directos, sino también y de manera irónica, cooptar las mismas estructuras comunitarias previamente identificadas con una postura de resistencia a la intervención externa y la explotación, es decir, con la de autogestión independiente, la estricta aplicación de medidas de solidaridad comunitaria y la legitimación religiosa del poder político. A consecuencia de ello, hacia mediados de la década de 1950, aquello que los antropólogos apenas empezaban a describir como "comunidades corporativas cerradas" se habían convertido, de hecho, en "comunidades revolucionarias institucionales", subordinadas al poder central.

El propósito del presente ensayo es tratar de describir la forma en que esto ocurrió. Para este fin, se examinarán con cierto detalle las formas en que las defensas de las comunidades indígenas fueron derribadas a finales de la década de 1930, con el fin de entregarles los "frutos de la revolución", y luego, cómo los cambios efectuados durante ese período fueron incorporados en las estructuras comunitarias en el transcurso de las décadas subsiguientes. La discusión se centrará, en su mayor parte, en la comunidad tzotzil de Chamula, el municipio más poblado e importante de Los Altos de Chiapas. Sin embargo, como el proceso de subordinar los gobiernos indígenas al poder central abarcó toda la región, también se citarán, para fines comparativos, ejemplos de otros municipios tzotziles y tzeltales aledaños.

En la última sección, se intentará demostrar la forma en que la cooptación de las estructuras comunitarias indígenas iniciada a finales de la década de 1930 continúa afectando el desarrollo económico y político de las comunidades de Los Altos de Chiapas. Como se verá, la íntima relación existente entre el Estado y las "estructuras comunitarias tradicionales" que remonta a este primer periodo ha ocasionado en fechas recientes la absurda situación de que el Estado impusiera "tradiciones indígenas" en perjuicio de los propios indígenas a fin de mantener el orden, y obligara a numerosos campesinos mayas a buscar fuera de sus comunidades formas alternativas de organización.

Los indígenas de Los Altos en vísperas del cambio: 1930-1938

A mediados de la década de 1930, los indígenas tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas vivían en condiciones que no habían cambiado sino muy poco desde 50 años atrás. Lo mismo que antes de la Revolución de 1910, su principal problema era la falta de tierras cultivables. Cuando campesinos de otras partes de México —incluso de otras partes de Chiapas— se habían visto beneficiados, a consecuencia de la Revolución, por una reforma agraria, aparente en el peor de los casos, aquellos campesinos mayas seguían habitando, en las montañas, los mismos nichos sobrepoblados y relativamente áridos que habían venido ocupando desde que fueran despojados de sus mejores tierras a mediados del siglo XIX.



MAPA 21: *Áreas de emigración tzeltal y tzotzil*

Los agraristas, artífices y supervisores de la reforma agraria, intimidados por las guardias blancas de los terratenientes locales toda vez que éstos no pudieron sobornarlos, no habían hecho mella alguna en las haciendas ganaderas y productoras de maíz que monopolizaban las mejores tierras de la región, ni tampoco en las fincas cañeras y cafetaleras que ocupaban los valles circundantes.[2]

La aridez crónica de la tierra, a su vez, continuaba obligando a los indígenas tzotziles y tzeltales a buscar empleo como trabajadores temporales en las tierras bajas de Chiapas, exactamente de la misma manera en que lo habían venido haciendo antes de 1910 —empleos mal pagados, bajo condiciones deplorables y de los cuales no volvían sino meses después habiendo contraído deudas tan cuantiosas como los adelantos salariales recibidos al salir de sus hogares—.[3]

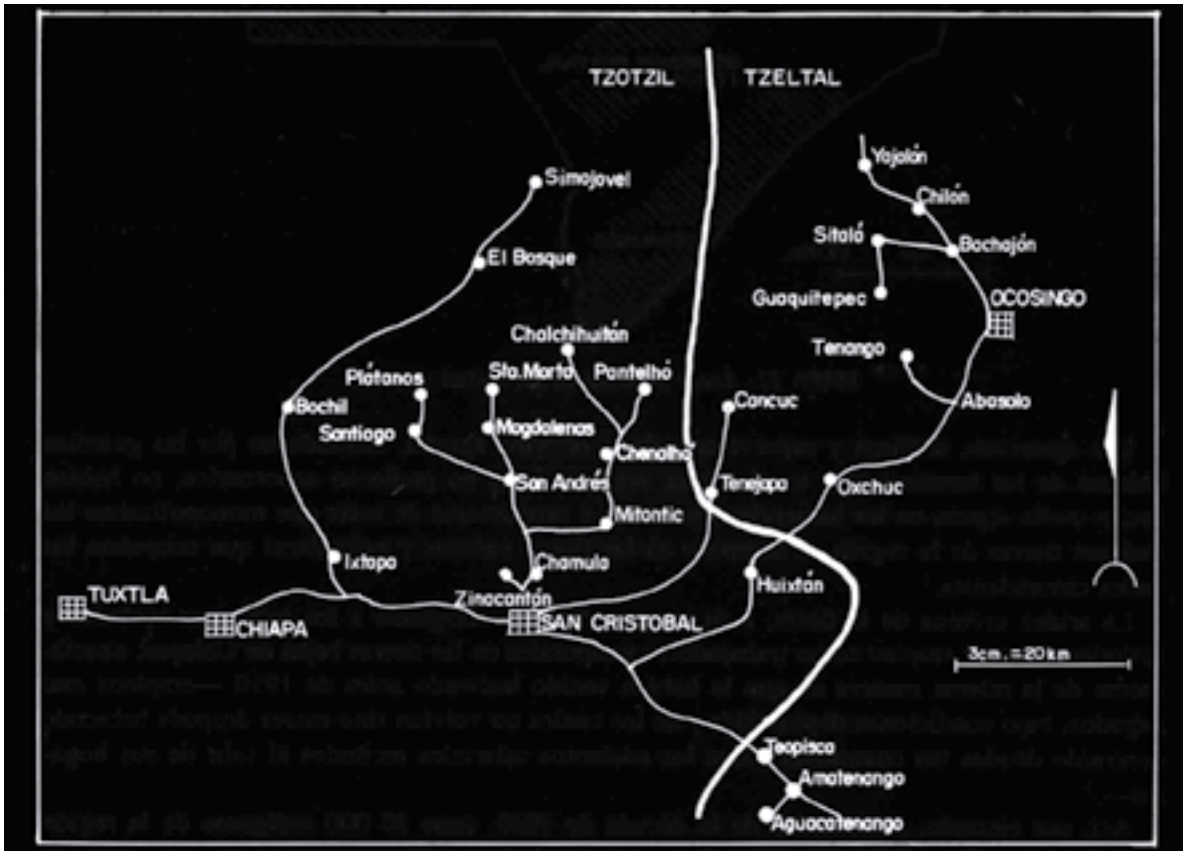
Así, por ejemplo, a mediados de la década de 1920, unos 20 000 indígenas de la región aledaña a San Cristóbal, la ciudad más importante de Los Altos, se encaminaban, como cada año, hacia los cafetales de las montañas del sureste de Chiapas y de la costa —una expedición de ocho días por la cual no solamente no recibían retribución alguna, sino que por el contrario, les ocasionaba gastos importantes al tener que comprar sus alimentos, pagar cada noche por la autorización de pernoctar hacinados en algún patio trasero, además de liquidar cuotas que se les llegaban a cobrar por permitirles el paso por algunas poblaciones—.[4] Más aun, no obstante el salario mínimo de 1.30 pesos diarios vigente durante ese periodo, los trabajadores temporales

[2] J. Rus *et al.*, *Kipaltik: La historia de cómo compramos nuestra finca*, pp. 1-17; y A. García de León, *Resistencia y utopía*, vol. II, p. 197 y ss. Para conocer la versión de los propios tzotziles sobre esta situación, véase también "Expedientes Chamula", en el Archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria, Delegación Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

[3] F. Baumann, "Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas"; y J. Rus *et al.*, *Abtel ta Pinka/Trabajo en las fincas*.

[4] R. Pozas Arciniega, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio"; y J. Rus, "Contained Revolutions".

de los cafetales de Los Altos de Chiapas no solían recibir más de 30 a 50 centavos al día —y esto, a condición de haber terminado sus tareas o cuotas diarias de trabajo—. Sin embargo, por duras que puedan parecernos estas condiciones, eran preferibles a las que padecían los habitantes de la región norte de Los Altos quienes talaban caoba y otras maderas preciosas en las monterías de la Selva Lacandona, o aquellos de los linderos este y oeste de la misma región, que laboraban en las milpas y cañaverales de las fincas vecinas de tierra caliente. Como dijera un anciano de El Bosque, al describir la vida que llevaban los tzotziles y tzeltales en aquél tiempo: "No éramos dueños, ni siquiera de nuestros cuerpos".[5]



MAPA 22: Comunidades de Los Altos de Chiapas

Por último, para terminar este retrato de una región donde la Revolución no tuvo sino muy poco impacto, a pesar de la Constitución de 1917 que proscribió el mecanismo administrativo mediante el cual el propio Estado había proveido de mano de obra indígena a las plantaciones de las tierras bajas antes de 1910, en Chiapas, el gobierno continuó, hasta mediados de la década de 1930, encargándose de la mayor parte de la contratación de trabajadores. Oficialmente ya no podía cobrar los impuestos y cuotas que obligaban antes a los indígenas a aceptar contratos leoninos, ni tampoco perseguir y devolver a sus "acreedores" a aquellos trabajadores que abandonaban el empleo antes de haber "desquitado" los adelantes recibidos por su trabajo. Extraoficialmente, empero, se las arreglaba para perpetuar en gran medida aquella situación a través de la institución de los secretarios municipales.

[5] J. Rus *et al.*, *Kipaltik: La historia de cómo compramos nuestra finca*.

Estos eran funcionarios ladinos (es decir, no indígenas) asignados desde la aldea hispanohablante más cercana quienes fungían como tutores de los gobiernos locales de los municipios indígenas, manteniendo sus registros civiles, cobrando impuestos sobre contratos de trabajo y asesorándolos en materia de legislación mexicana. De manera informal, pero cargada de consecuencias, también vendían bebidas alcohólicas y servían de intermediarios a los enganchadores —o contratistas— que organizaban cuadrillas de trabajadores indígenas para las plantaciones. No solamente otorgaban adelantos salariales en nombre de los contratistas —a menudo bajo la forma de bebidas alcohólicas u otros bienes vendidos a crédito—, sino que aprovechaban sus posiciones para seguir la pista de aquellos trabajadores de las comunidades que volvían a sus hogares antes de haber cancelado sus deudas. Si bien los secretarios de los años 20 y 30 tal vez no tenían la misma autoridad legal que los jefes políticos prerrevolucionarios para perseguir y detener a aquellos fugitivos, sí tenían, para todos los fines prácticos, la misma facultad para subordinarlos haciendo que, en adelante, se les negaran contratos de trabajo y otros créditos indispensables para su subsistencia.[6]

Así fue cómo, privadas de los beneficios de la reforma agraria, obligadas por su pobreza a aceptar contratos injustos de trabajo en lugares alejados, además de ser estrechamente vigiladas por autoridades ladinas que controlaban sus expedientes y su acceso a fuentes externas de empleo, la mayoría de las comunidades indígenas chiapanecas del periodo inmediatamente posterior a la Revolución se retrajeron, aislándose de cualquier contacto innecesario con el mundo externo. Por ejemplo, en el caso de Chamula, se impuso la norma, incluso desde antes de que concluyera la Revolución, de que el presidente municipal de la comunidad no fuese bilingüe (como había venido sucediendo antes de 1914), sino que tenía que ser un anciano ("principal") tzotzil monolingüe con conocida trayectoria en la jerarquía de oficios civiles y religiosos tradicionales de la comunidad. Solamente así, se decía, podía tenerse la seguridad de que no fuera a traicionar a los suyos en favor de extraños, "vendiéndolos" a contratistas ladinos o precipitándose en asuntos susceptibles de ocasionar represalias de parte de funcionarios ladinos.[7]

Dicha norma tal vez se debía, en parte, a un intento de hacer, de necesidad, virtud: dadas las adversas condiciones económicas prevalecientes durante las décadas de 1920 y 1930, unos hombres jóvenes, en edad de trabajar, difícilmente hubieran podido darse el lujo de trabajar por un año entero sin remuneración alguna. A consecuencia de ello, solían rehuir cargos incluso de menor jerarquía, de tal forma que nadie, salvo los ancianos, quería ocuparse de los asuntos de gobierno.

Sin embargo, la magnitud de la revitalización cultural que se verificó durante ese periodo sugiere la intervención de factores más poderosos. Al mismo tiempo que la comunidad confiaba la administración de sus asuntos a hombres mayores y más tradicionalistas durante las décadas de 1920 y 1930, festejos que habían dejado de celebrarse desde finales del siglo XIX cobraron nueva vida y colorido; por vez primera se permitió que curanderos indígenas oficiaran ceremonias en la iglesia de la comunidad. Incluso la indumentaria de los oficiantes se volvió más especializada.[8] La impresión general que se tiene de los relatos orales es la de un pueblo que fortalecía y perfeccionaba el gobierno interno de su comunidad y de su cultura, a fin de hacer más llevadero un periodo en el cual tenían poco control sobre sus propias vidas fuera de la comunidad.[9]

[6] J. Rus, "Contained Revolutions".

[7] Entrevistas con Gómez Osob (9 de julio 1975) y Salvador López Tuxum (29 de octubre 1975), ambos de Chamula; y Manuel Castellanos Cancino (8 de noviembre 1975 y 30 de diciembre 1976), de San Cristóbal.

[8] J. Rus, "Contained Revolutions".

[9] Entrevistas con Santos López (11 de agosto 1990) y Manuel Pérez (21 de mayo 1976, 14 de agosto 1990 y 27 de agosto 1991), de Chamula.

No obstante, había algo más que un simple simbolismo o una no-cooperación pasiva en la resistencia organizada por los líderes "tradicionalistas" de los años 20 y 30. Más allá de su apariencia engañosamente tranquila, las comunidades tzotziles y tzeltales de aquel periodo también libraban una batalla pertinaz y a menudo violenta para impedir que los ladinos continuaran interfiriendo con sus vidas. Por su misma naturaleza, el papel desempeñado por los dirigentes comunitarios en esta lucha se antoja un tanto ambiguo, aunque algunos casos registrados en Chamula a principios de la década de 1930 tal vez nos ayuden a entenderlo. Veámoslos:

> Caso # 1: En 1931 o 1932, un enganchador se internó, acompañado de dos pistoleros, en la región de Chamula con el propósito de cobrarle un adeudo a un trabajador cafetalero particularmente rebelde. Al decir de un testigo, que no era más que un muchacho en ese entonces, los hombres de varios caseríos, convocados por los principales, subyugaron a los intrusos, desmembraron a machetazos sus cuerpos y los arrojaron al fondo de un pozo. "Laj k'op: Solución final a un problema".[10] Esta clase de incidentes ocurría con la suficiente frecuencia, durante la década de 1930, para sustentar un dicho ladino que rezaba: "Si te agarra la noche en Chamula, puedes irte a dormir... pero no amanecerás" (el mismo dicho también se aplicaba, entre otros, en los casos de Oxchuc, Cancuc y Chalchihuitán).
>
> Caso # 2: Desde principios del siglo XIX en adelante, los chamulas no permitían que ningún ladino residiera en su municipio, a no ser en la pequeña cabecera o aldea principal. Sin embargo, en 1933, por orden del gobierno del estado, se construyó una escuela en un caserío alejado de la cabecera, es decir, en un "área residencial". En cuestión de meses, un grupo de hombres la incendió, y no fue reconstruida. Ningún fuereño, ni siquiera un profesor, estaba autorizado a establecerse en aquella parte del territorio que los chamulas consideraban como un refugio de la explotación ladina.[11]
>
> Caso # 3: En 1934, se rumoraba que unos "quemasantos" católicos de la capital del estado vendrían a quemar imágenes de santos en Chamula y otras comunidades. Los chamulas, organizados por sus principales y por el Ayuntamiento, ocultaron sus "santos" en viviendas privadas del municipio y, sin reparar en gastos, mantuvieron durante meses enteros un pequeño ejército encargado de vigilar las carreteras de acceso a la cabecera. De haberse presentado los mentados quemasantos, poca duda cabe de que la comunidad los hubiese repelido.[12]

Todas éstas eran medidas de resistencia tomadas para defender el "interior" de la comunidad; para preservar —no incrementar— las prerrogativas y recursos "tradicionales" de sus miembros dentro de su espacio vital. Dado el clima de violenta represión que prevalecía en Los Altos durante los años 20 y principios de la década de 1930, —propiciada por los ejércitos privados que defendían las grandes fincas, por los pistoleros que hacían las veces de guardaespaldas de los contratistas, así como la policía estatal y los destacamentos militares que recibían instrucciones de políticos locales— los dirigentes indígenas de Chamula y del resto de la región estaban convencidos de que no podían darse el lujo de enfrentar a los ladinos fuera de sus comunidades, o luchar abiertamente contra el orden establecido representado por los secretarios municipales y otras autoridades.

Aun así, había excepciones. Por ejemplo en Zinacantán, los dirigentes comunitarios incluyeron, de 1920 en adelante, hombres jóvenes que habían trabajado en el mundo ladino como aparceros y buhoneros y quienes, por lo tanto, conocían las nuevas leyes agrarias y se atrevían a aplicarlas.

[10] Entrevista con Pedro López, de Chamula, en J. Rus *et al.*, *Abtel ta Pinka/Trabajo en las fincas*, p. 5.

[11] Entrevistas con Salvador Sánchez Diezmo (31 de julio 1976), Pedro López (2 de julio 1975), y Salvador Gómez Osob (7 de septiembre 1975), de Chamula.

[12] Entrevistas con Salvador Sánchez Diezmo (31 de diciembre 1976), Manuel Castellanos Cancino (16 de mayo 1976), y Teodosio Martínez Ramos, párroco de Chamula en 1934 (23 de febrero 1977). Véase también A. Aubry, *San Cristóbal de Las Casas*, p. 76.

A sugerencia de ellos, el Ayuntamiento zinacanteco comenzó a llenar solicitudes para la expropiación de ranchos ladinos cercanos desde 1925, o sea, casi ocho años antes que cualquiera de sus vecinos.[13] También había dirigentes jóvenes y combativos en Chenalhó y Oxchuc, comunidades con importantes poblaciones ladinas en donde la lucha indígena por la autonomía durante la década de 1920 tomó la forma de movimientos en favor de escuelas independientes, en donde se enseñaran los idiomas locales.[14]

A decir verdad, a pesar del conservadurismo prevaleciente en la región, incluso en Chamula hubo, durante los años 20 y a principios de la década de 1930, hombres jóvenes y bilingües enterados de la reforma agraria que intentaron —si bien en balde— convencer a los líderes tradicionales que se apoyaran en ella para adquirir más tierras de cultivo.[15] Aun cuando ninguno de estos jóvenes reformistas logró gran cosa durante ese periodo, toda vez que las autoridades ladinas a menudo perseguían y encarcelaban a los recalcitrantes, su existencia misma demuestra que, a pesar de la aparente prudencia de los ayuntamientos indígenas, muchos tzotziles y tzeltales estaban listos para el cambio.

La "Revolución de los indios", 1936-1944

Dado el inflexible conservadurismo de la élite ladina de Los Altos durante la década de 1930 y el carácter generalmente defensivo de la resistencia indígena, era casi inevitable que cuando el cambio por fin alcanzara la región se necesitara de fuertes apoyos externos para que se hiciera realidad. Este apoyo se concretó en 1934 con la elección de Lázaro Cárdenas como presidente de México. Justo antes e inmediatamente después de las elecciones, hubo una sorda lucha interna dentro del Partido Nacional Revolucionario (PNR) entre quienes sostenían que México necesitaba efectuar urgentes reformas económicas y sociales a fin de evitar caer nuevamente en un virtual estado de guerra civil, y otros —los caudillos revolucionarios y clases acaudaladas quienes, a esas alturas, habían hecho las paces con ellos— que se sentían muy satisfechos con el *statu quo* postrevolucionario y se oponían a cualquier iniciativa encaminada a modificarlo. Cárdenas representaba a la corriente reformista en la contienda. Al tomar el poder, explicó, en pocas palabras, que su proyecto era movilizar a los campesinos y obreros del país, incorporarlos a una nueva coalición gobernante y, luego, utilizar el poder nacido de su organización para neutralizar a los conservadores y llevar a cabo las reformas necesarias.

En el caso de Chiapas, en donde, desde 1920 existían organizaciones obreras y campesinas radicales que, desde principios de la década de 1930, habían sido reprimidas o cooptadas por la corriente conservadora oficial del PNR, la primera parte de esta tarea consistió en resucitar dichas organizaciones y subordinarlas a la corriente cardenista del partido. De hecho, incluso antes de que Cárdenas tomara el poder, sus partidarios en el estado habían anunciado que ésta sería su estrategia. En un reporte muy divulgado de la Comisión Federal del Trabajo que daba a conocer la "virtual esclavitud" de los trabajadores indígenas chiapanecos, argüían que toda vez que el gobierno conservador del estado había demostrado ser incapaz de aplicar los códigos laborales en Chiapas, el gobierno federal tenía obligación de organizar a la fuerza laboral indígena y asumir esta función.[16]

A pesar del desprestigio ocasionado por estas críticas,[17] el gobernador conservador de Chiapas y el PNR estatal no quedaron fuera, por decirlo así, de la arena política. En el otoño de 1934,

[13] R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 201-209.

[14] J. Arias, *San Pedro Chenalhó*, pp. 99-100; y J. Gómez Nich, "Algo de mi vida", pp. 179-181.

[15] J. Rus, "Contained Revolutions".

[16] E. Urbina, El despertar de un pueblo, p. 20 y ss.; y R. Pozas Arciniega, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio", pp. 31-48.

[17] Véase F. J. Guillén, *En defensa de Chiapas*.

antes de que los cardenistas pudieran intervenir, el gobernador y sus partidarios intentaron contrarrestar su poder fortaleciendo el suyo propio, prometiéndoles a los dirigentes populares protección y apoyo de parte del gobierno del estado a cambio de un compromiso de lealtad política.[18] Ocasionalmente, la lucha por el control político se reflejó en las elecciones para gobernador de 1936. Por una parte estaba el candidato del partido oficial, apoyado por los políticos terratenientes chiapanecos y las organizaciones obreras y campesinas que habían proliferado por esas fechas; por otra, el candidato del partido nacional, respaldado por los empleados federales de Chiapas, incipientes movimientos obreros y campesinos cardenistas, y finalmente, el propio Cárdenas.[19]

Este fue el contexto en el que los cardenistas trajeron, por vez primera, la revolución a los indígenas de Los Altos. Juntos, los tzotziles y tzeltales representaban una tercera parte de la población en la década de 1930. También constituían el mayor volumen de la fuerza laboral migratoria que sustentaba la producción agrícola destinada a la exportación. Sin embargo, no obstante el volumen de su población y su importancia económica, nadie, hasta entonces, se había tomado la molestia de organizarlos políticamente. Era evidente que si se encontraba la manera de movilizarlos y supeditarlos al PNR nacional, se convertirían en una fracción importante de la coalición obrero-campesina con la que éste contaba para ganar el control del estado.

El hombre elegido para encauzar esta movilización, Erasto Urbina, se había dado a conocer en un principio por su participación en la Comisión del Trabajo de 1934. En su calidad de funcionario de inmigración, había fungido como asesor y director de información en una gira de reconocimiento por la región cafetalera situada a lo largo de la frontera con Guatemala.[20] Tenía, además, otras importantes cualidades. Entre otras cosas, dominaba a la perfección las lenguas tzotzil y tzeltal; según los chamulas, "no como un ladino, sino igual que nosotros". Se decía que las había aprendido durante su infancia en San Cristóbal, cuando acompañaba a su abuelo en viajes comerciales a las comunidades indígenas de las montañas circundantes. Otros afirman que su madre era una indígena chamula inmigrada a la ciudad para trabajar de sirvienta. En todo caso, además de ser un eficaz emisario para los indígenas, Urbina era, asimismo, extraordinariamente sensible a las condiciones de explotación en que vivían. A consecuencia de ello, fue removido de su puesto en el Servicio de Inmigración a principios de 1935 y encargado de la campaña de los cardenistas en Los Altos indígenas.[21]

Antes de esas elecciones, los votos indígenas siempre habían sido agrupados en bloques comunitarios por sus secretarios municipales quienes, a su vez, dependían de los dirigentes de la facción política que fuese la más poderosa en la región; además, dichos secretarios casi siempre debían sus puestos a aquellos dirigentes. Lo que Urbina hizo en la primavera de 1936 fue reclutar a ladinos bilingües de la zona del interior a quienes había conocido en su juventud —de los cuales muchos se describen, hoy en día, como pistoleros— y formar, junto con ellos, un "comité electoral" para visitar todas las comunidades de Los Altos y "anunciar" la candidatura de Efraín Gutiérrez, candidato a gobernador por el PNR. Dadas, por una parte, las credenciales federales de Urbina y el hecho de que nadie parecía saber exactamente cuánto poder tenía en realidad, y por otra, la reputación de sus acompañantes, no es de sorprender que ninguno de los funcionarios locales con los que trató haya impugnado sus instrucciones sobre cómo votar.

Durante las elecciones primarias en el mes de abril y luego, en las finales del mes de junio, los miembros de su "comité", ahora comisionados como "inspectores de las elecciones federales",

[18] Entrevistas con Manuel Castellanos Cancino (1975-1976), quien trabajó para la organización obrero-campesina del PNR estatal antes de 1937 y, posteriormente, para los cardenistas.

[19] T. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, p. 186 y ss.

[20] E. Urbina, El despertar de un pueblo, p. 20 y ss.

[21] Entrevistas con Carlota Zepeda, viuda de Urbina (10 y 26 de septiembre 1975 y 6 de diciembre 1976).

volvieron a los diferentes municipios indígenas por parejas y armados hasta los dientes a fin de supervisar el cierre de las urnas por los secretarios. Cuando se dieron a conocer los resultados, Efraín Gutiérrez, gracias al voto indígena de Los Altos, había arrasado a sus contrincantes. Asumió el cargo de gobernador el primero de diciembre de 1936. Erasto Urbina fue nombrado director del Departamento de Protección Indígena (DPI) y se convirtió en su representante en Los Altos.[22]

Durante diciembre y enero Urbina procedió rápidamente a sustituir a todos los secretarios municipales por miembros de su "comité electoral". Al mismo tiempo, a mediados de diciembre de 1936, puso en marcha los trámites legales necesarios para organizar un sindicato, el llamado Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), encargado de reclutar a todos los trabajadores cafetaleros migrantes de la región.[23] El PNR nacional sólo había ganado las elecciones de 1936; ahora tendría que ganarse la confianza de los indígenas y consolidar la nueva alianza.[24]

Aun antes de asumir oficialmente su cargo, Urbina sabía que no podría delegar responsabilidades a los ancianos que controlaban los ayuntamientos indígenas. Tampoco quiso trabajar con los intermediarios bilingües, es decir, los escribanos, quienes habían hecho las veces de traductores para los anteriores secretarios municipales. En Chamula, lo mismo que en otras partes, éstos eran hombres maduros con una larga trayectoria de colaboración con los ladinos, y Urbina, sin lugar a dudas, los consideró comprometidos y poco susceptibles de acatar su autoridad. Por lo tanto, en el transcurso de los diez meses subsiguientes, desde agosto de 1936 hasta junio de 1937, se dedicó a buscar hombres jóvenes bilingües y, de ser posible, alfabetizados, en todos los municipios bajo su jurisdicción, y les asignó el cargo de escribanos en los ayuntamientos de sus respectivas comunidades. Grupos de ellos lo acompañaban cuando visitaba sus comunidades, fungían como traductores en las oficinas del DPI en San Cristóbal, y trabajaban en estrecha colaboración con los nuevos secretarios metiendo en cintura a aquellos ladinos que tenían negocios en tierras indígenas, boicoteando sistemáticamente sus comercios, amenazando a los contratistas explotadores y expulsando a los traficantes ladinos de bebidas alcohólicas.[25]

Mientras tanto, Urbina y sus colaboradores combatían en otros frentes para demostrar a los indígenas que el nuevo gobierno no solamente estaba de parte de ellos, sino que también actuaría con prontitud y de manera decisiva para promover sus intereses. A las pocas semanas de haber asumido sus funciones, el 13 de febrero de 1937, Urbina y algunos de los miembros más rudos de su comité electoral, ahora comisionados como agentes montados del DPI, invadieron y entregaron a un grupo de chamulas que los había acompañado la primera de numerosas fincas que habrían de expropiar en Los Altos en el transcurso de los siguientes dos años y medio.[26] Todo

[22] Entrevistas con Francisco Porras (24 de octubre 1975), Francisco Liévano (28 de octubre 1975, 13 de noviembre 1975 y 14 de enero 1976), Celso Villafuerte (6 de noviembre 1975) y Clemente Pérez (3 de febrero 1976), todos ellos miembros del "comité electoral" de Urbina en 1936 y posteriormente "agentes montados de protección indígena". El nombre completo del DPI era Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena. Véase también T. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, pp. 193-194.

[23] E. Urbina, El despertar de un pueblo, p. 20 y ss.

[24] Entrevistas señaladas en la nota 22. R. Pozas Arciniega, Chamula. 1943-44, pp. 175-176, arguye que el STI ya estaba constituido y que la contratación de jornaleros fue puesta bajo control gubernamental porque los enganchadores, quienes al mismo tiempo estafaban a los finqueros e indisponían a los trabajadores, estaban acabando con el negocio del café en Chiapas. Sin embargo, aun cuando esto puede ser la verdad, no parece ser motivo suficiente para explicar las políticas reformistas de finales de la década de 1930.

[25] Entrevistas con Salvador López Tuxum (5 de octubre 1975), y Salvador Gómez Osob (9 de julio 1975). De acuerdo con el segundo, durante los meses más críticos de 1937, Urbina albergó en su casa a los principales jóvenes escribanos, toda vez que corrían peligro sus vidas. Véase también las entrevistas con Porras y Liévano, citadas en la nota 22.

[26] Como escribió uno de los terratenientes expropiados: "El 13 de febrero de 1937, el señor Erasto Urbina... llegó a mi rancho San Antonio Las Rosas... con un grupo de individuos armados, y sin tramitación legal, ni pedimento alguno de tierras, estando mi mencionado rancho ocupado totalmente con ganado vacuno y caballar, lo entregó en unos cuantos

parece indicar que al encontrar demasiado lentos los trámites de la reforma agraria —a final de cuentas, nunca habían funcionado en Los Altos— y existiendo en todo caso dudas con respecto a si muchas de las fincas de la región eran siquiera sujetas a expropiación, Urbina y sus acompañantes se concretaron a embargar las propiedades en cuestión, dejando que otros se encargaran, más adelante, de los procedimientos legales y las indemnizaciones.[27]

Al mismo tiempo que crecía su popularidad entre los indígenas por el hecho de conseguirles tierras, Urbina procedió sin tardanza a organizarlos como trabajadores y supeditarlos firmemente al gobierno. Durante el verano de 1937 fueron "elegidos" por los diferentes ayuntamientos indígenas los delegados del STI; todos ellos seleccionados entre los jóvenes escribanos que Urbina había asignado pocos meses antes a aquellos ayuntamientos. Cuando esos delegados eligieron poco tiempo después a los primeros representantes del sindicato, cinco de ellos resultaron ser chamulas; el mayor de todos, es decir, el secretario general, tenía tan sólo 22 años de edad.[28] Por último, el 9 de agosto de 1937 —justo antes de iniciarse las contrataciones para la cosecha de café del otoño— el STI inició su primer reclutamiento masivo de trabajadores en San Cristóbal. A finales del año había casi 25 000 indígenas inscritos, habiéndose vuelto ilegal contratar a recolectores de café que no poseyeran una credencial del sindicato.[29]

Si bien gracias al STI hubo mejorías inmediatas en las condiciones de trabajo de los indígenas —no más reclusiones en espera de la partida hacia las fincas, no más endeudamientos abusivos, no más obligación de adquirir uniformes en tiendas de raya, adelantos salariales debidamente documentados— su principal impacto fue, desde luego, situar al gobierno entre los productores cafetaleros y su fuerza laboral.[30] Aun cuando los enganchadores continuaron resistiéndose a todo ello durante cierto tiempo —al parecer, algunos de ellos incluso participaron en un complot para asesinar a Urbina durante el mes de junio de 1938— esta mediación fue finalmente aceptada y el gobierno se dedicó a la tarea de asegurar un flujo constante de trabajadores hacia la zona cafetalera.

Bajo el nuevo sistema, los productores de café y sus contratistas ya no tuvieron necesidad de contratar a jornaleros y castigar a los desertores. Estas tareas corrían por cuenta de los jóvenes funcionarios del STI. Por intermedio de sus ayuntamientos municipales, recurrían ahora a la policía local para reunir mayor número de trabajadores cuando era necesario hacerlo a fin de cumplir con cuotas mensuales de contratación, y aplicaban sanciones locales —incluidas condenas en cárceles de las comunidades— a quienes abandonaban las fincas antes del término estipulado en sus contratos de trabajo.[31] Durante todo ese tiempo, el STI no emplazó ni una sola vez a huelga, además ninguno de los representantes indígenas sobrevivientes recuerda haber participado en las sesiones de negociación entre finqueros y funcionarios del gobierno estatal. A decir de uno de esos hombres, "don Erasto nos llamaba [a los jóvenes funcionarios del STI] sus soldados, y nosotros seguíamos sus instrucciones". Así fue cómo, a cambio de una importante mejoría en sus condiciones de trabajo, el Estado —Urbina— no solamente se inmiscuyó en los gobiernos internos de las comunidades indígenas, sino que también los enlistó en la tarea de subordinar a los terratenientes y finqueros tanto al gobierno federal como al Partido.[32]

minutos a un grupo de chamulas, so pretexto de ser terrenos ociosos...": Alberto Rojas al Presidente Cárdenas, transcrito en el expediente del ejido "Las Ollas, Municipio de Chamula" en la Secretaría de la Reforma Agraria, Delegación Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

[27] E. Urbina, El despertar de un pueblo, pp. 56-58.

[28] "Libro de Actas, Sindicato de Trabajadores Indígenas, 1937-1946" (Copia fotostática en poder del autor). Véanse también las entrevistas de la nota 21.

[29] E. Urbina, El despertar de un pueblo, pp. 37-43.

[30] R. Pozas Arciniega, Chamula. 1943-44, pp. 177-178; y E. Urbina, El despertar de un pueblo, pp. 43-46.

[31] Entrevistas con Francisco Porras (24 de octubre 1975) y Francisco Liévano (28 de octubre 1975).

[32] Entrevista con Salvador López Tuxum (5 de octubre 1975).

El último elemento de la toma del control de los municipios indígenas por el nuevo régimen se verificó cuando, a finales de 1938, el DPI anunció que, a partir de la entrada en funciones de los nuevos ayuntamientos, es decir, el 1º de enero de 1939, sólo trataría con presidentes municipales bilingües. Si bien algunas comunidades —por ejemplo, Zinacantán— aceptaron al parecer sin chistar dicha decisión, en otras —como Chamula— ello provocó una crisis. Ahí, como en otras partes, los ancianos dirigentes habían aceptado, hasta entonces, ceder parte de su poder a cambio de las reformas de Urbina. Pero ahora, sin darles garantía alguna de que dichas reformas continuarían, éste les exigía nada menos que renunciar a lo que les quedaba de dicho poder. A instigación de uno de los ancianos escribanos depuestos por Urbina en 1937, durante varias semanas, pareció que los dirigentes chamulas se opondrían al decreto, y que varias otras comunidades seguirían su ejemplo. Sin embargo, en diciembre de 1938 el ex escribano que había encabezado la protesta murió asesinado en circunstancias misteriosas, y poco después, se celebró entre el DPI y el Ayuntamiento de Chamula un compromiso que constituiría un modelo para el resto de la región de Los Altos. Por lo pronto, Chamula tendría dos presidentes municipales: el uno, un anciano monolingüe promovido mediante el sistema tradicional de cargos, y el otro, un joven escribano del presidente, que sólo sería considerado como un ayudante del presidente en Chamula, pero representaría a la comunidad en calidad de presidente municipal en los tratos con el gobierno.[33]

Así, tras décadas de organizar sus comunidades en una forma tal que pudieran servir de bastión contra la explotación por fuereños, los tzotziles y tzeltales se encontraron de pronto, entre 1936 y 1940, con que las estructuras comunitarias mismas estaban regidas por el Estado y por el Partido —entidades fuereñas— como parte de algo que se proclamó como una lucha común contra la explotación. Más aún, los escribanos que facilitaron dicha transformación habían comenzado a adquirir poderes que trascendían con mucho los de los dirigentes indígenas tradicionales. En 1940 habían dejado de ser simples escribanos subordinados a los ayuntamientos tradicionales para convertirse en funcionarios sindicales, directores de los comités agrarios de sus municipios, dirigentes de filiales locales del partido oficial (conocido después de 1937 como el Partido Revolucionario Mexicano, PRM) y representantes del comité regional de la Confederación Nacional Campesina (CNC).

En algunas comunidades, estos cambios fueron asimilados con relativa facilidad. En Zinacantán, por ejemplo, los escribanos que trabajaron con Urbina desde 1937 no eran tan jóvenes como en otros municipios. Más bien, eran dirigentes con experiencia que, desde la década de 1920, habían participado en la lucha de la comunidad por obtener tierras a raíz de la reforma agraria. Por lo tanto, sus nuevas investiduras se consideraban como una simple extensión de funciones ya desempeñados por ellos durante muchos años, y al parecer, no suscitaron mucho resentimiento.[34] En Chenalhó, en cambio, el principal escribano que trabajaba con Urbina era también un hombre de edad, pero a diferencia de los dirigentes de Zinacantán, había desconfiado de la repentina disposición del gobierno a ayudar a su comunidad y declinado, en un principio, la petición que le hiciera Urbina de colaborar con él. A consecuencia de su renuencia, éste lo encarceló hasta que accedió a cooperar.[35] Sin embargo, a final de cuentas, la insistencia que mostró este hombre en trabajar conforme a la estructura tradicional de liderazgo de su comunidad, y el hecho de que él

[33] Entrevistas con Salvador Gómez Osob (9 de julio 1975), Salvador López Tuxum (5 de octubre 1975, 29 de octubre 1975 y 30 de octubre 1975) y Manuel Castellanos Cancino (8 de agosto 1975 y 5 de junio 1976). En su descripción contemporánea de aquellos acontecimientos, R. Pozas Arciniega, Chamula. 1943-44, p. 319 y ss., aun cuando apoya los esfuerzos de Urbina por mejorar el trato dado a los trabajadores indígenas, manifiesta reservas con respecto a su intervención política. Véase también R. Pozas Arciniega, *Chamula. Un pueblo indio de los altos de Chiapas*, vol. II, p. 10 y ss.

[34] M. Edel, "El ejido en Zinacantán"; y R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, p. 201 y ss.

[35] J. Arias, *San Pedro Chenalhó*, pp. 91-106.

mismo, en 1940, se retirase del "servicio de Erasto" en cuanto tuvo oportunidad de hacerlo, muestra que la penetración del DPI y PRM en Chenalhó nunca fue tan completa como en otros sitios.[36]

Ahora bien, a pesar de estas excepciones, en la mayor parte de Los Altos, aún se consideraba, en 1940, que los nuevos dirigentes representados por "los muchachos de Erasto" no eran del todo legítimos, y que habían sido puestos por voluntad del gobierno sobre la "verdadera" dirigencia de la comunidad. Esta era precisamente la situación en Chamula, en donde los presidentes bilingües impuestos por el DPI continuaron compartiendo el poder con los presidentes "tradicionales" de 1940 a 1942. También se verificaron compromisos semejantes, entre otros sitios, en Tenejapa,[37] Cancuc,[38] Oxchuc,[39] y tal vez Mitontic, en donde los ancianos dirigentes agradecían las reformas introducidas por el cardenismo pero se mostraban renuentes a renunciar al control de sus propias comunidades.[40]

A estas alturas, cuando la reorganización cardenista de Los Altos daba muestras de estancarse, hubo un cambio simultáneo en los gobiernos internos de la mayoría de las comunidades de la región, que parece indicar la acción de algún tipo de dirigencia, aunque no tenemos prueba directa de su existencia. A finales de 1942 el escribano y presidente designado para gobernar el municipio de Chamula en 1943 se ofreció como voluntario para patrocinar una importante —y costosa— ceremonia religiosa en 1944, tan pronto como concluyera su mandato. Una de las objeciones de los ancianos dirigentes tradicionales había sido que los "nuevos" políticos indígenas no habían cumplido un periodo obligatorio de aprendizaje en puestos civiles y religiosos de menor rango; puestos que, en virtud del tiempo y de los recursos requeridos, sólo podían ser desempeñados encarcelando a los hombres designados para ocuparlos hasta que aceptaran hacerlo. Al proponer voluntariamente su propia participación, aquel hombre joven, Salvador López Tuxum (incidentalmente, el primer secretario general del STI) demostró que aceptaba los procedimientos tradicionales para llegar a ser un "principal", así como su deseo de legitimar el alto rango político que ya había alcanzado. Pero había algo más que esto.

Desde el mes de junio de 1937, la venta de bebidas alcohólicas había sido declarada ilegal en los municipios indígenas. Sin embargo, la misma semana en que López Tuxum propuso voluntariamente llevar a cabo las mencionadas ceremonias religiosas, el DPI anunció que oficiantes religiosos actuales y futuros podrían vender bebidas alcohólicas en comunidades indígenas, y que lo permitía tanto por respeto hacia el significado ritual de aquellas ceremonias, como para ayudar a sufragar los gastos de las mismas.[41] En cuestión de meses se registró tal número de nuevos voluntarios para las ceremonias religiosas que se establecieron listas de espera en numerosas comunidades de Los Altos. En todas ellas destacaban los nombres de hombres jóvenes que habían accedido al poder gracias a sus relaciones con Erasto Urbina. En el caso de Chamula, la generosidad de que hiciera gala López Tuxum al solicitar un cargo, y el hecho de que el recién autorizado comercio de bebidas alcohólicas con que se asociaba su nombre prometía ser un lucrativo negocio, terminaron con la oposición de los dirigentes tradicionales: el 1º de enero de 1943, Salvador López Tuxum tomó posesión de su cargo como el único presidente municipal

[36] Entrevistas con Vicente Vázquez (4 de junio 1987) y Eulogio Ruiz (2 de junio 1987), ambos del municipio de Chenalhó.

[37] A. Medina H., *Tenejapa*, pp. 339-360.

[38] C. Guiteras Holmes, *Cancuc*, p. 77 y ss., y H. Siverts, "The Cacique of K'ankujk", pp. 339-360.

[39] H. Siverts, *Oxchuc*, p. 174 y ss.

[40] En el caso de Mitontic, entrevista con Mariano Gómez López y Marcelina Rodríguez López (12 de agosto 1975).

[41] Entrevista con Salvador López Tuxum (7 de noviembre 1976). Esto, dicho sea de paso, remite a una tradición más antigua según la cual los mayordomos religiosos eran los únicos autorizados a vender bebidas alcohólicas en Chamula. Esta tradición fue reportada desde una fecha tan remota como el año de 1855, por el párroco de la comunidad: véase "Dos siglos de Chamula", p. 59.

de Chamula.[42] Así quedó consumado el proceso de vencer las resistencias de las comunidades y subordinarlas —sin violencia— al Estado reformista y al Partido.[43]

La reacción. 1944-1951

Aun cuando Erasto Urbina permaneció en Chiapas hasta 1944, después de 1940 dejó de intervenir en los asuntos cotidianos del DPI. De 1940 a 1942 fue diputado local de Los Altos centrales en la legislatura estatal, y durante 1943 y 1944, presidente municipal de San Cristóbal. Mientras tanto, al terminar el periodo de Cárdenas en 1940, el ritmo del cambio en México y Chiapas se frenó en forma considerable. Después de 1940 la reforma agraria se estancó. En las cercanías de San Cristóbal no fue sino hasta la década de 1970 que se añadieron nuevas tierras a las expropiadas y devueltas a los indígenas por Urbina antes de 1940. Asimismo, todas las pretensiones que tenía el STI de preparar a los indígenas para que ellos mismos encauzaran su propio movimiento laboral se esfumaron después de 1940, cuando el sindicato se avocó a la tarea, más inocua, de canalizar el influjo de trabajadores indígenas hacia las tierras bajas.[44] Así y todo, continuó inspeccionando las plantaciones y brindando por lo menos un nivel mínimo de protección contra abusos flagrantes. Sin embargo, a consecuencia de la declaración de guerra al Eje por parte de México a mediados del año de 1942, incluso este nivel de defensa de los intereses indígenas desapareció cuando los consorcios cafetaleros alemanes —más de las dos terceras partes de las principales plantaciones de Chiapas— fueron requisados y puestos en manos de un fideicomiso estatal.[45] Por ser, ahora, el propio gobierno quien administraba las fincas, se decidió que ya no tenía razón de existir ningún sindicato de carácter "antagónico" por lo que las funciones del STI fueron reducidas al mero reclutamiento de jornaleros.[46]

A pesar de las políticas gubernamentales tendientes a afectar sus intereses después de 1940, los tzotziles y tzeltales, de 1936 en adelante, continuaron apoyando al partido oficial en todos los periodos de elecciones, tanto estatales como federales. Los días de las elecciones se entregaba el número apropiado de boletas electorales a sus ayuntamientos y los escribanos las devolvían, debidamente marcadas, cuando los funcionarios electorales pasaban a recogerlas por la tarde. Cuando, a mediados de la década de 1940 el PRM se convirtió en el PRI (Partido Revolucionario Institucional), las comunidades de Los Altos de Chiapas, antes replegadas en una tozuda actitud de autodefensa, se habían convertido en parte integrante de la maquinaria partidista local.

Lo más asombroso de esta lealtad es el hecho de que, después de 1944, las políticas del partido oficial se habían vuelto aun más conservadoras, tornándose abiertamente hostiles a los indígenas chiapanecos después de 1946. En ese año, un nuevo gobernador tomó posesión de su cargo, y Alberto Rojas se convirtió en el nuevo director del Departamento de Protección Indígena. Rojas

[42] J. Rus y R. Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas", pp. 472-475.

[43] En el caso de la colonia de Los Chorros en el municipio de Chenalhó, el escribano-principal sobreviviente de finales de la década de 1930 afirma que cuando Urbina se disponía a abandonar sus funciones a principios de los años 40, dio instrucciones explícitas a la gente de la colonia para que adquirieran un "santo" e instituyeran una mayordomía como medio para legitimar a los funcionarios locales y fortalecer la comunidad. Este es uno de los ejemplos más ilustrativos de los esfuerzos realizados por Erasto —y por el Estado— para utilizar la religión indígena con fines políticos: entrevista con Vicente Vázquez (4 de junio 1987).

[44] Entrevistas con Manuel Castellanos Cancino (6 de septiembre 1975) y Carlota, viuda de Urbina (26 de septiembre 1976).

[45] T. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, pp. 209 y 214.

[46] Según el Libro de Actas del STI (véase la nota 28), la mesa de directivos del sindicato, que había venido reuniéndose una vez al mes de 1937 a 1941, autorizó durante ese periodo todos los contratos de trabajo para la zona costera; de 1943 a 1946 sólo se reunió una vez al año y dejó de autorizar contratos.

era un "enganchador" enemigo de Erasto Urbina, no solamente por el hecho de serlo, sino también porque era dueño de la primera propiedad de Los Altos invadida por Urbina en 1937. A los pocos meses de asumir el poder desintegró al STI y adjudicó a su propia oficina en el DPI las funciones de registrar los adelantos salariales de los trabajadores migrantes así como la de evaluar sus condiciones de trabajo. A esas alturas, ningún indígena intervenía en el proceso, ni siquiera en calidad de empleado: no se trataba ya más que de un simple trámite administrativo, a cargo de los propios enganchadores. Rojas también intentó anular las expropiaciones de finales de la década de 1930, aunque no logró su propósito. Por último, a finales de 1946, retiró los subsidios oficialmente otorgados por Erasto Urbina a las escuelas indígenas, negándose incluso a pagarles a los maestros indígenas sus salarios de los últimos tres meses.[47]

Además el DPI de Rojas no fue la única institución que intentó "meter en cintura" a los indígenas durante ese periodo. En 1946 el primer gobierno municipal conservador de San Cristóbal en un periodo de casi diez años intentó, con la anuencia del gobernador, instituir derechos de tránsito e impuestos a los indígenas que llevaban mercancías al mercado de la ciudad o simplemente iban de paso por ella.

Luego, en 1949, el gobierno del estado modificó una vez más sus reglamentos con respecto a la producción y venta de bebidas alcohólicas a los indígenas. Se retiró la autorización a los dirigentes religiosos indígenas para comerciar con ellas, instituyéndose en su lugar un monopolio gubernamental. De ahí en adelante, cualquier bebida alcohólica adquirida fuera de un expendio oficial (cuya procedencia, en este caso, era certificada por un sello de Hacienda en la botella) sería decomisada y su propietario encarcelado. Esta medida desencadenó un virtual estado de guerra, llamado "la Guerra del Posh" (posh es la palabra tzotzil para designar el alcohol), entre, por una parte, las dos personas que tenían el monopolio, Gustavo Morales y Hernán Pedrero, y por la otra los numerosos pequeños productores del estado y su clientela, principalmente indígena. Entre 1949 y 1954, bandas de fiscales comisionados por el gobierno del estado (Pedrero, casualmente, era también el secretario de Finanzas), pero pagados por Morales y Pedrero, merodeaban por los municipios indígenas, saqueando las viviendas de los dirigentes religiosos, decomisando bebidas alcohólicas en fiestas y deteniendo a quienes transitaban por caminos retirados para abrir e inspeccionar sus cargas.[48]

Sin embargo, lo que resulta más interesante de este periodo de renovada opresión no es la opresión en sí, sino la reacción de los indígenas a la misma. A pesar de ella, año con año, continuaron apoyando con su voto a los candidatos designados por el PRI. Asimismo, enviaban delegaciones cuando se realizaban en Chiapas campañas nacionales del Partido, y participaban en la CNC y en otras organizaciones oficiales. También continuaron eligiendo a ex escribanos

[47] La última fecha del Libro de Actas del STI corresponde al 30 de diciembre de 1946. Rojas no autorizó la renovación de su carta de derechos para el siguiente bienio: Entrevista con Manuel Castellanos Cancino (21 de febrero 1976). Respecto a la reforma agraria. A partir de 1946 y hasta finales de 1947, se encuentran numerosas cartas en los expedientes de Chamula de la Secretaría de la Reforma Agraria, Delegación Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, en las que Rojas, en calidad de "Jefe del Departamento", asegura que, después de exhaustivas entrevistas, se encontró que los pobladores de éste o ese otro ejido habían decidido que ya no necesitaban de más tierras de cultivo. Así, por ejemplo, en el caso del ejido de Romerillo en el municipio de Chamula, se afirma, con fecha del 10 de abril 1947, lo siguiente: "los colonos categóricamente declaran que no se están interesando por adquirir nuevas tierras". Resulta interesante observar que a esas alturas todos los escribanos alfabetizados han desaparecido, y que los documentos archivados por Rojas sólo traen como firma huellas digitales cuya autenticidad él mismo certifica. Respecto a las escuelas ("centros de castellanización"): Entrevista con Manuel Castellanos Cancino (16 de noviembre 1975).

[48] Entrevistas con Manuel Castellanos Cancino (8 de agosto y 6 de septiembre 1975 y 17 de enero 1976), Ricardo Pozas (4 de diciembre 1976), Manuel Ballinas (20 de enero 1976), Pablo Ramírez Suárez (14 de octubre 1976) y Salvador López Tuxum (7 de noviembre 1976). Véanse también las entrevistas de María López publicadas en J. Rus *et al.*, *Abtel ta Pinka/Trabajo en las fincas*, pp. 14-15, y las de Salvador Pérez Díaz en J. Rus *et al.*, *Kipaltik: La historia de cómo compramos nuestra finca*, pp. 10-11.

de Urbina como presidentes municipales y cooperaron, por lo menos formalmente, con el DPI. En otras palabras, no se retrajeron como lo habían hecho durante la Revolución de 1910 y después de ella, ni rompieron sus nexos con el Estado y el partido oficial.

Sin embargo, lo que sí hicieron, fue oponerse a las políticas contrarias a sus intereses siempre y cuando les fue posible hacerlo, siendo sus dirigentes en esta resistencia aquellos mismos ex escribanos que, al mismo tiempo, fungían como enlaces con el gobierno que promulgaba tales políticas. Por ejemplo, en el caso de los impuestos de mercado y tránsito de 1946, los escribanos chamulas, con la colaboración de sus colegas de Zinacantán, San Andrés, Mitontic y Chenalhó, bloquearon las carreteras que llevaban a San Cristóbal y organizaron un boicot del mercado de la ciudad. Después de una semana de no llegar a ésta alimentos provenientes de las comunidades indígenas, y después de por lo menos una agria confrontación con la policía municipal de San Cristóbal en el punto del bloqueo (el lindero de San Cristóbal y Chamula), los indígenas se salieron con la suya y los nuevos impuestos fueron derogados. Quizás por vez primera desde la década de 1860, los propios tzotziles habían organizado un acto de resistencia colectiva que trascendió los límites de sus comunidades y los jóvenes "ancianos" bilingües ganaron, en esa ocasión, un enorme prestigio.[49]

Empero, la reacción a la "Guerra del Posh" fue aun más importante para la evolución futura de la política dentro de las comunidades indígenas. Una vez más, los ex escribanos tomaron la iniciativa de organizar la oposición en sus comunidades. Sin embargo, a diferencia de la protesta contra los impuestos, esta vez había mucho dinero involucrado en ambos bandos, y el adversario —la policía fiscal— estaba armado y poco dispuesto a ceder (cosa irónica, los elementos más prominentes de aquella policía fiscal eran ex miembros del cuerpo de agentes montados de Urbina, algunos de los cuales volvieron al "comité electoral" de 1936. Es de suponerse que su profundo conocimiento de la dirigencia y del territorio indígenas fue una de las razones por las que Morales y Pedrero decidieron contratar sus servicios).

Así, para que la resistencia funcionara, los escribanos no solamente tuvieron que reglamentar la producción y distribución clandestinas de bebidas alcohólicas frente las patrullas ladinas armadas, sino también disciplinar a una población campesina muy dispersa, de tal manera que nadie informara a los fiscales de los sitios en donde se ocultaban dichas bebidas (siendo que el gobierno del estado ofrecía recompensas por esta clase de información).

En Chamula, como en otras partes, esto se logró calificando a la defensa del posh como un asunto religioso que se manejaría mediante sanciones igualmente religiosas. A consecuencia de ello entre 1949 y mediados de la década de 1950 se registraron numerosos reportes de informantes ejecutados por sus vecinos, con la anuencia de los ayuntamientos indígenas, bajo los cargos de brujería y traición.

Esta fue una estrategia sangrienta pero eficaz: aun cuando los fiscales llegaban a realizar redadas en Chamula y otras comunidades, no conseguían más que atrapar, de cuando en cuando, a uno que otro desafortunado borracho con una botella sin sello de Hacienda.[50] Entretanto, los ex escribanos, por vez primera, habían adecuado categorías y sanciones religiosas tradicionales para promover un proyecto con el que ellos mismos y un pequeño grupo de poderosos aliados se beneficiarían. Al terminar la guerra, se habían ganado un nuevo prestigio ante los principales tradicionales, y habían logrado sujetar más firmemente las riendas del poder dentro de sus comunidades.

[49] Entrevista con Manuel Castellanos Cancino (30 de enero 1976). No existen pruebas de que ex indigenistas ayudaran a organizar dicha resistencia (muchos de ellos todavía se encontraban en la región entre 1947 y 1951, aun cuando todos habían dejado de trabajar para el Gobierno). En cuanto a Urbina, se encontraba fuera de Chiapas entre 1944 y 1950, cumpliendo con una serie de encargos del PRI en los estados de Guanajuato y Baja California.

[50] Entrevistas con Manuel Castellanos Cancino (17 de enero 1976) y Manuel Ballinas (24 de mayo 1975 y 20 de enero 1976). Véase también J. Guerrero Tapia, *Chiapas: Tragedia y paisaje*, Capítulo 5: "La negra leyenda del alcoholismo".

Lo irónico de este asunto fue que el resultado de los intentos que habían hecho los conservadores en los últimos años de la década de 1940 por anular los logros alcanzados por los indígenas en la década anterior, fue el de promover un liderazgo indígena menos dependiente que nunca del gobierno oficial. Al no poder contar ya con la reforma agraria o el castigo de abusos patronales para justificar su autoridad, los ex escribanos empezaron, en vez de ello, a afianzar su posición de dirigentes tradicionales dentro de sus comunidades, llegando, con creciente frecuencia, a encabezarlas en la resistencia contra el gobierno y el Estado. Aun cuando los escribanos-principales continuaban dependiendo formalmente del gobierno del estado, a finales de la década de 1940 la mayor parte del poder que realmente poseían se debía a su oposición al mismo.

La "Comunidad Revolucionaria Institucional", 1951-1968

El divorcio entre el gobierno del estado de Chiapas y las comunidades indígenas de Los Altos perduró hasta bien entrada la década de 1950. No obstante, al menos en un principio, es decir hasta 1952 tal vez, los conservadores que empuñaban las riendas de la política en Chiapas no parecieron preocuparse mucho por tal situación. En vísperas de la Segunda Guerra Mundial los precios de los bienes de consumo eran bajos, por lo cual la producción agrícola del estado también se encontraba en su nivel más bajo desde la década de 1920.[51] En consecuencia, también la demanda de trabajadores alteños fue baja durante la segunda mitad de los años 40. Desde el punto de vista de la élite ladina, no existían muchos motivos para mantener buenas relaciones con las comunidades indígenas, y menos aun para preocuparse por su bienestar. Este panorama de recesión económica y de alienación étnica sólo comenzó a modificarse con la introducción de nuevos factores externos a principios de los años 50.

El primero y, tal vez, el más importante de estos factores fue un brusco aumento, a finales de los años 40, en los precios internacionales de los bienes de consumo. En Chiapas, como en el resto de México, ello originó en la producción agrícola comercial un auge que perduró durante los siguientes 25 años. A nivel local, los primeros efectos de esta situación se hicieron sentir en la industria cafetalera del Soconusco, en donde la producción por fin volvió, en 1950-51, a los niveles registrados antes de la guerra, y a partir de entonces, continuó aumentando año tras año. Sin embargo, el aumento de precios también originó, de manera casi simultánea, aumentos en la producción agrícola y en la extensión de las tierras cultivadas en las tierras bajas, en particular en el área irrigada por el Grijalva, pero también en los valles de Ocosingo y Simojovel y, ocasionalmente, en la Selva Lacandona. Como consecuencia de ello, en 1960 Chiapas no solamente era la principal región productora de café de México, sino que también se había convertido en la principal fuente de abasto de maíz y frijol en el mercado nacional, y uno de los tres principales productores de azúcar, arroz, cacao, frutas tropicales y algodón. Además, conforme una creciente cantidad de tierras recién barbechadas fue transformándose en pastizales, el estado duplicó su producción de ganado vacuno.[52]

Aun cuando este auge agrícola obedeció, en primera instancia, al acelerado crecimiento de los mercados mundiales, también debió gran parte de su desarrollo a políticas gubernamentales que, desde principios de la década de 1950, incentivaron a los grandes terratenientes a incrementar su producción a fin de aprovechar dichos mercados. Así, la expansión de la red de carreteras de Chiapas, iniciada a principios de los años 40, pero poderosamente impulsada durante la década

[51] T. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, pp. 209 y 214-229; y J. A. Vivó, *Estudio de geografía económica y demográfica de Chiapas*, p. 37.

[52] T. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, pp. 223-224; y M. T. Castillo Burguete, Producción y comercialización de granos básicos, pp. 70-74.

siguiente, abrió fincas antes aisladas a nuevas formas de explotación. Mientras tanto, el gobierno expedía "certificados de inafectabilidad" para garantizar a los propietarios de dichas fincas que estarían a salvo de la reforma agraria, además de otorgarles créditos blandos, seguros de producción y, eventualmente, precios de garantía, a fin de asegurarles los recursos financieros suficientes para que sus empresas fueran rentables.[53] El único elemento que faltaba para asegurar su prosperidad era un flujo constante de mano de obra obediente y barata. Así fue como, a principios de los años 50, el gobierno empezó además a canalizar parte de la fuerza de trabajo tzotzil y tzeltal desde las plantaciones cafetaleras del Soconusco y las pequeñas granjas propiedad de ladinos en Los Altos Centrales, hacia la nueva zona agrícola comercial de las tierras bajas interiores.

Esto ocurrió de dos maneras. Primero, en 1951, los gobiernos estatal y federal comenzaron a construir carreteras que unían directamente las regiones recién abiertas de las tierras bajas con los municipios indígenas de Los Altos Centrales. Esta medida bastó casi por sí sola: las necesidades de trabajo de los indígenas aseguraban que ellos mismos se las arreglarían para buscar oportunidades hasta donde llegaban dichas carreteras.[54] Sin embargo, para incentivarlos aun más a modificar sus rumbos, en 1954 el Servicio de Inmigración, a solicitud de funcionarios estatales, comenzó a permitir solapadamente el ingreso de guatemaltecos indocumentados para que éstos fueran a trabajar en la zona cafetalera del Soconusco. Al parecer, semejante medida se tomó únicamente con el propósito de sustituir a los tzotziles y tzeltales que ya habían empezado a emigrar hacia las tierras bajas del interior. Sin embargo, otra de sus consecuencias fue la de presionar aun más a los mayas chiapanecos a abandonar la costa y dirigirse hacia el interior, toda vez que no podían competir con los guatemaltecos quienes estaban dispuestos a aceptar sueldos ínfimos por su trabajo.[55]

Dadas estas circunstancias, los pocos indígenas de Los Altos Centrales que desde siempre habían trabajado en las tierras bajas cercanas pronto se convirtieron en multitud. Desde los primeros años de la década de 1950, hombres provenientes del extremo Sur de la región —sobre todo zinacantecos,[56] pero también chamulas— se trasladaron por las nuevas carreteras hasta la cuenca del Grijalva en donde deshierbaban milpas y trabajaban como aparceros durante tres o cuatro años antes de devolver las tierras recién mejoradas a sus patrones ladinos.[57] A mediados de la misma década, otros trabajadores procedentes de comunidades situadas más al norte —entre ellas Oxchuc, Altamirano, Yajalón y Bachajón— hacían lo mismo en la región de Ocosingo, en tanto que otros más, provenientes del oeste —San Andrés y Plátanos— seguían su ejemplo, con ciertas variaciones, en la región situada entre Bochil y Simojovel. Mientras tanto, los indígenas de Los Altos también comenzaron a despejar tierras y preparar el camino a los granjeros y mercaderes ladinos a lo largo de las carreteras recién construidas que penetraban en la Selva Lacandona: eran gente proveniente de Oxchuc, Bachajón y Yajalón en el

[53] T. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, pp. 223-224; y R. Wasserstrom, *Ambiguo progreso*; y *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, p. 213 y ss.

[54] *Ibidem*; y E. Z. Vogt, *Zinacantan*, pp. 29-30.

[55] Entrevista con Manuel Castellanos Cancino (8 de agosto 1975); J. Rus, "Entrevistas relacionadas con la historia laboral de Chamula" (documento inédito, 1975-1976); y R. Wasserstrom, Entrevista con el director de la Asociación de Cafetaleros, Tapachula (15 de febrero 1976). Según el director de la Asociación de Cafetaleros, el primer convenio entre la Asociación y el Departamento de Migración se remonta a 1952. Sin embargo, no fue sino hasta 1954 que un número significativo de guatemaltecos comenzó a sustituir a los tzotziles y tzeltales en el Soconusco. No es mera coincidencia el hecho de que esta cronología corresponda al renacimiento del Sindicato de Trabajadores Indígenas (1952) y a sus primeros efectos sobre la contratación en Los Altos centrales (en la cosecha de 1953-1954) de los que se hablará a continuación. Véase también J. Reveles, "Cincuenta pesos por cada bracero guatemalteco", *Excélsior*, 14 de septiembre 1974.

[56] R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, p. 215 y ss.; y F. Cancian, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy*, p. 110 y ss.

[57] Rus, "Entrevistas relacionadas con la historia laboral de Chamula" (nota 55).

oeste, a mediados de los años 50;[58] y de Chamula, Huixtán, Tenejapa y San Andrés en el este, a principios de la década de 1960.[59]

Cabe señalar que no todos los que se unieron a esta nueva corriente migratoria hacia las tierras bajas del interior eran aparceros o colonizadores. Aun cuando, obviamente, resulta difícil establecer porcentajes exactos, es probable que la gran mayoría de los emigrantes de las comunidades de Los Altos fueran jornaleros, que trabajaban para terratenientes ladinos o compañeros indígenas más emprendedores, los cuales alquilaban tierras o colonizaban áreas recién abiertas a la explotación. Otros continuaban trabajando bajo contrato en las plantaciones aunque, a finales de los años 60, también ellos propendían a colocarse en plantaciones de café, caña y maíz cercanas a Los Altos Centrales en vez de ir a las fincas cafetaleras de la región costeña. Como quiera que fuese, el caso es que con el desarrollo de las tierras bajas del interior, el panorama laboral de los habitantes de Los Altos se modificó irreversiblemente.[60]

Por fin, el último factor "externo" que vino a modificar, a principios de la década de 1950, la relación de los mayas de Los Altos chiapanecos con el gobierno y el Estado, fue la elección, en 1951, de San Cristóbal como el sitio del primer programa de desarrollo regional del Instituto Nacional Indigenista, es decir, el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil. Concebido inicialmente como un experimento de desarrollo de carácter gradual y no radical —siendo estas características las únicas aceptables para las administraciones nacionales posteriores a la de Cárdenas— el Centro Coordinador ofrecía a los indígenas, no una continuación de las reformas económicas radicales del periodo de Cárdenas, sino más bien, escuelas, atención médica y, por intermedio de su departamento legal, cierta protección contra las formas más indignantes de explotación local (como por ejemplo, el ser obligado a limpiar las calles de la ciudad como castigo por haber estado afuera después del anochecer, o el ser compelido a acudir a mercados controlados por ladinos en municipios con poblaciones ladinas, en vista de que la policía ladina había acabado con los mercados indígenas).[61] Cabe decir que éstas eran mejorías poco menos que modestas, pero no dejaban de ser apreciables en 1951, después de casi seis años de política ajena a la problemática indígena; seis años en que el gobierno, de hecho, se había mostrado abiertamente anti-indigenista.

Desde el principio, el INI trabajó con la colaboración de los ex escribanos de Erasto Urbina. Desde este punto de vista —el de los científicos sociales capitalinos con mentalidad reformista— eran dirigentes populares y progresistas, y se esperaba que los programas del INI, al ser introducidos en las comunidades de Los Altos por medio de ellos gozarían de inmediata popularidad. En los nueve municipios más cercanos a San Cristóbal, el INI contrató a 46 de ellos y les dio entrenamiento de maestros bilingües durante el invierno de 1951-1952, y en el otoño de 1952, instaló a cada uno en una nueva escuela primaria de su comunidad natal.[62] También inauguró, en la mayoría de los municipios, dispensarios médicos, cada uno de ellos administrado por uno o dos ex escribanos que ejercían sus funciones en calidad de oficiales sanitarios, así como tiendas cooperativas, igualmente dirigidas por ex escribanos, a fin de ofrecer una alternativa a las costosas tiendas rurales, propiedad de ladinos.[63]

[58] H. Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas*, p. 255 y ss.

[59] A. Calvo, A. M. Garza, M. F. Paz y J. M. Ruiz, *Voces de la historia*; J. Rus *et al.*, *Kipaltik: La historia de cómo compramos nuestra finca*; y Entrevista con Manuel Castellanos Cancino (8 de agosto 1975).

[60] J. Rus, "Entrevistas relacionadas con la historia laboral de Chamula" (nota 55). En J. Rus *et al.*, *Abtel ta Pinka/ Trabajo en las fincas*, pp. 24-26, se encuentra un testimonio que ilustra la migración hacia las fincas del interior.

[61] G. Aguirre Beltrán *et al.*, *El indigenismo en acción*.

[62] Kenneth Weathers, 1952. "Informe: Promotores del Centro Coordinador" (reporte inédito, dirigido al director del Centro).

[63] G. Aguirre Beltrán *et al.*, *El indigenismo en acción*, pp. 113-146 y 185-263.

Como era de esperarse, el Centro Coordinador no fue bien recibido, al menos en un principio, por los políticos locales chiapanecos.[64] No solamente desafiaba su capacidad de controlar, sin injerencia federal, a los propios indígenas —una capacidad que tal vez sobrestimaron— si no que su personal estaba integrado, en gran parte, por ex cardenistas de quienes se sospechaba, una vez más, que intentarían "alborotar" a los indígenas contra finqueros, contratistas y políticos ladinos. Sus peores temores parecieron confirmarse en 1952 cuando el INI rehabilitó el Sindicato de Trabajadores Indígenas —una medida que el gobierno del estado puso todo su empeño en contrarrestar, a la vez que continuó oponiéndose a la Guerra del Posh, no obstante las objeciones del INI, hasta el verano de 1954—. Además el gobernador y sus partidarios lograron impedir que este Instituto desempeñara un papel en la administración legal de los municipios indígenas hasta finales del año de 1953 (lo cual significó que, durante los primeros dos años de existencia del INI, los secretarios municipales asumieron, en numerosos municipios, un papel de virtual oposición).

Sin embargo, a final de cuentas, los dirigentes ladinos de Chiapas parecieron entender, en el otoño de 1953, que no conseguirían nada al seguir oponiéndose a las actividades del INI. Por una parte, necesitaban, una vez más, un contacto directo con la fuerza laboral indígena de la que dependía la prosperidad del estado —un contacto que habían perdido al inhabilitar las instituciones de las reformas cardenistas—; por otra, la pronta aceptación del INI por las comunidades indígenas y el evidente compromiso del Gobierno federal con una política de largo plazo encaminada a mejorar las condiciones de vida de los indígenas, debieron convencerles de que si no procedían rápidamente a reafirmar su autoridad en los asuntos de los indígenas, bien podrían perderla por completo.

Fue así como llegaron a un compromiso los gobiernos estatal y federal, los conservadores locales y los indigenistas del INI. A cambio de un papel en la administración legal y política de los municipios indígenas, el INI redefinió sus proyectos conforme a normas capitalistas más afines a las de la élite chiapaneca —y, hay que decirlo, más de acuerdo con políticas nacionales generales de la época, favorables al desarrollo de la iniciativa privada—. Las tiendas cooperativas que habían sido administradas por ex escribanos bajo la tutela del INI, fueron entregadas a sus administradores y se convirtieron en negocios privados; los camiones, antes puestos a disposición de las cooperativas comunitarias, pasaron progresivamente a ser propiedad de ex escribanos y sus familias; y los proyectos agrícolas y de demostración originalmente llevados a cabo en tierras comunales fueron reubicados en fideicomisos privados, sobre todo en aquellos ahora administrados, también en este caso, por ex escribanos.[65] Teóricamente hablando, estos cambios debían acelerar la acumulación de capital en las comunidades indígenas y promover la incorporación de estas últimas a la economía y sociedad nacionales; en realidad, como veremos, lo que hicieron fue favorecer la asociación de ladinos pudientes con una élite indígena privilegiada.

Para acabar de cerrar el círculo, se fundó una oficina de enlace entre el INI y la oficina estatal de Asuntos Indígenas, ahora vuelta a bautizar con el nombre de Departamento General de Asuntos Indígenas (DGAI). Con la terminación oficial de la Guerra del Posh a mediados de 1954, gracias a medidas superficiales negociadas por el primer oficial de enlace, Manuel Castellanos Cancino, muchos de los antiguos fiscales volvieron a trabajar para "la causa indigenista", algunos de ellos en calidad de secretarios municipales dependientes del DGAI, otros como empleados del propio

[64] De hecho, según G. Aguirre Beltrán, "Formación de una teoría y una práctica indigenistas", pp. 17-18, en 1951, el gobernador de Chiapas amenazó con clausurar el Centro Coordinador y expulsar del estado a él, a Erasto Urbina y a Manuel Castellanos, por intentar contrarrestar el monopolio del comercio de aguardiente.

[65] Entrevistas con Ricardo Pozas (4 de diciembre 1976), Manuel Castellanos Cancino (8 de agosto y 6 de septiembre 1975 y 17 de enero 1976) y Clemente Pérez (3 de febrero 1976). Véase también el reporte publicado por R. Pozas Arciniega, *La antropología y la burocracia indigenista*, acerca de estos cambios.

INI. Como el oficial de enlace también era delegado del PRI en los municipios indígenas, él mismo, junto con los nuevos secretarios municipales del DGAI no solamente coordinaba las elecciones, sino que también se encargaba de garantizar que los proyectos del INI fuesen canalizados hacia sus correligionarios políticos. La política gubernamental en Los Altos quedó nuevamente unificada, como en tiempos de Erasto Urbina.[66]

Mientras tanto, detrás de todo esto, existía otro aspecto de esta reconciliación de la élite chiapaneca con la burocracia federal, del DGAI con el INI. Según testimonio de uno de los escribanos principales de Chamula, poco después de la fundación del Centro Coordinador, es decir, en 1952, Pedrero y Morales, los monopolizadores del comercio de bebidas alcohólicas, habían acordado discretamente una tregua con los ex escribanos dirigentes en cada uno de los municipios antes involucrados en la Guerra del Posh. A cambio de suspender las redadas en las comunidades, éstas efectuarían pagos regulares —sobornos— a los representantes de los monopolizadores en San Cristóbal.[67] (Huelga decir que los escribanos principales por una parte, y los fiscales por la otra, por haber colaborado, todos ellos, con el gobierno de Erasto Urbina, se conocían muy bien unos a otros). De modo que en Chamula y otras comunidades, estos pagos eran recogidos —junto con una comisión por ello— por los mismos ex escribanos que, durante los cinco o seis años precedentes, habían reafirmado el control que habían ejercido sobre las sanciones tradicionales y sobre los límites de sus propias comunidades, precisamente en campañas como aquella que se efectuó contra las redadas asociadas con la producción y comercio del posh.

En otras palabras, en 1951-1952 la élite ladina chiapaneca —la misma que había encabezado la reacción conservadora de los seis años anteriores— ya había reconocido el surgimiento de un cuadro de dirigencia indígena con el cual podría hacer negocios. Aquellos dirigentes eran capaces de controlar sus comunidades en su calidad de "principales", por una parte, a través de la "tradición", y por la otra, gracias a la posibilidad que tenían de negociar en una forma "razonable", desde una posición de familiaridad, con oficiales ladinos, terratenientes y mercaderes. Así, cuando aquellos dirigentes políticos y económicos ladinos por fin llegaron a un acuerdo con el INI en 1953, ya habían hecho tratos confidenciales con los dirigentes indígenas, quienes también habían sido los más fieles colaboradores del INI por un par de años. En cierto sentido, este acercamiento entre el INI y el DGAI simplemente reconcilió las instituciones públicas con la realidad política y económica existente a la sazón.

La única innovación —muy significativa, por cierto— fue que el INI, al entregar a los escribanos "principales", en su calidad de ciudadanos privados, proyectos que aquellos, en un principio, habían administrado en calidad de empleados del Instituto, quedó subordinado a la decisión tomada por la elite ladina de controlar a las comunidades indígenas por medio de la influencia de un puñado de dirigentes privilegiados. Así, la participación en proyectos del INI se convirtió en una manera de reforzar aquella alianza política, una suerte de prebenda otorgada a la élite indígena elegida; en otras palabras, un negocio patrocinado por el gobierno federal.[68]

[66] Entrevistas con Francisco Liévano (28 de octubre y 13 de noviembre 1975 y 14 de enero 1976).

[67] J. Rus, "Entrevistas con principales escribanos, mercaderes ladinos e indigenistas" (1975-1976). Algunos residentes ladinos de pueblos tzotziles y tzeltales afirman que después de este convenio con los escribanos principales, Hernán Pedrero se encargó personalmente de proveer a los indígenas con la materia prima necesaria para sus destilerías "clandestinas": Entrevista con M. E. de Bachajón (31 de julio 1990).

[68] Entrevistas con Clemente Pérez (3 de febrero 1976) y Ricardo Pozas (4 de diciembre 1975). Clemente Pérez era el instructor del INI en materia de administración de almacenes y Ricardo Pozas, el director del Centro Coordinador en 1953, cuando las tiendas aún eran cooperativas. Además de controlar tiendas y proyectos agrícolas, los escribanos principales de Chamula también habían empezado a limitar el acceso a puestos de promotores a finales de la década de 1950; lo hacían alejando a los alumnos de 6º grado que no eran de sus propias familias de la escuela albergue ubicada en la cabecera municipal de Chamula (D. Rus, "Education interviews", 1975-1976.) Lo irónico de esta situación es que los esfuerzos realizados durante años por el INI, encaminados a mejorar el nivel de los maestros indígenas exigiéndoles

Después de 1954, el Estado —tanto el aparato gubernamental como la élite económica y política cuyos intereses protegía— fue dependiendo cada vez más abiertamente de ese puñado de escribanos "principales" privilegiados para lograr que las comunidades indígenas se comportaran como lo deseaba. El INI, es decir, la "cara pública" de la política indigenista, —al haber tratado a los ex escribanos tan sólo como un instrumento de penetración en las comunidades indígenas en 1951— después de mediados de la década de 1950, llegó a depender por completo de ellos para la imposición de proyectos que, de otra manera, podía haber tardado años en implantar.

Así por ejemplo, en 1958-1959, obligó a aquellos escribanos "principales" de Los Altos, que también eran maestros bilingües —so pena de perder sus empleos— a que hicieran uso de sus puestos y poderes tradicionales para obligar a los padres de familia a enviar a sus hijas a la escuela. Esta política fue cuidadosamente registrada, tal vez porque se juzgó que los indígenas serían sus principales beneficiarios.[69] Mientras tanto, sin embargo, el INI —el Estado— también utilizó la autoridad de los escribanos "principales" para proyectos que no beneficiaban directamente a los indígenas. En 1951, por ejemplo, recurrió a los escribanos "principales" de Chamula para acallar a los propietarios de milpas que se oponían a la construcción, a través de sus tierras, de carreteras conducentes a otros municipios. Asimismo, en 1953, el INI y el DGAI utilizaron sus vínculos con estos mismos escribanos de Los Altos para obligarlos a que convencieran a sus comunidades a aceptar la construcción de una serie de torres de comunicación en las cimas de sus montañas sagradas. Y por último, a principios de la década de 1970, estas mismas instituciones se valieron de idénticos medios para obtener de los habitantes de comunidades de Chamula y de otras partes que autorizaran la perforación de pozos petroleros (por PEMEX) en sus tierras.[70] En todos estos casos, como solía suceder en todas las relaciones del Gobierno con los indígenas, lo importante eran los resultados y los escribanos "principales" tenían el poder de dar por terminadas las discusiones en sus comunidades e imponer sus criterios.

Al igual que el Gobierno, los acaudalados "patrones" ladinos estrecharon sus relaciones con los escribanos "principales" conforme transcurría la década de 1950. En 1954, por ejemplo, Jacinto Robles, propietario, como Pedrero, de una finca cafetalera en los valles situados justo al norte de Los Altos Centrales, ayudó a Salvador López Tuxum, el más importante de los escribanos "principales" de Chamula, a adquirir su primer camión de carga. Resulta particularmente revelador el momento en que se realizó esta transacción: por una parte, el INI y el Estado acababan de empezar a fomentar la propiedad privada de vehículos de carga y almacenes y, por otra, después de ocho años de inactividad política, López Tuxum había vuelto a ocupar el puesto de secretario general del Sindicato de Trabajadores Indígenas. Años más tarde, indígenas que habían trabajado en las fincas de Pedrero y Robles durante la segunda mitad de la década de 1950 los mencionarían como los más explotadores de toda la región, mas sin embargo, inexplicablemente inmunes a las disposiciones gubernamentales y sindicales.[71]

una mejor capacitación, vinieron a reforzar este elitismo haciendo que fuera cada vez más difícil para las familias de escasos recursos costear los años adicionales de escolaridad que ahora se requerían.

[69] Véase, en el caso de Oxchuc, A. Morales Sánchez, "Fundación de la escuela de Tzopiljá", pp. 131-138; y J. Santis Gómez, "Breves notas sobre el horario flexible", p. 149. En el de Chamula, la entrevista con Pedro López (15 de noviembre 1975). Véase también U. Köhler, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, pp. 336-340.

[70] Entrevistas con Manuel Castellanos Cancino (30 de enero y 3 de marzo 1976), Salvador Gómez Osob (8 de julio 1973) y Pablo Ramírez Suárez (14 de noviembre 1975) Véase también U. Köhler, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, pp. 176-182. Ejemplos más recientes de este tipo de coerción son la utilización de miembros de la élite indígena para lograr el acceso de equipos de cine y televisión a fiestas locales y permitir a los turistas la visita de sus iglesias, así como la asistencia a sus ceremonias religiosas.

[71] J. Rus, "Entrevistas con ladinos de San Cristóbal" (1975-1976); y "Entrevistas sobre contratos de trabajo en Los Chorros" (1986-1987) (INAREMAC). Más tarde, en 1971, Hernán Pedrero y Jacinto Robles ayudaron también a López Tuxum y a un grupo de asociados a comprar una finca de su propiedad de 900 hectáreas en tierras que un grupo de

Ese caso no fue único: durante la décadas de 1959 a 1969 otros acaudalados ladinos ayudaron a los escribanos "principales" más prominentes de las comunidades de Los Altos a adquirir tierras y vehículos de carga, así como a convertirse en distribuidores de refrescos y cerveza. A cambio de ello, los beneficiarios de estas concesiones entorpecían discretamente las solicitudes de reforma agraria o garantizaban a los mayoristas el acceso exclusivo a las tiendas de sus comunidades, o bien se hacían de la vista gorda cuando unos "coyotes" —intermediarios en el comercio de bienes de consumo— estafaban a la población al adquirir sus productos. Gracias a estos procedimientos, cuidadosamente disfrazados, durante la década de 1960 los escribanos "principales" de Los Altos se volvieron no solamente muy poderosos, sino también bastante acaudalados.[72]

Esto no significa que los ex escribanos fueran siempre elementos negativos. También proporcionaban a sus vecinos convenientes contactos con organismos gubernamentales, fungían como traductores y abogados en asuntos legales, y constituían una fuente de financiamiento (así fuera con las típicas tasas de interés del 5 al 10% mensuales prevalecientes durante las décadas de 1950 y 1960). No obstante, hay que decir que estos servicios eran poco más que efectos secundarios del hecho de que, durante la década de 1960, ellos y sus parientes más cercanos habían ocupado los mejores puestos en el gobierno, habían sido dueños de la mayoría de las tiendas y vehículos de carga, y habían poseído una proporción exagerada de las tierras comunales.

Sin embargo, el hecho de que los escribanos "principales" hubieran modificado el significado del liderazgo y de la tradición indígenas tuvo un impacto mucho más significativo en sus comunidades que los papeles políticos y económicos que desempeñaron a nivel individual. Si bien antes de 1936 las estructuras de la "comunidad colectiva" habían servido para proteger a sus integrantes del control y de la explotación ladinos, en la segunda mitad de la década de 1950 dichas estructuras, por intermedio de los multicitados escribanos, habían sido cooptadas por el Estado e incorporadas a su sistema de control en tal forma que, las más de las veces, protegían los intereses de éste en perjuicio de los propios indígenas. Se había invertido el significado mismo de la tradición.

La cultura y el poder en las comunidades durante las décadas de 1950 y 1960

La interrogante que plantea esta asociación cada vez más estrecha entre los escribanos "principales" y el Estado ladino es la de cómo pudo ser aceptada en las comunidades indígenas. Tomando en cuenta que en fechas tan recientes como en la década de 1930, las estructuras de gobierno de aquellas comunidades habían servido precisamente para impedir la penetración de ladinos en territorios indígenas, ¿cómo pudieron los escribanos principales sostener —o justificar— su nuevo papel como socios de éstos?

indígenas vecinos habían venido solicitando por décadas como ejido. Esta maniobra tenía la ventaja de interponer a los chamulas como fuerza neutral entre la comunidad peticionaria y una segunda finca, más rica aún, propiedad de Hernán Pedrero.

[72] J. Rus, "Entrevistas con ladinos de San Cristóbal" (1975-1976); y "Entrevistas de Los Chorros" (1986-1988) (INAREMAC). Sobre abusos de los escribanos principales, véase también J. Arias, *Historia de la colonia de "Los Chorros"*. Por ejemplo, en 1976, López Tuxum y sus jóvenes hijos eran propietarios de dos tiendas y cinco camiones de carga, controlaban las distribuciones de Pepsi Cola, Coca Cola y cerveza para una población de 50 000 chamulas, y poseían el control (¿exclusivo?) sobre cuatro fincas con una extensión de más de 2 000 hectáreas. Por si fuera poco, eran propietarios de una institución de préstamos que, para todos los fines prácticos, fungía como "banco" en Chamula, al financiar las actividades de multitud de aparceros con tasas mensuales de interés de 5% a 10%.

Antes que nada, todo parece indicar que por lo menos en un principio, es decir, durante la década de los 50 y, tal vez, los primeros años de la siguiente, la mayoría de los integrantes de las comunidades no se percataron de lo estrecha y comprometida que se había vuelto dicha relación. La misma firme ideología comunitaria, la misma xenofobia con respecto a lo "externo" y la protección de lo "interno" que habían caracterizado a las comunidades de los años 30, conservaron su inercia durante todo ese periodo, y, al parecer, la mayoría de los habitantes de Los Altos simplemente asumió que, en su calidad de "principales", los ex escribanos continuaban siendo los paladines de dicha ideología. Así, aceptaron, sin cuestionarlas, sus decisiones con respecto a las políticas y el desarrollo de sus comunidades. Esto, a su vez, era precisamente lo que esperaban los dirigentes ladinos cuando empezaron a controlar a los municipios de Los Altos a través de las élites indígenas, en vez de seguir tratando de hacerlo con la ayuda de los secretarios municipales fiscales y de la policía ladina. La coherencia interna de las comunidades indígenas, aunada a una absoluta lealtad a sus dirigentes, hizo que este "control indirecto" fuese el más eficaz.

Mientras tanto, por lo que toca a los propios escribanos "principales", al volverse cada vez más comprometida su relación con el Estado a partir de los primeros años de la década de 1950, debieron insistir más que nunca en su identidad "indígena" así como en su afán de defender a su cultura. Por ejemplo, según testimonios referentes a Chamula durante las décadas de 1950 y 1960, desde que tales escribanos asumieron el control de sus comunidades a finales de los años 40, pusieron gran empeño en justificar sus decisiones, por interesadas que éstas fueran, en nombre de la "tradición" ("cómo lo hacían los antepasados") y de la necesidad de unificar a la comunidad ("ser una sola alma"). Así lo hacían, tanto cuando incitaban a la resistencia contra el Estado (como en el caso de la Guerra del Posh), como cuando promovían acciones de las que ellos mismos serían los principales beneficiarios (como cuando ordenaban sanciones contra sus rivales políticos, como se verá más adelante).[73] La "tradición", desde luego, nunca tuvo carácter de mandato ni ley. Se trataba, más bien, de una serie de valores que había que interpretar en casos específicos. Pero desde principios de la década de 1950 estos sujetos eran casi los únicos en tener el poder de interpretarlos. Una vez que ellos habían tomado una decisión, los miembros de la comunidad sentían una obligación casi religiosa por acatarla.

Entretanto, mientras transcurrían las décadas de 1950 y 1960, las mismas condiciones económicas y sociales que, en toda la región, habían facilitado la acumulación sin precedente de poder y riqueza entre los escribanos "principales" desde principios de los años 50, comenzaron a cambiar la vida cotidiana. En particular, la apertura de nuevas tierras a aparceros y colonos ocasionó el rápido surgimiento de una clase de jóvenes "empresarios" en la mayoría de las comunidades de Los Altos. Conforme pasó el tiempo, estos hombres no solamente comenzaron a ganar más dinero que la mayoría de sus vecinos, sino que por la naturaleza misma de su trabajo también propendían a volverse más individualistas y a estar más acostumbrados a tratar directamente con ladinos (sin intermediarios), que aquellos que permanecían en las fincas o en las comunidades.[74] Como advirtieron pronto los escribanos, si no se volvía a subordinar a esos sujetos y a reintegrarlos a las estructuras comunitarias que constituían la base del control que ejercían,

[73] La expresión tzotzil "Ser una sola alma" se traduce *jun ko'onton*. Los chamulas tradicionales creen que el permitir tan sólo la existencia de un disidente en su territorio puede destruir esta "unidad" y ocasionar que Dios y los santos retiren su protección a toda la comunidad. Así, llegan a atribuir calamidades como sequías, pérdida de cosechas y epidemias a casos individuales de disidencia e inconformidad.

[74] En el caso de Chamula, una tercera parte, aproximadamente, de los hombres en edad de trabajar se ganaba la vida, en 1975, en la cuenca del Grijalva y en la Selva Lacandona, mientras que la mitad seguía trabajando en las fincas cafetaleras (R. Wasserstrom, *Ingreso y trabajo rural en los altos de Chiapas*, pp. 11-12). Las diferencias de estas proporciones de comunidad a comunidad dan cuenta a la larga de los diferentes niveles de combatividad política en los municipios.

fácilmente podrían convertirse en rivales suyos, ya fuera como agentes culturales, prestamistas o, inclusive, como autoridades informales. Y, si permitían que esto sucediera, desaparecería la unidad de la que dependían la comunidad, y su propio poder.

A partir de mediados de la década de 1950 la solución a este problema consistió en que, tan pronto como surgían jóvenes empresarios, se les incorporaba al sistema de cargos religiosos. Esto se llevaba a cabo mediante un proceso relativamente sencillo y, tal vez en este caso también, Chamula pueda servir de ejemplo. Habiendo recurrido a cargos religiosos para "legitimar" su propia promoción como principales a principios de los años 40, los ex escribanos comenzaron a obligar a hombres más jóvenes a que siguieran el mismo camino. La única diferencia era que, en los años 50, la participación en el sistema de cargos religiosos era prerrequisito no solamente para vender bebidas alcohólicas, sino también para hacerse de lucrativas empresas no tradicionales, oportunidad ésta que se abría a jóvenes agricultores de Los Altos y empleados gubernamentales conforme iban acumulando capital propio: por ejemplo, ser propietario de una tienda en su aldea natal, prestar dinero a los vecinos y, eventualmente, adquirir un vehículo de carga. Los jóvenes que se atrevieron a emprender semejantes negocios sin, primero, haber tomado la precaución de incorporarse al sistema de cargos, fueron considerados como "impostores" que pretendían competir con quienes sí "cumplían con la comunidad" y fueron sujetos a sanciones que incluían, en el mejor de los casos, ser citados en el cabildo y obligados a desempeñar de inmediato algún cargo, o en los peores, ser golpeados, ver destruida su propiedad o incluso ser acusados de brujería.[75]

En algunas comunidades —en particular Chamula, pero siguiendo al parecer el modelo zinacanteco—, también se hizo necesario desempeñar una serie de cargos religiosos cada vez más costosos para justificar la fundación de negocios cada vez más lucrativos. (Esta regla, incidentalmente, exceptuaba a los propios escribanos principales de Chamula, la mayoría de los cuales había desempeñado un solo cargo a principios de su carrera, durante los años 40, y nunca más lo volvieron a hacer).[76]

Dicha estrategia parece haber sido más popular y haber ocasionado la máxima extensión de la vida ceremonial en las comunidades densamente pobladas del centro y del sur de la región (Chamula, Zinacantán, Tenejapa, Huixtán, y tal vez Mitontic y San Andrés). Los hombres jóvenes de estas comunidades, por muy prósperos que se habían vuelto como aparceros o trabajadores

[75] J. Rus, "Entrevistas relacionadas con la historia laboral de Chamula" (nota 55). Una pregunta interesante es por qué ocurrió este cambio más o menos al mismo tiempo en muchas comunidades diferentes. Una posible explicación es que los escribanos principales, en su papel de promotores, estaban constantemente en contacto los unos con los otros —a través del INI— durante el periodo crítico, y podían así compartir estrategias exitosas de gobierno. Los oficiales indigenistas ladinos, por su parte, niegan categóricamente haber sugerido o coordinado dicho cambio: Entrevista a Manuel Castellanos Cancino (24 de enero 1976). En todo caso, con alguna variación de una comunidad a otra, esta ampliación del significado de los cargos religiosos parece haber ocurrido durante los años 50 en Chamula, Zinacantán, Mitontic, San Andrés, Tenejapa y Cancuc, mas no así, al parecer, en Chenalhó, ni tampoco, o al menos no por mucho tiempo, en las comunidades del norte (Oxchuc, Bachajón, Yajalón y Altamirano).

[76] Entrevista con Salvador López Tuxum (5 de octubre 1975). Entre paréntesis, un resultado de esta nueva obligación para el sistema de cargos fue que uno de los efectos más notorios de la mejoría económica de los años 50 y 60 se tradujera en un incremento en la magnitud y fasto de las ceremonias religiosas comunales clásicamente asociadas con las estructuras autodefensivas y cerradas de las comunidades en periodos de tensión económica y política. Este incremento ha sido particularmente estudiado en el caso de Zinacantán, en donde se atribuyó a una reacción "etnocéntrica" [*nativistic* en el original] o "revitalizadora" ante la modernización (E. Z. Vogt, *Zinacantan*, pp. 609-610); a esfuerzos, de parte de los gobiernos indígenas, por preservar su "función" tradicional, consistente en reconciliar la riqueza individual con la solidaridad comunitaria, fomentando su crecimiento económico (F. Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*), y, en fechas más recientes, al complejo aprendizaje político impuesto a los hombres jóvenes por el hecho de que a la generación de principios de la década de 1940 se le había entregado de pronto y en forma exclusiva el control de los nuevos ejidos (G. Collier, "Changing Inequality in Zinacantán", pp. 111-123).

migratorios, no tenían más sitio en donde vivir que sus municipios natales y por lo tanto, permanecían sujetos, quisieran o no, a la autoridad de los principales. Por otra parte, en Los Altos del norte (Oxchuc, Tenango, Bachajón y Yajalón), los hombres jóvenes podían escapar al control de los escribanos principales con tan sólo abandonar la comunidad y mudarse de manera permanente a la selva vecina; esto fue precisamente lo que un número creciente de ellos hizo conforme avanzaba la década de 1950. Al mismo tiempo, muchos se convirtieron al protestantismo como una forma de manifestar su rechazo a las exigencias de los principales.[77]

En cuanto a la reacción oficial ante estos cambios en el funcionamiento interno de las comunidades indígenas, la postura gubernamental desde mediados de la década de 1950 en adelante, es decir, la misma de los antropólogos del INI, fue de no intervención en los "asuntos tradicionales de las comunidades". Así, las presiones ejercidas mediante los sistemas de cargos o a través de sanciones "religiosas" sobre posibles rivales de los escribanos "principales" tenían la ventaja de ser asuntos "internos" que los indígenas debían manejar solos. Esta "ventaja" radicaba en el hecho de que al mismo tiempo, desde luego, el INI y el Estado proseguían con la estrategia empleada por Urbina, que consistía en actuar exclusivamente a través de los escribanos "principales", y dicha estrategia era mucho más eficaz si éstos conservaban toda su influencia dentro de sus respectivas comunidades.

Mientras tanto, el hecho de que el propio Estado otorgase puestos y otros recursos del gobierno a los ex escribanos no se consideraba como una "intervención", como tampoco lo era el que, conforme avanzaba la década de 1950, capitalistas ladinos interesados también los colmaran de tierras y otras prebendas. En esencia, el único tipo de intervención que se prohibía era aquel que socavase la autoridad —por definición, tradicional— de los citados escribanos. En consecuencia, cuando los hombres jóvenes comenzaron, a finales de los años 50, a cerrar filas contra los escribanos-principales en las comunidades tzeltales del norte, el INI y el DGAI les aconsejaron que abandonaran sus aldeas y se fueran a vivir en la selva, en vez de "pelearse contra la tradición".[78] Asimismo, cuando los innovadores de Amatenango sufrieron a principios de los años 60 una curiosa epidemia de asesinatos por "brujería", los burócratas que se ocupaban de los asuntos indígenas pasaron por alto aquellos crímenes calificándolos de "improcesables", dejando intacto el control que ejercían los "principales" —y por ende el Estado— sobre la comunidad.[79]

Ahora bien, conforme conflictos como éstos, en los que el Estado casi siempre se ponía de parte de los escribanos, se hacían del dominio público, iba en aumento el poder que éstos poseían para controlar a sus rivales sin tener que recurrir al apoyo oficial. Sin embargo, esto no significa

[77] H. Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas*, p. 255 y ss.; y J. Rus y R. Wasserstrom, "Evangelization and Political Control", pp. 163-172. A modo de comparación, mencionaremos que durante la década de 1950 el cambio evolucionó de manera diferente en las comunidades tzotziles y tzeltales de la periferia de Los Altos, en las que Urbina no había jugado ningún papel y en donde las oportunidades económicas de los años 50 y 60 no habían beneficiado a las comunidades indígenas, sino a los terratenientes ladinos propietarios de gran parte de las tierras de sus municipios. Así ocurrió en Simojovel, Bochil y Venustiano Carranza. En esos casos, virtualmente no existía diferencia entre los intereses políticos y económicos de los hombres jóvenes y de los mayores, de modo que los actos ceremoniales no tenían por qué ser más elaborados de lo que habían sido desde siempre; es decir, relativamente baratos, a menudo sufragados por cooperación, y con oficiantes designados precisamente por los oficiantes anteriores en el último momento antes de que les tocara cumplir con esta obligación.

[78] J. Beekman y J. C. Hefley, *Peril By Choice*; H. Siverts, *Oxchuc*, pp. 175, 255 y ss.; y H. Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas*, p. 255 y ss.

[79] Según J. Nash, *Bajo la mirada de los antepasados*, pp. 301-308, de 37 asesinatos perpetrados en Amatenango entre 1938 y 1965, 30 ocurrieron durante los primeros cinco años de la década de 1960, siendo las principales víctimas unos "innovadores" que ignoraron el gobierno tradicional mientras perseguían nuevas oportunidades económicas. La explicación de ello fue que su "repentina" riqueza era una prueba de brujería, y/o que su comportamiento "desviante" hacía peligrar la integridad de la comunidad. En 1960, la población de Amatenango era de 3 105 individuos.

que dicho poder peligrara seriamente en aquella época. La mayoría de los indígenas de Los Altos no eran empresarios individualistas. Para buena parte de ellos, la solidaridad comunitaria y la amenaza de una acción colectiva seguían siendo sus mejores armas contra tratos injustos en las fincas, por ejemplo, o contra la posibilidad de ser estafados en el mercado. Por lo tanto, nadie ponía en duda el que cuando los escribanos principales castigaban a un rival, lo que hacían era defender la "tradición" que protegía a todos contra un mundo externo amenazante. El hecho de que los pocos casos de disidencia de los que tuvieron conocimiento el INI y el DGAI fueran resueltos en favor de los ex escribanos fue considerado por la mayoría de los miembros de las comunidades, no como una indicación de que el Estado había influido en el gobierno indígena apoyando a los escribanos "principales", sino como una prueba del poder que éstos tenían para defender la tradición indígena e influir en las decisiones del Gobierno.

Epílogo

Entre mediados de la década de 1950 y finales de los años 60, el Estado no solamente había reconocido a los escribanos "principales" como dirigentes únicos de sus comunidades, sino que, al enriquecerlos y al brindarles apoyo político, les dio un mayor poder sobre sus comunidades del que había tenido cualquiera de sus antecesores. Sin embargo, en lugar de que dicha estrategia aportase una solución permanente al problema del manejo de las comunidades indígenas, a principios de la década de 1970 todos los gobiernos indígenas de Los Altos enfrentaron serios conflictos. Ahora bien, aun cuando dichos conflictos asumieron características distintas en cada comunidad a consecuencia de las diferencias que existían entre ellas en su historia, en sus nichos económicos e incluso, en las personalidades de sus dirigentes, en muchos e importantes sentidos, éstos eran los mismos por doquier. En esencia, eran consecuencia de la contradicción existente entre la influencia centralizadora de las políticas administrativas del Estado desde finales de la década de 1930, de las cuales surgió la institución de los escribanos principales, y las tendencias niveladoras y democratizantes de sus políticas de desarrollo, que propiciaron el surgimiento de una generación de hombres más jóvenes y más preparados, ansiosos de buscar sus propias oportunidades sin la interferencia de los ex escribanos.

Quizás ningún evento indique mejor el inicio de este periodo de confusión que la rebelión chamula de 1968. Poco después de entrar en funciones, en enero de ese año, el presidente municipal de Chamula —uno de los escribanos originales de Urbina— impuso una contribución a todos los hombres adultos de la comunidad, al parecer, para costear la reconstrucción del palacio municipal. Sin embargo, muchos miembros de la comunidad estaban convencidos de que él y sus amigotes se embolsaban gran parte de ese dinero. En vez de concretarse a aceptar esta erogación como lo habrían hecho pocos años antes, 3 000 de ellos —una cuarta parte de la población masculina adulta de Chamula— realizaron una marcha a San Cristóbal para exigir al Gobierno la remoción del presidente municipal. Como era de esperarse, la irrupción de esta "chamulada" furibunda causó pánico en la ciudad y, en cuestión de horas, el INI y el gobierno estatal aceptaron costear la reconstrucción del palacio municipal y devolver su dinero a los inconformes.

Aun cuando, al parecer, los ex escribanos de Chamula y los funcionarios ladinos encargados de los asuntos indígenas creyeron que, una vez más, habían podido aplacar a los inconformes y restablecer el orden, este conflicto en torno al palacio municipal fue en realidad tan sólo la primera escaramuza de una batalla que aún no termina. Durante los meses siguientes a la marcha, los ex escribanos tomaron represalias contra los jóvenes egresados de la escuela y empresarios que encabezaran la protesta.

En vez de claudicar, aquellos hombres redoblaron esfuerzos para organizar a sus vecinos y redefinieron su objetivo: ni más ni menos que el de acabar con el monopolio político de los

escribanos "principales", a quienes, por vez primera, empezaron a identificar como caciques. En menos de un año y medio habían avanzado al grado de proponer, por vez primera en su historia, candidatos alternativos para la presidencia municipal, y cuando sus candidatos obviamente resultaron derrotados en las subsiguientes elecciones, organizaron manifestaciones en San Cristóbal así como en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. Además, con el propósito de conferir cierto prestigio a su movimiento en Chamula y así, legitimarlo, buscaron más adelante el apoyo de la Iglesia católica, de los partidos políticos de oposición, y finalmente, de los misioneros protestantes.

En respuesta, los escribanos "principales" ejercieron mayor represión. Habiéndose ganado la adhesión de los "auténticos chamulas" al señalar la falta de respeto de los disidentes hacia la religión indígena, la solidaridad comunitaria y la norma de no entrometer a ladinos en asuntos de las comunidades, procedieron, desde principios de la década de 1970, a expulsar a centenares de ellos de sus comunidades, tildándolos de "enemigos de la tradición". El Estado, por su parte, con la esperanza de mantener el control sobre Chamula a través de su alianza con los escribanos y sus sucesores, se hizo cómplice de aquellas acciones adoptando una postura de no interferencia en los "asuntos internos de las comunidades".[80]

Por la forma tan repentina en que surgió y la fuerza con que creció y se sostuvo frente a una feroz represión, parece evidente que el movimiento de oposición de Chamula se debió a que muchos de sus habitantes estaban profundamente inconformes con la forma en que se manejaba la vida comunitaria. Tampoco estaban los chamulas solos en todo esto. A mediados de la década de 1970, más de la mitad de los municipios de Los Altos también contaba con movimientos activos de oposición. Y a principios de los 80 el recurso de expulsar a los opositores políticos, inaugurado en un principio por los caciques de Chamula, se había expandido a aquellas comunidades, creando un contingente de millares de exiliados que, a su vez, fundaron docenas de colonias en San Cristóbal y en la Selva Lacandona. En todas esas nuevas colonias, e incluso en los mismos municipios tradicionales, aunque en una forma más disimulada en ese entonces, el esfuerzo por definir formas nuevas y "post-tradicionales" de comunidad más conformes al renovado sentimiento de identidad de los indígenas ha venido prosiguiéndose hasta nuestros días.

Dentro de este contexto, las siguientes escenas, ambas registradas durante la campaña presidencial de 1988, no sólo son comprensibles sino que reflejan de manera impactante la lucha que se está librando. En una de ellas, el gobernador de Chiapas, después de aterrizar con su helicóptero en la plaza central de Chamula, aparece, resplandeciente, ataviado con el vestuario indígena oficial y exhorta a los presentes para que "defiendan sus tradiciones" contra quienes intentan destruirlas socavando la solidaridad comunitaria o introduciendo prácticas religiosas extranjeras (lo que se cuida mucho de mencionar en su alegato es que los susodichos "enemigos de la tradición" son otros indígenas de la misma comunidad). En la otra, Cuauhtémoc, el hijo de Lázaro Cárdenas, parado en la plaza central de San Cristóbal, exhorta a centenares de indígenas aglutinados alrededor suyo (muchos de ellos expulsados de sus comunidades natales) para que le ayuden a llevar a cabo una nueva revolución democrática.

[80] Entrevistas con Manuel Castellanos Cancino (8 de agosto y 13 de noviembre 1975). Véase P. Iribarren, *Misión Chamula*.

MAESTROS BILINGÜES, BUROCRACIA Y PODER POLÍTICO EN LOS ALTOS DE CHIAPAS[1]

LUZ OLIVIA PINEDA

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo presentar una problemática de relativa nueva aparición en la región de Los Altos de Chiapas, que se refiere a los promotores y maestros bilingües adscritos a la Secretaría de Educación Pública (SEP) y su relación con el poder político regional.

Ante el planteamiento sobre la necesidad de la integración nacional, en 1951, el Estado mexicano promovió la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) y fundó el primer Centro Coordinador en la zona de Los Altos de Chiapas. En este centro se puso en práctica una modalidad de educación rural que consistió en el empleo de personal indígena bilingüe para llevar a cabo tareas de desarrollo de la comunidad; servicio que, en 1964, pasó a depender de la SEP. A lo largo de más de 30 años de trabajar con este sistema, el personal indígena bilingüe ha adquirido gran importancia en el desarrollo social de la comunidad. Desde que se concibió al promotor como líder de la misma, el Estado le asignó un papel de intermediario entre dos culturas, depositando con ello un poder especial y muy claro: no solamente le proporcionó apoyo económico sino que lo encuadró dentro de un contexto netamente político. Esto, por un lado, ha situado a los promotores dentro de un marco valorativo que la sociedad nacional considera legítimo y, por otro, los ha ubicado en una estructura económico-política que los hace partícipes de los "beneficios" que ello representa: pertenecer a la sociedad de clases pero como sector privilegiado en relación con la comunidad de origen.

Actualmente, se pueden observar resultados muy diferentes a los objetivos que se plantearon en forma oficial para el desarrollo integral de las comunidades. Se ha creado y consolidado una estructura burocrático-administrativa formal, encargada de realizar la acción educativa institucional, en la cual los intereses de los promotores y maestros giran en torno a grupos políticos con quienes mantienen ligas verticales, desde el ámbito de la comunidad hasta las altas esferas nacionales, es decir, con las figuras que manejan el indigenismo oficial. Por todo lo anterior, en este estudio se pretende analizar cómo la política educativa del Estado propició que los promo-

[1] El presente trabajo resume, de manera muy general, mi libro, *Caciques culturales*, aunque actualizado en algunos aspectos.

tores y maestros bilingües llegasen a formar parte de la estructura de poder en Los Altos de Chiapas, contribuyendo al fenómeno de la mediación que caracteriza al Estado mexicano.

Los Altos de Chiapas

La denominación zona de Los Altos responde a criterios convencionales. Las clasificaciones regionales que existen han sido establecidas por organismos oficiales encargados de la planeación del desarrollo nacional y han ido variando a través del tiempo. La primera fue planteada por el INI en 1951 y reconocida más tarde por la SEP; agrupaba a los 12 municipios que se encuentran en las partes más altas de la entidad, reunía a un mayor número de población indígena cuyas características socio-económicas son similares y que rodean, prácticamente, a la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Una segunda clasificación la estableció el Programa de Desarrollo Socioeconómico de Los Altos de Chiapas (PRODESCH) en los años 70. Esta clasificación abarcaba 26 municipios y, aun desapareciendo el PRODESCH en 1976, siguió siendo reconocida por la Secretaría de Programación y Presupuesto (SPP) hasta la desaparición de ésta hace 2 o 3 años. Al desaparecer la SPP, sus funciones son absorbidas por la Secretaría de Hacienda —actualmente responsable de la programación pública regional— y nuevamente se modificó el criterio sobre el área abarcando 17 municipios. Hay que señalar, sin embargo, que en todas las clasificaciones mencionadas se han incluido "los primeros 12".

Para fines de este análisis, el área de investigación se definió de acuerdo a la primera regionalización, es decir que abarca los municipios en los que el INI ha trabajado en forma ininterrumpida desde hace más de 40 años y en los cuales el impacto de sus políticas ha sido mayor. De esta manera el área de estudio abarca los 12 municipios siguientes: Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, San Cristóbal de las Casas, Tenejapa y Zinacantán. La zona está habitada, en forma predominante, por tzeltales y tzotziles (ver Cuadro 10).

								PORCIENTOS SOBRE POBLACIÓN DE MÁS DE 5 AÑOS				
Municipio	Población	Pob. de más de 5 años	Habl. de lenguas indigenas	Bilingües	Monolingües	Tzeltal	Tzotzil	Habl. de lenguas indígenas	Bilingües	Monolingües	Tzeltal	Tzotzil
Chalchihuitán	9442	7312	7223	3282	3418	10	7074	98.78%	44.89%	46.75%	0.14%	96.75%
Chamula	51757	42562	42128	18647	19447	107	40692	98.98%	43.81%	45.69%	0.25%	95.61%
Chanal	7195	5792	5727	3138	2141	5546	8	98.88%	54.18%	36.96%	95.75%	0.14%
Chenalhó	30680	24524	24148	13425	10154	1032	22893	98.47%	54.74%	41.40%	4.21%	93.35%
Huixtán	17669	14672	13926	9148	4521	4373	9277	94.92%	62.35%	30.81%	29.81%	63.23%
Larráinzar	15303	12261	12082	5973	5592	3	11875	98.54%	48.72%	45.61%	0.02%	96.85%
Mitontic	5783	4664	4610	2107	2235	5	4475	98.84%	45.18%	47.92%	0.11%	95.95%
Oxchuc	34868	28626	28156	19314	8613	27792	4	98.36%	67.47%	30.09%	97.09%	0.01%
Pantelhó	13131	10668	9839	4681	4320	4936	4676	92.23%	43.88%	40.49%	46.27%	43.83%
San Cristóbal	89335	75930	25093	18895	5100	4761	19312	33.05%	24.88%	6.72%	6.27%	25.43%
Tenejapa	27217	22237	21942	13325	7677	21399	30	98.67%	59.92%	34.52%	96.23%	0.13%
Zinacantán	22392	18583	18377	8615	8124	126	17992	98.89%	46.36%	43.72%	0.68%	96.82%
TOTAL ALTOS	324772	267831	213251	120550	81342	70090	138308	79.62%	45.01%	30.37%	26.17%	51.64%
TOTAL ALTOS INDÍGENAS	235437	191901	188158	101655	76242	65329	118996	98.05%	52.97%	39.73%	34.04%	62.01%
TOTAL CHIAPAS	3210496	2710283	716012	453508	228889	258153	226681	26.42%	16.73%	8.45%	9.52%	8.36%

FUENTE: *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Tomo I, pp. 138-183 y 187-202.

CUADRO 10: *Población y lenguas en Los Altos de Chiapas, 1990*

Caracterización general[2]

Para 1990, Chiapas registró una población de 3 210 496 habitantes. La tasa de crecimiento en los últimos 20 años fue de 3.64% anual, mientras que la nacional fue de tan sólo 2.64%. Lo que significa que de 1970 a 1990, Chiapas duplicó su población. Se considera, por ello, una de las entidades federativas con mayor crecimiento demográfico de México.

En Los Altos habitan 324 772 personas correspondientes al 10.44% del total de la entidad. En cuatro municipios de esta zona el crecimiento de la población entre 1970 y 1990 fue mayor que el promedio estatal. Estos son Chalchihuitán (5.91%), Chenalhó (4.18%), San Cristóbal (5.13%) y Tenejapa (3.79%). Además su población es predominantemente joven ya que el 44.57% del total de Chiapas es menor a 15 años, en tanto que en los municipios indígenas de Los Altos (es decir con exclusión de San Cristóbal) es del 49.50% (ver Cuadro 11).

MUNICIPIOS	1960	1970	1980	1990	Tasa 70-90	Población de 15 años y más	Porciento de poblacion de menos de 15 años
Chalchihuitán	2940	2996	5564	9442	5.91%	4429	53.09%
Chamula	26789	29357	31364	51757	2.88%	27235	47.38%
Chanal	4210	3951	5019	7195	3.04%	3378	53.05%
Chenalhó	10553	13522	18400	30680	4.18%	14878	51.51%
Huixtán	7421	10323	13340	17669	2.72%	9184	48.02%
Larráinzar	7337	8101	10591	15303	3.23%	7326	52.13%
Mitontic	4677	3339	4913	5783	2.78%	2904	49.78%
Oxchuc	12579	17993	24879	34868	3.36%	17648	49.39%
Pantelhó	4967	7287	9305	13131	2.99%	6576	49.92%
San Cristóbal	27198	32833	60550	89335	5.13%	51796	42.02%
Tenejapa	9768	12930	20642	27217	3.79%	13635	49.90%
Zinacantán	7650	11428	13006	22392	3.42%	11709	47.71%
Total Altos sin San Cristóbal	98891	121227	157023	235437	3.37%	118902	49.50%
Total Altos	126089	154060	217573	324772	3.80%	170698	47.44%
Total Chiapas	1210870	1569053	2084717	3210496	3.64%	1779514	44.57%

FUENTES: *Anuario estadístico de Chiapas 1985* Tomo I pp. 271-396; y *Chiapas XI Censo General de Población y Vivienda* 1990 Tomo I pp. 4-82 y Tomo II pp. 257-273.

CUADRO 11: *Población en Los Altos de Chiapas, 1960-1990*

En cuanto al analfabetismo en la población mayor de 15 años vemos que el promedio nacional es de 12.6% mientras que para Chiapas es de 30.01%. Para Los Altos la situación es dramática con un 56.01% de analfabetas en los 11 municipios, exceptuando a San Cristóbal. Y aun si incluimos a esta ciudad, la cifra es de 46.57%. Con excepción de San Cristóbal —que está por debajo del promedio estatal, pero no del nacional con 24.91% de analfabetismo— los porcentajes de analfabetas en los otros municipios son apabullantes: 60.83% en Chalchihuitán, 70.91% en Chamula, 61.86 en Larráinzar, 68.32% en Mitontic, 63.09 en Pantelhó y 63.28% en Zinacantán, por citar los más altos. Además en los 11 municipios indígenas de Los Altos el 49.80% de la población mayor de 15 años no ha recibido instrucción escolar de ninguna clase, mientras que en el conjunto de Chiapas esa cifra se reduce al 29% (ver Cuadro 12).

[2] Los datos estadísticos de esta sección fueron tomados de *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, vols. I-III; *Anuario estadístico de Chiapas, 1985*, vol. I; y *Niveles de bienestar*.

MUNICIPIOS	Población de 15 años y más	Analfabetos de 15 años y más	Porciento de analfabetismo	Población de 15 años y más sin instrucción	Porciento de 15 años y más sin instrucción
Chalchihuitán	4429	2694	60.83%	2149	48.52%
Chamula	27235	19312	70.91%	17298	63.51%
Chanal	3378	1824	54.00%	1657	49.05%
Chenalhó	14878	7611	51.16%	6461	43.43%
Huixtán	9184	4256	46.34%	3906	42.53%
Larráinzar	7326	4532	61.86%	4106	56.05%
Mitontic	2904	1984	68.32%	1606	55.30%
Oxchuc	17648	6128	34.72%	5774	32.72%
Pantelhó	6576	4149	63.09%	3587	54.55%
San Cristóbal	51796	12903	24.91%	11680	22.55%
Tenejapa	13635	6698	49.12%	5756	42.21%
Zinacantán	11709	7409	63.28%	6908	59.00%
Total Altos sin San Cristóbal	118902	66597	56.01%	59208	49.80%
Total Altos	170698	79500	46.57%	70888	41.53%
Total Chiapas	1779514	533998	30.01%	516121	29.00%

FUENTE: *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Tomo II, pp. 257-273 y 293-361.

CUADRO 12: *Analfabetismo e instrucción entre la población de 15 años y más de Los Altos de Chiapas, 1990*

En Chiapas se encuentran localizadas nueve etnias reconocidas a lo largo y ancho del territorio. En 1990, el 26.42% de la población de cinco años y más dijo hablar alguna lengua indígena, siendo la tzeltal y la tzotzil las que cuentan con un mayor número de hablantes predominantemente en Los Altos; le sigue en número la chol.

Según la estructura ocupacional, en México el 22.1% de la población ocupada se dedica a labores agropecuarias. En cambio, en Chiapas, lo hace el 58.34% y en Los Altos —exceptuando a San Cristóbal que se dedica mayoritariamente al comercio y a los servicios— el 85.36% de las personas ocupadas se dedica a labores agropecuarias (ver Cuadro 13).

MUNICIPIOS	Población ocupada (PO)	Población en el sector primario	Porciento pobl. en el sect. prim.	PO sin ingresos	PO ingresos menos medio sal. mín.	PO ingresos entre medio y 1 sal. mín.	Porciento de PO ingresos menos 1 sal. mín.
Chalchihuitán	2292	2051	89.49%	1195	566	126	82.33%
Chamula	14474	11451	79.11%	4630	4503	2869	82.92%
Chanal	2105	1897	90.12%	1676	219	19	90.93%
Chenalhó	6814	6195	90.92%	2613	2938	503	88.85%
Huixtán	4100	3652	89.07%	3389	176	91	89.17%
Larráinzar	3737	3282	87.82%	2347	924	166	91.97%
Mitontic	1413	1272	90.02%	774	416	32	86.48%
Oxchuc	8409	7298	86.79%	5307	1826	159	86.72%
Pantelhó	3328	2869	86.21%	1080	979	603	79.99%
San Cristóbal	25863	3540	13.69%	1430	4003	5419	41.96%
Tenejapa	7803	6804	87.20%	4592	2176	409	91.98%
Zinacantán	5625	4529	80.52%	1271	2103	1164	80.68%
Total Altos sin San Cristóbal	60100	51300	85.36%	28874	16826	6141	86.26%
Total Altos	85963	54840	63.79%	30304	20829	11560	72.93%
Total Chiapas	854159	498320	58.34%	162323	161086	179583	58.89%

FUENTE: *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda,* Tomo III, pp. 1175-1254 y 1532-1600.

CUADRO 13: *Trabajo e ingresos en Los Altos de Chiapas, 1990*

La única población de la zona considerada como urbana es San Cristóbal con 73 388 habitantes; en los 11 municipios restantes los asentamientos humanos no rebasan nunca los 5 000 habitantes (ver Cuadro 14). No es de extrañar que el municipio de San Cristóbal haya crecido a una tasa anual promedio del 5.13% entre 1970 y 1990, mientras que los demás municipios de Los Altos lo hicieron a una tasa promedio del 3.37%, ya que su cabecera se ha convertido en un polo de atracción de migrantes en busca de empleo (ver Cuadro 11).

		NUMERO DE HABITANTES EN LOCALIDADES DE:							
MUNICIPIOS	Población total	1-99 hab.	100-499	500-999	1000-1999	2000-2499	2500-4999	50000-99999	% hab. de localidades de menos de 500 hab.
Chalchihuitán	9442	50	5157	4235					55.15%
Chamula	51757	611	18761	19853	12532				37.43%
Chanal	7195	257	1548	1192			4198		25.09%
Chenalhó	30680	1733	12766	9960	6221				47.26%
Huixtán	17669	713	5542	8787	2627				35.40%
Larráinzar	15303	931	10812	1924	1636				76.74%
Mitontic	5783	148	4325	1310					77.35%
Oxchuc	34868	1416	8758	6439	11321		6934		29.18%
Pantelhó	13131	2738	4383	550	1104		4356		54.23%
San Cristóbal	89335	1132	8515	3517	2783			73388	10.80%
Tenejapa	27217	92	5861	10002	9027	2235			21.87%
Zinacantán	22392	411	6855	2071	2538	2174	8343		32.45%
Total Altos sin San Cristóbal	235437	9100	84768	66323	47006	4409	23831	0	39.87%
Total Altos	324772	10232	93283	69840	49789	4409	23831	73388	31.87%

FUENTE: *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Tomo I, pp. 83-87

CUADRO 14: *Población según tamaño de las localidades en Los Altos de Chiapas, 1990*

En cuanto al nivel de ingresos, mientras que en 1990, en México el 26.5% de la población ocupada obtenía menos de un salario mínimo (252 150 pesos, el 12 de marzo), en Chiapas la proporción era de 58.89% y en los 11 municipios indígenas de Los Altos la cifra es devastadora al elevarse al 86.26% (ver Cuadro 13).

Para redondear este panorama sobre las condiciones sociales de la población alteña, señalemos que de acuerdo a la clasificación que realiza el INEGI de las entidades federativas y de cada uno de los municipios, en la que combinan 24 indicadores básicos de bienestar general, el Estado de Chiapas (junto con Guerrero y Oaxaca) está ubicado en el lugar más bajo, en el nivel 1 (en una escala que va del 1 al 10). Señalemos con fines comparativos que el Distrito Federal y el Estado de Nuevo León se ubican, con 7, en el lugar más alto. En cuanto a Los Altos, los mismos indicadores sitúan a los 11 municipios, en el lugar 1, en tanto que San Cristóbal está en el nivel 6.

¿Indios y ladinos o indios y mestizos?

Una de las características principales de Los Altos es la convivencia entre dos grupos culturalmente diferentes, llamados respectivamente indios y ladinos o mestizos. El término ladino, cuyo significado cultural es "hábil" o "mañoso", se aplicó originalmente a los habitantes de San Cristóbal, ciudad fundada por los españoles en 1528 en la parte central del estado. Actualmente, los ladinos son más bien mestizos o sea personas que viven de acuerdo a patrones culturales de la sociedad occidental y que se identifican con una cultura nacional. En realidad, el término ladino no es de aplicación exclusiva al grupo mestizo ya que no solamente los "blancos" son ladinos sino también hay "indios" muy ladinos.

La ciudad de San Cristóbal es la cabecera del municipio del mismo nombre. Desde su fundación hasta la actualidad, ha sido el centro geopolítico de la región y en ella confluyen los

principales lazos que vinculan a las comunidades indígenas circunvecinas entre sí, contribuyendo así a la integración económica de la zona.

Durante cuatro siglos, la estructura productiva de San Cristóbal estuvo basada en un sistema artesanal cuya unidad productiva fue la familia. Los artículos producidos atendían a la demanda indígena circunvecina, estableciéndose directamente una red entre productor (mestizo) y consumidor (indígena) dándole autonomía al sistema.

Aún en este siglo, alrededor de los años 50, los artesanos seguían constituyendo la base de la estratificación social de San Cristóbal donde se mantuvo una estructura de barrios con cierta especialización: velas, cohetes, peletería, juguetes, herrería, etcétera. Le seguía un estrato formado por comerciantes y por una reducida burocracia y, finalmente, otro estrato formado por profesionistas.

Por su parte, los indígenas, durante mucho tiempo, proporcionaron a la ciudad: maíz, frijol, hortalizas, frutas, huevos, aves, carne de cerdo y sal; además de leña, carbón vegetal, lana, cerámica, muebles de madera e instrumentos musicales sencillos.

Con la apertura en 1945 de la Carretera Panamericana, que atraviesa por San Cristóbal, la región se conectó con el resto del país y en consecuencia se abrieron las puertas al comercio moderno. Los establecimientos comerciales, cuyo radio de acción era local, se transformaron en empresas concesionarias de firmas nacionales. Aumentó el consumo de productos industriales llevados del centro y norte de la República, tales como hachas, picos, azadones, cuchillos, huaraches, telas de algodón, ollas de peltre, lámparas de petróleo, azúcar, pescado seco y adornos. En San Cristóbal se sustituyó la estufa de petróleo por la de gas, la plancha de carbón por la eléctrica, se conocieron las novedades electrodomésticas: licuadora, olla express, etc., (lo cual aún no ocurre en la inmensa mayoría de los hogares indígenas). La expansión del comercio acabó con la competencia de los pequeños comerciantes e hizo desaparecer a los artesanos casi por completo. Actualmente, subsisten pequeñas industrias de tipo familiar que se dedican a la producción de alimentos, pan, conservas, carnes frías, dulces, cobijas, peletería, etcétera.

Alrededor de 1970 se dieron cambios determinantes en el desarrollo de San Cristóbal: hizo su aparición la televisión comercial poniendo "al día" a los sancristobalenses sobre los asuntos nacionales. La modernización de los medios de comunicación no solamente comenzó a generar nuevas actitudes en la región sino también fue creando nuevas necesidades comerciales en sus habitantes y modificando asimismo hábitos de consumo. A partir de entonces la región quedó "integrada" al acontecer nacional.

El otro factor determinante que se dio por esos años fue el desarrollo incipiente de la actividad turística, que, actualmente, ha llegado a consolidar una estructura de alcance internacional. La presencia constante de visitantes (mayoritariamente europeos) en la región atrajo a muchos pequeños empresarios extranjeros y mexicanos, de diversas partes de la República, para invertir en la ciudad la que, dificultosamente ha conocido un resurgimiento económico. A partir de la década de los 70 se observa un crecimiento constante del número de hoteles y posadas, restaurantes, bares, centros de esparcimiento, agencias de viajes, paseos, eventos y actividades diversas en función de esa actividad. Esto ha repercutido en la zona y ha generado una gran cantidad de empleos (de meseros, de guías, y en los servicios en general) para la población indígena. Muchos otros indios, por su parte, también han encontrado fuentes de ingresos como transportistas, proveedores directos o vendiendo artesanías. De esta manera tanto las comunidades indígenas como San Cristóbal han pasado a conformar una unidad turística complementaria que significa un agregado más a su histórica vinculación geoeconómica y administrativa.

Los indios se distinguen por ser culturalmente diferentes. Es decir, se identifican por tener patrones culturales propios que difieren de los mestizos. Los grupos más numerosos de la región son los tzeltales y los tzotziles quienes se encuentran dispersos en una veintena de municipios. En cada municipio tienen territorio y están representados en su propio ayuntamiento. Las carac-

terísticas sobresalientes de cada uno de ellos son: lengua propia, vestido similar, organización político-religiosa definida y solidaridad como grupo frente a las personas ajenas a su localidad. A su vez, los municipios están divididos en parajes que abarcan varias localidades. El paraje cumple funciones políticas y ceremoniales; su representante se denomina principal y es el encargado de hacer cumplir las órdenes del gobierno municipal en su territorio. El 39.87% de los habitantes de 11 municipios indígenas de Los Altos vive en pequeñas localidades de menos de 500 habitantes, compuestas por reducidos agrupamientos de casas (ver Cuadro 14). En la cabecera municipal, que también es el centro ceremonial político-administrativo, viven las autoridades políticas, religiosas, administrativas así como los principales comerciantes. Un fenómeno de "reciente aparición" lo constituyen las expulsiones de carácter político-religioso causadas, aparentemente, por la lucha clientelar entre grupos protestantes y católicos tradicionalistas. En el fondo del problema se encuentran conflictos económicos generados por el control de la distribución de aguardiente, refrescos, etcétera. Si bien se habían dado algunas expulsiones desde los años 60, es a partir de los 80 que se dan en forma continua y masiva, lo que ha provocado la aparición de cinturones de miseria alrededor de San Cristóbal, sin que, a la fecha, las autoridades hayan podido solucionar este problema.

Los indios, desde tiempos remotos, han vivido en comunidades dispersas y su principal actividad económica ha sido la agricultura. La familia ha sido la unidad de producción y, con base en ella, cultivan principalmente maíz, frijol y chile para fines de autoconsumo, utilizando el primitivo método de tumba, roza y quema. Es bastante frecuente que estos productos los obtengan también rentando tierras de otros propietarios. Como actividades complementarias siembran hortalizas, crían animales y elaboran algunas artesanías para vender. Asimismo, a partir de este siglo, la importancia del trabajo asalariado en otras zonas de la entidad ha aumentado.

A partir de la colonización española, el régimen de tenencia de la tierra entre los indios ha presentado tres formas fundamentales: bienes comunales, ejidales y propiedad privada. Las extensiones de los predios y su rendimiento varían bastante de acuerdo a la situación geomorfológica de cada municipio, pero de manera general la calidad del suelo de la altiplanicie es mala, sin aprovechamiento del agua que además es muy escasa, por lo que los rendimientos productivos son más bajos que el promedio nacional.

El mercado que se realiza en la región presenta cuatro niveles que se entrelazan continuamente: el que se hace entre parajes; el semanal, en las cabeceras municipales; el que se realiza con San Cristóbal; y el más amplio regionalmente, con Chiapa, Tuxtla, Teopisca, Comitán, Ocosingo y Simojovel.

La organización política de las comunidades indígenas se compone de dos instituciones: las autoridades tradicionales, elegidas por los propios indios, y el ayuntamiento constitucional, elegido (mas bien legitimado) desde Tuxtla, por el ya también tradicional Partido Revolucionario Institucional (PRI). Hay que hacer notar que esta dualidad política ha dado lugar a relaciones más o menos conflictivas según el pueblo en cuestión. Hubo épocas en que los dos tipos de gobierno pudieron coincidir ya que, en buena medida, la funcionalidad del PRI en las comunidades tuvo como base el reconocimiento real de las decisiones tomadas por los indígenas en torno a sus representantes. Es decir, la "auscultación" que ese partido hacía entre la comunidad para designar a sus candidatos a presidentes municipales muchas veces se hizo logrando un "consenso" por medio de la negociación. Sin embargo, en la medida en que el PRI se dedicó a imponer candidatos sin apoyo de las bases y cuyas lealtades no eran hacia la comunidad sino hacia los gobernadores del estado, no sólo fue perdiendo su capacidad de gestión sino que los conflictos locales se agudizaron. Asunto que se fue agravando con el paso del tiempo, al solapar la ineficiencia o corrupción de presidentes y funcionarios en muchos de los municipios, hasta llevar al PRI a una franca crisis estructural.

Finalmente, desde 1951, con la creación del Instituto Nacional Indigenista, en la región se han producido numerosos cambios. Entre los más importantes se cuentan no solamente el haber llevado a cabo obras de infraestructura económica, de salud, de educación, y otras, sino también el haber puesto, paulatinamente, en manos de los indígenas los puestos administrativos y educativos más importantes de la región, aspecto fundamental que se pretende analizar en este trabajo.

Burocracia en crecimiento

Para fines analíticos, he dividido en dos etapas la evolución que ha tenido el sistema de promotores culturales y maestros bilingües que se estableció en la zona. La primera se inició con la fundación del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en 1951 y terminó en 1970. La segunda arrancó con la creación de la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena en 1971, hasta por lo menos 1985, en que continuaba básicamente con la misma estructura y tendencias.

El Instituto Nacional Indigenista inició actividades en la zona tzeltal-tzotzil en 1951 poniendo en práctica programas de desarrollo en las comunidades indígenas, apoyándose en la tesis integrativa o aculturativa. Esta se definía en contraposición con la vieja tesis incorporativa que propugnaba por la asimilación total de las culturas indígenas en la llamada cultura nacional. La integración, por su lado, sostenía que se debían respetar todos aquellos elementos de las culturas indígenas que se juzgaran positivos, promoviendo cambios únicamente donde se creyera tener mejores alternativas para ellas. De esta manera, en la acción educativa llevada a cabo en la zona destacaban los puntos siguientes:[3]

1. Estudio de los patrones culturales de los grupos étnicos objeto de la acción del INI.
2. Inducción del cambio originado por la implantación de la escuela y sus proyecciones, como un movimiento que partiera desde el interior de las propias comunidades.
3. Utilización de personal nativo como promotores o maestros.
4. Utilización de personal con ascendiente en su comunidad.
5. Enseñanza en lengua materna como medio para la castellanización.
6. Participación de la comunidad en las labores de la escuela.
7. Persuasión y no coacción.
8. Hacer de la escuela y del promotor el eje sobre el cual debe girar el desarrollo de la comunidad.

Esta etapa se caracterizó por la implantación del sistema de promotoría que buscaba, principalmente, abrirle paso al INI, el nuevo organismo encargado del desarrollo regional que trataba de poner en marcha programas en agricultura, salud, carreteras, justicia y educación. En consecuencia, se contrató personal indígena que sirviera como enlace para llevar a cabo dichos programas en y hacia las comunidades. Los requisitos para ocupar la plaza de promotor eran, principalmente: hablar castellano con soltura, escolaridad mínima, prestigio en su propia comunidad y estar familiarizado con el mundo mestizo. Durante ese período, la contratación del personal bilingüe, aunque bastante lenta, fue continuada y sistemática con base en los presupuestos destinados para ello por los gobiernos federales correspondientes (véase Cuadro 11). El sistema de promotoría bilingüe se fue desarrollando hasta formar cuadros con rangos jerarquizados como son: supervisores, directores, maestros, promotores, castellanizadores, brigadistas de mejoramiento, procuradores y personal administrativo en general.

[3] R. Hernández López, *Acción educativa en las áreas indígenas*, p. 45.

AÑO ESCOLAR	EN MÉXICO	EN LA REGIÓN TZELTAL TZOTZIL		
		Promotores	Maestros	Total
1951-1952		46		46
1957-1958		65		65
1963-1964		110		110
1964-1965		160		160
1970-1971	3 800			
1973-1974		164	88	252
1974-1975		147	160	307
1975-1976		115	261	376
1976-1977	14 500	212	205	417
1980-1981		571	283	854
1982-1983	22 250	508	408	916

(*) No incluye personal administrativo de apoyo.

FUENTES: Las cifras nacionales fueron tomadas del las estadísticas oficiales de la DGEEMI (1970-1976) y de la DGEI (1977-1983). Las cifras de la región tzeltal-tzotzil para los años de 1951-1965 provienen de U. Köhler, *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, p. 225; para los años de 1970-1977 de E. Morales Coello *et al*., "La cuestión educativa y la calificación de la fuerza de trabajo en los Altos de Chiapas"; y para los años de 1980-1983 de las estadísticas oficiales ya mencionadas de la DGEI.

CUADRO 15: *Incremento del personal bilingüe, 1957-1983**

En la segunda etapa —que inicia en 1971 cuando el gobierno de Echeverría crea la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena (DGEEMI)—, se estructuró el sistema de educación bilingüe y bicultural orientándola a la integración de los indígenas a la vida nacional. Este sistema era bilingüe, en tanto se utilizaban la lengua materna y el español como medios de enseñanza, y bicultural, ya que se buscaba que la población indígena adquiriera la conciencia y el conocimiento de sus propios valores culturales constituidos por la lengua, la organización familiar y comunal, el vestido y la música, entre otros aspectos. Además los grupos étnicos deberían conocer la cultura, la organización y el funcionamiento de la sociedad nacional de la que también formaban parte. Para ello se modificaron ciertos criterios que normaban la acción indigenista, para dar paso a los siguientes:[4]

1. Estimular el cambio de estructuras mentales para contribuir a crear una conciencia crítica y analítica de la sociedad nacional e indígena y para impulsar su participación en ella.
2. Fortalecer y desarrollar las formas de cohesión indígena
3. Posibilitar la participación dinámica de la mujer indígena en todas las actividades de la comunidad.
4. Propiciar la participación de las comunidades indígenas en la planeación, programación y aplicación de todos los servicios que requieran.

Es necesario destacar que en ese sexenio se planteó que la población indígena participara activamente en las distintas áreas y niveles del quehacer educativo, es decir, en la impartición de enseñanza, la administración y organización de planes educativos. Para lograr lo anterior, se destinaron enormes presupuestos en la atención de las áreas indígenas, sobresaliendo el rubro de la contratación de maestros y promotores bilingües, como puede observarse en el mismo Cuadro 15.

[4] *Ibid*, p. 108.

Posteriormente, en el sexenio 1976-1982 desapareció la DGEEMI y se creó la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) cuyo objetivo general fue llevar educación a toda la población indígena del país en edad escolar ("educación para todos"). En realidad, la dependencia solamente cambió de nombre ya que continuó trabajando sobre el esquema anterior. Se continuó aplicando prácticamente los mismos programas del sexenio echeverrista y se elevó considerablemente el presupuesto para la atención de las áreas deprimidas y marginadas. Durante ese régimen la contratación de promotores y maestros tuvo nuevamente mucha importancia aunque sin llegar a la magnitud del sexenio anterior. Sin embargo esta contratación fue suficiente como para consolidar una estructura docente de personal bilingüe que para 1982 contaba con 22 500 promotores y maestros a nivel nacional.[5] Los datos muestran que en un período de 12 años (1970-1982), la carrera de profesor bilingüe en el medio indígena se impulsó y consolidó notablemente, a tal grado que se propició la participación política de ciertos grupos en organizaciones étnicas de carácter nacional cuyos dirigentes presionaron para ocupar los cargos más altos en el INI y en la SEP.

Ahora bien si comparamos las dos etapas analizadas (1951-1970 y 1971-1985) encontramos que en cuanto a selección, preparación, entrenamiento y supervisión de los promotores y maestros, las cosas cambiaron completamente tanto en los aspectos formales de los contenidos como en los prácticos. En la primera etapa lo más importante era contar con elementos que no causaran reacciones negativas en las comunidades; se seleccionaba gente "con buenas referencias" en ellas y se les pedía, sobre todo, que facilitaran el acceso del INI a las comunidades. Su preparación era mucho más amplia que la del maestro actual, abarcando aspectos generales de desarrollo de la comunidad, respondiendo al concepto de formación integral que se buscaba difundir. Posteriormente, aunque la selección se volvió más rigurosa, con mayores requisitos académicos, los solicitantes, por su parte, se volvieron numerosos y ya no causaban las reacciones de antes, puesto que la gente ya estaba familiarizada con ellos. Su preparación y entrenamiento se volvieron mucho menos integrales y se circunscribieron al ámbito de la enseñanza puramente escolar. En este sentido, se convirtieron en maestros de educación formal, más que en promotores del desarrollo de la comunidad; mucho más en repetidores de conocimientos oficializados que en conductores del cambio social. En términos generales se dio una gran contradicción entre el nivel declarativo manifestado en sus criterios normativos (se busca "la inclusión del educando en la transformación social, económica y política de las comunidades por la vía del cambio de mentalidad, dejando atrás la mera repetición de las ideas y conocimientos que la educación tradicional ha venido haciendo") y los resultados concretos obtenidos.

En efecto, si los contenidos educativos cambiaron desde el punto de vista formal cambiaron mucho más en la práctica. En la zona de Los Altos, la selección, capacitación y supervisión del personal docente bilingüe ha dejado mucho que desear. En primer lugar, la selección de candidatos a promotores y maestros con frecuencia no se ha hecho estrictamente con base en los requisitos que exigía la DGEI sino más bien en la venta de plazas por parte de ciertos líderes "ilustrados" que controlan los servicios educativos en la región. O también se ha hecho con base en favores y concesiones entre amigos y parientes del reducido círculo dirigente a cambio de lealtades al mismo. Así, ha habido casos de directores de escuelas o profesores-presidentes municipales que apenas sabían leer y escribir.

La venta de plazas se fomentó porque el empleo de promotor, maestro, director y supervisor resultaba atractivo para la región, según puede apreciarse en el Cuadro número 16.

[5] S. Nahmad, "La política educativa bicultural y bilingüe en México", p. 50. Aun estas cifras deberán ser tomadas con reserva puesto que en ellas no aparece el personal administrativo ni de apoyo en general como son: secretarias, ayudantes de cocina, choferes, intendencia y tampoco el de las altas esferas de funcionarios y cauda de ayudantes que trabajaban en la Dirección General de Educación Indígena (antigua DGEEMI).

CATEGORÍA	INGRESO NETO EN 1983	AUMENTO DEL 30% DESDE ENERO 1984	INGRESO APROXIMADO PARA 1984 (*)	NÚM. EQUIVALENTE DE SALARIOS MINIMOS
Promotor cultural	29257.72	8777.40	38035.12	3.33
Maestro bilingüe	32625.04	9787.00	42412.54	3.72
Supervisor	36439.14	10931.70	47370.84	4.15

(*) Calculado por la autora.

FUENTE: Delegación de la SEP en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (febrero 1984).

CUADRO 16: *Sueldos del personal bilingüe, 1984*

Es decir, un promotor con mínimo de preparación podía ocupar su plaza con un ingreso que representaba 3.3 veces el salario mínimo de la región que en 1983 era de 380 pesos diarios, o sea 11 400 mensuales.[1] Un director o supervisor estaba obviamente en mejor posición. Esto, automáticamente, los colocaba en una situación privilegiada si tomamos en cuenta que, aún en 1990, el 83% de la población indígena de la región obtenía menos del salario mínimo. Esta situación les proporcionaba un margen de poder que se traducía en la posibilidad de contar con mayores niveles de consumo y con una mejor calidad de vida en lo que se refiere a nutrición y a ciertas comodidades y diversiones "occidentales". Es ya muy común ver a promotores y maestros (además de los funcionarios más altos, por supuesto) completamente "ladinizados" residir en San Cristóbal donde, frecuentemente poseen casa propia y conviven de acuerdo a costumbres mestizas: uso del español, ropa, automóvil, comida, diversiones, etc., pero sobre todo, intentando pensar y sentir como mestizos, viviendo la contradicción de ser indio y dejar de serlo a ratos o bien parecerlo en momentos y lugares convenientes para fines políticos personales.

Para la preparación y entrenamiento de maestros, se propició la creación de un negocio privado que se denominaba Centro de Formación Magisterial (CEFOMACH) con reconocimiento de la SEP. CEFOMACH apareció en San Cristóbal de Las Casas a partir de 1971, cuando el INI dejó de capacitar a sus promotores y maestros. En aquel entonces, la DGEEMI hizo un convenio con preparatorias y normales a fin de que los promotores y maestros se prepararan en cursos que se impartían durante las vacaciones de julio y agosto, obteniendo así el certificado de secundaria. Ese fue el origen de CEFOMACH cuyos planes de estudio eran muy cuestionables en lo que a calidad académica se refiere.

En cuanto a la supervisión ocurre casi lo mismo; dado que los promotores y maestros fueron seleccionados de manera tan irregular o corrupta, la supervisión arrastra las consecuencias y se realiza en términos similares: se exigen ciertos favores y cuotas en dinero a cambio de rendir buenos informes. En relación con esto resulta sumamente grave la invención de estadísticas escolares a fin de conservar el puesto de profesor. Es decir, para que se autorice la plaza de profesor, se requiere de la existencia real de un número determinado de niños. En una zona rural como Los Altos, la deserción escolar es muy alta debido a diversos factores y, por lo mismo, el profesor cuyo grupo se ha visto disminuido, se ve presionado a inventar la asistencia de educandos faltantes o inexistentes a fin de evitar que clausuren su grupo, lo que lo haría perder su puesto, y, lo que de paso, perjudicaría al director y al supervisor, al disminuir la importancia de su zona en términos numéricos.

Resumiendo el asunto hasta aquí planteado, se puede decir que la educación llamada bilingüe y bicultural no está definida conceptualmente por el Estado. Se refiere más bien a los mismos

[1] Comisión de los Salarios mínimos, 1983.

procedimientos aplicados en la educación indígena desde la creación del INI con el agravante de generar ciertos cambios negativos. Esto significa que si desde el punto de vista cuantitativo ha habido un aumento considerable en la contratación de personal docente para la atención del medio indígena, no por ello la calidad de la enseñanza se ha elevado. Por el contrario, se observa una absurda formalización de los contenidos educativos y el incremento de una nefasta burocratización del maestro que lo aleja definitivamente de la atención de las necesidades educativas del medio. De esta manera se ha llegado a crear un enorme aparato administrativo y burocrático que consume gran parte de los presupuestos otorgados para la atención educativa de la población escolar demandante. La SEP, más bien, se ha reducido a una mera agencia de empleos para profesores mediocremente capacitados por medio de cursos intranscendentes para las necesidades del medio, que sirven únicamente para ir subiendo en el escalafón de la burocracia administrativa, cuya supervisión de las labores educativas se realiza en términos similares. Esta estructura burocrática e ineficiente ha sido sostenida por los gobiernos federales con el fin de mantener un cierto equilibrio de ocupación y, simultáneamente, de control político en una zona con graves conflictos agrarios y sin alternativas de desarrollo a la vista.

Promotores-maestros-presidentes

Paralelamente al crecimiento de la burocracia administrativa que se inició en la región con la presencia del INI, comenzó a desarrollarse otro fenómeno de carácter político. Los líderes naturales de la comunidad, que existían por 1940 y que fueron aprovechados por ese Instituto como promotores en la primera etapa, muy pronto comenzaron a constituirse en piezas importantes en el juego político regional. A la autoridad que por sí mismos tenían al interior de la comunidad, se sumó otra de carácter educativo-cultural. Al contar con el apoyo institucional muy pronto se convirtieron en un enlace indispensable entre las autoridades tradicionales y las constitucionales; función que vino, en muchos casos, a suplir a las del secretario municipal que antiguamente era un mestizo. Esta posición les permitió establecer alianzas, conceder favores así como acceder a la participación activa en las decisiones políticas y sociales. Esto hizo posible que se fueran incorporando paulatinamente a las estructuras de poder en la región como son los comités de educación, las juntas de mejoras materiales, los patronatos escolares con fines cívicos, los comisariados ejidales, las delegaciones locales del PRI y otras, o bien fungir como simples mediadores en conflictos locales, municipales y hasta regionales. Sin embargo, a partir de 1960 comenzó a manifestarse abiertamente su participación en la estructura política formal: para el período 1962-1964, dos maestros bilingües llegaron a ser presidentes municipales en Chamula y en Chenalhó. En el siguiente trienio, otros dos lo fueron en Oxchuc y Tenejapa; y para 1968-1970 nuevamente dos más se colocaron en Chenalhó y Tenejapa (ver Cuadro 17).

Para la zona de Los Altos el período gubernamental 1970-1976 fue de particular importancia para su desarrollo económico y político. La integración de los indígenas se planteó en una escala mucho más amplia. En esta región tanto el gobierno federal como el estatal canalizaron fuertes recursos destinados a promover el mejoramiento de las zonas marginadas realizando un buen número de obras de infraestructura (carreteras, escuelas, centros coordinadores indigenistas, hospitales, etc.). El gobierno estatal creó el PRODESCH intentando sustituir las actividades del INI a nivel regional y generando, con ello, conflictos entre los dos organismos debido a la duplicidad de funciones. El PRODESCH llevó a cabo proyectos sectoriales que fueron apoyados por organismos nacionales (Programa Integral de Desarrollo Rural (PIDER), INI, Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas (CAPFCE), bancos rurales, etcétera) e internacionales (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), Organización de las Naciones

PERIODO	Chalchihuitán	Chamula	Chanal	Chenalhó	Huixtán	Larráinzar	Mitontic	Oxchuc	Pantelhó	Tenejapa	Zinacantán
1959-1961	C. Cristóbal Pérez Pérez				C. Manuel Alvárez Chishná	C. Lorenzo Díaz Hernández	C. Vicente López Méndez		C. Armando Castro Ross		
1962-1964	C. Marcos Gómez Girón	C. Prof. Salvador Sánchez Gómez	C. Esteban Hernández Pérez	C. Prof. estatal Tomás Arias	C. Sebastián Gómez Huacash	C. Manuel Hernández Gómez	C. Diego Rodríguez López		C. Eduardo Estrada Vera		C. José de la Cruz López
1965-1967	C. Nicolás Gómez Girón	C. Domingo Lunes Chakilchic	C. Juan Méndez Pérez	C. Manuel Hernández Pérez	C. Antonio Gómez Moshán	C. Andrés González Hernández	C. Antonio Méndez Pérez	C. Prof. Manuel Morales Díaz	C. Gilberto Aguilar Carpio	C. Prof. Antonio Girón López	C. Jorge Sánchez Pérez
1968-1970	C. Martín Domínguez Pérez	C. Juan Gómez Oso	C. Miguel Hernández Jiménez	C. Prof. Antonio Pérez Hernández	C. Alfonso Santis Martín	C. Manuel López López	C. Vicente López Méndez	C. Marcelo Santis López	C. Liborio Luna Flores	C. Prof. Antonio Jiménez Girón	C. Pedro Pérez Pérez
1971-1973	C. Prof. Miguel Pérez Orozco	C. Prof. Mariano Gómez López	C. Pánfilo López Gómez	C. Manuel Gómez Cruz	C. Pedro Huet Pale	C. Diego Díaz Hernández	C. Prof. Felipe Erasto López Vásquez	C. Manuel Gómez López	C. Julio Ballinas Urbina	C. Alonso Méndez Girón	C. Marcos Pérez González
1974-1976	C. Prof. Santiago Pérez Gómez	C. Prof. Agustín Hernández López	C. Ramiro Hernández Jiménez	C. Prof. Enrique Ruiz Arias	C. Pedro Huacash Méndez	C. Nicolás Hernández López	C. Prof. Vicente Rodríguez López	C. Prof. Antonio Morales Santis	C. Prof. Adán Morales Monterrosa	C. Alonso Guzmán Méndez	C. Mariano Pérez Gil
1977-1979	C. Prof. Martín Gómez Girón	C. Domingo Pérez Segundo	C. Manuel Etzín Gómez	C. Prof. Victorio Arias Pérez	C. Alonso Vásquez Huet	C. Prof. Vicente Díaz Pérez	C. Prof. Vicente Pérez Pérez	C. Prof. Antonio Gómez López	C. Prof. Alejandro Ramos Ramírez	C. Prof. Diego Méndez Girón	C. Domingo Pérez Pérez
1980-1982	C. Salvador López Muñoz	C. Salvador Sánchez Gómez	C. Prof. Antonio Gómez López	C. Prof. Enrique Ruiz Arias	C. Prof. Pedro García Martínez	C. Prof. Andrés Gómez Díaz	C. Prof. Mariano Ángelino Rodríguez López (2)	C. Mariano Santis Gómez	C. Prof. estatal Fernando Ruiz Mazariegos	C. Prof. Alonso López Guzmán	C. Manuel Conde Vásquez
1983-1985	C. Prof. Sebastián Díaz Girón (1)	C. Manuel Gómez Castellanos	C. Prof. Marcelino Etzín Gómez	C. Prof. Eleuterio Arias Pérez	C. Prof. Antonio Gómez Huacash	C. Lorenzo González González	C. Prof. Isidro Vásquez López	C. Prof. Domingo Santis Gómez	C. Prof. Dionisio Cruz Juárez	C. Sebastián López Mesa	C. Pedro Vásquez Sánchez

NOTAS: (1) El presidente electo fue el Prof. Agustín Domínguez López. pero fue destituido y remplazado por el Prof. Sebastián Díaz Girón. (2) Destituido. Vicente Ordóñez Méndez fue presidente interino y posteriormente Vicente López Méndez fue presidente sustituto.

CUADRO 17: *Presidentes municipales de Los Altos de Chiapas, 1959-1985*

Unidas (ONU), Organización Mundial de la Salud (OMS), etcétera). De esta manera se pudieron realizar amplios programas de desarrollo de la comunidad que abarcaron los rubros de extensionismo agrícola, salud, cooperativas de artesanías y de transportes, caminos de obra por cooperación, educación y contratación de maestros bilingües y radiodifusión, entre otros.

Como vimos antes, en ese sexenio se dio un incremento muy alto en la contratación del personal docente y administrativo, comparado con la proporción que se había mantenido de 1951 a 1970. Este incremento respondió a la idea echeverrista de impulsar y acelerar el proceso de cambio en las comunidades mediante la vía educativa basada en la vieja idea del promotor cultural. Pero detrás de la declaración oficial estaba el hecho de que el presidente Echeverría se daba cuenta de que el campo, y en especial los sectores indígenas, necesitaban ver revitalizadas sus esperanzas de mejoramiento, que hasta entonces seguía siendo de permanente marginalidad. Por ello, promovió el patrocinio de organizaciones indígenas como los consejos supremos —controlados por la Confederación Nacional Campesina (CNC) y el INI—, la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües —ligada al PRI—, así como la promoción de congresos nacionales de los pueblos indígenas imitando al realizado en Pátzcuaro en 1940. Con todo ello, Echeverría aparecía políticamente como el continuador de la obra cardenista pero, en realidad, lo que hizo fue abrir ciertos espacios que le permitieron obtener márgenes de movilidad para encauzar y controlar las demandas de los grupos de presión —emanados de la burocracia educativa—. De esta manera se explica la amplia participación que, a partir de entonces, tuvieron los maestros bilingües en el esquema de poder formal en la región. Profesores (o amigos y parientes de ellos), con cierta influencia o liderazgo en sus comunidades pero provenientes de los cuadros educativos que habían sido creados por el INI primero y por la DGEEMI-SEP después, fueron seleccionados como presidentes municipales. Así vemos que en 1971, el número de profesores con cargo de presidentes municipales en Los Altos era de 3; para 1974, éste se había duplicado, pasando a 6. La proporción de municipios indígenas de Los Altos encabezados por maestros pasó así de 27.2% a 54.5%.

El sexenio de 1976 a 1982 se caracterizó por consolidar las tendencias iniciadas en el anterior. Durante el régimen de José López Portillo, la entidad chiapaneca sufrió un período de gobierno errático, carente de continuidad política al sucederse tres gobernadores en el mismo período constitucional (Jorge de la Vega, Salomón González Blanco y Juan Sabines) con lo cual los problemas sociales, económicos y políticos existentes se profundizaron gravemente. A partir de entonces, Chiapas fue escenario constante de numerosos y diversos conflictos, de un incremento del desempleo, de una creciente inmigración de refugiados centroamericanos. Entre los muchos conflictos que se dieron en ese periodo sobresalieron los magisteriales y los de tipo agrario.[2] Paradójicamente, la entidad se convirtió en un fuerte sostén para el desarrollo del país mediante sus aportaciones "tradicionales" de café, maíz, ganadería, a las que se sumaron las de energía eléctrica y petróleo, entre otros productos, recibiendo a cambio un trato sumamente desigual por parte de la federación, según se comprueba en los indicadores estadísticos que muestran el bienestar general. Una de la formas en que el régimen de López Portillo mantuvo cierto equilibrio político en la entidad, aparte del aumento considerable de efectivos del ejército, fue mediante la derrama económica que generó la construcción de las grandes obras hidráulicas de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y de las de Petróleos Mexicanos (PEMEX) principalmente. También contribuyeron a ese equilibrio los gastos administrativos y el empleo proporcionado por dependencias gubernamentales de la SEP, Comisión Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLA-

[2] Librado de la Torre, presidente de la Unión Ganadera de Chiapas, señalaba que se había producido más de 400 invasiones de tierra en ese período: *Excélsior*, 18 de enero de 1984, Sección A, pp. 4 y 17.

MAR), Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA), Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), Comisión Nacional de Fruticultura (CONAFRUT), y otras que habían aparecido desde el sexenio anterior.

Ahora bien, en cuanto al esquema de poder político, éste se mantuvo y se fortaleció en Los Altos. Los promotores y maestros bilingües para entonces ya habían encontrado la manera de ascender social, política y económicamente. Así entre 1977 y 1979, de los 11 municipios indígenas, 7 (63.6%) fueron encabezados por maestros. En 1983 esta proporción se mantenía con 7 maestros ocupando el cargo de presidente municipal, según se aprecia en el mismo Cuadro 17.

Analizando estos datos en su conjunto, se aprecia que la mayoría de los municipios indígenas de Los Altos quedó en manos de maestros a partir de 1974, tendencia que se mantuvo por lo menos hasta 1985 (límite del periodo que abarca esta investigación). Los municipios de Chenalhó y Mitontic sobresalen por haber tenido el mayor número de maestros bilingües en el cargo de presidente.

Sin embargo, para 1981 ya eran innumerables las noticias en los periódicos y en la radio chiapanecos sobre denuncias de conflictos locales y regionales donde los profesores-líderes y los caciques —tradicionales y nuevos— realizaban actividades para imponer sus intereses personales y de grupo. Las disputas por quedarse con la "propiedad" y control de determinadas zonas escolares, cerrando escuelas o echando fuera no solamente a maestros mestizos sino a los de distinta etnia, se fueron haciendo cada vez más frecuentes. La influencia política de esos grupos se llegó a manifestar local, regional y nacionalmente. Inclusive Gonzalo Aguirre Beltrán, quien fuera director del INI y subsecretario de educación de Luis Echeverría, hablaba de ellos como un grupo de presión política que buscaba ocupar los cargos más altos en el INI y en la DGEI.[3] Hay que señalar que a partir de la creación de estos grupos se comenzó a hacer un uso político y demagógico de la "indianidad" por ciertos líderes para obtener puestos políticos o administrativos en las estructuras gubernamentales a fin de mantener en ella cierta influencia con fines personales. Recientemente el antropólogo Juan Julián Caballero, en un análisis autocrítico del gremio, denunció la "tendencia que hay por traducir lo indígena y cultural en banderas políticas que permiten escalar posiciones en las estructuras burocráticas y lograr puestos directivos en ellas".[4]

Por supuesto que este uso político de la "indianidad" fue fomentado y manipulado por las autoridades educativas indigenistas a nivel nacional. En la campaña política de Miguel de la Madrid por la región, las "ponencias" que algunos líderes presentaron demostraban evidentemente las ligas de sus grupos con ciertos organismos y funcionarios de "arriba" con quienes compartían intereses, ya fuera la burocracia indigenista de la SEP, del INI, el ex PRODESCH o también con antiguos partidos y organizaciones políticas como el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), el Partido Socialista de los Trabajadores (PST), la Coordinadora Nacional Plan de Ayala y el Partido Socialista Unificado de México (PSUM). Muchas de éstas organizaciones, entre otras, se manifestaban fervientes partidarias de los indígenas frente a conflictos agrarios que aquellos tradicionalmente han enfrentado, sin embargo esas mismas organizaciones, se dedicaron únicamente a crear conflictos a fin de que sus líderes los capitalizaron políticamente en su favor.

[3] G. Aguirre Beltrán, "Planeación en las zonas indígenas", p. 348.

[4] "El papel que los profesionales indios juegan en los proyectos étnicos" (ponencia presentada en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Oaxaca, agosto 1993), *El Universal*, 7 de agosto 1993, Sección cultural, p. 3.

Hacia la modernización educativa

Miguel de la Madrid inició su gobierno reconociendo la quiebra económica del país. Su antecesor, López Portillo, había concluido su período de gobierno dejando al país sumido en una confusión económica y política mucho más acentuada que la de 1976. Los precios del petróleo en el mercado internacional habían sufrido un desplome y la economía nacional se había desquiciado. Siguió entonces la cauda de consecuencias desastrosas ya conocidas: devaluación del peso, fuga de capitales, inversión privada estancada, elevación de tasas de interés, inflación galopante, dolarización masiva de los ahorradores, etc.; situación a la que el gobierno de López Portillo hizo frente con la estatización de la banca privada y el establecimiento del control de cambios. Decisiones que recrudecieron nuevamente las tendencias antes descritas. Para 1982, se ordenó la suspensión de pagos de la deuda externa y México se declaró en bancarrota.

Con Miguel de la Madrid se inició lo que dio en llamarse "el sexenio de la crisis". El panorama económico-financiero durante todo ese período gubernamental siguió siendo casi caótico. La inestabilidad del mercado petrolero, el crecimiento desproporcionado de la deuda pública y privada, la descapitalización de las empresas, la falta de estímulos a la inversión privada estancada, el auge de la especulación financiera, los índices de inflación disparados, la pérdida de más del 100% del poder adquisitivo del salario, el aumento constante del desempleo, entre muchos otros factores, hicieron que los mexicanos padecieran la crisis más fuerte de la historia contemporánea del país.

A lo largo del sexenio de Miguel de la Madrid, fueron muchas las evidencias de la crisis estructural que padecía el sistema educativo nacional en todos sus niveles y modalidades. Analistas especializados, universitarios reconocidos, educadores, padres de familia, grupos magisteriales de todo el país, empresarios y políticos opinaron sobre el estancamiento y distorsión que presentaba la educación nacional. El gobierno de entonces reconoció abiertamente el problema y anunció a lo largo del sexenio la necesidad de llevar a cabo una verdadera "revolución educativa". Sin embargo la mencionada "revolución" quedó en meros enunciados ya que jamás llegó a tomar forma o contenido. La educación, en ese período gubernamental, quedó completamente a la deriva, a merced de las dificultades financieras de la Nación.

En tanto, en Chiapas el sexenio 1983-1988 estuvo plagado de conflictos políticos (destacando los relacionados con el campo y la educación), mismos que el gobierno de Absalón Castellanos Domínguez fue absolutamente incapaz de resolver. Como nunca antes en la historia de la entidad chiapaneca, los viejos problemas agrarios y educativos —las eternas demandas revolucionarias— reclamaron atención y resolución. El gobierno estatal fue acosado por continuas marchas, mítines, plantones, paros y demás protestas protagonizadas por grupos magisteriales, cuya división gremial era ya muy marcada: las pugnas entre el SNTE, de tendencia gobiernista y la CNTE, de corte disidente dejaron al descubierto el panorama casi caótico de la situación educativa que prevalecía en Chiapas. Fue tan intensa la efervescencia política de los grupos magisteriales que se llegó a caracterizar a la administración del general Castellanos como la del "obscurantismo educativo", debido al gran número de horas-clase que los maestros dejaron de impartir. En esta lucha intersindical, que se vino acentuando desde principios de los 80 a nivel estatal, la participación como grupo de los maestros bilingües fue de poca significación ya que, al ser ellos maestros federales, sus intereses se encontraban a otro nivel. De cualquier manera, usualmente, se han dividido para apoyar a uno y otro bando.

En cuanto a la Dirección General de Educación Indígena en Los Altos, ésta continuó sus actividades y programas bajo el mismo esquema descrito, aunque muchos de ellos se redujeron o se cancelaron por falta de presupuesto. En términos reales, la atención al medio educativo de la zona indígena de estudio se vio disminuida, tanto en el número de servicios proporcio-

nados como por la calidad de la enseñanza que continuó deteriorándose. Se debe agregar el hecho de que los de por sí insuficientes presupuestos destinados para la atención de una población en aumento, se quedaron estancados en el enorme y costoso aparato burocrático existente. La crisis económico-financiera del país tuvo repercusiones gravísimas en una entidad que, como Chiapas, reclama de por sí un trato preferencial para resolver sus necesidades ancestrales.

En 1988 se inició el actual gobierno de Carlos Salinas de Gortari con perspectivas diferentes. Decidido a cambiar el rumbo que llevaba el país, tomó una serie de medidas económicas y políticas que ubicarán a su administración como un parteaguas en la historia contemporánea de México.

Los cambios que ha introducido para modificar la orientación del desarrollo económico del país han sido diversos y profundos, destacándose en particular, las modificaciones al Artículo 27 Constitucional. Asimismo, en 1992, propuso el Acuerdo Nacional para la Modernización Educativa, que tenía como objetivo extender la cobertura de los servicios educativos y elevar la calidad de la enseñanza. En consecuencia, se comenzó a llevar a cabo una reforma educativa que, a decir del entonces Secretario de Educación (hoy candidato del PRI a la Presidencia de la República), habría de desplegar una estrategia en tres grandes líneas de acción: la reorganización del sistema educativo, fincándola en el federalismo; la reformulación de contenidos y materiales educativos; y la revaloración de la función magisterial.[5]

De acuerdo con lo anterior, se presentaron nuevos libros de texto para primaria, con ciertas modificaciones en la interpretación de la historia nacional que provocaron gran revuelo en diversos sectores de la sociedad; por ello, no se llegaron a distribuir y se ordenó rehacerlos. Así también se está llevando a cabo la desconcentración de los servicios educativos hacia los estados de la República y, en la nueva Ley Federal de Educación se propone que la enseñanza de la secundaria sea obligatoria. Otra novedad es la que se derivará del Acuerdo Nacional para la Elevación de la Productividad y la Calidad, firmado también ese año, que permitirá a las empresas capacitar a su personal con reconocimiento oficial de la SEP.

Sin duda alguna, la inserción de México en el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá ha abierto nuevas perspectivas en el panorama educativo del país. De ahora en adelante, el sistema educativo estará orientado en general a promover la educación vinculada al trabajo y al aparato productivo y buscará crear una relación estrecha entre recursos humanos y empresas privadas. Asimismo en una economía menos subsidiada, el costo de la educación media y superior tendrá también que ser reconsiderado.

Sin embargo, a dos años de la firma del Acuerdo se ha avanzado muy lentamente en estos propósitos, siendo distinta situación para cada entidad federativa. Habrá que esperar algún tiempo más para saber cuáles serán los alcances de las reformas emprendidas por el gobierno salinista. Habrá que analizar las diferencias entre federalización, descentralización o desconcentración de los servicios educativos, ya que estos términos se están manejando indistintamente sin considerar que tienen acepciones —e implicaciones— muy distintas entre sí. Habrá que esperar para ver si efectivamente se pretende mejorar la calidad de la enseñanza o si se trata nada más de traspasar a las entidades federativas una nueva relación con el magisterio dividido.

Por otro lado, la rebelión violenta que se produjo en Chiapas desde principios de año —y que desencadenó un fenómeno generalizado de inestabilidad social en gran parte del país— puso en evidencia las tremendas injusticias existentes en el estado, resultado de la indiferencia de un sistema político basado en un centralismo excesivo e inoperante, que ha hecho de la corrupción y de la impunidad formas sistemáticas de gobernar.

[5] *El Universal*, 24 de noviembre de 1992, pp. 1 y 16.

Como respuesta a algunas demandas planteadas por los zapatistas en el aspecto educativo, el gobierno propuso que la educación bilingüe fuera incluida en la Ley General de los Derechos de las Comunidades Indígenas, las leyes estatales y en el programa de educación y cultura del Estado, haciendo referencia al futuro educativo de Chiapas que, en las circunstancias actuales, no está aún ni siquiera formulado.

Ahora bien, es indispensable destacar que independientemente del resultado de las negociaciones entre zapatistas y gobierno, el llamado sistema de educación bilingüe y bicultural en las áreas indígenas debe ser revisado y evaluado a fondo. No se trata de colocar más "indígenas" en ciertos puestos directivos dentro de un sistema viciado, como el actual, a fin de acallar las protestas. Tampoco se deberá ceder a las presiones que ejercen mestizos "disfrazados" de indígenas quienes, haciendo uso de la "indianidad", buscan conseguir posiciones en beneficio político propio. Apoyar estas "soluciones" nos llevaría a caer en programas inmediatistas plagados de demagogia o implicaría continuar con un paternalismo dañino que ha impedido el fomento de la creatividad y de la competencia.

Es necesario replantear todo el sistema educativo desde sus bases. Es decir que se requiere no sólo modificar lo relativo a la selección, preparación y supervisión de los profesores sino también lo concerniente a criterios, métodos, planes de estudio y demás recursos pedagógicos que resultan anticuados o demagógicos.

En principio, la educación *per se* no puede ser considerada bilingüe, ya que el bilingüismo se refiere mas bien al viejo método de alfabetizar en lengua indígena. El asunto central está en el concepto de educación bicultural, que implica partir del reconocimiento de hecho y de derecho de que existen varias culturas y de que todas ellas son válidas. Reconocer el valor de cada una no quiere decir que la educación indígena sea superior o mejor que la occidental; son distintas y complementarias. La educación en general tiene que enseñar a los educandos —indígenas y mestizos— quiénes son, de dónde vienen, cuál es su entorno y cuáles son sus posibilidades. Se requiere que, desde los niveles básicos, la educación contemple una visión mucho más amplia, más integral, más creativa y, sobre todo, vinculada a necesidades regionales. Se requiere estructurar contenidos educativos que enseñen a los niños a reflexionar y no solamente a repetir y obedecer.

A nivel estatal es indispensable modificar la orientación universitaria como meta terminal del sistema educativo para conseguir un empleo digno y, por consecuencia, se reactive la importancia que tienen, sobre todo en un país como el nuestro, los niveles medios, técnicos y de oficios. Es urgente llevar a cabo proyectos de capacitación de los niveles medios: apoyar cursos de adiestramiento rápido de mano de obra que se reflejen en el ingreso de los estudiantes y otros más. Finalmente hay que destacar la importancia que representa la preparación de quien va a enseñar, y de qué les va a enseñar. Un ejercicio de autocrítica al respecto sería muy saludable.

Son múltiples y diversos los aspectos que conlleva la reforma estructural de un sistema educativo. Aún pudiendo ser cuidadosamente analizados por expertos reconocidos, el punto central en el panorama educativo del México actual es que se necesita estructurar un sistema cuyos contenidos acompañen la existencia de un sistema político basado en la competencia y calidad y no en la ignorancia y manipulación. Para ello se requiere, necesariamente, del contrapeso de una sociedad participativa.

En Chiapas se vive un momento coyuntural que difícilmente va a repetirse; no solamente se deberá construir una verdadera federalización del sistema educativo sino que, además, en este año se producirán cambios de gobiernos federal y estatal; todo ello, aunado a la presión zapatista que persiste en la región. Por todo lo anterior es urgente replantear a fondo la cuestión educativa con la participación de los diversos sectores involucrados: profesores, alumnos, padres de familia,

autoridades y sociedad en general, partiendo de lo regional para enriquecer lo nacional, valorando la tradición sin cancelar la innovación. Es indispensable encontrar caminos para convivir y avanzar en la diversidad y poder formar simplemente mexicanos. La eterna discusión en torno a "lo indígena" puede ser tan inútil —por ambigua—, como irresponsable es, por lo relativo, optar solamente por "los pobres". El punto central, hoy por hoy, es transformar la estructura política dominante, en la cual no sólo los mestizos sino muchos indígenas desempeñan un papel muy criticable.

Comentarios generales

Para la década 1980-1990 y como consecuencia del "proceso de desarrollo" iniciado alrededor de los años 50 en Los Altos, la estructura de poder que tradicionalmente había controlado una élite mestiza comenzó a ser compartida, hasta cierto punto, con un sector privilegiado en las sociedades indígenas. Este sector está conformado por grupos de comerciantes locales y regionales, transportistas, maestros bilingües y empleados administrativos vinculados a las actividades educativas y promotoras del desarrollo. A los tradicionales caciques-comerciantes que habitaban Los Altos, se han ido sumando nuevos tipos de caciques que surgieron en la esfera ideológico-educativa y que fueron auspiciados por organismos gubernamentales como el INI, PRODESCH, DGEEMI-SEP y demás promotores del desarrollo en zonas indígenas.

En cuanto a las escuelas de educación bilingüe y de promoción rural, donde se capacitaban a los promotores de Los Altos, éstos se convirtieron en verdaderos centros de reclutamiento y preparación de cuadros para el caciquismo local y regional. De esta forma, muchos de los caciques, hombres fuertes y líderes que controlan la zona alteña tienen su origen en el "proceso de aculturación" del cual fueron promotores y maestros. Su poder se construyó mediante la creación de una red de compadrazgos, amistades, deudas, favores y amenazas que les han permitido influir y, muchas veces, controlar políticamente las comunidades indígenas. Estos caciques se encuentran ligados a los grupos de poder mestizo en las cabeceras municipales más importantes, a los intereses comerciales o bien a la burocracia política que ha aumentado notablemente en los últimos tiempos. Estos grupos promueven, por otra parte, el paternalismo y el control "desde arriba" para los indígenas, teniendo en cuenta que ellos son los que se encuentran en los cargos de "arriba" y que han sido designados por los de "más arriba". Este sector está presionando, más cada día, para participar en la toma de decisiones a nivel municipal, estatal y nacional, debido a su papel de intermediación cultural entre las sociedades mestiza e indígena. Gracias a estos líderes prefabricados por el sistema político nacional no solamente se introducen las ideas, actitudes y valores occidentales sino que, sobre todo, se ejercen los controles que favorecen el desarrollo del sistema político regional en las condiciones actuales.

La posición de intermediarios culturales que mantienen los promotores y maestros bilingües les ha posibilitado ejercer un cierto tipo de poder con características especiales que tiene dos bases diferentes: una externa a la estructura social local, que parte del propio Estado y otra, interna, que se origina en la propia comunidad. Analicemos la primera.

Como vimos, la educación estatal para indígenas reviste especial importancia debido a ciertas funciones que desempeña en la estructura social. Por un lado, está la función de capacitación y, por otro, la de ascenso social, y ambas, se han planteado como mecanismos de igualación de oportunidades a fin de lograr una movilidad social y económica. Asimismo, en las zonas indígenas —como la de Los Altos de Chiapas— el llamado proceso de aculturación adquiere, además, otra significación: implica partir del hecho de concebir a la cultura occidental como la única válida y verdadera y, desde esa perspectiva, llevar a cabo la mencionada planeación.

Con base en lo anterior, el sector de los promotores y maestros bilingües, protagonista medular de la política educativa indigenista implantada por el Estado, juega un doble papel de ida y vuelta: por un lado, se convierten en los ejemplos reales y concretos del "éxito" que los miembros de una comunidad indígena pueden alcanzar en términos individuales mediante la adquisición de conocimientos, valores y formas de pensamiento social provenientes de la educación formal. Por el otro, se constituyen en agentes modernizadores de sus comunidades a fin de integrarlas a la sociedad nacional. Al erigirse en elementos de enlace indispensables entre dos culturas, se convierten en agentes introductores de valores de la cultura occidental dominante, valores que legitiman con su propia conducta. En este dinámico proceso de aculturación, el Estado delega poder en los promotores y maestros bilingües concediéndoles el derecho de tomar decisiones en forma concreta y efectiva. Así, el ejercicio del poder en las áreas rurales-indígenas de Los Altos se agrupa en torno a los cuatro canales siguientes: el control de los medios de producción y distribución; el de los medios políticos y represivos; el de los medios de comunicación y tramitación administrativa; el de los medios de influencia social. En estos espacios es donde se les permite a los promotores y maestros bilingües cierto nivel de participación que se traduce, esquemáticamente, en los siguientes aspectos:

— Económicamente, se les proporciona un empleo seguro que representa un ingreso alto, comparado con la media regional y diversas prestaciones (tiendas de descuento, seguros médicos, ISSSTE, préstamos, etc.);
— Políticamente, se les promueve a cargos de representación formal e informal, que significan participación en la toma de decisiones (comités, juntas de mejoras, patronatos, delegaciones, comisariados y presidencias municipales);
— Administrativamente, se les proporciona un canal de participación en el que tienen influencia social y política;

y, lo más importante:

— Culturalmente, se les designa como los representantes autorizados de la cultura considerada como válida; como los encargados de fomentar formas de conocimiento y actitudes de la sociedad legitimizada.

Todos estos beneficios que los promotores y maestros bilingües reciben están bastante controlados por el sistema político creado por el Estado. Este está configurado de forma tal que, una vez "iniciados" en los secretos del sistema político, los promotores y maestros bilingües pueden caminar solos, ya que se les puede controlar por medio de mayores compensaciones económicas o de un mayor juego político. En otras palabras, el Estado cuenta con mecanismos eficaces para cooptar a los promotores y maestros bilingües de forma permanente y orientarlos en la dirección de los intereses que promueve, ya que es el propio Estado el que retiene los controles y determina el margen de iniciativa permitido a quienes toman decisiones.

Ahora bien, los promotores y maestros bilingües también cuentan con una base interna de poder que se origina en el ámbito de la comunidad. Es decir, a principio de su carrera política-magisterial, y en la medida en que los promotores y maestros bilingües "resuelven exitosamente" las cosas que les atañen o los problemas cotidianos que enfrentan —sobre todo lo relacionado con el hostil mundo mestizo—, las comunidades les confieren una capacidad de decisión y liderazgo que se traduce, simultáneamente, en un otorgamiento de poder. Este, al igual que el poder delegado, en cualquier momento, de forma individual o colectiva, puede ser retirado, siempre y cuando los promotores y maestros bilingües no hayan adquirido controles de poder independientes. El caso de muchos promotores y maestros bilingües de Los Altos que han llegado a convertirse en verdaderos caciques no sólo a nivel de sus propias comunidades sino también regionalmente, se debe a las características de la estructura social. En ésta, al poder

influir en las decisiones de la comunidad a nivel educativo, administrativo, cultural y propiamente político, los promotores y maestros bilingües se encuentran en posibilidad de vincularse a actividades de tipo comercial, de transportes y a cargos religiosos y rituales que les proporcionan mayores márgenes de acción y poder, yendo más allá de los delimitados por el poder delegado proveniente del Estado y del poder otorgado por la comunidad. Este poder independiente, por supuesto, no es alcanzado por todos los promotores y maestros bilingües sino que es ejercido precisamente tan sólo por los caciques y hombres fuertes, que controlan una o varias "líneas de acción" fundamentales en el desarrollo económico-político de diversos municipios y que influyen políticamente en gran parte de la zona indígena.

Hay que señalar que, en la primera fase de ejercicio del poder, es decir, cuando ocurre cierta correspondencia entre los "niveles" del poder delegado y del poder otorgado, el ejercicio del poder se sitúa en el sujeto mismo, convertido en agente intermediario cultural, quien demostrará capacidad y habilidad para desempeñar tal función. Posteriormente, cuando dicho individuo logra vincularse a otras actividades y adquiere controles de poder independientes, lo hace mediante el apoyo de una organización familiar en la que involucra tanto a parientes como a amigos. De esta forma es posible identificar poderosos grupos de parientes que controlan una "línea de acción" en diversos municipios.

Por último es necesario hacer algunos comentarios en torno al mantenimiento del poder, el cual se realiza en forma vertical y horizontal. La primera forma se dirige de arriba hacia abajo y viceversa (Estado-comunidad-Estado), o sea que se realiza "automáticamente" en tanto los promotores y maestros bilingües resulten "eficaces" para los intereses que el Estado sostiene y le brinden un apoyo real. La segunda forma opera en el ámbito de la comunidad y se mantiene sin conflicto en tanto los promotores y maestros bilingües respondan satisfactoriamente a las necesidades que la problemática de la comunidad le presenta, en cuyo caso ésta les brinda apoyo colectivo. En casos ideales, ambas formas (vertical y horizontal) operaran embonadas estrechamente; sin embargo, cuando esta situación ideal se realiza únicamente en la etapa inicial del liderazgo ya que, posteriormente, cuando los promotores y maestros bilingües llegan a convertirse en caciques arbitrarios, su mantenimiento en el poder no se realiza mediante el apoyo popular y colectivo sino por medio del temor, la imposición y la fuerza. En estas circunstancias se rompe el equilibrio existente entre los dos tipos de poder, aunque el poder delegado por el Estado sigue produciéndose siempre y cuando los promotores y maestros bilingües continúen siendo un medio eficaz para defender los intereses que la estructura de mediación estatal maneja en el medio rural.

En efecto, el rejuego que mantienen los promotores a nivel de la comunidad, le confiere una singularidad al fenómeno político de la estructura de mediación que maneja el Estado. Esta estructura fue constituida por organismos e instituciones que emanaron de la revolución para "defender" al campesino (CNC, Liga de Comunidades Agrarias (LCA), Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), SRA, etcétera) y tenía que ver, más bien, con asuntos de tipo legal y de tenencia de la tierra en cuestiones agrarias. Sin embargo, a partir de 1950 se crearon nuevos mecanismos de "defensa" cultural institucionalizados, específicamente para zonas indígenas (INI, Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM), etc.). Posteriormente, con el crecimiento de las ciudades y el desarrollo y modernización del sistema capitalista, el Estado amplió y perfeccionó la "fuente" alimentadora de la estructura de mediación a través de la llamada educación bilingüe y bicultural.

En Los Altos de Chiapas, una de las consecuencias de la aplicación distorsionada de esta política educativa-aculturativa llevada a cabo por el Estado ha sido el desarrollo de un sistema educativo-administrativo-burocratizado que pretende, finalmente, contribuir a mantener el control de la zona, mediatizando el conflicto social que generan las necesidades del área. Esto explica por qué, a partir de 1970 se ha producido un fenómeno donde se han ido traslapando

las funciones escolares, administrativas y políticas de la acción educativa institucional, llegando a conformar una poderosa estructura política, manejada por "caciques ilustrados" en beneficio personal. El uso político que hábilmente éstos hacen de la "indianidad", les permite negociar apoyos en las altas esferas de la burocracia educativa-indigenista nacional, negociaciones sexenales o periódicas que le permiten al Estado mantener las relaciones socio-políticas en las condiciones descritas.

Julio de 1994

BAJO EL SÍMBOLO DE LA CEIBA: LA LUCHA DE LOS INDÍGENAS CAFETICULTORES DE LAS TIERRAS DE SIMOJOVEL

ANA BELLA PÉREZ CASTRO
Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM)

En la parte norte del Macizo Central de Chiapas, dos municipios, Simojovel y Huitiupán, comparten una geografía y una historia. Rodeados de montañas, bañados por las aguas del Catarinas, del Cuculhó, del Mazantic, del Portugal y del Almandros,[1] albergan una población social y étnicamente diferenciada (ver Mapa 23). La población mestiza conforma la burguesía agraria: ganaderos, terratenientes y comerciantes ejercen el poder y las formas más arcaicas de explotación sobre el 78% de la población conformada por tzotziles, tzeltales y choles;[2] campesinos que sufren la ignominia de la explotación económica y el rechazo social por ser indios (ver Cuadro 18).

Municipio	Población	Población de más de 5 años	Hablantes de lenguas indigenas	Bilingües	Monolingües	Chol	Tzeltal	Tzotzil
Huitiupán	16109	13166	10142	8513	1170	4013	7	5639
Simojovel	28038	22870	17889	9362	6874	102	3545	13581
TOTAL REGIONAL	44147	36036	28031	17875	8044	4115	3552	19220
TOTAL CHIAPAS	3210496	2710283	716012	453508	228889	114450	258153	226681

PORCIENTOS SOBRE POBLACIÓN DE MÁS DE 5 AÑOS

Municipio	Hablantes de lenguas indigenas	Bilingües	Monolingües	Chol	Tzeltal	Tzotzil
Huitiupán	77.03%	64.66%	8.89%	30.48%	0.05%	42.83%
Simojovel	78.22%	40.94%	30.06%	0.45%	15.50%	59.38%
TOTAL REGIONAL	77.79%	49.60%	22.32%	11.42%	9.86%	53.34%
TOTAL CHIAPAS	26.42%	16.73%	8.45%	4.22%	9.52%	8.36%

FUENTE: *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*. Tomo I, pp. 138-183 y 187-202.

CUADRO 18: *Población y lenguas en Huitiupán y Simojovel, 1990*

[1] El Almandros es conocido en Tabasco como Río de la Sierra. En su paso rumbo a tierras tabasqueñas se une con el Concepción dando origen al Oxolotán. En Tapijulapa se encuentra con el Amatán (o Escalón) para formar el Tacotalpa. Tras unir sus aguas al Teapa y Pichucalco desemboca en Grijalva (o Mezcalapa).

[2] *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*.



Mapa 23: *Los municipios de Huitiupán y Simojovel*

En este escenario pleno de contradicciones sociales, recrearé una historia de luchas y rebeldía. Rescatando de la memoria y retomando lo que se ha escrito, remontaré el tiempo para dar cuenta de la centenaria lucha de los indios del norte de Chiapas. La ceiba, el árbol sagrado de los mayas, será el eje conductor que guíe esta historia.

Bajo el árbol sagrado

En tiempos lejanos, tan lejanos que la memoria los torna nebulosos, las tierras del Sureste ven florecer pueblos de origen maya que recrean su cultura y forman sus pueblos bajo la ancestral ceiba, su árbol sagrado. Hay pueblos de gran importancia como Copanaguastla, Zinacantán y Chamula; otros como Huitiupán y Simojovel, si bien son de menor importancia, se conocen por tener y explotar minas de ámbar. El comercio y la tributación del ámbar enmarcan las relaciones establecidas por esos pueblos con los mexicas y chiapanecas.

Corta historia del mundo prehispánico que sirve como preámbulo para develar la que se inicia con la Conquista. Pueblos diferentes, con su propia cultura e identidad étnica, son para el conquistador simplemente "indios".

Bajo el pretexto de la evangelización, los conquistadores van congregando y reacomodando los pueblos. Los misioneros trasladan a los indios que viven en asentamientos dispersos de los pequeños valles de Simojovel y Huitiupán a las cercanas serranías del sur y viceversa, con el fin de facilitar la exacción del tributo. Reúnen así caseríos para formar Simojovel con sus dos parcialidades (San Bartolomé y San Antonio), Asunción Huitiupán con tres parcialidades (Siguatepeque, Guastepango y Oleta), San Pedro Huitiupán, San Andrés Huitiupán y Santa Catalina Huitiupán.

Dejar atrás su mítica geografía, su ceiba sagrada, sus antepasados es sólo el inicio de la destrucción que conlleva la conquista. La reubicación, junto con la brutal expoliación ejercida a través del tributo, llevan a la constante queja del indio y a la violenta desaparición de los pueblos. Los habitantes de San Andrés Iztacostoc —trasladados de los valles a lo alto de la sierra— se quejan de que:

> el asiento donde [están] poblados es muy enfermo y malo porque todo es de muchas ciénegas y manantiales de agua que causan enfermedades que han ido consumiendo y acabando la mayor parte de los vecinos... además es un temple muy frío que todos los años se hielan los maíces y algodonales.[3]

Los indios van dejando sus pueblos; familias enteras y jóvenes solteros buscan en las propiedades de españoles el refugio que los exima de dar tributos y de la obligación de contribuir con su mano de obra para las diversas obras de construcción. Otros más abandonan las tierras alteñas para buscar en las del norte nuevos horizontes. Así, cuentan los tzotziles de Simojovel que:

> ... los primeros habitantes de la región vinieron del Alto Usumacinta buscando el lugar prometido que se caracterizaba por tener una pochota con 13 ramas ... llegaron el 13 de junio de 1613, por eso el santo patrono fue san Antonio.[4]

La Iglesia y la encomienda se disputan la mano de obra indígena; las enfermedades cobran sus víctimas y hasta la naturaleza se ensaña con ellos al devastar sus milpas una plaga de langosta.

[3] Citado en L. Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", p. 31.

[4] Juan Torres, de Simojovel.

El tiempo transcurre, los procesos de explotación van engendrando odios y resistencias. Dentro del marco de su cultura, los mayas van recreando antiguas creencias para acabar con sus opresores; surgen y se recrean mitos de origen, expresiones de identidad y formas de resistencia india contra la dominación española. Por ello, como apunta García de León:

> El universo de las viejas deidades, que sobrevivió a la conquista en boca de profetas y pitonisas, generó en la subversión sus propias utopías (y aquí la utopía sería el más claro sincretismo entre el mito y la historia).[5]

Los granos del maíz y del cacao van revelando antiguos prodigios; en las peñas, parajes, cerros y milpas resurgen las voces de dioses y guardianes. Es sólo el nacimiento de un explosivo volcán cuya lava envuelve a indios y ladinos. Ermitaños, santos y vírgenes que sudan y hablan, milagreros y piedras parlantes van apareciendo y alentando rebeliones en Zinacantán, Cancuc, Chenalhó y Yajalón. Los despojos de tierras, arbitrariedades y abusos de los grupos en el poder llevan a hombres y dioses a la rebelión. Los líderes de Cancuc en 1712 aprenden y sacan partido de aquellos indios que dijeron ser la Santísima Trinidad, del profeta que apareció en Simojovel y de otros tantos que aseguraban que la Virgen los había escogido como portavoces de sus designios.

Movimientos como el de Cancuc en 1712 muestran la rebeldía de los pueblos conquistados; Huitiupán y Simojovel, cercanos en el espacio, otrora pueblos vecinos con relaciones amistosas se enfrentan en esta lucha. Los indios de Huitiupán se unen a los líderes de Cancuc. Miguel López es designado como su propio vicario y el pueblo es renombrado Guatemala, ya que se pretende erigir en él una audiencia indígena.

Por su parte, los de Simojovel se niegan a unir sus fuerzas y permanecen fieles a la Corona española. Pueblos hermanos se vuelven acérrimos enemigos y Simojovel es arrasado por el fuego y la furia de los seguidores de la Virgen de Cancuc. Desprevenidos y desarmados, los indios de Simojovel ven cómo, al salir de la iglesia, el fraile franciscano Juan de Dios Campero es eliminado por un certero disparo de escopeta que termina con su vida.[6]

Poco más tarde, una vez aplacado el movimiento, los indios de Huitiupán reciben su castigo y a los de Simojovel se les recompensa relevándoles del tributo; primero por dos años y más tarde, gracias a una prórroga, por seis años más.

Establecida la paz, los pueblos de Huitiupán y Simojovel continúan con su vida rutinaria, produciendo tabaco para satisfacer la demanda del mercado español. Asimismo, para los intereses de la Colonia, no pasa inadvertida la producción del ámbar. En efecto, en 1767, Javier Clavijero sugiere que el ámbar podría ser uno de los productos de comercio de la Nueva España. Tabaco, manteca y cera, a lomo de indio, cruzan las Montañas del Norte tocando los pueblos de San Juan Chamula, San Andrés Iztacostoc, Simojovel, San Pedro Huitiupán, Amatán, Tapijulapa, y Jalapa para llegar a San Juan Bautista, hoy Villahermosa. Por otro lado, las aguas del río Catarinas transportan mercancías y trozas de madera hasta Tapijulapa, para que de ahí sean llevadas a San Juan Bautista. De tal forma que por tierra y agua salen los productos del norte de Chiapas y, con ellos, la historia de la explotación de una mano de obra indígena, la historia de quienes no sólo siembran y cosechan los frutos, sino que viajan largos días con su preciosa producción a cuestas para engrosar los bolsillos de todos los privilegiados por el sistema colonial.

[5] A. García de León, *Resistencia y utopía*, vol. I, p. 19.

[6] J. P. Viqueira, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, p. 38, añadiendo imaginación a los hechos reales apunta que el fraile franciscano "... salió de la iglesia de rodillas con la Divina Majestad en sus manos. En tzotzil suplicó a los atacantes que no lo matasen. Antes de que pudiera terminar de hablar, un certero disparo de escopeta terminó con su vida. El Santísimo cayó en el lodo, y fue pisoteado, primero por los indios que huían despavoridos y luego por los caballos de los agresores que corrían detrás de ellos".

Una epidemia de cólera y la inundación del antiguo Huitiupán en 1778 cierran un capítulo de esa historia. Auténticos cataclismos, que contados de pueblo en pueblo y de boca en boca, viajan en el tiempo hasta llegar al presente.

En efecto, por estos lugares, los viejos recrean historias salpicadas con tintes de mitos y leyendas; sentados, en cuclillas o en troncos de árbol, tienden un puente al pasado para recrear su historia acerca de los hechos y sucesos de aquellos años.

Apuntan que en tiempos lejanos, tantos que la memoria ha olvidado,

> ... un comerciante ladino llegó a Huitiupán a vender "nagua azul". Vendida su mercancía quedó de regresar otro día para cobrar lo que le debían. La fecha anunciada por el comerciante llegó y se presentó ante los indios para cobrarles lo que le debían. Los indios se negaron a pagarle. Furioso se convirtió en una enorme roca y cerró el paso del río Catarinas. El pueblo fue arrasado por las aguas. Muchos indios se ahogaron, mientras que otros corrieron a ver a la bruja del lugar. A la vieja le temían, pero dicen los antepasados que les ayudó y mandó a su hijo para que moviera la roca. Lo amarraron con cadenas a un enorme árbol para evitar que una vez quitada la roca se lo llevara la corriente. Cuando los indios vieron que el agua corría sin obstáculo, soltaron la cadena. La madre bruja desesperada veía como la corriente arrastraba a su hijo y se arrojó para salvarlo. Del agua se escuchó la maldición: Huitiupán desaparecería algún día bajo las aguas.[7]

Historias recreadas que surgen como una necesidad social para dar una explicación mágica a las situaciones de explotación, supeditación y rebelión. Relato que agrega fantasía a la imprevisible furia de la naturaleza para encontrar una explicación al porqué Huitiupán fue condenado a desaparecer bajo las aguas.[8]

Corre el año de 1778 cuando, por mandato de Carlos III, se levanta un censo. Se quiere saber el número de habitantes que tiene en sus dominios. En Santa Catalina hay 180 indios; en San Pedro 444; en Simojovel 658 y Huitiupán alberga a 538 indios, 8 blancos y 11 negros y mulatos.[9] La población india es, pues, ampliamente mayoritaria y en los centros de los poblados se levanta majestuosa la ancestral ceiba. Arbol sagrado del universo maya, enclavado en el centro de Simojovel y de Huitiupán, aún representa el poder y los dominios indios; el símbolo de la vida que guarda en sus raíces su pasado, su linaje. Todavía la ceiba puede remontar al saber indio, a la creencia en un mundo de forma cuadrada sostenido por las raíces de este árbol de la vida. Un mundo poblado con seres sobrenaturales, con infinidad de dueños de los cerros, de la lluvia, de los animales.

El tiempo pasa. La Colonia va quedando atrás y el México independiente va llegando hasta los lejanos rincones del territorio chiapaneco.

Las fincas bajo el amparo de la ceiba

Las noticias del movimiento de independencia llegan a Chiapas en 1811, beneficiando a un grupo de familias criollas y dando lugar a luchas intestinas. La burguesía de Los Altos aún basa su poder en un sistema colonial no destruido, en contra de la Depresión Central que emerge con fuerza gracias a la práctica de la ganadería extensiva para la exportación. Poco puede decirse

[7] Versión contada por Juan López, indio de Huitiupán. Sobre los hechos existen otras versiones; en unas se hace referencia a que el comerciante vendía cacahuates. En otras se hace énfasis en que la bruja fue la que ayudó a quitar la piedra.

[8] Jirones de la memoria de un pasado que resurgieron cuando la Comisión Federal de Electricidad realizó estudios en estas tierras para la construcción de una gran presa. Los indios de aquellos lugares esperan ver desaparecer el pueblo de Huitiupán bajo las aguas; vieja maldición que hoy se puede cumplir.

[9] AHDSC, "Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco" (1778).

de la respuesta india ante la independencia de México. Sólo, si acaso, que una y otra facción burguesa la utilizan para seguir incrementando sus capitales. La continuación del despojo cobra mayor intensidad. El espectro de la miseria y la explotación invade tierras chiapanecas obligando al desplazamiento indígena. Los finqueros dan abrigo y techo a cambio de tener mozos para su ganado, jornaleros para el corte del café y una mano de obra servil para las necesidades de la finca. Los indígenas en las fincas quedan esclavizados; aún así, sus elementos culturales, como el predominio del parentesco consanguíneo y ritual, la vida patriarcal, la religión y los símbolos protectores de la comunidad reaparecen recreando a los antepasados, los *me'iltatil* de los tzeltales, los *totilme'il* de los tzotziles y los *tyatña'ob* de los choles, muchas veces disfrazados de santos católicos indianizados. A ellos se les atribuye la fertilidad agrícola y la prosperidad económica de las fincas.

Incluso la ceiba ancestral es también adoptada por los finqueros. A su sombra se construyen las casas grandes y de sus ramas cuelgan los ombligos de los hijos de mozos, vaqueros y patrones.

El café y el ganado van invadiendo las tierras, desplazando al maíz. Las comunidades indias, como resultado de la política de desamortización de bienes, van perdiendo sus tierras. El comercio se expande acercando los lugares, atrayendo codicias y fomentando despojos de tierras.

En contraste con la prosperidad y riqueza de las propiedades privadas, las comunidades que aún existen ven cómo día con día, sus límites territoriales van disminuyendo, mientras los de las fincas aumentan. Ante el peligro de perder sus tierras, los tzotziles del norte de Chiapas se unen nuevamente al movimiento indígena. Esta vez es Tzajalhemel el lugar de donde parte la acción. Sus líderes, Pedro Díaz Cuzcat, fiscal de San Juan Chamula, y los ladinos Galindo y Trejo logran relacionar el conflicto agrario con las creencias del universo de viejas deidades. Huitiupán y Simojovel se unen y bajo la dirección de Galindo, el San Mateo-Salvador, realizan operaciones de exterminio contra pueblos y haciendas. La represión y una política de desarraigo son el precio que tendrán que pagar los pueblos rebeldes. Los peones liberados de las haciendas del norte de Chiapas resisten algunos años más. Todavía a mediados de 1870, éstos son "*el grueso de pequeñas gavillas dirigidas por Díaz Cuzcat desde un nuevo santuario localizado en el paraje de Sisim* [Chalchihuitán]*"*.[10]

La caída de Tzajalhemel precede la del Simojovel indio que, años más tarde verá su propia destrucción. Desaparecen del pueblo los símbolos que los unían; su puente con el pasado, la muerte de sus creencias. De su plaza arrancan la ceiba. Sólo la memoria puede registrar y transmitir aquellos hechos cuando

> ... tiraron el árbol sagrado de 13 ramas... Los coletos que vinieron de San Cristóbal tiraron el árbol y con ello se acabó el poder de los indios. Así pasó todo, un día que los indios tenían una fiesta, llegaron los coletos. A los indios les cayó tan mal que llegaran, que suspendieron la fiesta, pero los coletos supieron como emborrachar al cacique ... ya borracho les dio permiso para tirarla. La tiraron entre todos los coletos y con su madera construyeron la actual presidencia. Los indios tzotziles fueron retirándose y abandonando el poblado. Desde entonces Simojovel es poblado de ladinos.[11]

Es el fin del poder indio. "Como las hojas de la ceiba, que al caer se dispersan, se vuelven frágiles y son fácilmente pisoteadas, así quedaron los indios", nos dice un viejo tzotzil.

Finaliza el siglo XIX. En el departamento de Simojovel se despliega una intensa actividad agrícola. El cultivo del café, de la caña de azúcar y del tabaco son las ocupaciones principales. Cuatro pequeñas fábricas de aguardiente en Simojovel y la producción de tabaco que se exporta a todo el estado, a Tabasco y alcanza hasta el mercado de México, conforman las principales

[10] A. García de León, *Resistencia y utopía*, vol. I, p. 94.

[11] Reynaldo C., de Simojovel.

actividades productivas del lugar. Los cafetales producen unos 600 quintales de café de buena clase. El corte de la madera, la arriería, la caza, la pesca y la ganadería son actividades secundarias.

El norte de Chiapas se convierte en foco de codicia. Desde San Cristóbal se desplazan comerciantes, ingenieros, profesionistas, empresarios nacionales y un buen número de arrieros, esos comerciantes-transportistas que durante sus recorridos visualizaron el potencial económico de estas tierras. De esta suerte llegan a Simojovel y Huitiupán los hermanos Penagos, arrieros y comerciantes; don Refugio Navarro, maestro; el ingeniero Carlos Mazón, favorecido con tierras por haber participado en la construcción del ferrocarril; el licenciado Francisco Flores, los Trejo, los Hidalgo, los López, los Campos y algunos emprendedores alemanes. Las propiedades se expanden ocupando las tierras de estos municipios; 67 fincas, 110 ranchos y 395 propiedades sin clasificar son los datos apuntados en el Anuario de la República Mexicana de 1903.

El café prolifera y su auge empieza a atraer a otros inmigrantes; esta vez, tzotziles de San Andrés Larráinzar (antes Iztacostoc), San Juan Chamula y de Unachmec; tzeltales de Sitalá Viejo y choles de Tila. En las fincas y ranchos encuentran trabajo y vivienda, explotación y deudas. Chapayal, La Pimienta, Mercedes Isidoro, Guadalupe, Carmen Grande, Duraznal, Candelaria, La Ceibita, Naquén, Almandros, El Carrizal, Zacaltig, Pauchil, Río Toro, Portugal y Xoc son, entre otras, las fincas que los albergan y que basan su desarrollo y capital en la servidumbre.

La riqueza aumenta a costa del trabajo indígena hasta que nuevos presagios obscurecen el panorama político. En Chiapas, los hechos transcurren entre la violencia y los ideales que conlleva toda revolución.

Una plaza sin ceiba y con muchos pinedistas

Al mismo tiempo que estalla la revolución mexicana, una epidemia de viruela arrasa con parte de la población de Simojovel. Indios y ladinos mueren sin que la enfermedad respete el color de la piel. La guerra se desata al igual que en el resto del país, pero en estas tierras la lucha se da entre las elites chiapanecas: la burguesía sancristobalense contra la oligarquía tuxtleca. La revolución llegará con sus proyectos educativos y agrarios sólo hasta 1914.

Todo cambia al arribo del carrancismo al estado. El general Jesús Agustín Castro y su división Veintiuno entran a Chiapas confiscando los bienes de la Iglesia, instaurando congresos pedagógicos e intentando reglamentar en materia laboral. La ley sobre liberación de mozos plantea la regularización de los salarios en las fincas, la abolición de la tienda de raya, la prohibición de los malos tratos y la anulación de las deudas de los peones.

Pero la burguesía chiapaneca reacciona. Olvidando viejas rencillas, une esfuerzos para rebelarse en contra de los planteamientos del general Castro. Los contrarrevolucionarios forman la "División libre de Chiapas" al mando del general Tiburcio Fernández.

La casta divina y el general Castro se enfrentan. Los indios se dividen y mientras unos siguen a Castro buscando la forma de no perder o recuperar sus tierras; otros protegen la propiedad del patrón. En efecto, los ricos de Simojovel y Huitiupán les dan 400 pesos a los indios para que los defiendan; los asustan diciéndoles que los carrancistas vienen a robarlos y aun a matarlos. Simojovel se declara fiel seguidora de Tiburcio Fernández y del general Pineda, de la "Brigada Las Casas". El licenciado Flores, el coronel Alegría y los jóvenes de avanzada de Simojovel atacaron El Bosque, municipio vecino. Ahí está el indio Manuel Sánchez Petz, carrancista que cuenta con el apoyo del general Castro. Es la respuesta indígena; la forma de ver en el carrancismo la fuerza que les permite proteger y recuperar sus tierras comunales. Por eso tienen armas,

dicen; porque el gobierno se las dio para enfrentar al pinedismo. Otra vez, como menciona García de León, las figuras de antiguos caudillos indios se suman a su persona, confiriendo a Petz el hálito salvador de los anteriores mesías. Nuevamente los tzotziles trajinan con sus viejas cajas parlantes por aldeas y parajes,

> atrayendo la lealtad de los calpules y la de mozos indios endeudados, cayeron como rayos sobre algunos terratenientes, asesinándolos y mutilándolos, y con la ira en alto... ofrecieron ayuda a los gobiernistas.[12]

Según los ladinos de El Bosque y de Simojovel la fuerza de Petz es tal que los dueños de las fincas, cuando saben que van a atacar, salen huyendo.

> Los indios siempre estaban atacando Simojovel; el indio Petz, que era el cacique del pueblo El Bosque, frecuentemente organizaba incursiones contra Simojovel. Los ladinos se encomendaban a san Antonio, entonces él los detenía con su cordón. Se veían sus pies en la arena. Los indios eran enemigos de los ladinos, pero los santos eran sus amigos.

Otra vez los santos patronos avalan y fomentan las rebeliones, aunque nunca falta un santo traidor a la causa, como el san Antonio de Simojovel. El santo patrono, traído a cuestas desde Los Altos de Chiapas, buscando el lugar donde le gustaría para vivir, devela al fin su identidad con los ladinos. Si el catolicismo impuso su imagen a los indios y éstos adoraron a sus dioses ancestrales bajo su imagen, no podía ser de otra forma. Es la venganza del santo sobre los fanáticos indios.

Triunfa la contrarrevolución y el general Castro sale de Chiapas. Con él, se esfuman los sueños indios de cambiar su precaria situación.

Los años transcurren. Poco a poco se empiezan a formar ejidos, resultado del reconocimiento de las propiedades comunales. No obstante, la masa trabajadora permanece atada a las fincas, cuidando y cortando los frutos del café que acrecientan las riquezas de la burguesía chiapaneca.

Formando nuevamente el tronco de la ceiba; unidos para luchar

La historia transcurre y México se moderniza; se impulsa una reforma agraria. Remontándonos en el tiempo, por la senda de la historia, podemos anotar que a partir de los años 30, cuando el general Lázaro Cárdenas reconoce a los peones acasillados como sujetos con derechos agrarios, los tzotziles, tzeltales y choles del norte de Chiapas, empiezan una lucha por obtener la tierra. Contando con el apoyo del General Cárdenas, en Simojovel y Huitiupán se van formando los ejidos.

Hechos tan cercanos en el tiempo que sus protagonistas todavía pueden dar cuenta de lo sucedido en aquellos años:

El maestro Juan nos decía que, allá en México, Cárdenas daba tierra a los campesinos. Nosotros no quisimos quedarnos sin tierras, nos juntamos y las solicitamos. Dejamos de trabajar para el patrón. Don Carlos Mazón se enojó mucho pero al fin tuvo que darnos tierras, aunque no donde queríamos, sino más arriba.

En efecto, las tierras dotadas son las ubicadas en terrenos altos. Allá en las montañas quedan los ejidos, abriendo nuevas tierras al cultivo del café. De 1934 a 1940 se logran formar siete ejidos. La astucia de los finqueros es tal, que incluso llegan a tomar las siguientes medidas:

[12] A. García de León, *Resistencia y utopía*, vol. II, p. 95-96.

> Don Benjamin Mazón escondía a la gente, a sus acasillados. Los escondió en el monte ... para que se viera que no tenía gente, para que no pelearan, para que no le quitaran la tierra. Por eso quedaron esclavos.

El furor del reparto agrario dura pocos años; sólo los que Lázaro Cárdenas permanece en el poder. Los siguientes regímenes, de Manuel Avila Camacho, Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortínez se pliegan a los intereses de la burguesía. En 1942 se precisan las condiciones de inafectabilidad para las tierras dedicadas a la ganadería. Con ello, los dueños de fincas en Chiapas van incorporando y extendiendo la ganadería en sus propiedades.

La violencia impera y de 1941 a 1959, gracias al miedo a un nuevo movimiento armado, se logran formar diez ejidos más. Tierras de monte, agostadero y temporal sirven no sólo para calmar los ánimos de los solicitantes de tierras; logran también introducir más al indio al mundo del café.

La vida indígena en el norte de Chiapas se inicia en la producción cafetalera. "Empieza un nuevo camino para llegar a tener la felicidad", nos dicen por aquellos lugares. Por primera vez, los indígenas seleccionan el terreno propicio, la tierra suave para preparar su propio almácigo. Quebrar la tierra, colocar "la mariposita", la planta recién germinada, adquiere un nuevo significado. Es el principio del proceso productivo de su propio cafetal. Al fin tienen su propio terreno para ir trazando líneas imaginarias donde depositar las matas del café; naranjos, chalumes o plátanos son sembrados para dar sombra a sus cafetos.

Desde esos años, la vida en los ejidos gira en torno al café. Tiempo para cuidar las plantas, podar y limpiar; horas de trabajo invertidas en deshijar y tiempo esperando, hasta ver la recompensa de los primeros brotes de los frutos. Así van transcurriendo períodos muy largos para poder obtener el beneficio que el producto deja a sus dueños.

Al fructificar los cafetos, el júbilo invade a tzotziles, tzeltales y choles. Familias completas se desplazan y penetran entre los cafetos para cortar las cerezas, yendo del cafetal al ejido, con las canastas llenas del fruto. Morteros y despulpadoras van separando la fruta del grano. Las piletas, ríos y arroyuelos se tiñen del rojo del fruto. Las mujeres lavan una y otra vez los granos hasta dejarlos completamente limpios. Finalmente son depositados en tapexcos y petates para secarse.

Más tarde, los productores inician un largo camino para llevar sus granos a vender en los centros receptores de Simojovel y Huitiupán. Empresas privadas y comerciantes en pequeño van revisando su calidad, para dar a cambio un dinero que, ante los ojos del ejidatario, es una fortuna.

Se inicia así la aventura del café. Año con año los ejidos ven crecer su población, mientras los cafetos aumentan su producción. Pero no todo es propicio: en el mercado cafetalero, el precio fluctúa constantemente.

El clima, la falta de asesoría técnica y el vaivén del mercado van enfrentando a los productores a los riesgos que se corre cuando se depende de un sólo cultivo. Pronto su café se convierte en generador de riqueza para el finquero que presta dinero a los campesinos para que se lo paguen con café; para los "coyotes" que acosan en los ejidos y caminos para comprar el producto hasta en menos de la mitad del valor ofrecido en el mercado. Pequeños comerciantes y grandes empresas monopolizan su grano para, una vez tostado y molido, venderlo en cuatro y hasta diez veces más del precio pagado.

Diez, 20 y hasta 40 quintales de café lleva cada productor a vender; reciben ingresos nunca antes vistos. Sin embargo, el dinero se esfuma ante la necesidad de comprar aperos de labranza, fertilizantes, productos comestibles y ropa, o pagar peones para acelerar el corte, y costales y animales de carga para llevar el grano. La bonanza cafetalera aumenta y en las tierras ejidales sembradas con maíz se van plantando otras matas de café.

Al tiempo que el café fructifica, la población crece. La explotación aumenta y los peones en las fincas inician su lucha por obtener la tierra. Presidentes y gobernantes llegan con promesas y se van sin atender la demanda del campo. Así pasan López Mateos y Díaz Ordaz por la presidencia, Aranda Osorio y León Brindis en el gobierno de Chiapas, sin oir las voces que reclaman la tierra.

Los años 70 se inician y en el campo la inconformidad social crece. En la zona norte de Chiapas los ejidos no tienen tierra suficiente para sus cultivos, ni para los hijos que la necesitan. El precio del café se abate en el mercado; los cafetos disminuyen su producción y las necesidades aumentan. Nuevas solicitudes de tierras van cruzando las montañas para acumularse en las oficinas de la Secretaría de la Reforma Agraria. Por ampliación o dotación se busca tener acceso a tierras en manos de finqueros. Los peones acasillados también empiezan a "querer ser felices como los ejidatarios", tener su tierra, su cafetal, sus animales. La burguesía terrateniente reclama y exige un freno al reparto agrario. La inconformidad social recorre no sólo tierras chiapanecas; en todo el país hay negros presagios.

En efecto, al subir Luis Echeverría al poder, se agudizan los conflictos en el campo. Como táctica política se intenta volver a impulsar a la Confederación Nacional Campesina (CNC) para "guiar" al campesinado. Sin embargo, su poder de manipulación está demasiado deteriorado y otras organizaciones, como la Central Independiente de Obreros y Campesinos (CIOAC), empiezan a dirigir las movilizaciones agrarias.

El ascenso del movimiento campesino puede explicarse en función de la estructura socio-económica del país. La producción anual para la exportación se reduce a un 0.2% en comparación al período de 1940-1965 en que había sido de un 5% anual. México se convierte en un país importador de productos agrícolas. Se suscita también una crisis de desocupación y, finalmente, se da el fracaso de la política agraria. La situación se complica al declarar Luis Echeverría que ya no hay tierras por repartir. En todo el país se dan invasiones de terrenos, toma de instituciones gubernamentales y paros laborales. En el norte de Chiapas los primeros incidentes no se hacen esperar.

Las razones que inciden en el levantamiento de los indígenas de esta región son varias; entre ellas podemos anotar la presión demográfica, agudizada por la fragmentación de la tierra; la corrupción de una parte del magisterio y de autoridades agrarias; la indiferencia de éstas últimas ante las solicitudes de dotación y ampliación de tierras; los abusos de ingenieros y líderes de la CNC. Sin embargo, tampoco podemos dejar de lado otros factores. De gran importancia y trascendencia es la existencia de organizaciones, partidos e intelectuales que, con la introducción y desarrollo de la teoría marxista, van influyendo sobre jóvenes estudiantes y representantes de comunidades.

A principios de la década de los 70, el Instituto Nacional Indigenista lleva a cabo un programa de Escuela de Desarrollo Regional,[13] cuyos dirigentes pretenden realizar una actividad coherente con la realidad indígena y con la responsabilidad que tienen las ciencias sociales y las instituciones indigenistas de impulsar su transformación y desarrollo; asimismo, consideran que

> ... los indígenas tienen derecho a conservar y desarrollar sus formas de identidad, su organización interna, sus sistemas de creencias y valores, etc., bajo las cuales integran su experiencia y, sobre todo, que tienen derecho a buscar sus propios caminos para liberarse de la dependencia y la explotación.[14]

[13] La Escuela de Desarrollo fue producto de la acción de antropólogos críticos a la antropología indigenista. En este sentido apunta su directora M. Olivera, "La Escuela de Desarrollo Regional", p. 247: "Es precisamente en el marco de la búsqueda a través de la práctica indigenista en donde puedo ubicar la experiencia vivida en la Escuela de Desarrollo del INI ... en plena época de "apertura democrática" del régimen populista de Echeverría, en la que más de uno —oh, ilusos— creímos encontrar la posibilidad de experimentar caminos que fueran consecuentes con nuestra posición crítica".

[14] *Ibid*, p. 247.

La escuela busca, a través de la enseñanza y la investigación, que los indígenas valoren su cultura, refuercen su sistema de identidad étnica y adquieran conciencia de clase, para que finalmente logren iniciar la autogestión de su propio desarrollo económico, político y social. Los alumnos son seleccionados en las comunidades del norte de Chiapas, en donde está ausente el trabajo del INI. El requisito académico es tener el segundo año de primaria y hablar tzotzil o chol. Poco más tarde los indígenas seleccionados incursionan por los caminos del marxismo. El mundo de la teoría abre ante sus ojos otras maneras de explicar la explotación que enfrentan en su vida cotidiana. Las páginas de la teoría marxista les llevan por las sendas que deberían recorrer para llegar a la creación de la ciudad nueva, limpia, digna de todo hombre. Día tras día los estudiantes indígenas van interiorizando y recreando en sus mentes la esperanza de que un día la explotación humana ha de ser extirpada. La utopía socialista y el pacto milenario van llenando de sueños y anhelos a las jóvenes generaciones de indígenas que hasta entonces sólo habían aprendido que en este mundo mandan el blanco, el finquero, el comerciante y el presidente municipal. El sueño surgido de pensadores del siglo pasado en países lejanos ejerce su fuerza magnética.

Pronto los jóvenes indígenas corren tras ese sueño. Estudiar economía y política, conocer el código agrario, sus artículos, leyes y derechos se torna una necesidad. La utopía empieza y genera un peligro; por ello, las puertas de la escuela son cerradas. Mercedes Olivera señala en su momento que la Escuela de Desarrollo Regional fue cerrada por no corresponder su práctica y concepción con la del INI. En este sentido, apunta que el INI consideró que los lineamientos seguidos eran antipatrióticos porque atentan en contra de la unidad nacional:

> Tenían temor seguramente como lo declaró en la prensa el doctor Aguirre Beltrán de que se llegara a formar un poder indio en Chiapas; las autoridades se declararon "en contra de los grupos de conciencia étnica".[15]

Más tarde, otra institución sustituye a la escuela. La CONASUPO crea el Teatro Rural. Los actores, ex alumnos de la Escuela de Desarrollo Regional, recorren ranchos, ejidos y fincas representando escenas de la explotación del hombre por el hombre y del papel tan importante que juega la ideología en el mantenimiento de formas atrasadas de producción. El temor a la toma de conciencia étnica y de clase del indio surgen nuevamente y el teatro es clausurado.

En 1974, otro acontecimiento permite el encuentro de diversos grupos indígenas. Esta vez, el Estado promueve la organización del Congreso Indígena para celebrar el quinto centenario del nacimiento de fray Bartolomé de las Casas, protector de los indios. En su inicio, la Iglesia se encarga de encausarlos; sin embargo, conforme tzotziles, choles, tzeltales y tojolabales denuncian sus problemas, se van dando diversas respuestas indígenas. La dinámica que cobra el Congreso provoca que, mientras algunos grupos étnicos deciden retirarse del evento, otros van infundiéndole una gran dinámica. Los representantes de Tila, de Huitiupán, de Tumbalá y de Salto de Agua, entre otros, van gestando la idea de crear una organización independiente del Estado y de la misma Iglesia.[16]

[15] *Ibid*, p. 252. En declaraciones hechas a la prensa, el doctor Aguirre Beltrán manifestó que "la política indigenista actúa en favor del desarrollo del indígena, no por ese grupo en sí, sino porque forma parte de la población nacional y de la nacionalidad ... por ello se pronunció en contra de los grupos de conciencia étnica, que podrían ser llamados Poder Indio ... en contra de la creación artificial de nacionalidades indias que no existen": *El Día*, 8 de marzo de 1972.

[16] Sobre la organización, desarrollo e importancia del Congreso Indígena, véase el excelente trabajo de J. Morales Bermúdez, "El congreso indígena de Chiapas: Un testimonio". La visión del escritor y su propia experiencia brindan la oportunidad de valorar la importancia del Congreso en la organización indígena de la zona de Huitiupán y Simojovel.

De aquí parte la búsqueda para realizar el sueño de todo aquel que quiere una vida mejor. En efecto, las diferentes etnias deciden formar una organización indígena que luche por recuperar y obtener tierras para poder cultivarlas; por formar cooperativas para eliminar la explotación de intermediarios, comerciantes y usureros, y por destituir a las autoridades ejidales corruptas e impuestas, ya por el Estado, ya por los caciques de la región.

El Congreso indígena, concebido desde sus orígenes como un proceso, empieza a rendir sus frutos. La dirección y las masas indígenas recrean formas de organización; asambleas itinerantes, periódicos en las cuatro lenguas: tzotzil, chol, tojolabal y tzeltal, y participación en encuentros nacionales y hasta internacionales. De un sitio a otro el entusiasmo aumenta:

> Las asambleas crecían, el aprendizaje de la discusión, de la toma de decisiones. Las mujeres y aun los niños, en todos cundía el aire nuevo. Y era motivo de pláticas, subversión en las fincas, orgullo en las cantinas. Tanto, que preocupó a los señores de la tierra y les convocó a tomar precauciones.[17]

En Simojovel y Huitiupán, se unen siete ejidos. Los líderes, en un primer momento, deciden agotar la vía legal, dando vuelta tras vuelta a Tuxtla Gutiérrez y de ahí a México para entrevistarse con las autoridades agrarias y hacerles partícipes de sus problemas. Conforme se organizan los viajes, el estudio de las leyes agrarias les permite argumentar sus peticiones.

Transcurren dos años sin avances ni progresos; sólo insultos y largas horas de espera. "Dinero bueno" perdido entre costos de pasajes, alimentos y papeleo burocrático.

El fracaso les lleva a luchar por la tierra. Se forman comisiones amplias, comités locales y un comité central integrado por los antiguos estudiantes de la Escuela de Desarrollo Regional y ex actores del Teatro Indígena. Su primera acción es presionar al entonces gobernador, Manuel Velasco Suárez, para que libere a los peones acasillados que osaron invadir las tierras de la finca Vista Hermosa. El triunfo logrado motiva a la organización a seguir adelante: de la petición a la acción. En mayo de 1976 realizan la primera toma de tierras. Tzotziles del ejido Lázaro Cárdenas requisan las tierras que legalmente les pertenecen y que, mañosamente, un propietario les robó.

Con la prepotencia que da el poder ejercitado por años, el "afectado" reclama a los "invasores", exigiéndoles salir de "sus propiedades". Sus gritos e insultos cambian al darse cuenta que en vez de encontrarse con temerosos y obedientes "inditos", se enfrenta con furiosos indios que optan por secuestrarlo. Se dice que son miles de indios. Y en efecto, los choles, vecinos, compañeros de lucha y seguidores del Congreso Indígena, apoyan fuertemente a los tzotziles. Los hechos se dan a conocer y pronto se tornan un mito. Alguien dice que los de allá "son guerrilleros"; otros dicen que "los van a combatir con bombas".

El primer encuentro con los representantes del gobierno se lleva a cabo. El subprocurador acude a convencer a los campesinos de liberar al "sinvergüenza" con la promesa de estudiar y resolver los problemas que enfrentaban los ejidos. Tal encuentro queda en la memoria de los indígenas como una amarga experiencia. He aquí sus testimonios:

> A partir del 10 de febrero tuvimos una buena experiencia, pero hay que tener en cuenta que este mono de la procuraduría nos vino a hablar muy bonito diciéndonos que nos quedáramos con las tierras, con el café y que fuéramos a hablar con el Gobernador cuando queramos... dijo que había venido especialmente por el problema de Lázaro Cárdenas... ahora más que nunca nos dimos cuenta de que es un representante de la burguesía ... seguro que éstos son compadres, pero por el descuido de la dirección hicieron lo que hicieron. Tú, compañero, que te quede de experiencia ... antes de lanzarnos a una lucha... hay que analizarlo y discutirlo ... porque si seguimos desunidos y mal organizados se aprovechan de nosotros... Necesitamos compañeros avanzados con una ideología pro-

[17] *Ibid*, p. 258.

> letaria ... y no reformista, oportunistas traidores de nuestra clase ... ustedes saben compañeros que el día 10 se tomó prisionero al sinvergüenza Mariano Ruiz y Ruiz, lo habíamos agarrado para presionar que se solucionara el problema de Lázaro Cárdenas.
>
> Pero como ustedes saben ... esto no fue así ... el día 11 llegaron unos señores de Tuxtla diciendo que eran los de la procuraduría que habían venido especialmente para resolver el problema de Lázaro Cárdenas ... estos desgraciados sólo vinieron a llevarlo [a Mariano] porque no dejaron nada para solucionar el problema, ni una audiencia, ni una constancia de lo que aquí dijo, de que nos quedáramos con la tierra y el café ... nos dejamos engañar con su hipócritas palabras ... si luchamos por una causa justa la Victoria será del pueblo.
>
> ¡VENCEREMOS![18]

El encuentro fue amargo, pero los de Cárdenas recuperarán más tarde las tierras con sus cafetales. Viendo el éxito obtenido, otros ejidos del norte de Chiapas se les unen.

Se crea así la "Unión de Ejidos del Norte de Chiapas" todavía bajo el amparo de la organización del Congreso Indígena. Sin embargo, los primeros contratiempos aparecen en los seguidores del Congreso y los representantes de todos los pueblos que lo integran, y se replantea la estructura orgánica del mismo. Se nombra al dirigente mestizo de la zona chol como presidente y al dirigente de Huitiupán como secretario general. Para fines del año de 1976 y principios de 1977, la organización cuenta con 37 ejidos y peones acasillados de los municipios de Huitiupán, Simojovel, El Bosque y Sabanilla.

Ejidatarios, solicitantes de tierras y peones acasillados buscan hacerse justicia. Por montañas y cafetales, en hojas impresas, van circulando las razones por las que toman las tierras: las denuncias de las atrocidades cometidas por los finqueros, o el delegado agrario; pero sobre todo, se van propagando las ideas.

En algunas casas comunales, las imágenes de los santos van siendo desplazadas por retratos de Zapata, Marx, Lenin y del "Che" Guevara. En otras, conviven imágenes divinas y personajes históricos. Por las noches se despliega una intensa actividad política: reuniones en diversos ejidos; correos sin estampillas que llevan las noticias de un lugar a otro; asambleas y comisiones; días de trabajo y horas de estudio, otras más dedicadas a la reproducción de notas para estudiar y aprender a manejar el lenguaje político legado por el marxismo.

En medio de esta actividad llega 1977, año crucial para la vida de esta organización. En el ámbito nacional el movimiento atrae a organizaciones como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Esta ofrece su apoyo y guía a los indígenas, pero todavía en el mes de febrero los líderes locales no aceptan su intervención,

> "porque" en primer lugar como están las cosas, los compañeros son susceptibles de que los chupen porque nos falta por adquirir una posición política, en segundo lugar no tenemos el mayor nivel de conciencia porque con esta forma basta con que estén a favor de nosotros, nos entregamos de lleno con el que sea... después habrá más tiempo para aclarar las posiciones (mientras no analicemos y nos preparemos en lo teórico).[19]

Y en efecto, se impulsa el estudio de la teoría política hasta en el ejido más lejano. Se imprimen textos y dibujos que dan cuenta de la explotación. Algunos fragmentos de éstos bastan para dar a conocer el mensaje:

> Todo lo que la gente come viene del campo, del campo sacamos el maíz, el frijol, el trigo, las frutas y hasta materia prima para las fábricas.

[18] Documento mecanografiado y fotocopiado, 1976.

[19] Documento mecanografiado y fotocopiado, 1977.

> Pero hay que tener en cuenta de que estas cosas no salen por arte de magia, ni mucho menos dios los manda como lo dicen los ricos.
>
> Tampoco el dinero hace crecer los cultivos ¿Qué es entonces lo que hace que se produzca todo?
>
> Es el trabajo del hombre ... quiere decir que en el campo, lo mas importante además de la tierra, el agua ... es el hombre y su trabajo.
>
> Otra forma por la cual le roban al campesino es el comercio, ... la usura ... por eso decimos que los medios de producción están en pocas manos...
>
> Debemos unirnos los trabajadores del campo (los campesinos) y los de la ciudad (los obreros)
>
> ... tenemos la fuerza porque los trabajadores hacemos todo ... sólo la fuerza del hombre es capaz de transformar la naturaleza y el mundo en que vive....[20]

Los planteamientos del marxismo se reinterpretan manejando ejemplos que, como en el caso del maíz y el frijol, son característicos del campo mexicano.

Las contradicciones y enfrentamientos internos continúan también y finalmente, el 17 de marzo de 1977 la organización surgida y unida en función del Congreso Indígena se disuelve. Por ello, apunta Bermúdez, la historia empieza a cambiar.

Conforme transcurren los días, el miedo y coraje de los finqueros de Huitiupán y Simojovel se acrecienta. Buscan culpables y agitadores; negándose a entender que los indígenas por sí mismos, cansados de la explotación y el racismo, son capaces de dirigir y guiar un movimiento hasta sus últimas consecuencias. Por todos los medios, el doctor Cansino, secretario de gobierno de Chiapas, y el licenciado Francisco Bejarano, procurador general de justicia, tratan de convencer a los "indios alzados" de tener una entrevista con los representantes del Gobierno.

En abril se reúnen autoridades del estado y campesinos indígenas del norte de Chiapas. Buscando una solución, se invita a los indígenas de Chanival para que vayan a "hablar con la dueña de los "trabajaderos" para qué "por las buenas" les dé la tierra que están invadiendo. A otros ejidos se les hace la promesa de que ingenieros y personal de la Reforma Agraria irán para hacer mediciones de las ampliaciones solicitadas. A otros, como Cacateal Pital, se les promete dotarlos con 200 hectáreas de la finca Almandros.

Los días transcurren y las promesas siguen siendo promesas. De tal forma que, mientras se espera al técnico y al ingeniero, continua el estudio de la teoría política. Asimismo, los campesinos procuran seguir con la labor de mantener informada a las poblaciones sobre los sucesos más importantes de la región. En junio aparece un periódico improvisado: "EL HACHA. Para cortar de raíz la explotación".

Con frases y dibujos da cuenta de su intención: informar. Los hechos importantes son tratados y analizados; se habla sobre las próximas elecciones para diputados y quiénes se beneficiarán con estos puestos. Otra información importante se refiere a las comisiones amplias: forma de organización que permite que no haya líderes, y que se identifique y reprima a los cabecillas del movimiento. El periódico insiste en la necesidad de estudiar la ley agraria. Finalmente, incluye un vocabulario de términos contenidos en estas noticias, tales como:

> Campaña: visita a los pueblos por quienes tienen el poder.
>
> Comisiones amplias: grupos de compañeros que se van a hacer los trámites.
>
> Desertar: salen huyendo.
>
> Somocismo: represión, lucha contra la dictadura de Anastasio Somoza, presidente de Nicaragua.

Se trata, pues, también de lugares lejanos, problemáticas ignoradas e incluso hasta entonces inimaginables. Nicaragua es un buen ejemplo de la lucha de un pueblo; Somoza, la imagen de cualquier finquero o funcionario de estas tierras.

[20] *Ibid*.

El tiempo transcurre entre el temor de los finqueros y la audacia de los indígenas que invaden una y otra finca: Almandros, Naquén, Xoc ... Los peones acasillados aumentan las filas de los invasores en busca de tierras, que "les permitirían ser libres como los ejidatarios".

En julio de 1977, sin embargo, aquel comentario "... deberían darle una lección a esos indios alzados" se hace realidad. La represión llega por aire, brechas y caminos de herradura; entre las siembras de maíz y los cafetales aterrizan los helicópteros. Con la fuerza y el poder que dan las armas, los soldados entran a destruir y saquear las casas de los indígenas; interceptan a todo aquel que se encuentran en el camino. Detienen a más de uno y les preguntan e intimidan para que les den a conocer el nombre y el lugar en el que están "los dirigentes". Quemas de casas, robos, vejaciones y aun violaciones son el saldo de la represión, "la lección que necesitaban".

Nuevamente circula de ejido a ejido y de éstos a diversas colonias el papel impreso que da cuenta de la agresión:

> El 11 de julio llegaron a Huitiupán y Simojovel más de mil soldados en helicóptero de Tuxtla y Tabasco, atacaron a bayoneta calada a varios ejidos que solicitaron tierras.
>
> ... el ejército asesino, concentró a más de mil campesinos, entre ellos mujeres y niños en una escuela de Simojovel.

Caricaturas del ejército enmarcan las palabras:

> El gobierno empieza a mostrar su verdadera cara, asesina, encarcela y dispersa a los campesinos que le teman y no se unifiquen. TIERRA Y LIBERTAD. VENCEREMOS.

Tierra y libertad, el grito de Emiliano Zapata se vuelve el lema de la lucha en las tierras y montañas del norte de Chiapas.

Pero el Estado no sólo recurre a la fuerza física, sino también al desarraigo de los peones de Chanival que dirigieron la invasión a la finca Vista Hermosa. De entre los peones sale quien habrá de aliarse al Gobierno, denunciado a los cabecillas. Estos son mandados a Socoltenango, lejos de la organización, de su tierra y sus ataduras.

Tras reuniones y asambleas, los indígenas campesinos recurren a la CIOAC: necesitan de su ayuda y guía política para enfrentar ya no sólo a los finqueros, sino al Estado. Se producen discusiones entre la ahora llamada Unión Independiente de Campesinos de Chiapas y la CIOAC acerca de la táctica a emplear: ¿Cuántas negociaciones habrá que hacer? ¿Quiénes decidirá los pasos a seguir? Los líderes de la CIOAC, dirigentes externos, recorren diversas instancias buscando la negociación que lleve a la solución de los conflictos. Sin embargo, los intereses "se enfrentan". Los de la CIOAC imponen decisiones sin tomar en cuenta la opinión de los indígenas; dan comisiones sin conocer realmente a la población. Los conflictos entre dirigentes externos e internos no se hacen esperar y a fines de 1977 se produce un rompimiento con la CIOAC. Nuevamente, por los montes y cruzando los ríos, las hojas impresas informan que:

> La CIOAC no enseña como defenderse, nos imponen las cosas ... nos manejan ... es una organización que no trabaja con las bases, sólo llegan, nos imponen cosas y se dedican a hacer trámites burocráticos con las autoridades ... son unos tramiteros que ni conocen a la gente y pueden poner a dirigir a gentes como X que sólo nos ha hecho mal.

Pero no sólo se da un enfrentamiento entre los dirigentes internos y externos, sino que, incluso, entre éstos y las bases se suscitan rupturas. Algunos indígenas, por miedo, deciden abandonar la organización; otros se "convencen" de lo utópico del movimiento y se alían con los finqueros dando a conocer el nombre de los dirigentes. Unos más "temen" perder sus 20 hectáreas de tierras, cinco cabezas de ganado, mulas y otros "beneficios" que los hacen apa-

recer en el interior de los ejidos como "ejidatarios ricos". La Unión de Ejidos sufre su primera fractura.

Para 1978 el inicio de un nuevo año coincide con la entrada al norte de Chiapas de otra organización política: Línea de Masas. Las críticas hechas a la CIOAC motivan a los dirigentes internos a buscar en esta organización la ayuda y respaldo necesario para continuar el movimiento. Esta organización de corte maoísta "enseña" la necesidad de la participación de las bases y de la organización para poder llevar a efecto las discusiones y decisiones. Del barrio a la asamblea general y de aquí a la asamblea de ejidos se llevan las propuestas y decisiones. Se actúa y se estudia la política de "dos caras" y se insiste en la participación colectiva.

Es necesario relacionar teoría y práctica. Para los indígenas, sin embargo, estos postulados se desvanecen y transforman en demagogia al considerar que los dirigentes de Línea de Masas los manipulan y realizan "tratos con el gobierno" sin que ellos sean tomados en cuenta. Su enojo aumenta cuando son regañados por no dar todo el tiempo posible al estudio de la teoría.

La Unión de Ejidos sufre su segunda gran división. Cansados de reuniones y, más aún, por temor a ser reprimidos, los indígenas campesinos van saliendo del organismo.

Los hechos y sucesos después de 1978 y durante la década de los años 80 van forjando otra etapa dentro de esta historia. Ejidos antes inactivos emprenden su lucha por la tierra; otros dirigentes van guiando a las bases. La CIOAC vuelve a estar en la escena junto con la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ). Los peones acasillados forman un sindicato afiliado a la CIOAC. Jóvenes tzotziles, choles y tzeltales, solicitantes de tierras, se van a la selva en busca de terrenos fértiles. Su encuentro con tzeltales, tojolabales, tzotziles y otros grupos étnicos, que también llegan a la selva buscando el paraíso, afianza antiguas alianzas. La Unión de Uniones y las divergencias surgidas en su interior son un paso más de la lucha emprendida años atrás. De cada organización de izquierda han aprendido sus métodos, tácticas y objetivos. La división sigue dándose en función de los métodos a seguir.

Tal vez con diferencias importantes, el presente de la región norte sigue siendo el de la lucha. Los ganaderos, terratenientes y comerciantes, menosprecian al indio, pero se enriquecen a su costa. Surgen dirigentes indígenas internos y unen sus ideales a los externos; luego discrepan e incluso se oponen unos a otros. El tiempo transcurre. Y en el enfrentamiento entre la clase en el poder y los grupos indígenas, nunca falta el líder campesino que se "acomoda o consigue un buen hueso"; otros, yacen en el panteón o en las cárceles clandestinas de Chiapas.

¡Qué lejanos se antojan aquellos años en que curas y administradores, por su trato inhumano, causaron el levantamiento de Cancuc! ¡Qué paradójico resulta que en 1991, Joel Padrón González, párroco de Simojovel de Allende, esté en la cárcel de Cerro Hueco acusado de despojo, robo, asociación delictuosa, pandillerismo, posesión de armas, amenazas, daños y conspiración! Encerrado en el mismo lugar en que años atrás estuvieron presos los indios de Chanival, purgando en ese infierno la culpa de ser un defensor de los derechos humanos. Otra vez, la cerrada burguesía de Simojovel busca "culpables" de lo que ellos mismos han favorecido por años: la explotación y discriminación al indígena. Nuevamente sus gritos histéricos claman "justicia", reclaman un nuevo cura que no sea de San Cristóbal porque éstos "son guerrilleros".

Curiosamente, entre los que acusaron al párroco de tan "aberrante actuación", hoy día se encuentran algunos priístas que anteriormente pertenecían a la CIOAC. Líderes "cooptados" por el gobierno o "convencidos" de lo ingrato que es luchar por las "causas perdidas".

En el pasado lejano, y aún el de años atrás, la represión cruel y sangrienta, los rifles, cañones, metralletas, bombas y granadas del ejército al servicio de terratenientes, ganaderos y comerciantes, ahogaron los gritos de rebeldía de los pueblos indios; hoy, el EZLN mostró otra forma de ver y enfrentar su añeja situación. Los hechos sucedidos a partir del 1º de enero de 1994 son la respuesta a nuevas formas de encarar la explotación. Formar y tener un ejército propio que pueda enfrentarse con el que hasta hoy sólo ha defendido los derechos y propiedades de la clase en el

poder. El norte de Chiapas no está excluido; su lucha une recuerdos de tiempos pasados y anhelos del tiempo presente, como decía aquel viejo tzotzil llamado "el tío"

> Nosotros éramos como el tronco de la ceiba, estábamos todos juntos y éramos fuertes; vino el español y lo destruyó. Nosotros quedamos como las hojas de esa ceiba, dispersos y frágiles y que en el momento en que caen son fácilmente pisoteadas. Ahora estamos unidos otra vez, para formar ese tronco fuerte y luchar.

LOS CHOLES EN EL SIGLO DEL CAFÉ: ESTRUCTURA AGRARIA Y ETNICIDAD EN LA CUENCA DEL RÍO TULIJÁ

JOSÉ ALEJOS GARCÍA
Centro de Estudios Mayas (UNAM)

Introducción

La cafeticultura se expandió por el norte de Chiapas en la última década del siglo XIX con la colonización y la inversión extranjeras, promovidas por las políticas federales y estatales. Vastos territorios fueron entregados para su explotación y beneficio, con la idea de que sólo los migrantes europeos podrían traer consigo el progreso, ese que ocurría en sus países de origen, y que nuestros gobernantes consideraban indispensable para sacar adelante al país. Esto implicó no solamente la creación de gigantescos latifundios, sino el despojo absoluto a las comunidades indígenas, que junto con sus tierras, pasaron a formar parte de la propiedad de un patrón extranjero.

Los choles, al igual que los zoques, tzotziles y tzeltales del norte chiapaneco, vivieron la violencia de dicho viraje hacia "el progreso", en su conversión de campesinos de autosubsistencia a peones de las fincas cafetaleras. Desde aquel entonces, muchas cosas han ocurrido, pero a 100 años de distancia, los fines anhelados de modernización y progreso continúan siendo un horizonte inalcanzado que, al igual que sus medios, se encuentran cuestionados desde sus fundamentos por los acontecimientos actuales.

En el presente trabajo me ocuparé de dicha problemática agraria, examinando la evolución de la cafeticultura entre los choles de la cuenca del río Tulijá, específicamente en Salto de Agua, Tila y Tumbalá. Estos municipios se localizan en la parte norte del Macizo Central de Chiapas que, como veremos, fue en las primeras décadas del presente siglo una importante región para el desarrollo de aquel modelo agroexportador, y que es hoy en día uno de los escenarios de la crisis y del conflicto en Chiapas.

Medio ambiente y geografía

Hasta hace tres siglos, los indígenas choles ocuparon una amplia franja territorial piemontana, que media entre la selva baja y las montañas del norte de Chiapas y Guatemala.[1]

[1] Al respecto, véanse N. de Valenzuela, *Conquista del Lacandón y Conquista del Chol*; y A. Villa Rojas, "Mayas Lowland: The Chontal, Chol and Kekchi".

Las incursiones militares españolas durante la Colonia en contra de los grupos selváticos los diezmaron a tal grado que en Guatemala la población chol fue exterminada, sin duda por oponerse a abandonar la selva y por su beligerancia en contra de los invasores.[2] A inicios del presente siglo sólo existía una población chol no muy numerosa, pero absolutamente mayoritaria en el conjunto de cinco municipios del norte chiapaneco, a saber, Sabanilla, Tila, Tumbalá, Salto de Agua y Palenque (ver Cuadro 19). Sin embargo, en las últimas décadas los choles han tenido un marcado crecimiento demográfico como resultado del control de plagas, pestes y enfermedades, que los ha llevado a expandirse hacia otros lugares vecinos, particularmente hacia Tabasco, Campeche y de nuevo hacia la selva chiapaneca. Es difícil calcular el total de la población chol existente, pero considerando las cifras censales recientes, puede estimarse cercano a los 200 000 individuos.

Municipio	Población	Población de más de 5 años	Hablantes de lenguas indígenas	Bilingües	Monolingües	Chol	Tzeltal	Tzotzil
Palenque	63 209	52 607	21 633	16 155	4 560	14 259	6 378	107
Sabanilla	17 475	14 255	12 095	8 871	2 998	10 110	157	1 565
Salto de Agua	41 583	34 538	27 945	17 057	9 656	24 826	2 508	5
Tila	48 558	40 016	38 167	23 072	13 964	32 906	4 564	63
Tumbalá	22 373	18 711	18 182	10 269	7 606	17 253	1	
TOTAL REGIONAL	193 198	160 127	118 022	75 424	38 784	99 354	13 608	1 740
TOTAL CHIAPAS	3 210 496	2 710 283	716 012	453 508	228 889	114 450	258 153	226 681

PORCIENTOS SOBRE POBLACIÓN DE MÁS DE 5 AÑOS

Municipio	Hablantes de lenguas indígenas	Bilingües	Monolingües	Chol	Tzeltal	Tzotzil
Palenque	41.12%	30.71%	8.67%	27.10%	12.12%	0.20%
Sabanilla	84.85%	62.23%	21.03%	70.92%	1.10%	10.98%
Salto de Agua	80.91%	49.39%	27.96%	71.88%	7.26%	0.01%
Tila	95.38%	57.66%	34.90%	82.23%	11.41%	0.16%
Tumbalá	97.17%	54.88%	40.65%	92.21%	0.01%	0.00%
TOTAL REGIONAL	73.71%	47.10%	24.22%	62.05%	8.50%	1.09%
TOTAL CHIAPAS	26.42%	16.73%	8.45%	4.22%	9.52%	8.36%

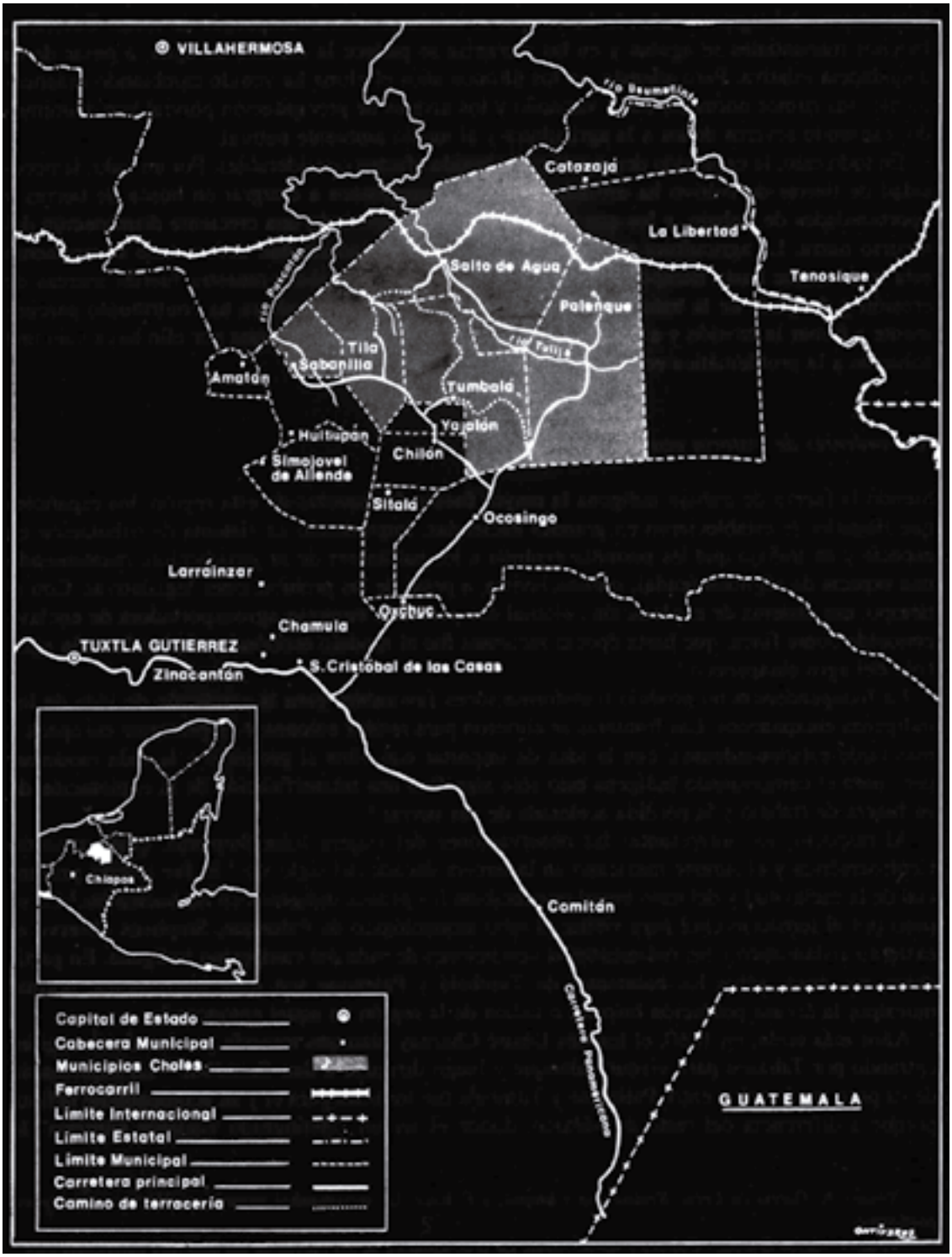
FUENTE: *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda 1990*. Tomo I pp. 138-183 y 187-202.

CUADRO 19: *Población y lenguas en la zona chol, 1990*

En los municipios mencionados, la superficie es sumamente quebrada. La parte norte del Macizo Central de Chiapas está formada por una cadena de montañas de hasta 2 000 metros de altura, con frecuencia cubierta con nubes provenientes del Golfo, que le dan una alta humedad al ambiente. Entre las montañas se encuentran pequeñas planicies formadas por las cuencas de los ríos, con tierras de aluvión sumamente ricas, que median entre los 200 y 600 metros sobre el nivel del mar. En general, el clima es el propio del bosque tropical húmedo, con temperaturas cálidas en los valles y templadas en lo alto de la serranía.

La topografía es de formación calcárea, por lo que existen numerosas cuevas, algunas de gran tamaño, que en combinación con la fuerte precipitación pluvial, mayor a los 3 000 milímetros anuales, crean innumerables corrientes de agua subterráneas y manantiales que escurren por las montañas, formando ríos caudalosos, orientados hacia las planicies de Tabasco y que desembocan en el Golfo.[3] Esta formación geológica da lugar a ríos con cascadas de impresionante belleza, entre las cuales la más conocida por el turismo nacional y mundial es Agua Azul, formada por el río Hidalgo-Shumuljá, uno de los afluentes del Tulijá.[4]

[2] Véanse N. de Valenzuela, *Conquista del Lacandón y Conquista del Chol*; y J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*.
[3] Véase C. M. A. Helbig, *Chiapas. Geografía de un estado mexicano*, vol. I, p. 62.
[4] *Los municipios de Chiapas*, pp. 539-543.



MAPA 24: *Municipios choles del norte de Chiapas*

Por lo regular, las lluvias inician en mayo —y con ellas la agricultura de la milpa— y duran hasta marzo del siguiente año, fecha en que se inicia una corta temporada de secas. Entonces, muchos manantiales se agotan y en las serranías se padece la escasez de agua, a pesar de su abundancia relativa. Pero además, en los últimos años el clima ha venido cambiando drásticamente: sus ritmos normales están variando y los niveles de precipitación pluvial han disminuido, causando severos daños a la agricultura y al medio ambiente natural.

En todo esto, la explosión demográfica ha tenido efectos considerables. Por un lado, la necesidad de tierras de cultivo ha orillado a muchos campesinos a emigrar en busca de tierras y oportunidades de trabajo, y los que permanecen han enfrentado una creciente disminución del recurso tierra. La agricultura extensiva de milpa y la ganadería han deforestado severamente esta región, que hasta tiempos recientes era selvática y que ahora muestra fuertes marcas de erosión y desgaste de la naturaleza. En cierta medida, la cafeticultura ha contribuido parcialmente a frenar la erosión y a conservar algo de la flora y fauna, sin que por ello haya sido una solución a la problemática ecológica regional.

Antecedentes de historia económica

Siendo la fuerza de trabajo indígena la mayor fuente de riquezas de esta región, los españoles que llegaron se establecieron en grandes haciendas, imponiendo un sistema de tributación en especie y en trabajo que les permitía explotar a los habitantes de su jurisdicción, manteniendo una especie de régimen feudal, semiesclavista, a pesar de las prohibiciones legislativas. Con el tiempo, ese sistema de explotación colonial dio paso a la empresa agroexportadora de enclave conocida como finca, que hasta épocas recientes fue el modelo económico de producción agrícola del agro chiapaneco.[5]

La Independencia no produjo transformaciones favorables para la condición de vida de los indígenas chiapanecos. Las fronteras se abrieron para recibir colonos y empresarios europeos y más tarde estadounidenses, con la idea de importar con ellos el progreso y la vida moderna, pero para el campesinado indígena esto sólo significó una intensificación de la explotación de su fuerza de trabajo y la pérdida acelerada de sus tierras.[6]

Al respecto, son interesantes las observaciones del viajero John Stephens, quien recorrió Centroamérica y el sureste mexicano en la tercera década del siglo XIX.[7] El fue testigo presencial de la esclavitud y del trato brutal que recibían los peones indígenas en las haciendas.[8] En su paso por el territorio chol para visitar el sitio arqueológico de Palenque, Stephens observó el extremo aislamiento y las rudimentarias condiciones de vida del campesino indígena. En particular, sus notas sobre los habitantes de Tumbalá y Palenque son muy interesantes, porque muestran la escasa población hispana o ladina de la región en aquel entonces.[9]

Años más tarde, en 1860, el francés Désiré Charnay hizo una travesía por la misma región, entrando por Tabasco para visitar Palenque y luego dirigirse a San Cristóbal.[10] La experiencia de su paso por la selva entre Palenque y Tumbalá fue tortuosa para él y su acompañante ladino, porque a diferencia del resto de México, donde el ser un "distinguido visitante europeo" le

[5] Véanse A. García de León, *Resistencia y utopía*; y F. Katz, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*.

[6] Véase J. Alejos García, "Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes", pp. 168-172.

[7] J. L. Stephens, *Incidentes de viaje en Chiapas*, pp. 41-61.

[8] Véase además A. Molina Enríquez, *La revolución agraria en México*, vol. IV.

[9] Una referencia demográfica más temprana se encuentra en A. Breton, "La «Provincia de Tzendales» en 1748".

[10] D. Charnay, *Le Mexique*.

aseguraba un trato hospitalario y atenciones especiales, entre los choles su actitud tuvo como respuesta un rechazo absoluto, negándosele atención alguna. La difícil situación vivida por Charnay lo llevó a reconocer que en aquel lugar el salvaje era él, y nos revela que por entonces los choles eran los señores absolutos de aquellas selvas.

La cuenca del Tulijá

En las últimas décadas del siglo pasado, el aislamiento y relativa autonomía de los choles, descritos por los viajeros citados, llegó a su fin. A las pocas fincas de corte colonial existentes en la región se sumaron repentinamente grandes empresas agroexportadoras propiedad de extranjeros, atraídas por las políticas desarrollistas del gobierno. Dichas empresas monopolizaron rápidamente la tierra, obligando a la población indígena a trabajar para ellas, fueran éstas monterías en la selva que explotaban las maderas preciosas, o latifundios con plantaciones de árbol de hule o cafetos.[11] Así, en pocos años el norte del Macizo Central de Chiapas se convirtió en una importante zona cafetalera, y sus campesinos fueron transformados en mano de obra semiasalariada, despojados de la tierra y de sus más elementales derechos ciudadanos.

Así pues, hace un siglo, los inversionistas extranjeros que se apropiaron de las tierras del entonces llamado departamento de Palenque, lo hicieron considerando las ventajas de su fertilidad, el clima favorable para la cafeticultura, la población indígena "disponible" para el trabajo agrícola y la cercanía a la costa del Golfo para el embarque de sus productos.[12] Entre otros lugares, la cuenca norte del Tulijá les ofrecía excelentes condiciones, pues además de lo anterior, este río y algunos de sus afluentes eran navegables y, superando algunos obstáculos naturales, sus corrientes permitían comunicar la región de la sierra con Villahermosa, capital de Tabasco, y con el puerto fluvial de Frontera, a donde llegaban buques de gran calado.

De esta manera, la cuenca del Tulijá en el norte de Chiapas, incluyendo en ella las sierras y valles colindantes, habitada en su mayoría por indígenas mayas hablantes del chol y por una pequeña población de criollos y ladinos de los pueblos y las fincas, experimentó un rápido crecimiento económico basado principalmente en la cafeticultura y el comercio fluvial. El pequeño pueblo de Salto de Agua —fundado en las márgenes del río a fines del siglo XVIII con propósitos similares—[13] se convirtió en el centro administrativo del vasto departamento de Palenque y en un puerto de vital importancia para la vida económica de toda la región, a donde llegaban las barcazas cargadas de mercaderías extranjeras para las florecientes fincas, y de donde salían cargadas de café y otros productos para los mercados estadounidenses y europeos.[14]

En aquel lugar, la empresa más poderosa fue la German American Coffee Company que, además de sus instalaciones de embarque cercanas al pueblo de Salto de Agua, contaba con vastas propiedades en la cuenca del Tulijá, siendo la más importante la finca El Triunfo, en el actual municipio de Tumbalá. Ya en las primeras décadas del siglo XX la compleja infraestructura de ésta para el beneficio del grano incluía cinco niveles de maquinaria industrial, electricidad, comunicación telefónica y un "tranvía" que no se terminó, proyectado para el transporte de personas y mercancías desde la finca hasta un punto cercano de embarque fluvial.[15]

[11] R. Pozas Arciniega, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio"; y R. Castellanos, *Balún-Canán*.

[12] Véase J. Alejos, *Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*.

[13] "Fundación de San Fernando Guadalupe (Salto de Agua)".

[14] J. Castellanos Cambranes, *Café y campesinos en Guatemala*; y B. Von Mentz *et al.*, *Los pioneros del imperialismo alemán*. Véase también C. M. A. Helbig, *Chiapas. Geografía de un estado mexicano*.

[15] Véase T. L. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*; y J. Alejos y E. Ortega Peña, *El Archivo Municipal de Tumbalá*.

El auge de la cafeticultura intensificó la actividad comercial, como lo evidencia el desarrollo del puerto de Salto de Agua, pero también el de las rutas terrestres que confluían al mismo. Los caminos de herradura se ensancharon para el tránsito de cargadores indígenas, recuas de mulas cargadas de café, manteca y otros productos, y para el paso de las caravanas de arrieros que conducían cerdos, también para su embarque. La cuenca norte del Tulijá y algunos de sus afluentes eran dragados para permitir la navegación. Así también, años más tarde empezaron a aparecer pistas aéreas para el transporte de personas y bienes en pequeñas avionetas comerciales. Fueron los años del "boom" cafetalero.

Este modelo de economía de enclave, de colonización extranjera e inversión capitalista en empresas de agroexportación a gran escala, produjo una formidable explotación de recursos naturales y de mano de obra barata, que si bien impulsó la economía estatal, no cambió sustancialmente las viejas relaciones sociales de producción. Estos cambios en la sociedad chiapaneca se consolidaron en 1891 cuando asumió el gobierno del estado, Emilio Rabasa, un progresista liberal de la tradición de Juárez y Lerdo de Tejada, quien creyó que la destrucción de la propiedad comunal crearía un nuevo tipo de productor agrícola moderno, integrando así a los indígenas a la sociedad mexicana. Rabasa legisló la privatización de la tierra en Chiapas, convirtiendo los terrenos comunales de los pueblos en parcelas privadas. Esto tuvo como resultado inmediato el despojo de tierras campesinas y la concentración de su propiedad en manos de los grandes inversionistas.[16]

La cuenca del Tulijá y las montañas circundantes, habitadas predominantemente por choles, ofrecieron condiciones óptimas para este tipo de economía. El desarrollo de la cafeticultura trajo profundos cambios para la sociedad campesina. Los choles fueron definitivamente incorporados al sistema de mercado internacional, despojados de su anterior autonomía y convertidos en la mano de obra semiasalariada productora de café. El sistema de peonaje por endeudamiento en Chiapas para 1910 era generalizado y una gran mayoría de los trabajadores agrícolas vivía en condiciones extremas de servidumbre y pobreza.[17] Los pocos campesinos que lograban mantener un cierto grado de independencia de las fincas, se dedicaban a la agricultura de milpa y a la crianza de cerdos, cuya manteca vendían en Salto de Agua para obtener sus ingresos monetarios.

Este campesinado indígena soportó la condición de subordinación a las fincas que le fue impuesta desde arriba, pero al mismo tiempo generó una férrea resistencia, que en ocasiones propicias explotaba en actos de violencia. Estos hechos de rebeldía, trascendentales para la vida de los campesinos, han quedado grabados en su memoria colectiva, registrados en su tradición oral,[18] como una historia de pobreza y esclavitud, que lograron superar gracias a sus luchas, a su organización y a la reforma agraria del gobierno. Esta memoria de los campesinos indígenas tiene una gran importancia ideológica, por ser un elemento de su identidad colectiva, y por fundamentar sus demandas y acciones presentes.

La revolución mexicana iniciada en 1910 tuvo efectos trascendentales en Chiapas, aunque sus logros llegaron con lentitud y violencia, debido a la oposición de la clase terrateniente, al grado de generarse un conflicto bélico en contra de la intervención federal, entre 1914 y 1920. La oligarquía chiapaneca formó y apoyó ejércitos locales como los mapachistas y los pinedistas, encabezados uno por Tiburcio Fernández Ruiz y el otro por Alberto Pineda, que durante esos

[16] T. L. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*. Véanse además R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*; y K. Kaerger, *Agricultura y colonización en México*.

[17] Sobre esta problemática véanse las obras de T. L. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*; R. Castellanos, *Balún-Canán*; A. Molina Enríquez, *La revolución agraria en México*; R. Pozas Arciniega, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio"; así como la literatura de Bruno Traven.

[18] Véase J. Alejos, *Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*; M. Meneses López, *K'uk Witz. Cerro de quetzales*; y A. Gómez Hernández y M. H. Ruz, *Memoria baldía*.

años mantuvieron una guerra en contra de las fuerzas federales, conocidas como "carrancistas". Ambos frentes sostuvieron batallas sangrientas, pero además arrasaron con las vidas y bienes de la población civil.[19]

A pesar de que al término del conflicto armado la oligarquía chiapaneca resultó vencedora —al retirarse las tropas federales y establecerse un acuerdo con el presidente Obregón— aquellos años de guerra y las posteriores reformas administrativas politizaron de manera progresiva a los obreros del campo; su intervención en la guerra y su participación en movimientos sindicales y en los comités agrarios de las comunidades fueron creando una organización y un movimiento social, a cuyas exigencias tuvo que dar respuestas el gobierno. Una de las reivindicaciones más importantes fue la restitución de tierras a los pueblos, y la reforma agraria, con cuya aplicación se crearon los actuales ejidos, comunidades campesinas formadas mediante la dotación de tierras, que las familias derechohabientes reciben en calidad de posesión por parte del gobierno federal.[20]

Los choles gestionaron por más de una década la obtención de tierras ante las autoridades y en varias ocasiones se registraron hechos violentos en contra de los terratenientes y sus propiedades. Con gran lentitud, a pesar de sus esfuerzos, los campesinos empezaron a recibir algunos beneficios agrarios, hasta que durante la administración de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se dio marcha a un revolucionario proceso de reforma agraria, tan importante que sus medidas fundamentales conformaron la estructura agraria vigente hasta el presente; fue entonces cuando se creó la mayoría de las poblaciones ejidales existentes en la actualidad.

Entre las consecuencias más significativas del reparto agrario para la cuenca norte del Tulijá está la virtual decadencia de los latifundios cafetaleros. En efecto, el cambio de las políticas federales hacia los empresarios extranjeros se concretó en la expropiación masiva de sus tierras, la creación de los ejidos y la liberalización de los campesinos. En el caso de los empresarios alemanes, esta situación se agravó aún más con la Segunda Guerra Mundial, después de la cual aquel antiguo emporio cafetalero se fragmentó por completo.

En Tumbalá, uno de los municipios choles más tradicionales, el reparto agrario trajo consigo cambios radicales. Los enormes latifundios, como el de la German American Coffee Company, decayeron al ser fraccionadas sus fincas cafetaleras en favor de los campesinos. La quiebra de estos finqueros fue además precipitada por los campesinos mismos, quienes, al recibir las tierras ejidales, abandonaron el trabajo asalariado para dedicarse al cultivo y comercialización de sus propios productos.[21] Como recuerdan los ancianos choles, los frutos de café de las fincas de los extranjeros caían al suelo y se perdían ante sus ojos sin que pudieran hacer nada por evitarlo, pues la gente ya no estaba obligada a trabajar para ellos.

El ascenso de los ladinos

Atraídos por el auge cafetalero de inicios de siglo, llegaron a esta región predominantemente indígena muchos individuos en busca de oportunidades de trabajo. Eran ladinos de lugares como Ocosingo, San Cristóbal de las Casas y Comitán, mestizos hablantes del castellano y a veces de un idioma indígena, identificados con la cultura hispana y que desde tiempos remotos actuaban como intermediarios entre los patrones y los indígenas.[22] En este nuevo contexto, los ladinos ofrecieron sus servicios a los empresarios extranjeros, quienes los emplearon como personal de

[19] P. Moscoso Pastrana, *El Pinedismo en Chiapas*. Véanse además las obras de A. García de León, *Resistencia y utopía*; y T. L. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*.

[20] *Nueva Legislación Agraria*.

[21] Véase J. Alejos y E. Ortega Peña, *El Archivo Municipal de Tumbalá*.

[22] B. Colby, *Ethnic Relations in the Chiapas Highlands*; y U. Kleimann, Ladinos en el municipio de Tenejapa.

confianza, de vigilancia, en oficios técnicos y en el comercio. Fueron éstos los mayordomos y capataces de las cuadrillas de peones, los "encargados", carpinteros, albañiles y vaqueros de las fincas, y los arrieros de los pataches de mulas y de las piaras de cerdos.[23]

Además de estos ladinos migrantes, en la zona existía desde la Colonia una pequeña población de ladinos viejos. Algunos eran dueños o empleados de fincas (entonces llamadas ranchos para distinguirlas de las fincas de los extranjeros), mientras que otros eran funcionarios de la administración pública local. Con el auge cafetalero impulsado por los empresarios foráneos, los rancheros locales también se dedicaron al cultivo del grano y colaboraron con aquellos en la organización económica y política regional, mientras los otros siguieron como funcionarios y autoridades locales, ahora al servicio de los nuevos amos.

Al ocurrir el reparto agrario, los ladinos, tanto los viejos como los migrantes, recibieron grandes beneficios, pues consiguieron tierras ejidales y estuvieron en posibilidad de comprar terrenos a los desesperados finqueros que los remataban ante las amenazas de expropiación. Asimismo, ante la quiebra de sus antiguos patrones, los ladinos retomaron las "riendas del negocio", monopolizando la comercialización del café, ahora producido por los campesinos ejidatarios, al igual que los puestos administrativos y de servicios públicos. De esta manera, desde fines de la década de los 30, los ladinos se convirtieron en los nuevos patrones de los choles, enriqueciéndose a expensas de su producción y de su precaria condición social.

El movimiento indígena

Los choles que vivieron aquel auge cafetalero de inicios de siglo lo recuerdan como una época nefasta, de esclavitud y pobreza, de la que lograron liberarse gracias a sus propios esfuerzos y al apoyo del gobierno.[24] Sin embargo, y pese a los beneficios obtenidos, la reforma agraria generó nuevas formas de dependencia y subordinación del campesino frente a los ladinos locales y al gobierno. Desde entonces, y a lo largo de más de 50 años, los choles han venido luchando por mejorar sus condiciones de vida, lo cual se evidencia en sus mecanismos de resistencia étnica, en sus estrategias económicas, en sus conflictos con los ladinos locales y en sus gestiones ante las diversas instancias de gobierno.

Hasta la actualidad, los campesinos choles continúan su agricultura tradicional de milpa, la crianza de aves y cerdos para su consumo y la producción de café para la obtención de dinero. La crianza de ganado vacuno en pequeña escala también se ha extendido en las últimas décadas, como un recurso de ahorro e inversión. En la región son pocos los ejidos colectivos y la mayor parte de las familias trabaja de manera individual pequeñas parcelas agrícolas que se reducen con el paso de los años. Estas varían en tamaño, pero por lo general son de tres a cinco hectáreas, ubicadas en los lugares accidentados y pedregosos, ya que las tierras planas y más fértiles las acaparan los rancheros ladinos. Es claro que las tierras ejidales o las comunales no son suficientes para el sostenimiento familiar y, por ello, un número creciente de campesinos renta terrenos para la milpa, que paga en dinero o en especie, mientras que otros más afortunados han formado nuevos asentamientos rurales mediante la compra de pequeñas parcelas de propiedad privada a las fincas que tienden a fraccionarse. Muchos otros, que no tienen las posibilidades de rentar o comprar tierras, migran a lugares distantes en busca de trabajo, o se convierten en proletarios agrícolas de las fincas de la región. Por ejemplo, en el municipio de Tumbalá, que ocupa una extensión de 705.5 km^2, la geografía es sumamente

[23] Una obra interesante acerca de la cultura hípica de la población ladina chiapaneca es la escrita por el historiador P. Moscoso Pastrana, *La arriería en Chiapas*.

[24] Véase J. Alejos, *Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*.

accidentada y los terrenos ejidales son los menos aptos para la agricultura, ocupando el 36% del territorio, mientras el resto lo conforman propiedades privadas, comunales y los terrenos nacionales.[25]

Los campesinos cada vez son más, pero las tierras de cultivo cada vez son más escasas y menos fértiles.[26] Hoy más que nunca, la lucha por la tierra se está dando ya no sólo entre éstos y los terratenientes, sino que en el interior mismo de sus comunidades y hasta en el seno familiar. Siguen existiendo realidades sociales que no sólo no han cambiado en su esencia, sino que con el tiempo se han acentuado aún más. La falta de buenas tierras y de recursos técnicos y financieros para la producción continúa siendo grave. Las diferencias culturales entre indígenas y ladinos, y los conflictos derivados de éstas parecen agudizarse, al igual que el divisionismo al interior de las comunidades.

Esta situación conflictiva entre indígenas y ladinos se ha acentuado en los últimos años; aquellos que por mucho tiempo se dedicaron a la comercialización de la producción campesina, al préstamo usurario y al negocio de las tiendas de abarrotes han visto mermados sus beneficios y, al igual que hicieron sus padres y abuelos, hoy en día se están desplazando de nuevo en busca de oportunidades. Es así que en los pueblos de la serranía los ladinos han entrado en un franco proceso de migración hacia centros urbanos como Palenque, Villahermosa y otras urbes más distantes, que les ofrecen oportunidades económicas y educativas para su "superación". Históricamente, esta población ladina migrante es recién llegada, su actividad comercial le dio un carácter itinerante, y por lo mismo, no cuenta con un arraigo profundo en la región. Esto ha hecho que su decisión de abandonar su vida y posesiones en el medio rural para mudarse a la ciudad no sea tan difícil, como lo es para alguien, que como el indígena, tiene raíces muy profundas en esa tierra.

Perspectivas

Los choles, como otros indígenas chiapanecos, viven esta "retirada" de los ladinos de sus pueblos, como una victoria largamente esperada, como el resultado de una lucha entre unos y otros, que está llegando a su fin. Ven con orgullo que ahora son ellos mismos quienes están comprando tierras, casas y negocios a los ladinos; que cada vez son menos los que van quedando en sus pueblos.

Desde la perspectiva de los ladinos, la situación es distinta. Ellos piensan que van en busca del progreso y que los pueblos que dejan se irán quedando a la deriva, al margen de la modernidad. Además, no están abandonando Chiapas, ni siquiera la región, pues sólo se han desplazado a los lugares que, como antaño, les ofrecen mejores oportunidades, tal el caso de Palenque, que gracias al turismo ha experimentado un rápido crecimiento poblacional y un "boom" económico, el cual ha beneficiado en mucho a los ladinos de la región y a los intereses extranjeros que continúan presentes, aunque ahora con nuevas modalidades.

Así, la historia de los pueblos choles nos habla de una gente que ha vivido relaciones muy conflictivas con la sociedad nacional, en condiciones de subordinación, pobreza y marginación desde hace ya largo tiempo. Hasta la actualidad tal situación no ha cambiado sustancialmente, a pesar del aparente desarrollo económico del país. Los choles viven ahora sujetos al incierto mercado internacional del café, prisioneros de las políticas de monocultivo y sin una verdadera alternativa económica para el futuro, vendiendo barato sus productos agrícolas a los voraces

[25] *Los municipios de Chiapas*, pp. 539-543.
[26] Véase la monografía "Chiapas" del INI.

comerciantes y cada vez más dependientes del exterior para asegurar su mera subsistencia alimenticia. Mientras el mundo moderno avanza aceleradamente, pueblos como los choles marchan rezagados y la brecha se profundiza y ensancha con el paso del tiempo. A pesar de ello y de la falta de ayuda efectiva, los choles continúan valorando su cultura, resistiendo y trabajando con firmeza, como siempre lo han hecho, y empleando sus propios recursos y estrategias para transformar el curso de sus vidas.

LA SELVA LACANDONA

EL LACANDÓN: UNA INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

JAN DE VOS
CIESAS

La región llamada comúnmente Selva Lacandona se ubica en el noreste del estado de Chiapas y comprende en la actualidad entre aproximadamente 9 000 y 18 000 kilómetros cuadrados, según sea el criterio utilizado para definir su extensión. Con base en estos cálculos diferentes, ocupa entre el 12% y el 25% de la superficie estatal. Al sur y al oriente termina en la raya que divide México de Guatemala, teniendo por estos dos lados unos límites bien precisos. En cambio, hacia el norte y el oeste, sus fronteras fluctúan según el parámetro empleado para su identificación. Reducida a su estricto mínimo, la región no se extiende más allá del paralelo 17 y del cauce del río Jataté. Es el área que manejan, por ejemplo, los investigadores del Centro de Estudios para la Conservación de los Recursos Naturales (ECOSFERA), que tenía su sede en San Cristóbal de Las Casas (ver Mapa 25).[1] En cambio, las autoridades estatales en Tuxtla Gutiérrez, cuando se refieren a la Selva Lacandona, están hablando de una región administrativa mucho más extensa cuyas fronteras septentrionales y occidentales se sitúan en una linea que coincide con el trazado del ferrocarril del Sureste y después conecta las cabeceras municipales de Palenque, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas (ver Mapa 25).[2]

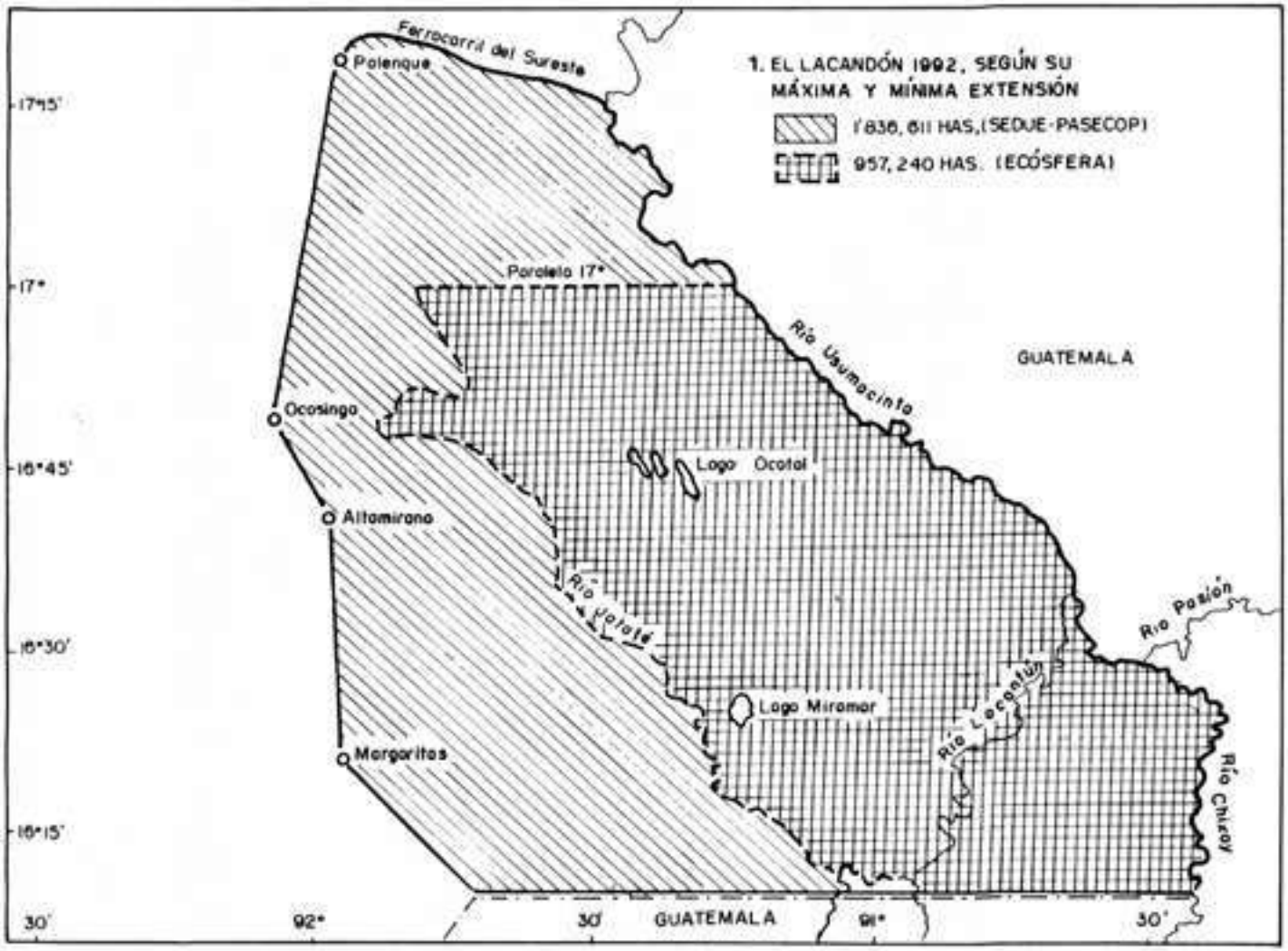
En cuanto al nombre dado a la región también existen diferencias de opinión. El más corriente, el de Selva Lacandona, fue acuñado por Enrique Juan Palacios en 1928,[3] y popularizado por Frans Blom y Gertrude Duby en 1955.[4] Pero para muchos ya no sirve como identificación adecuada, puesto que la vegetación tropical que cubría originalmente el área ha desaparecido en un 70%. Hoy día, ésta se reduce prácticamente a las 400 000 hectáreas constituidas por la Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules y su entorno inmediato. Por otro lado, el medio millar de indios lacandones que hacia 1950 eran los únicos habitantes de la región ahora comparten su

[1] Véase M. A. Vásquez Sánchez y M. A. Ramos Olmos, *Reserva de la Biósfera Montes Azules*, p. 289: "La superficie considerada como «Región Lacandona» ... comprende 957 240 hectáreas ... y limita al sur y al este con la República de Guatemala, al oeste con el valle del río Jataté y al norte con el paralelo 17".

[2] Véase *Diagnóstico socio-económico de la Selva Lacandona*, p. 81: "La región Selva Lacandona comprende una superficie aproximada [sic] de 1 836 611 hectáreas ... Es la superficie que el Banco Mundial ha considerado como polígono de la Selva". Véase también la *Propuesta de plan de manejo para la Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules*, mapas 10, 20, 22 y 24.

[3] E. J. Palacios, *En los confines de la Selva Lacandona*.

[4] F. Blom y G. Duby, *La Selva Lacandona*.



MAPA 25: *El Lacandón en 1992 según su máxima y mínima extensión*

hábitat centenario con alrededor de 150 000 colonos pertenecientes a varias etnias y provenientes de los lugares más diversos.

De allí la tendencia, en varios autores, de aplicar a la región otros nombres, como, por ejemplo, Serranía de Lacandonia y Montañas de Oriente (Carlos Helbig),[5] o Selva Chiapaneca (Cuauhtémoc González Pacheco;[6] Gabriel Ascencio y Xóchitl Leyva).[7] Helbig considera que, ante la desaparición gradual del bosque, la característica predominante volvió a ser su relieve accidentado. Los otros tres autores optaron por eliminar la referencia a los indios lacandones, ya que según dos de ellos "con la colonización el grupo lacandón dejó de ser elemento de definición".[8]

Pienso que será difícil eliminar el nombre creado en 1928, ya que cobró cédula de ciudadanía, tanto en el ambiente académico como en los medios de comunicación masiva.[9] Sin embargo, en este artículo propongo, por razones de continuidad histórica, recuperar la palabra que se acostumbraba durante la época colonial: El Lacandón. Se trata de un topónimo maya, de origen prehispánico, adaptado por los primeros conquistadores al idioma español. Lacam-Tun (Gran Peña) era el nombre de la isleta principal del lago ahora conocido como Miramar, en la cual una comunidad indígena tenía edificada la pequeña cabecera de su extenso territorio selvático. Los españoles solían identificar como El Lacandón no sólo a la isla sino también a la laguna y la comarca en su derredor. Para ellos, el área constituía, junto con El Petén, la llamada Tierra de Guerra que siguió como tal hasta principios del siglo XVIII, cuando finalmente fue integrada al territorio de la Capitanía General de Guatemala.

En el siglo pasado, los monteros que cortaron caoba y cedro en la cuenca del río Usumacinta no acostumbraban usar los nombres coloniales, sino que identificaban a la región por su condición de despoblado. De allí los nombres de Desierto de Ocosingo o Desierto de la Soledad o Desierto de Tzendales, según el área abierta a la explotación. En cuanto al lago de Lacandón, éste era conocido por ellos como el de Buenavista. Los nombres actuales de Selva Lacandona y Miramar son, pues, denominaciones puestas por exploradores y madereros en época tan reciente como es la década de los años 20 de este siglo. Vale subrayar que el nombre de Selva Lacandona, además de ser botánico y geográfico, es también político, puesto que indica exclusivamente a la parte mexicana del bosque tropical. En realidad, la selva se extiende también sobre una buena parte de El Petén guatemalteco.

La historia de la región se deja dividir en tres grandes períodos: las épocas prehispánica, colonial y moderna. Aquí hablaré sólo de las dos últimas, puesto que la presencia de los mayas antiguos en El Lacandón ha sido ya objeto de muchas publicaciones. Se trata de resumir, en unas pocas páginas, un proceso que se extiende sobre más de 450 años, es decir, de 1525 hasta 1994. Un espacio tan limitado sólo permite ofrecer un esbozo elemental, pero una introducción se caracteriza precisamente por eso.

Propongo para mi acercamiento histórico una periodización que divide en tres grandes etapas la trayectoria que la región tuvo a partir del siglo XVI. Asimismo, propongo identificar a esas tres fases con base en los grupos humanos que sucesivamente ocuparon el área y le dieron, en su momento, un perfil propio debido a su muy peculiar actuación sobre el medio: 1º las comu-

[5] C. M. A. Helbig, *Chiapas. Geografía de un estado mexicano*, tomo I, pp. 61 y 76.

[6] C. González Pacheco, *Capital extranjero en la Selva de Chiapas*.

[7] G. Ascencio Franco y X. Leyva Solano, "Los municipios de la Selva Chiapaneca". En publicaciones anteriores y posteriores, los autores manejan, sin embargo, el nombre usual de Selva Lacandona; X. Leyva Solano y G. Ascencio Franco, "Espacio y organización social en la Selva Lacandona"; y "Apuntes para el estudio de la ganaderización en la Selva Lacandona".

[8] G. Ascencio Franco y X. Leyva Solano, "Los municipios de la Selva Chiapaneca", p. 177.

[9] Como botón de muestra véanse los títulos de mis libros: *La paz de Dios y del rey. La conquista de la Selva Lacandona; Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños; y Viajes al Desierto de la Soledad. Cuando la Selva Lacandona aún era selva*.

nidades lacandonas durante la época colonial; 2º los explotadores madereros en los siglos XIX y XX; 3º los colonos durante la segunda mitad del presente siglo.

La primera etapa está dominada por la resistencia que los indios de Lacam-Tun, habitantes autóctonos del área, ofrecieron ante los intentos de conquista llevados a cabo por soldados y misioneros españoles y que terminó con la aniquilación de la comunidad en la primera mitad del siglo XVIII. El espacio que dejaron los desaparecidos fue ocupado paulatinamente por refugiados mayas provenientes del otro lado del río Usumacinta. Sus descendientes hasta tiempos recientes se identificaban a sí mismos como caribes o caribios pero comúnmente también son llamados lacandones, a pesar de que no poseen mayor relación cultural o social con la etnia que antes habitaba el área.[10]

La segunda etapa refiere a la presencia de madereros que penetraron el bosque tropical a partir de 1870, desde Guatemala por el sur y desde Tabasco por el norte. Se caracteriza por el corte preindustrial de caoba y cedro por una decena de compañías que se apoderaron de la zona, primero a través de contratos de explotación, después consiguiendo títulos de propiedad sobre los terrenos que tenían en arrendamiento. Obviamente, el medio millar de indios caribes o lacandones no fue tomado en cuenta en ese proceso de privatización que tuvo su punto culminante en vísperas de la Revolución, pero supo prevalecer hasta mediados del siglo XX, momento en que el gobierno federal declaró caducos los títulos de propiedad porfirianos y convirtió la selva en terrenos nacionales.

La tercera etapa coincide con la gradual colonización del espacio por campesinos y ganaderos, en su mayoría indígenas que emigraron de las comunidades y fincas establecidas en Los Altos y los llanos de Comitán y Las Margaritas, ambas regiones limítrofes a la selva. Esos colonos pronto se vieron implicados en el juego de políticas contradictorias introducidas por los gobiernos federal y estatal que quisieron actuar tanto a favor de los pioneros campesinos y de algunas empresas privadas como en provecho propio. Es el tiempo en el que el bosque tropical, debido a una administración irresponsable e inepta por parte de las autoridades, cayó víctima de una tala cada vez más acelerada. El espacio así abierto fue ocupado por una población que creció a un ritmo alarmante sobre una tierra sin vocación agrícola, y por esta razón incapaz de sostener a la larga a sus defraudados colonizadores.

El Lacandón: Tierra de insumisos

El primer español que dejó constancia de la existencia de Lacam-Tun y de sus habitantes, fue Bernal Díaz del Castillo, autor de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. En 1525 acompañó a Hernán Cortés en la expedición militar a Las Higueras. Pasando por la provincia campechana de Acalán, oyó a los naturales quejarse respecto a "sus enemigos que parece que dijeron que se decían lacandones, porque les han quemado y destruido los dos pueblos ... y les han robado y muerto mucha gente".[11] Es ésta la primera mención sobre la belicosidad de los indios de Lacam-Tun; le seguirán muchas otras más. En 1553, fray Tomás Casillas, obispo de Ciudad Real de Chiapa, llamó la atención del rey de España sobre el mismo fenómeno.[12] También la Real Audiencia de Guatemala, en sus informes oficiales, expresó repetidas veces su preocupación por las incursiones sangrientas que los lacandones efectuaban contra algunos pueblos de indios ya cristianizados.[13]

[10] Para mayor información véase, además de mi libro: *La paz de Dios y del rey*, ya mencionado, otra publicación mía: *No queremos ser cristianos*.

[11] B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. XLXXVII, p. 471.

[12] AGI, Indiferente, 737, "Carta del 3 de septiembre 1553".

[13] AGI, Guatemala, 9, "Informe del 26 de abril 1556".

La ferocidad lacandona impresionó a los españoles, particularmente por ser la comunidad de Lacam-Tun un grupo muy pequeño. El peñón tenía "hasta 60 casas de indios ricos y tratantes y de guerra", según el testimonio de un soldado que visitó la ciudad lacustre en 1530.[14] Otro tanto de edificios se encontraba probablemente en las demás isletas y en las orillas del lago. "Con ser poca gente, son muy perjudiciales", escriben, en 1556, los padres dominicos de Cobán, cabecera de la provincia guatemalteca de La Verapaz, al Consejo de Indias.[15] *"Son muy pocos"*, admite Fray Alonso Ponce, 30 años más tarde, en su diario de viaje.[16] A finales del siglo XVII, en el momento de su conquista por los españoles, la comunidad lacandona seguía siendo muy reducida. Vivía entonces en 140 casas repartidas en tres poblados.[17] Calculando un número de siete personas por cada vivienda, la población no llegaba ni siquiera a un millar de habitantes.

Belicosidad y número reducido parecen haber sido dos características que los lacandones compartían con las otras comunidades que poblaban el oriente de Chiapas a la llegada de los españoles. Sus vecinos inmediatos, los indios de Topiltepeque y Pochutla, vivían, igual que ellos, en cabeceras fortificadas, los primeros probablemente en la pequeña península formada por la confluencia de los ríos Tzaconejá y Jataté, los segundos en una isleta situada en la punta meridional del lago Ocotal Grande. Más hacia el sureste, en la planicie confinada por los ríos Chixoy, Pasión y Usumacinta, vivían los indios de Acalá, "otra provincia pequeña", según el informe ya citado de los frailes dominicos (ver Mapa 26).[18]

Los indios de Lacam-Tun, Acalá, Topiltepeque y Pochutla son los que dejaron huella en las crónicas. No eran, sin embargo, los únicos pobladores de la selva chiapaneca. Hacia el norte y el occidente había otras comunidades silvícolas, probablemente también poco numerosas y con las mismas características socioculturales que los cuatro pueblos mencionados en los documentos. Aquellos grupos fueron sacados de la selva por los frailes dominicos y reinstalados en su orilla noroccidental. En este trabajo de "reducción" llevado a cabo en los años de 1560, se distinguió un tal fray Pedro Lorenzo de la Nada, quien fundó el pueblo colonial de El Palenque y colaboró en la fundación o reestructuración de Tila, Tumbalá, Yajalón, Chilón, Bachajón y Ocosingo. Todos estos pueblos fueron integrados, en parte o enteramente, por indios salidos de la selva.[19]

Las distintas comunidades de El Lacandón hablaban probablemente la misma lengua, el choltí o "lengua de los milperos". Lingüísticamente pertenecían a la gran familia cholana, que ocupaba entonces un inmenso territorio que se extendía, en forma de media luna, del río Cupilco en Tabasco hasta el río Ulúa en Honduras. En este grupo se hablaban cuatro idiomas más o menos emparentados: el chontal, el chol palencano, el choltí y el chortí. El choltí era también la lengua de los choles de El Manché, en Guatemala. Con ellos, los indios de Lacam-Tun y Acalá se comunicaban sin problema. En cambio, tenían cierta dificultad para entender a los vecinos del norte de la selva, los choles de Palenque. Existía todavía menos proximidad lingüística con los chontales tabasqueños.[20]

Los indios lacandones son, de entre las comunidades de la selva, la nación sobre la cual existe la información más amplia para reconstruir su pasado colonial. Debido a su prolongada resistencia y su conquista relativamente tardía, recibieron de los españoles mucho mayor atención que

[14] G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de Las Indias*, libro XXXII, cap. 4, vol. III, p. 407.

[15] AGI, Guatemala, 168, "Carta del 14 de mayo 1556".

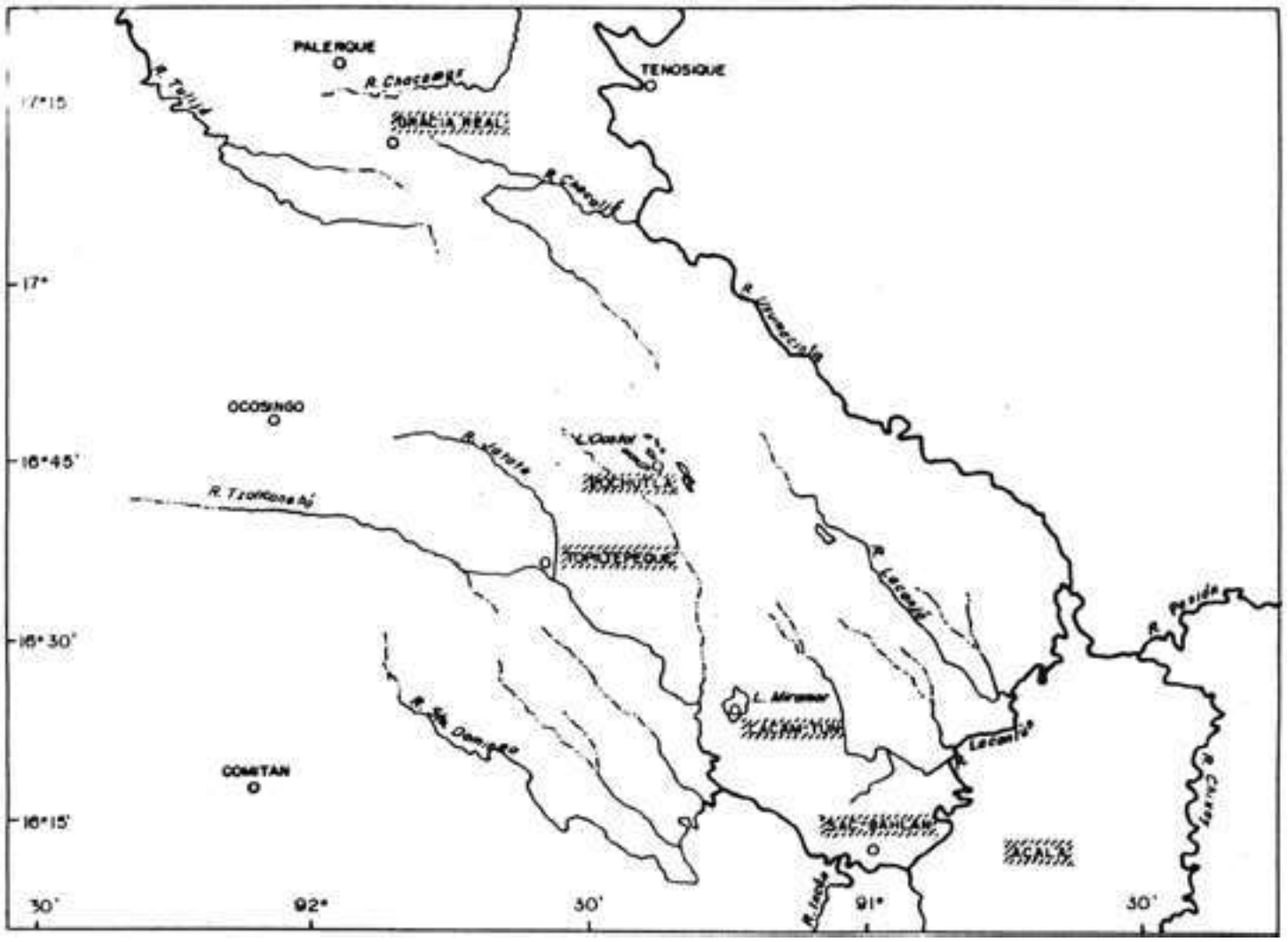
[16] A. de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, cap. LXI, tomo II, p. 36.

[17] Los tres poblados eran la cabecera Sac-Bahlán (100 casas) y dos pueblos satélites, Petá (20 casas) y Mapa (20 casas). Véase J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*, pp. 163-165.

[18] AGI, Guatemala, 168, "Carta del 14 de mayo de 1556".

[19] Para más información véase J. de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*.

[20] Véase J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*, pp. 162-163 y mapa 2.



MAPA 26: *Comunidades indígenas en El Lacandón durante la Colonia*

cualquier otra etnia en el territorio chiapaneco.[21] Así la historia de El Lacandón durante le época colonial prácticamente se reduce a la historia de esta pequeña pero valiente tribu.

Los lacandones tuvieron su primer contacto con los españoles en 1530. Un grupo de conquistadores venidos de Tabasco que cruzó la selva con destino a la provincia de Acalán, llegó por casualidad a la laguna de Lacam-Tun. Los habitantes tuvieron tiempo para refugiarse en el monte protector, pero no pudieron evitar que sus casas y demás pertenencias fueran saqueadas por los soldados extranjeros en busca de oro y otros objetos valiosos. A raíz de este atropello, los lacandones tomaron la decisión de resistir a cualquier forma de sometimiento colonial.[22]

La resistencia lacandona pronto se hizo presente a través de incursiones sangrientas contra los pueblos de indios que los frailes dominicos habían empezado a fundar en la orilla de la selva a partir de 1545. Un ataque particularmente feroz en 1552 contra el pueblo de Bachajón dejó en esta comunidad tzeltal un recuerdo tan marcado que dio nacimiento a un ritual anual que con el tiempo se convirtió en la fiesta principal del pueblo, el Carnaval de Bachajón.[23]

A instancias del obispo de Ciudad Real de Chiapa y de los frailes dominicos que trabajaban en la zona, el gobierno de Guatemala organizó en 1559 una expedición militar llamada por los cronistas "la guerra de El Lacandón". En ella participaron la flor y nata de los hidalgos de Guatemala y Chiapa, junto con la nobleza de los cacicazgos más poderosos de ambas gobernaciones. El ejército se abrió camino hasta el lago de Lacam-Tun y sitió la ciudad lacustre por medio de un bergantín, cuyas partes habían sido traídas desde Comitán, cruzando cuatro caudalosos ríos. Los lacandones fueron derrotados, la cabecera destruida y una buena parte de sus habitantes capturados y deportados. Sin embargo, muchos lograron escapar y regresar a la laguna, donde reedificaron la fortaleza y reanudaron las hostilidades contra los pueblos cristianos.[24]

Hasta entonces los lacandones sólo habían conocido violencia y destrucción por parte de los españoles. Pocos años después tuvieron una experiencia muy diferente. Recibieron la visita de fray Pedro Lorenzo de la Nada quien anduvo solitario e inerme por la selva, viviendo a la usanza indígena y predicando un evangelio de paz. En 1563 este misionero ejemplar había logrado convencer a los indios de Pochutla para que abandonaran su resistencia y formaran un pueblo cristiano en la orilla de la selva. Los lacandones, aunque recibieron bien al conquistador pacífico, no se dejaron ablandar por sus argumentos. Les bastaba contemplar la vida sumisa de los indios en los pueblos coloniales para seguir prefiriendo su vida precaria, pero libre en medio de la selva.[25]

En 1586 el gobierno colonial, en un intento de reducir definitivamente a los rebeldes, organizó de nuevo una campaña militar contra El Lacandón. Las tropas volvieron a destruir la cabecera lacustre de Lacam-Tun y quemaron todas las sementeras de los nativos en un radio de 20 leguas alrededor del lago. No lograron, sin embargo, encontrarse con sus adversarios frente a frente. Estos se habían retirado en dirección sureste hacia el río Lacantún, cerca de la desembocadura del río Ixcán. Allá establecieron un nuevo asentamiento que llamaron Sac-Bahlán o Jaguar Blanco,

[21] Información de primera mano se encuentra en AGI, Escribanía, 339 B, "Relación ... de la reducción y conversión de indios infieles ... de Verapaz, Huehuetenango y Chiapa ..., escrita por Nicolás de Valenzuela, 1695"; Fr. D. de Rivas, "Noticia de las entradas hechas a las montañas de El Lacandón..."; AGI, Guatemala, 153, exp. 4, ff. 29-36. Carta de fray Margil *et al.,* al presidente de la Audiencia de Guatemala. Dolores de El Lacandón, 26 de agosto de 1695; y AHDG, "Algunos casos que sucedieron en la reducción de los indios de El Lacandón, 1699".

[22] G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de Las Indias*, libro XXXII, cap. 4, vol. III, pp. 406-411.

[23] J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*, pp. 232-243.

[24] Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro décimo, cap. XI y XII, vol. II, pp. 421-433.

[25] J. de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*, pp. 31-35.

por la abundancia en el lugar del "sac-bahlán-té" o "palo María" (el árbol ahora llamado barí). Durante más de un siglo salvaguardaron allí su libertad y su autonomía.[26]

La etapa final de la resistencia lacandona empezó en 1694, año en que Sac-Bahlán fue descubierto por el famoso misionero franciscano Antonio Margil de Jesús. Este fraile, disgustado por la acogida hostil que recibió de los insumisos, pidió al presidente de la Audiencia de Guatemala que utilizara la fuerza del brazo secular para someterlos. De ahí que se organizaran tres entradas militares que se dirigieron simultáneamente a El Lacandón, desde Chiapa, Huehuetenango y La Verapaz. Sac-Bahlán fue conquistado el Viernes de Dolores de 1695 por las tropas venidas de Huehuetenango. Dos semanas después, lo ocupó también el ejército de Chiapa, encabezado por el presidente mismo y fray Antonio Margil.[27]

Los lacandones se rindieron sin defenderse siquiera. Su cabecera, rebautizada con el nombre de Nuestra Señora de los Dolores, se convirtió en misión religiosa, con tres frailes mercedarios, y en guarnición militar, compuesta por 30 soldados. Bajo este régimen bipartita, los lacandones se convirtieron al cristianismo y se incorporaron al sistema colonial. Sin embargo, con estos dos pasos firmaron su sentencia de muerte. Muchos de ellos murieron a causa de enfermedades desconocidas traídas por las tropas de ocupación. A los indios de Sac-Bahlán les sucedió, en un momento tardío y a una escala modesta, lo que a los aztecas del altiplano mexicano y a los mayas del sureste les había pasado en el siglo XVI: fueron diezmados por las epidemias en vez de sucumbir al impacto de las armas.[28]

Para escapar a la muerte, los desconcertados lacandones huyeron a la montaña, sólo para descubrir que allá las pestes los alcanzaban todavía más rápidamente que en el pueblo. Los frailes, encerrados en sus creencias etnocentristas de religiosos españoles, interpretaron la gran mortandad como un castigo divino por la idolatría que según ellos los infelices habían cometido durante siglos. Su principal preocupación fue la de bautizar a los moribundos para salvarlos así del infierno cristiano.[29]

En 1714 las autoridades tomaron la decisión de retirar el presidio militar de Nuestra Señora de los Dolores. Los sobrevivientes fueron obligados a emprender el camino del exilio. Tres desplazamientos sucesivos causaron la muerte o la deserción de los pocos que habían quedado. Los últimos terminaron su triste vida en un barrio apartado del pueblo guatemalteco de Santa Catarina Retalhuleu. En 1769, en una visita al barrio, el contador de las Reales Cajas de Guatemala ya no encontró más que a tres viejitos: dos hombres y una mujer.[30]

El camino que los lacandones escogieron para su resistencia fue un callejón sin salida. Corrieron con más suerte los indios rebeldes que ocuparon su lugar, en la parte norte de la selva a partir del siglo XVII y en la parte sur desde el siglo XVIII. Estos nuevos pobladores eran hablantes del maya yucateco y provenían de El Petén y Campeche. Son los antepasados de los indios que hoy conocemos como "lacandones", aunque este nombre no es el más adecuado para designarlos. La culpa de esta confusión la tienen los españoles y criollos chiapanecos, quienes, a finales del siglo XVIII, empezaron a llamar así a los recién llegados porque habían ocupado el territorio abandonado por los antiguos lacandones medio siglo antes.

[26] AGCA, Guatemala, A1.12, leg. 333, exp. 7011. Fe de la llegada al peñol y autos de lo que en la jornada sucedió. 1586.

[27] AGI, Escribanía, 339 D, "Relación ... de la reducción y conversión de indios infieles ... de Verapaz, Huehuetenango y Chiapa ..., escrita por Nicolás de Valenzuela, 1695"; Fr. D. de Rivas, "Noticia de las entradas hechas a las montañas de el Lacandón..."; y J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*, pp. 134-154.

[28] *Ibid*, pp. 190-211.

[29] *Ibidem*.

[30] AGCA, Guatemala, A1.11, leg. 99, exp. 2127. Informes del contador de la Reales Cajas de Guatemala. 17 de junio y 7 de julio 1767.

Estos nuevos "lacandones", llamados también "caribes",[31] acostumbraban vivir en pequeños núcleos familiares que recibieron de los estudiosos el nombre de "caribales". Su vida era seminómada, admirablemente adaptada al medio ambiente del bosque tropical. A diferencia de los lacandones antiguos, siempre tuvieron fama de ser gente abierta y pacífica. En 1697, una comunidad caribe fue localizada en un paraje llamado Yucum, a ocho días de camino de El Palenque; después fue asentada en un barrio de este pueblo de habla chol. En 1708, otro grupo caribe fue localizado en las orillas del río Usumacinta, en un lugar llamado Petenecté, a una distancia de más de 50 leguas al norte de Dolores del Lacandón; fue reducido a la misión de Dolores, en donde convivió con los lacandones del antiguo Sac-Bahlán hasta su deportación en 1714. Un tercer grupo fue encontrado en 1786 a ocho leguas al sur de El Palenque; siete años después, aceptó fundar un pueblo cristiano bautizado con el nombre de San José de Gracia Real; la reducción se desintegró pronto y sus habitantes se perdieron de nuevo en la selva (ver Mapa 26).[32]

Por fortuna se han conservado las nóminas de los jefes de familia de esos tres grupos. Comparando los nombres con los recopilados en tiempos más recientes por exploradores (1826), misioneros (1865) y antropólogos (de 1905 a 1970), llama la atención la persistencia de varios apellidos clánicos: Coboh, Chablé, Chan, García, Jueg, Mis, Naguat, Puc y Uc.[33] A esta evidencia hay que añadir el hecho de que todos estos grupos, desde 1786 hasta 1970, han sido identificados como hablantes del mismo idioma, el maya yucateco. En cambio, los antiguos habitantes de Lacam-Tun y Sac-Bahlán hablaron choltí, y llevaban nombres y apellidos completamente diferentes. No cabe duda, pues, que los indios de Yucum, Petenecté y San José de Gracia Real son los antepasados de los llamados lacandones que hoy viven en Nahá, Metzabok y Lacanjá Chansayab.

A pesar de estas evidencias, mucha gente tiene dificultad en aceptar que los caribes actuales no son los descendientes de los lacandones antiguos. Aun más difícil les parece admitir que sus antepasados no fueron los arquitectos de las grandes ciudades selváticas identificadas por los arqueólogos con nombres como Palenque, Bonampak y Yaxchilán, sino que durante la época clásica éstos probablemente vivían en Campeche y El Petén. En la actualidad, varios autores siguen postulando para los caribes ese legado glorioso, sin disponer de argumentos suficientes para demostrar tal ascendencia.[34]

La discusión sobre la identidad de los caribes nos ha llevado más allá de la época colonial. La historia decimonónica de El Lacandón obviamente les pertenece como a sus nuevos habitantes autóctonos. Sin embargo, el verdadero protagonista entonces fue otro grupo humano, igualmente venido de fuera y también muy reducido en número: los monteros.

El Lacandón: Tierra de monteros

La segunda etapa en la historia de El Lacandón comienza en el momento en que nace el estado de Chiapas. En 1822, año en que la provincia colonial de Las Chiapas se independizó definitivamente de España, el área fue descubierta por primera vez como reserva forestal. El autor de tal "descubrimiento" fue un funcionario de Ciudad Real, el capitán de milicias Cayetano Ramón Robles. En un escrito, fechado el 21 de febrero de 1822, pidió la autorización y los medios para explorar la cuenca del río Jataté, hasta su desembocadura en el río Usumacinta.

[31] Véase, por ejemplo, AGCA, Guatemala, A1.12, leg. 19, exp. 268. "Sobre la salida y reducción de 22 indios caribes en el pueblo de Palenque, 1786".

[32] J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*, pp. 220-225.

[33] *Ibidem*, y cuadros en pp. 222 y 229.

[34] Por ejemplo V. Perera y R. Bruce, *The Last Lords of Palenque*.

Además de la apertura de los dos ríos como ruta navegable hacia los puertos de Tabasco y Campeche, ofreció "a la nación la explotación de toda madera de construcción y alquitrán que sea necesaria, por la mitad del precio que en el día la vende el angloamericano".[35]

El proyecto del capitán Robles nunca llegó a realizarse, pero la inquietud por el posible aprovechamiento forestal de la región había sido sembrada y daría, tarde o temprano, sus frutos. El Lacandón continuó siendo territorio virgen por otros 35 años más, hasta que en 1859 entró definitivamente al mercado mundial de maderas preciosas gracias al tabasqueño Felipe Marín. Este comerciante de Balancán tuvo la iniciativa de echar 72 trozas de caoba y cedro a las aguas del río Lacantún y la suerte de recuperar más tarde 70 de ellas en la ribera de Tenosique.[36] A raíz de este experimento, algunos madereros de San Juan Bautista, capital de Tabasco, establecieron, de 1870 en adelante, pequeñas monterías en las orillas de los ríos Lacantún, Pasión y Usumacinta. En la década de los 70, estos negocios modestos se multiplicaron, sobre todo en la cuenca del río Lacantún, sin duda la zona más rica en madera preciosa. Sin embargo, el número de empresas no rebasaba la quincena y el promedio de árboles cortados cada año por cada montería no excedía los 200 troncos.[37]

Cabe mencionar que en aquella época (1870-1880), la zona oriental de la selva no era considerada ni reclamada por el gobierno mexicano como parte del territorio nacional. Tabasqueños y peteneros se repartían entre sí la jurisdicción sobre la cuenca del río Usumacinta, aceptando como línea divisoria, primero el río Lacantún, desde la desembocadura del río Ixcán hasta la confluencia con el río Chixoy, después el río Usumacinta hasta la desembocadura del arroyo Yalchilán, al sur de las ruinas mayas conocidas ahora bajo un nombre ligeramente diferente (ver Mapa 27).[38] El norte de la cuenca correspondía a Tabasco, el sur a El Petén. El gobierno de Chiapas entonces no ejercía ninguna forma de control administrativo sobre la región fronteriza.

En 1880 se efectuó un cambio importante en la explotación maderera de la selva. Entraron en escena tres poderosas compañías con sede en la ciudad de San Juan Bautista, hoy Villahermosa: Bulnes Hermanos, Valenzuela e Hijos, Jamet y Sastré. Estas empresas hasta entonces habían cortado caoba y palo de tinte en el litoral tabasqueño pero, preocupadas por el inminente agotamiento de las reservas en el estado, decidieron abrir un segundo frente de explotación en El Lacandón. Se lanzaron, al mismo tiempo, a la conquista de las cuencas fluviales en donde la madera preciosa abundaba más: la Casa Bulnes en los ríos Jataté y Chocoljá, la Casa Valenzuela en los ríos San Pedro Mártir y Usumacinta, la Casa Jamet y Sastré en los ríos Lacantún, Chixoy y Pasión.[39]

Los cortes de madera, hasta entonces empresas modestas y locales, se convirtieron en una industria extractiva de gran envergadura que conquistó su lugar en el mercado mundial gracias al apoyo financiero de inversionistas e importadores extranjeros. La caoba lacandona era embarcada en los puertos del Golfo de México y vendida en los muelles de Londres, Liverpool, Hamburgo y Nueva York a precios de oro bajo el nombre de "madera de Tabasco".[40]

La Casa Valenzuela y la Casa Jamet y Sastré tuvieron la mala suerte de establecer sus monterías en los ríos que formaban la frontera entre México y Guatemala. Se vieron, así, involucradas en la cuestión de los límites que envenenó, de 1882 a 1895, las relaciones entre los dos países.

[35] "Exploración del río Usumacinta o de la Pasión", p. 77. Véase J. de Vos, *Oro verde*, pp. 38-50.

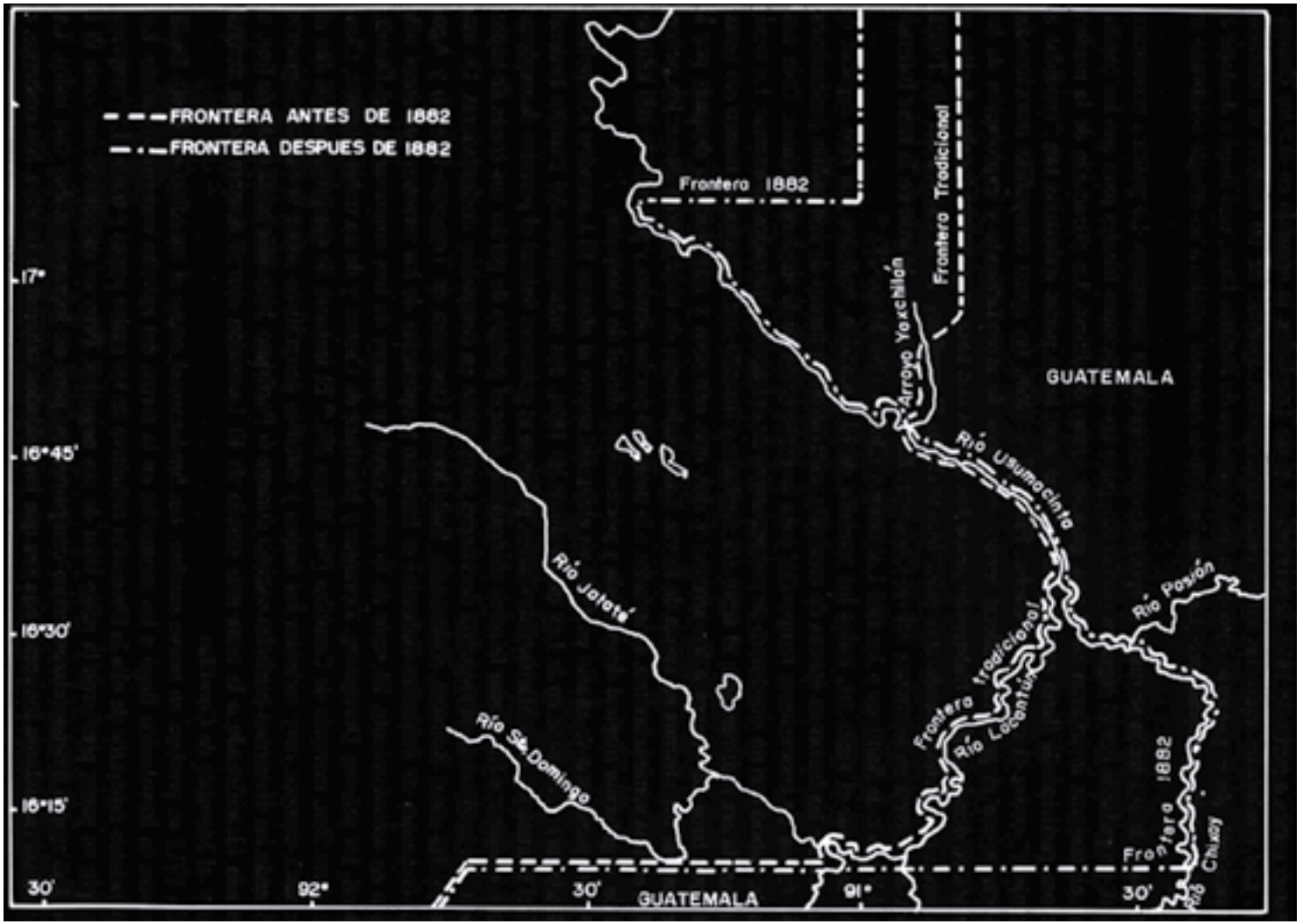
[36] Sobre este episodio, véanse varios testimonios en ASRE, exp. 13-7-14 bis.

[37] Sobre estas primeras monterías y las exploraciones que las precedieron, véanse las memorias de J. Ballinas, *El desierto de los Lacandones*; y el informe de Manuel Martínez, sin fecha y sin título, publicado por F. Orozco y Jiménez, *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, volumen II, pp. 182-187.

[38] Se trata de la frontera llamada "línea de Caballero", trazada en 1811 por el ingeniero guatemalteco Domingo Caballero: J. de Vos, *Oro verde*, p. 51.

[39] *Ibid*, pp. 71-102.

[40] La información proviene de R. Rabasa, *El Estado de Chiapas. Geografía y estadística*, p. 9.



MAPA 27: *El Lacandón como región fronteriza entre México y Guatemala*

El mismo problema afectó a la Casa Romano y a la Casa Schindler, dos empresas que iniciaron cortes a partir de 1892, la primera en el río Tzendales, la segunda en el Alto Usumacinta. Las rivalidades entre las cinco casas tabasqueñas agudizó de tal manera el conflicto internacional, que el gobierno mexicano, en la persona de Porfirio Díaz, casi llegó a declarar la guerra a su vecino guatemalteco. La calma regresó *in extremis* gracias a un arreglo celebrado en 1895.[41]

A partir de esa fecha se inició la época de oro de la caoba lacandona. La política económica liberal, propulsada por el régimen porfiriano, puso las condiciones ideales para que los capitalistas extranjeros invirtieran en el país grandes sumas de dinero. La extracción de la madera preciosa participó de lleno en ese proceso; más aún, hubo pocas industrias tan "vendidas al extranjero" como el corte de la caoba. En 1897 y 1898, las cinco compañías mencionadas celebraron con el gobierno federal sendos contratos de arrendamiento y explotación de los terrenos en donde estaban trabajando desde hacía años con base en permisos locales. A ellas se añadieron otros cinco candidatos más: Maximiliano Doremberg en la cuenca del río Tulijá; Troncoso-Cilveti en la cuenca del río Chocoljá; Ramos, Ocampo y Martín en la zona formada por el Vértice de Santiago y los ríos Lacantún y Chixoy (ver Mapa 28).[42]

Al terminar el siglo XIX, todos los terrenos de El Lacandón, bañados por ríos capaces de llevar a flote las trozas en épocas de creciente, estuvieron en manos de compañías particulares, en la forma de concesiones temporales para la explotación de la madera preciosa. Toda esta zona se cubrió con un sinnúmero de campamentos de extracción, llamados monterías. La técnica utilizada era rudimentaria: el árbol era tumbado y trozado con el hacha; el tronco era arrastrado por tiros de bueyes a los arroyos y ríos más cercanos y transportado después por la corriente de los mismos en época de lluvia. Las condiciones de trabajo eran duras: los peones vivían en una semiesclavitud, amarrados a la montería por las deudas y por más de 100 kilómetros de vegetación tropical despoblada y por eso muy difícil de franquear.

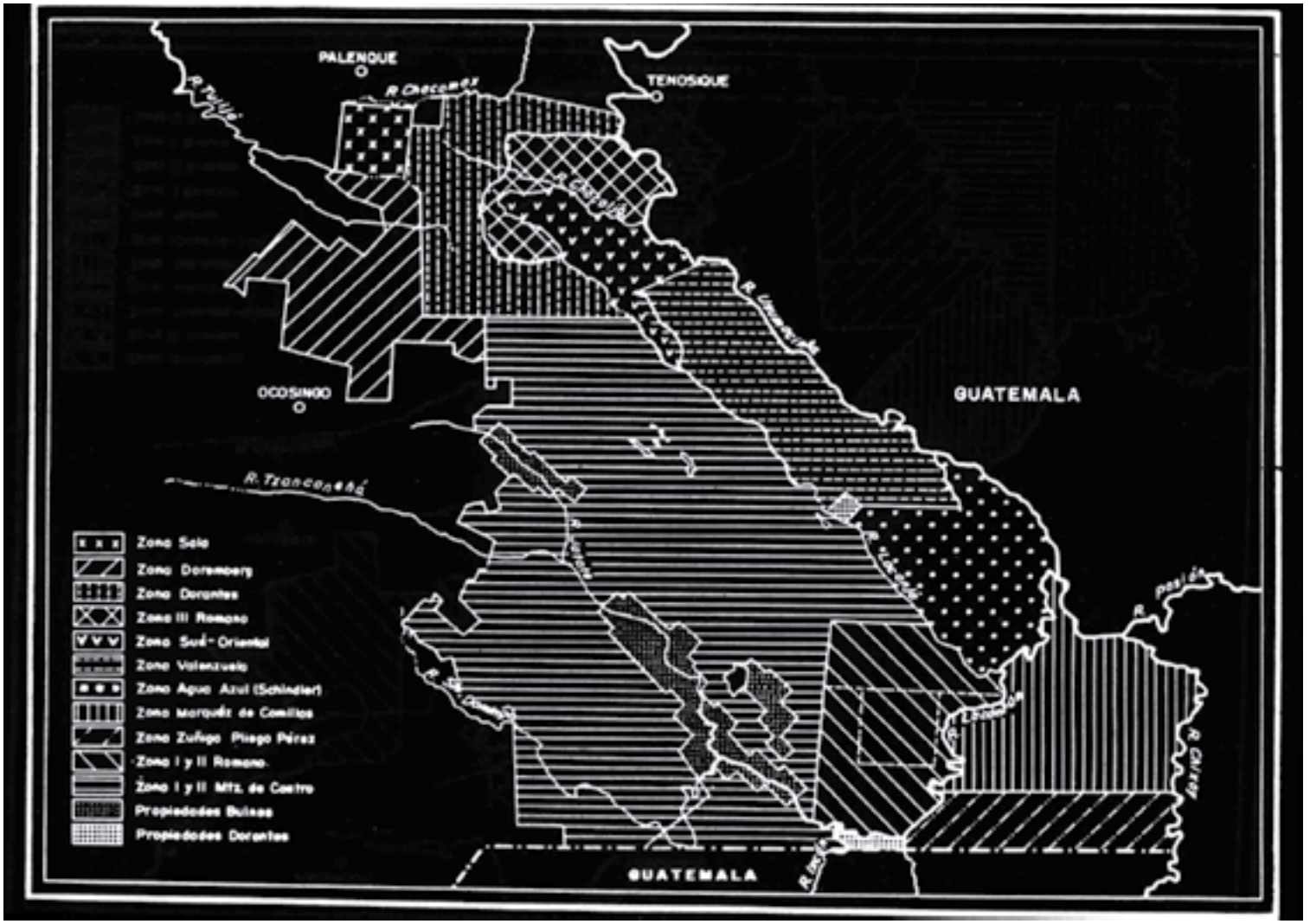
A este panorama se añadió en 1902 un elemento nuevo al abrirse El Lacandón a la política deslindadora. Con base en la Ley de Deslinde de 1894, dos industriales del Distrito Federal, Rafael Dorantes y Luis Martínez de Castro, pidieron al gobierno federal el permiso de explorar, medir, enajenar y fraccionar la selva chiapaneca. Ante el peligro de perder sus zonas de explotación, las madereras tabasqueñas decidieron convertirse en compañías deslindadoras. De esta manera, las casas Romano, Valenzuela, Sud-Oriental (sucesora de Troncoso-Cilveti) y Agua Azul (sucesora de Schindler-Gabucio) se hicieron propietarias de los terrenos que antes sólo tenían en arrendamiento. El resto de la selva cayó en manos de tres empresarios del Distrito Federal, los señores Doremberg, Dorantes y Martínez de Castro, y de un noble español, Claudio López Bru, marqués de Comillas (ver Mapa 29).[43] El impacto de esa privatización fue tal que hasta tiempos muy recientes los mapas y estudios geográficos sobre la entidad siguieron utilizando las divisiones prediales nacidas durante el Porfiriato. Más aún, hasta el día de hoy, se continúa identificando a la zona más sureña de El Lacandón con el nombre de su antiguo dueño: el Marqués de Comillas.

En 1913 se produjo un nuevo cambio, tan fundamental como el sucedido en 1880. Desde Tabasco, la Revolución llegó a las monterías en la forma del ejército constitucionalista. Los trabajadores esperaron de ella la liberación definitiva de los malos pagos y tratos. Los empresarios, por su parte, previeron la ruina total de sus negocios. Pero no sucedió ni una cosa ni la otra. Las tropas desmantelaron varios campamentos, pero no lograron acabar con todos. Las compañías reanudaron los cortes una vez que los soldados salieron de la selva. Sin embargo, el

[41] Véase J. de Vos, *Oro verde*, pp. 103-129. Para el trazo de la frontera a partir de 1882, véase Mapa 3.
[42] Véanse los textos de los diez contratos en el *Diario Oficial*, del 14 de junio 1897 al 12 de julio 1900.
[43] J. de Vos, *Oro verde*, pp. 137-169.



MAPA 28: *Concesiones madereras en El Lacandón, contratos de 1897-1900*



MAPA 29: *Propiedades deslindadas en El Lacandón a partir de 1902*

proceso de producción fue seriamente afectado por la revuelta. Además, en el otro extremo de la cadena comercial, también hubo un cambio drástico: el estallido de la Primera Guerra Mundial y, como consecuencia, el hundimiento del mercado europeo. A partir de 1915, la extracción de madera en El Lacandón entró en un lento pero irreversible receso.[44]

Las grandes empresas porfirianas desaparecieron una tras otra y fueron reemplazadas por compañías más modestas, que a su vez dejaron de funcionar después de unos cuantos años. Los latifundios sufrieron la intervención del gobierno, algunos fueron fraccionados, otros nacionalizados. Los métodos de trabajo siguieron siendo primitivos, las condiciones laborales empeoraron. Los castigos infligidos a los peones de la montería Tzendales llegaron a ser, durante los años 20, el objeto de denuncias a nivel nacional e internacional.[45] Esta decadencia progresiva llegó a su fin cuando, en 1949, el gobierno mexicano decidió prohibir la exportación de madera en rollo.[46] Con esta medida se clausuró un negocio lucrativo de más de 70 años.

En varios artículos de divulgación y en algunos estudios académicos se quiere responsabilizar a las compañías madereras porfirianas de haber iniciado la destrucción de la Selva Lacandona.[47] Se trata de una acusación sin fundamento. Las empresas porfirianas no disponían de la infraestructura necesaria para causar serios daños al medio. La extracción se limitaba estrictamente a dos especies: la caoba y, en mucho menor cantidad, el cedro. Además, corte y transporte eran lentos y las áreas de extracción se reducían a las cuencas de ríos y arroyos capaces de llevar las trozas a Tenosique en la época de las crecientes. Finalmente, eran pocos y pequeños los claros hechos por los monteros para la siembra de los cultivos que servían de sustento a los trabajadores. Por estas razones, la explotación maderera, antes de 1949, sí fue un saqueo de la riqueza forestal, pero no significó una destrucción global e irreversible del bosque.

Desafortunadamente, esta apreciación ya no vale para la historia más reciente, de 1949 para acá. En los últimos 45 años, la selva ha sufrido una devastación tan descomunal y tan acelerada, que se puede afirmar que, si continua el actual ritmo de desmonte, al llegar al año de 2000 ya no habrá bosque tropical en El Lacandón. Sin embargo, no es correcto reducir la problemática actual de la región a su desforestación. La depredación incluye la desaparición adicional e igualmente irreversible de miles de plantas, flores y animales silvestres. Y aun más preocupante es la situación de emergencia en la cual llegaron a encontrarse los cada vez más numerosos grupos de colonos que se establecieron en la selva al tiempo que las grandes empresas madereras se fueron retirando de la misma.

Este proceso destructivo no empezó inmediatamente en 1949. Primero hubo un quinquenio de calma casi total antes del estallido de la tormenta. De 1949 a 1954, El Lacandón volvió a ser tierra de nadie, por lo menos la parte que durante 80 años había sido el hábitat ocasional de miles de monteros. Sólo seguían su vida seminómada de siempre los cuatro centenares de lacandones, repartidos en una decena de caribales perdidos en la inmensidad del bosque tropical. Sin embargo, ya estaban preparándose los factores que ahora, con el recurso del tiempo, podemos calificar como las causas lejanas de la situación por venir.

El Lacandón: Tierra de colonos

La historia reciente de El Lacandón, con sus dos vertientes de aprovechamiento moderno de recursos y ocupación humana de espacios, se inscribe dentro de un proceso de larga duración

[44] *Ibid*, pp. 228-257.

[45] Véase, por ejemplo, el periódico *El Universal*, del 7 al 23 de enero 1926; y las novelas de B. Traven, *La carreta*, *Gobierno*, *Marcha al imperio de la caoba*, *Trozas*, *La rebelión de los colgados*, y *El general*, publicados en Alemania de 1931 a 1940, en Inglaterra y Estados Unidos de 1935 a 1960, y en México de 1950 a 1973.

[46] La ley fue publicada en el *Diario Oficial*, 10 de enero 1949.

[47] Por ejemplo, C. González Pacheco, *Capital extranjero en la Selva de Chiapas*.

que Jean Revel-Mouroz ha definido como "la conquista del trópico húmedo mexicano".[48] Se trata de un movimiento colonizador que arrancó con el Porfiriato (1880) y tuvo como objetivo el de integrar al "México útil" los extensos despoblados selváticos del sureste que habían quedado fuera del sistema socioeconómico de la nación. Desde su comienzo poseía su contraparte en la colonización de las regiones semiáridas que se encontraban en el norte del país. En el sureste, sin embargo, la explotación de las riquezas naturales acaparó durante mucho tiempo la atención de autoridades y empresas privadas, en detrimento de posibles proyectos de poblamiento. Estos empezaron a ser objeto de preocupación y planeación apenas en la segunda mitad del siglo XX.

Punto de partida fue el gobierno del presidente Miguel Alemán (1946-1952), quien decidió retomar la "Marcha al Mar", lanzada por su predecesor Avila Camacho, pero dándole una orquestación de gran envergadura. Debajo del slogan oficial se ocultaba una nueva política de apropiación privada concebida como sustituto de la reforma agraria: en vez de distribuir las tierras de los latifundios hacendados entre los campesinos, se les invitó a ocupar terrenos nacionales vírgenes que al mismo tiempo se abrieron a la iniciativa privada de inversionistas capitalistas. De esta manera, se fomentó, simultáneamente, el aumento de pequeñas propiedades (la cara populista del proyecto) y la formación de nuevos latifundios (la cara oculta del programa). El carácter escandaloso de tal política residía en que estas grandes propiedades se crearon a partir de terrenos nacionales y en la doble medida empleada: una para el campesino, y otra para el neolatifundista.[49]

Los candidatos a terrateniente, sin embargo, ya no iban a obtener las extensiones exorbitantes de los tiempos porfirianos. Las propiedades se redujeron a algunos cientos de hectáreas para la explotación agrícola y de varios miles para la ganadería extensiva. Pero hubo una notable excepción: la explotación forestal, sobre todo en aquellas zonas en donde el clima tropical, un accidentado relieve y una densa capa boscosa no hacían atractiva la tierra para el campesino con otras opciones. Muchos despoblados del sureste mexicano caían dentro de esta categoría, en especial la Selva Lacandona. Los estados de Campeche, Quintana Roo, Tabasco y Chiapas pronto recibieron la visita de empresarios nacionales y extranjeros interesados en obtener grandes extensiones de terreno baldío apto para la extracción maderera.

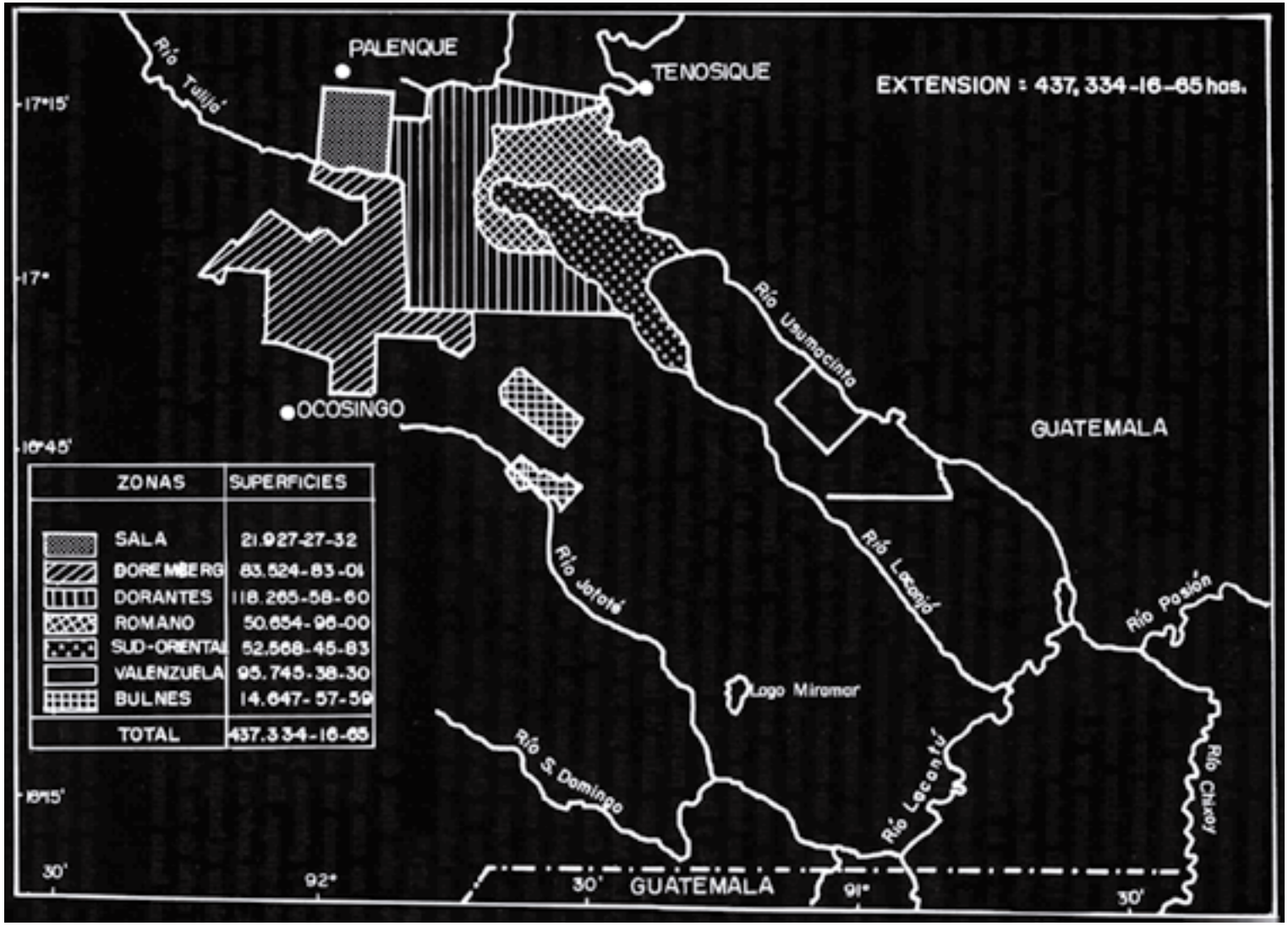
En este contexto hay que situar la iniciativa de Vancouver Plywood Company, una de las empresas madereras más poderosas de los Estados Unidos, con sede en la pequeña ciudad de Vancouver, en el estado de Washington.[50] En 1949 la compañía decidió abrir un frente de explotación en El Lacandón, más precisamente en su parte norte, ya que ésta colindaba con dos vías de transporte ya existentes: el río Usumacinta y el ferrocarril del Sureste. Supo organizar a varios inversionistas mexicanos para que adquirieran a nombre propio la tierra, fundaran una sociedad por acciones y a través de ella contrataran el permiso de aprovechamiento industrial con el gobierno federal.

La nueva sociedad, con fachada mexicana pero capital norteamericano, se fundó en enero de 1951 bajo la razón social de Maderera Maya, S.A. Su director, el licenciado Pedro del Villar, logró comprar, en menos de tres años, las zonas Sala, Doremberg, Dorantes, Romano III, Sud-Oriental y Valenzuela. A principios de 1954, Maderera Maya, a través de sus 80 accionistas, era dueña de un latifundio que abarcaba 437 334 hectáreas de terrenos boscosos. Durante los siguientes diez años, de 1954 a 1964, trató en vano de conseguir el permiso federal para establecer en Arena, Tabasco, la proyectada unidad industrial para el procesamiento de maderas

[48] J. Revel-Mouroz, *Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano*, p. 19.

[49] *Ibid*, pp. 161-162.

[50] La información sobre las operaciones de esta empresa en territorio mexicano se encuentra archivada en las instalaciones de la extinta Compañía Maderera Maya en México, D.F.



MAPA 30: Propiedades de la Compañia Maderera Maya S.A., 1954

tropicales. El gobierno, alarmado por la posible monopolización de la extracción maderera por el capital extranjero, dio marcha atrás y se rehusó a dar la autorización (ver Mapa 30).[51]

La resistencia oficial no fue el único contratiempo que enfrentó la compañía mexicano-norteamericana. A partir de 1954 experimentó también la creciente presión ejercida por colonos indígenas y mestizos que empezaron a penetrar su latifundio desde el oeste y el norte. Ya en ese año se establecieron las primeras colonias en las zonas Sala, Doremberg, Dorantes y Sud-Oriental, formadas por campesinos tzeltales y choles originarios de Bachajón y Tumbalá, y por rancheros mestizos venidos de Salto de Agua y Palenque. Estos invasores venían respaldados en cierta manera por el Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización (DAAC), que desde 1950 estaba preparando un nuevo deslinde de la selva con el objeto de anular los títulos de propiedad expedidos durante el Porfiriato.[52] Esta dependencia gubernamental actuaba por ordenes de la Presidencia misma, decidida a abrir El Lacandón a la colonización y de esta manera integrarlo social y económicamente a la nación. Su labor culminó en dos decretos, promulgados en 1957 y 1961 respectivamente, por los cuales la zona Sala fue declarada "apta para colonización con fines agrícolas" y las zonas Dorantes, Romano y Valenzuela fueron convertidas en "terrenos nacionales" (ver Mapa 31).[53]

Mientras, los campesinos y ganaderos continuaron su avance sobre los terrenos vírgenes de El Lacandón, sin respetar los títulos de propiedad de la Maderera Maya y demás latifundistas herederos de los terratenientes porfirianos. A partir de 1960 se intensificó la penetración por el norte y se ampliaron notablemente los frentes de colonización que desde Las Margaritas y Ocosingo se habían abierto desde la década de los 40 por las cuencas de los ríos Santo Domingo y Jataté, y las cañadas formadas por sus afluentes (ver Mapa 32).[54] Los nuevos pobladores eran, en su gran mayoría, indígenas que habían abandonado sus pueblos por la falta de tierra cultivable o que salían de las fincas ganaderas y cafetaleras de Los Altos y los llanos de Comitán y Las Margaritas por ya no encontrar cabida ahí o por ya no aguantar las duras condiciones laborales. Constituyeron una segunda generación de colonos que fueron llenando los espacios agrestes que los pioneros de los 40 y 50 no habían podido ocupar aún. El gobierno del estado consideraba esas salidas espontáneas como una bienvenida y cómoda solución al problema agrario, ya que lo liberaba de la obligación de afectar a los terratenientes *in situ*. Así, mucha gente se fue al *Qu'ixin Qu'inal* —la Tierra Caliente— con la convicción de que todos estos terrenos baldíos no tenían dueño y que las autoridades estaban felices de verlos ocupados (ver Mapa 32).[55]

No cabe duda de que estos colonos iniciaron, a partir de 1954, la destrucción de la selva. Ellos no eran gente interesada en aprovechar la riqueza forestal, consideraban más bien al bosque como un adversario que era necesario eliminar. Su sueño era convertir el monte en milpas y potreros, y para conseguirlo empleaban un método sencillo, aunque laborioso: la roza-tumba-quema. En 1964, encontraron un aliado inesperado en la empresa Aserraderos Bonampak, con sede en Chancalá. Esta compañía campechana, contratada por Maderera Maya para explotar el bosque en sus terrenos, introdujo maquinaria moderna, con la cual aceleró el ritmo del corte de los árboles y del transporte de las trozas. Además, al abrir grandes brechas hacia zonas hasta entonces inaccesibles, llevó a los colonos a instalarse a lo largo de estos nuevos caminos, según fueron

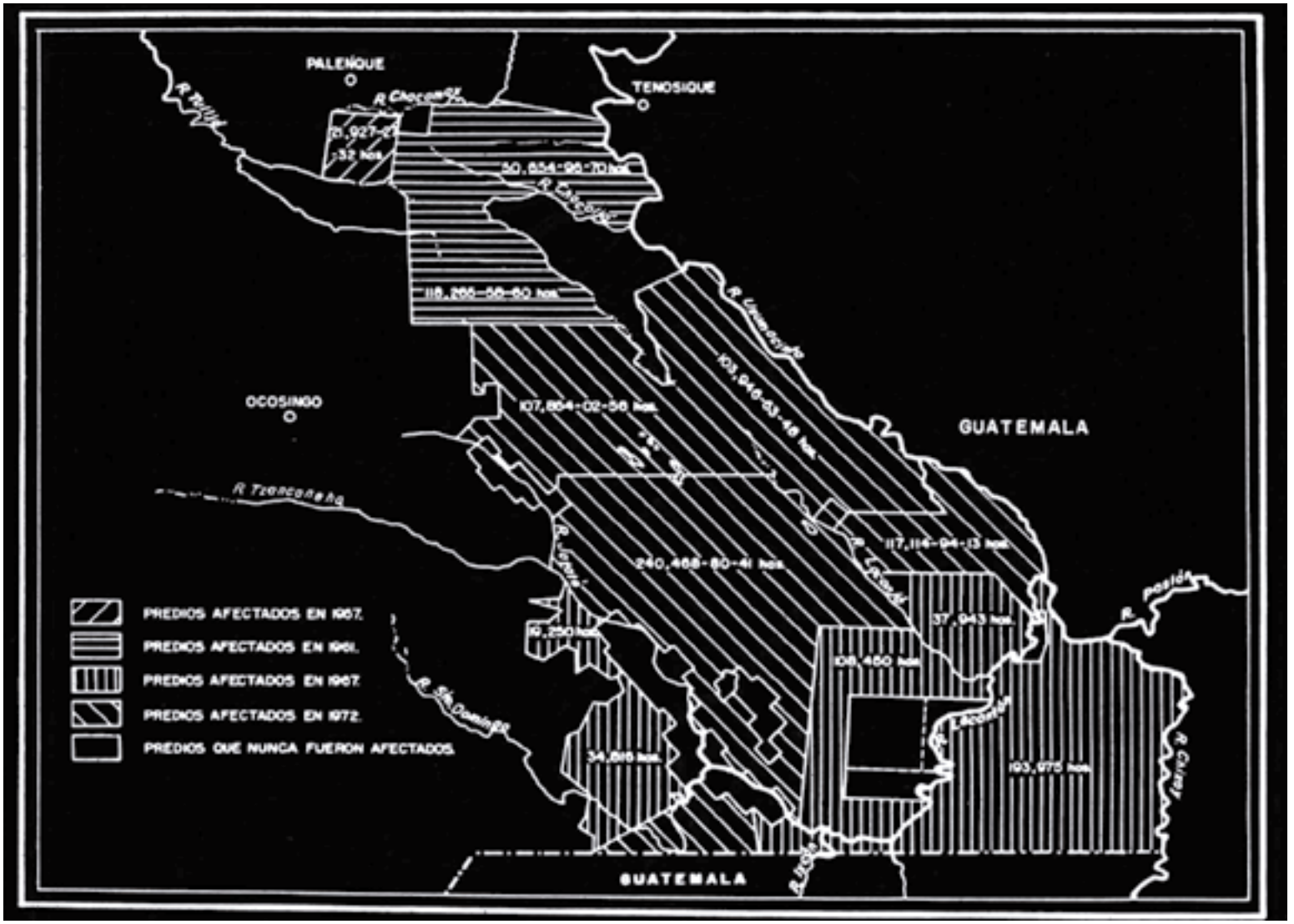
[51] Archivo de la Compañía Maderera Maya.

[52] Véanse varios expedientes en SRA (México), Terrenos Nacionales. La consulta de este archivo sigue siendo problemática a causa de los desórdenes provocados por el terremoto de 1985.

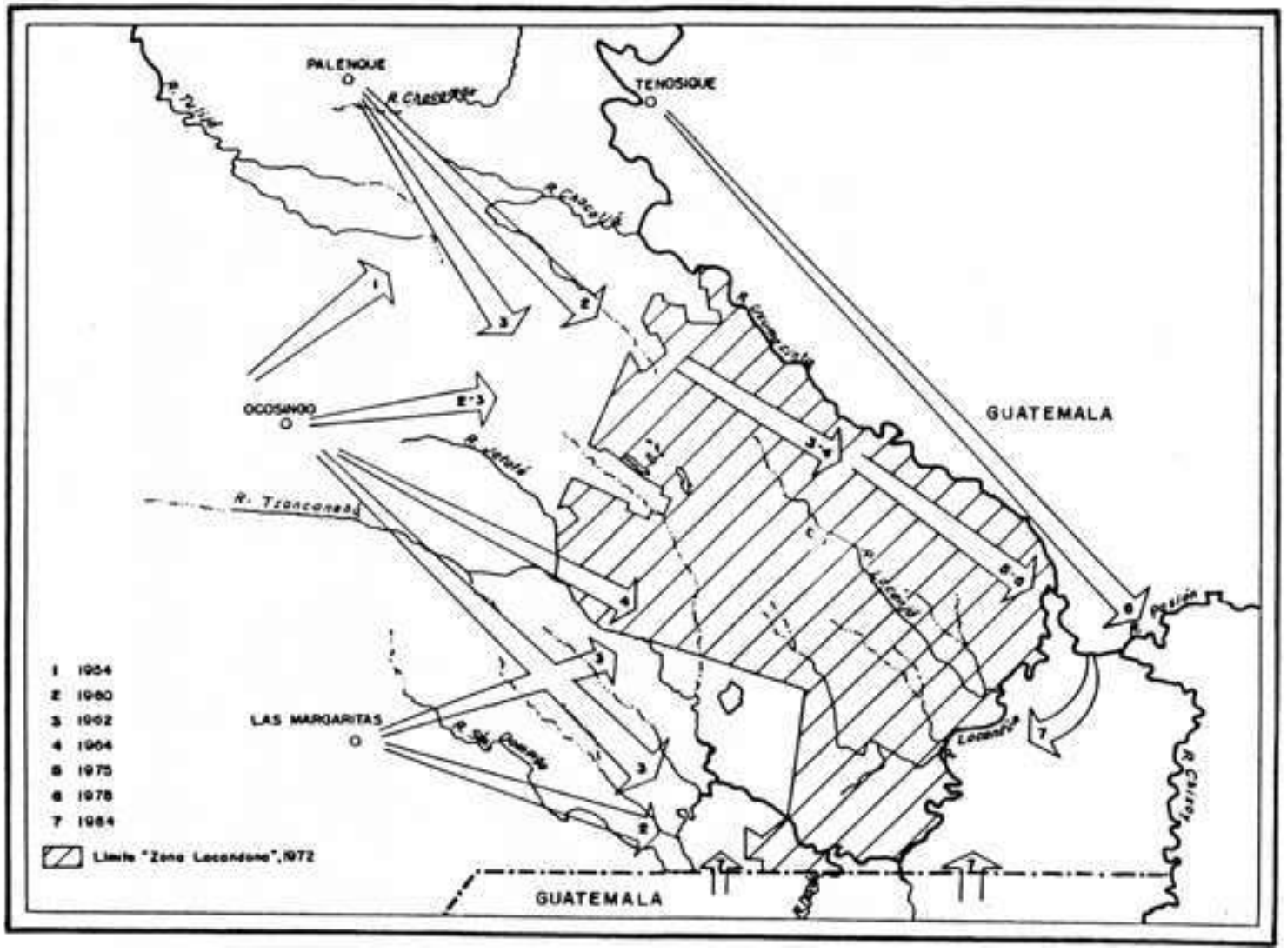
[53] *Diario Oficial*, 26 de septiembre 1957, pp. 18-19; y 9 de noviembre de 1961, pp. 2-3.

[54] Véase la información proporcionada en *Problemática regional de la Selva Lacandona*, pp. 16-22.

[55] Sobre la penetración de la parte norte, véanse R. Lobato, Qu'ixin Qu'inal. La colonización tzeltal en la Selva Lacandona; y E. Grosser *et al.*, *Problemática y perspectivas de desarrollo en la agricultura migratoria*. Sobre la ocupación de las Cañadas de Margaritas, véase M. Acevedo, Margaritas: Una experiencia de frontera.



MAPA 31: *Expropiación de las zonas porfirianas por el gobierno federal, 1957-1972*



MAPA 32: *Corrientes de población en El Lacandón desde 1954*

avanzando los campamentos de explotación.[56] De 1964 a 1974, madereros, campesinos y ganaderos formaron así tres frentes de destrucción que se unieron para devastar, en un tiempo récord, la parte norte y occidental de la selva.

La tala provocada por Aserraderos Bonampak y decenas de colonias de campesinos hambrientos de tierra no dejó de preocupar al gobierno federal, pero éste no reaccionó a tiempo ni con las políticas adecuadas. En 1967 declaró como propiedad nacional una superficie de 401 959 hectáreas, localizadas en los municipios de Ocosingo, Trinitaria, La Independencia, La Libertad y Las Margaritas (ver Mapa 31).[57] Con esta medida quiso ganar el control sobre la parte sur de El Lacandón, con el objeto de desarrollar una colonización dirigida a través de la creación de nuevos centros de población, en especial en la zona de Marqués de Comillas.[58] En 1972 creó la llamada Zona Lacandona, con una superficie de 614 321 hectáreas, proclamándola "tierra comunal que desde tiempos inmemoriales perteneció y sigue perteneciendo a la tribu lacandona" (ver Mapas 31 y 32).[59] Intentaba poner así un alto al avance de los colonizadores espontáneos en la parte norte y oeste de la selva y cerrar el centro de la misma a toda forma de penetración humana. Dos años más tarde, en 1974, creó por decreto presidencial la Compañía Forestal de la Lacandona, S.A. (COFOLASA), con el fin de eliminar la iniciativa privada de la explotación forestal y poner esta última bajo control y provecho propio.[60] Finalmente, en 1978, hizo un nuevo intento de proteger un aún importante núcleo de bosque virgen contra la inminente invasión humana, con la creación de la Reserva Integral de la Biósfera "Montes Azules" (RIBMA), dándole una superficie de 331 200 hectáreas (ver Mapa 33).[61]

Estas cuatro medidas sólo son las que se plasmaron en documentos oficiales, publicados en el *Diario Oficial*. Hay que añadirles un sinnúmero de proyectos y programas elaborados, de 1960 para acá, por decenas de instituciones gubernamentales a nivel federal y estatal, de los cuales muchos nunca llegaron a realizarse o quedaron a medio camino.[62] Contemplándolos en su conjunto, uno no puede evitar la impresión de que la política oficial ha sido a menudo poco definida y a veces francamente contradictoria y contraproducente. El ejemplo más flagrante de esta falta de coherencia es el decreto de 1972 que proclamó a 66 jefes de familia lacandones como dueños legítimos de más de 600 000 hectáreas, convirtiéndolos así en unos latifundistas con derecho a extensiones de tierra mayores que las que habían pertenecido a los 80 accionistas de Maderera Maya en la década anterior. Este documento populista, hecho a todo vapor, originó un grave enfrentamiento entre los nuevos propietarios y más de 30 colonias pobladas por tzeltales y choles que desde hacía varios años se encontraban instalados dentro de la zona ahora para ellos prohibida. Estas comunidades fueron obligadas a abandonar sus asientos y reagruparse en dos grandes centros de población, llamados —muy significativamente— Frontera Echeverría y Doctor Velasco Suárez. El desalojo forzoso de los desplazados y su reubicación en las dos

[56] Sobre la actividad de Aserraderos Bonampak, véanse C. González Pacheco, *Capital extranjero en la Selva de Chiapas*, pp. 181-185; G. Gallegos y F. Brauer, Cronología de la extracción forestal; y *Problemática regional de la Selva Lacandona*, pp. 38-40.

[57] *Diario Oficial*, 18 de agosto 1967, pp. 14-15.

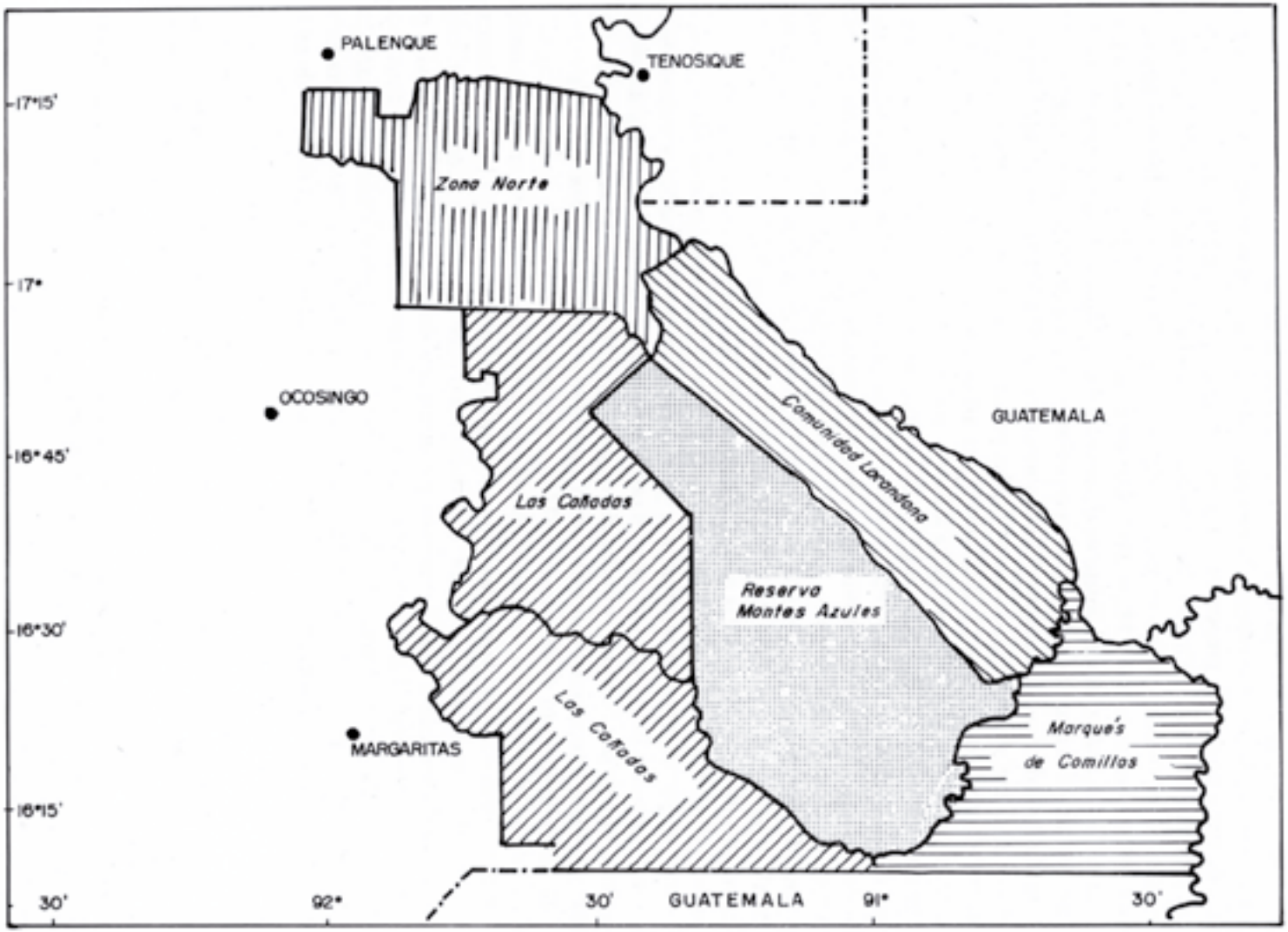
[58] Sobre esta región de la Selva Lacandona, véase J. R. González Ponciano, "Marqués de Comillas: Cultura y sociedad en la selva fronteriza México-Guatemala" (en este volumen).

[59] *Diario Oficial*, 6 de marzo 1972, pp. 10-13.

[60] *Diario Oficial*, 18 de marzo 1976, pp. 16-17.

[61] *Diario Oficial*, 12 de enero 1978, pp. 6-8.

[62] Un ejemplo es el programa de desarrollo lanzado a mediados de 1975 por el gobernador Manuel Velasco Suárez con el fin de implementar los dos nuevos núcleos de población en Corozal (Frontera Echeverría) y Palestina (Doctor Velasco Suárez) a través de los famosos "miércoles en la Selva", que fueron unas 40 juntas de gobierno que se realizaron en el ejido de Arroyo Granizo. Véase R. Lobato, Qu'ixin Qu'inal. La colonización tzeltal en la Selva Lacandona, pp. 88-91.



MAPA 33: *El Lacandón como terreno nacional colonizado y fragmentado en zonas de poblamiento y protección ecológica, 1954-1994*

reducciones echeverristas significaron para el gobierno una pesada carga económica y causaron graves desajustes socioculturales entre los campesinos afectados.[63]

Las 20 colonias que accedieron a la reducción, lo hicieron debido a la promesa gubernamental de otorgarles cuanto antes títulos de propiedad y servicios adecuados. Hubo, sin embargo, una decena de comunidades que se negaron a salir, entre ellas sobre todo las que tenían sus trámites agrarios ya avanzados. Sus habitantes pronto vieron avanzar el cerco que sobre el terreno mandaron efectuar las autoridades con el fin de deslindar *de facto* el área reservada a los lacandones. Decidieron oponerse a la apertura de "la brecha", a veces llegando a formar barreras humanas que por su sola presencia impidieron las mediciones. Estos irreductibles, en buena parte ex peones de las fincas, no quisieron volver a la condición de acasillados, ahora dentro de un latifundio gubernamental.

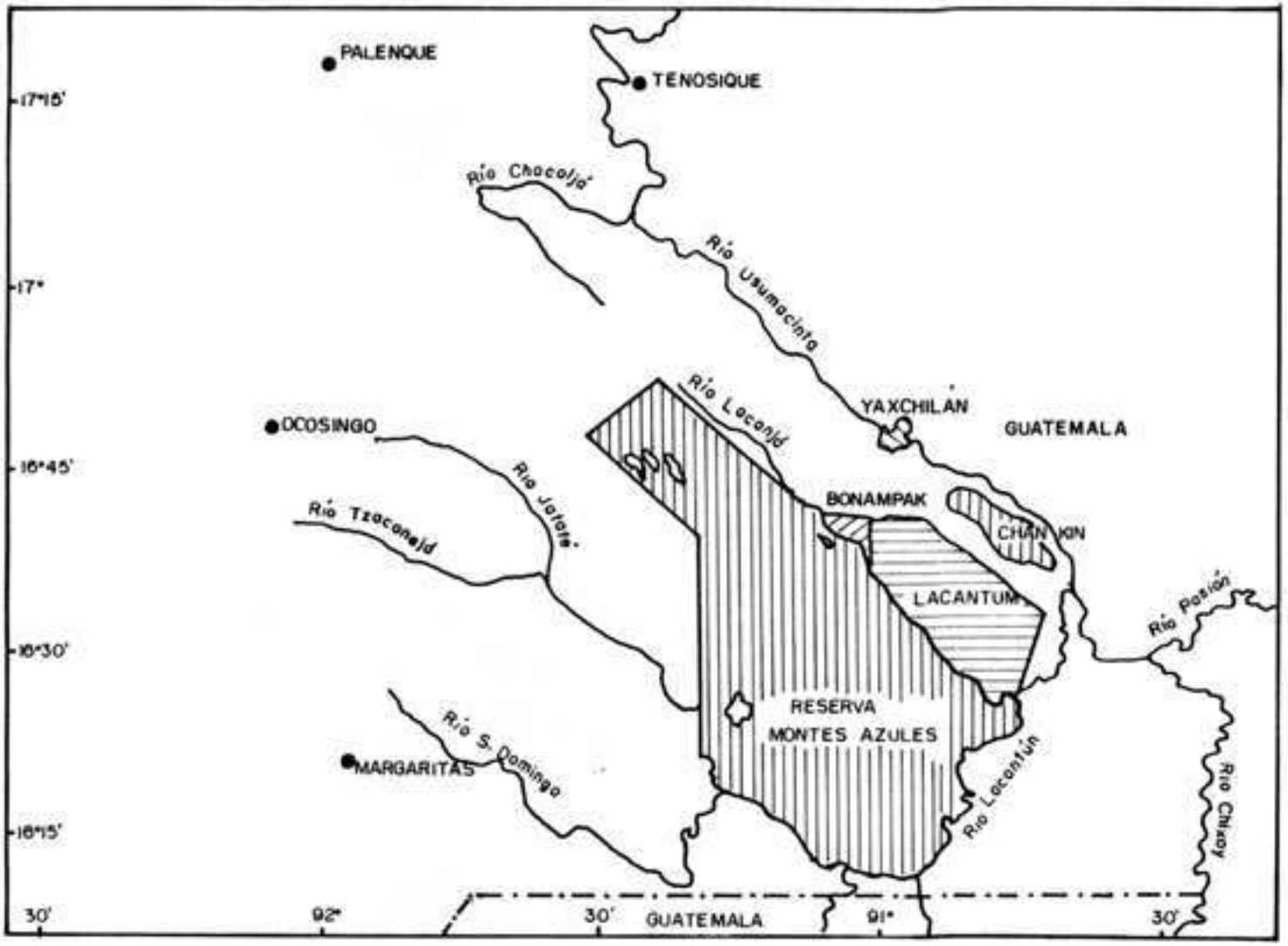
El gobierno volvió a cometer los mismos errores de 1972, al crear la Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules (RIBMA). Elaboró el decreto, de nuevo, sin conocimiento —o sin respeto— de la situación sociodemográfica de aquella parte de El Lacandón. El área, considerada como despoblado por los expertos oficiales en el momento de su constitución, en realidad estaba ya ocupada por más de diez colonias con una población aproximada de 5 000 habitantes. Para colmo, se sobreponía, en un 80%, al territorio de la Comunidad Lacandona, e invadía, por el noreste y el occidente, una considerable extensión ya colonizada (Compárense los Mapas 32 y 33). Por ejemplo, los habitantes tzeltales de Nuevo Velasco Suárez, ahora llamado Palestina, se vieron ocupando, una vez más, terreno prohibido.

Ante el creciente descontento de los colonos selváticos, el gobierno no tuvo más remedio que dar marcha atrás. En 1979, los integrantes de Palestina y Frontera Corozal (el antiguo Frontera Echeverría) consiguieron el reconocimiento de sus derechos sobre los bienes comunales decretados en 1972, con voz y voto en la toma de las asambleas, en donde los lacandones, sin embargo, conservaron la presidencia.[64] En 1986, el gobierno hizo entrega formal de los terrenos de la Comunidad Lacandona, ahora mutilada en un 70% de su territorio, ya que las 614 521 hectáreas iniciales, reducidas a 349 561 en 1978 por el decreto de la RIBMA, alcanzaron apenas 252 631 por el nuevo ajuste (Compárense los Mapas 32 y 33).[65] Esta superficie ya muy restringida fue de nuevo afectada por cuatro decretos que en agosto de 1992 establecieron sendas áreas protegidas que vinieron a aumentar la RIBMA con 81 035 hectáreas adicionales en detrimento de la Comunidad Lacandona (ver Mapa 34).[66]

Por todos estos antecedentes negativos el panorama actual no es muy alentador. A pesar de las políticas de conservación, reflejadas en los últimos decretos presidenciales, los tres frentes de destrucción —madereros, ganaderos y campesinos— han continuado avanzando sobre las reservas vegetales y animales de El Lacandón. Han caminado a pasos cada vez más rápidos y devorado áreas cada vez más extensas. En 30 años han destruido más de la mitad de la arboleda original. La mayoría de los espacios talados han entrado en un proceso irreversible de empobrecimiento de la tierra, debido a la erosión y al progresivo agotamiento de la delgada capa de suelo fértil que la selva posee.[67] Las lluvias, antes abundantes y regulares, se han vuelto más escasas y caprichosas.

El deterioro ecológico no es, sin embargo, el problema más agudo que sufre la región. En El Lacandón existen ya más de 500 asentamientos humanos, entre colonias, rancherías, ejidos, nuevos centros de población, ranchos y demás pequeñas propiedades, que aglutinan una

[63] *Ibid*, pp. 137-143.
[64] *Diagnóstico socio-económico de la Selva Lacandona*, p. 104.
[65] Compárense Mapas 32 y 33.
[66] *Diario Oficial*, 24 de agosto 1992, pp. 16-20, 20-22, 22-26 y 27-30.
[67] Para el caso de Las Cañadas, véase el G. Ascencio, "Milpa y ganadería en Ocosingo" (en este volumen).



MAPA 34: *Ubicación de las nuevas áreas protegidas, 1992*

población total de alrededor de 150 000 habitantes. Comparando esta última cifra con el número calculado para 1950 —unos 1 000 colonos—, para 1960 —unos 10 000—, para 1970 —unos 40 000— y para 1980 —unos 100 000—, se desprende que la población ha crecido a un ritmo acelerado (ver Cuadro 20 y Gráfica 3).[68]

Grupos étnicos	Número de habitantes	Porcentaje
Lacandones	456	0.50%
Tzeltales	41 874	45.90%
Choles	8 210	9.00%
Tzotziles	639	0.70%
Tojolabales	12 681	13.90%
Mestizos	27 369	30.00%
TOTALES	91 229	100.00%

Los datos se refieren a una Selva Lacandona que tiene una extensión que rebasa las 1 800 000 hectáreas.

FUENTE: Problemática regional de la Selva Lacandona.

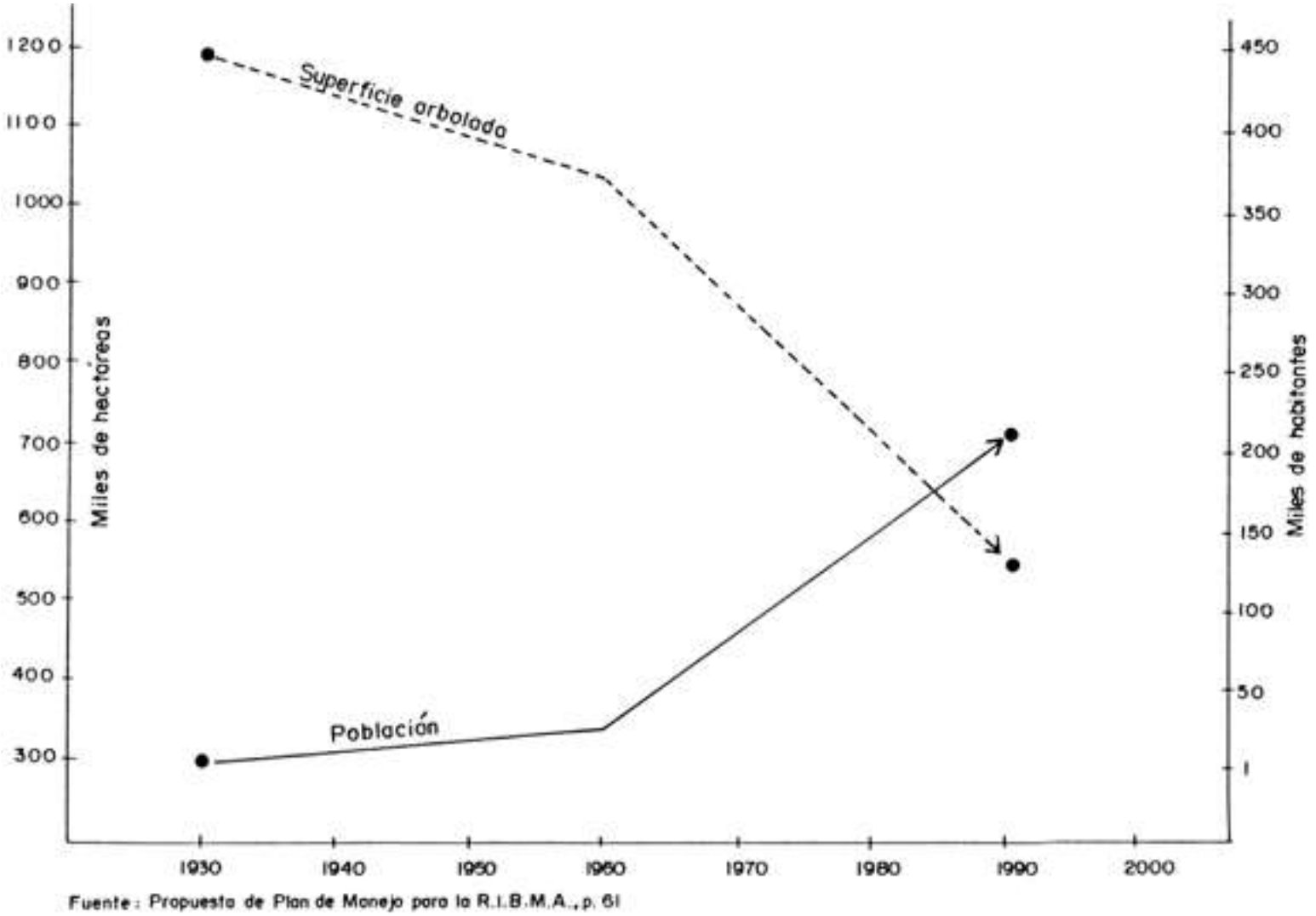
CUADRO 20: *Población de la Selva Lacandona, 1980*

Si bien la inmigración casi ha terminado —ya no hay tierra por repartir—, el aumento demográfico sigue su camino ascendente debido a una tasa de natalidad que es una de las más altas del país. Para el año 2000, se tendrá una población de cerca de 200 000 habitantes, lo que llevará inevitablemente a la sobreexplotación de las áreas ya abiertas a la agricultura y la ganadería, y causará una enorme presión de las nuevas generaciones de colonos sobre las áreas vírgenes aún existentes, en especial el territorio de la RIBMA.

En los últimos años se han hecho varios diagnósticos oficiales de la precaria situación en la cual se encuentra la región. A través de ellos, el gobierno esperaba llegar a una planeación más adecuada para atender los múltiples problemas originados por la sobreexplotación de los recursos naturales y la sobrecolonización de los espacios disponibles. Sabemos ahora que El Lacandón tiene el triste privilegio de ser la región más marginada de uno de los estados más pobres de la República Mexicana. Llama la atención el cuadro de carencias básicas padecidas por la gente, entre ellas la falta de comunicación, educación, atención médica y servicios elementales como son luz eléctrica, drenaje y agua potable. La diversidad en los procesos de colonización ha provocado la formación de varias subregiones que ostentan un perfil bien diferente el uno del otro. La mayoría de los estudiosos distinguen entre: la zona Norte, la Comunidad Lacandona, la Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules (RIBMA), Marqués de Comillas y Las Cañadas. Algunos identifican, dentro de la zona Norte, el llamado Corredor de Santo Domingo, y otros, cuando hablan de Las Cañadas, las dividen en dos áreas según su pertenencia a los municipios de Ocosingo y Las Margaritas (ver Mapa 33).

Para poder enfrentar mejor su precaria situación, los colonos han buscado desde el principio formas alternativas de organización, y eso a casi todos los niveles. En sus esfuerzos aceptaron el apoyo de varias instituciones y movimientos no gubernamentales, tanto civiles como eclesiásticos. Entre estos últimos destaca la diócesis católica de San Cristóbal de Las Casas, encabezada desde 1960 por monseñor Samuel Ruiz García. Este obispo progresista introdujo entre sus colaboradores la pastoral de la llamada teología de la liberación, que interpreta el mensaje evangélico

[68] *Diagnóstico socio-económico de la Selva Lacandona*, p. 21; y *Propuesta de plan de manejo para la Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules*, p. 61.



GRÁFICA 3: *Relación entre crecimiento demográfico y deforestación en El Lacandón, 1930-1990*

como una salvación integral del hombre, incluyendo en ella la lucha por sus derechos sociales y políticos. Para los colonos de El Lacandón, el acompañamiento religioso de los jesuitas de la Misión de Bachajón y los dominicos de la Misión de Ocosingo se convirtió en una excelente escuela en donde aprendieron no sólo a "escuchar la Palabra de Dios" sino también a "leer los signos de los tiempos", es decir, analizar su propia realidad de campesinos indígenas, a nivel local, estatal y nacional.[69]

En los primeros años del éxodo a la selva, la Iglesia católica, y en menor grado las diversas denominaciones protestantes, fueron el espacio privilegiado en donde los colonos más inquietos y dotados pudieron adquirir los elementos necesarios para convertirse un día en líderes de su comunidad.[70] Convocados por las Iglesias a cursos de formación básica, aprendieron a dominar el español, a leer y escribir, a profundizar su fe religiosa, a mejorar sus condiciones de vida, a estudiar y reflexionar sobre sus problemas personales y colectivos.[71] Regresaban a su comunidad como catequistas y prediáconos, en el caso de los católicos, o como pastores y predicadores de la Palabra, en el caso de los evangélicos. Así, la religión se convirtió en primer y principal eje ordenador de la vida social en las nuevas colonias selváticas. Y más allá de El Lacandón, sirvió para cimentar los lazos de identificación con los demás "hermanos en la fe" que vivían en otras partes de la selva y del estado. La estrecha relación que parece existir entre los habitantes de El Lacandón y Los Altos no se explica sólo por el mismo origen étnico de ambas poblaciones, sino también por esa pertenencia común que dan el credo religioso y la estructura eclesiástica que lo respalda.

La cohesión sociorreligiosa llevó a los colonos a buscar también formas de organización política. Así lo exigía la lucha por la tenencia legal de la tierra prometida y por la apropiación del proceso productivo. En el Congreso Indígena, celebrado en 1974 en San Cristóbal de Las Casas, los colonos de El Lacandón formularon por primera vez públicamente sus demandas agrarias, al unísono que los demás indígenas del estado.[72] En este momento lo hicieron aún bajo la tutela de la Iglesia católica, pero pronto esta institución tuvo que aceptar la competencia de organizaciones políticas de izquierda venidas del centro y norte de la República Mexicana. Sus militantes entraron a trabajar como asesores de las comunidades pioneras en la difícil tarea de establecer estrategias viables frente a la ineptitud y la reticencia de las autoridades estatales en Tuxtla Gutiérrez.

Desde un principio, los colonos de la subregión de Las Cañadas de Ocosingo fueron los que mejor respondieron a la invitación eclesiástica y civil para ayudarles en su lucha por una vida más organizada. Su decisión estuvo directamente relacionada con el conflicto generado por el decreto presidencial de 1972 que favoreció a 66 familias de lacandones con 614 321 hectáreas y desconoció los derechos de 26 poblados de tzeltales y choles previamente asentados en la región. El descontento generado por esta medida fue capitalizado con éxito por los militantes de Política Popular, un movimiento que tuvo su origen en Torreón y cuya ideología era maoísta. El primer resultado de su trabajo, junto con el de algunos agentes de pastoral diocesana y miembros de otras organizaciones, fue la creación, en 1975, de la unión de ejidos *Quiptic ta Lecubtesel*

[69] Sobre el trabajo pastoral en Los Altos de Chiapas y en la Selva Lacandona, véase X. Leyva Solano, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas" (en este volumen); y algunos de los textos escritos por los mismos agentes religiosos como, por ejemplo, P. Iribarren, Proceso de los ministerios eclesiales; y Veinticinco años de Gracia de la Misión Ocosingo-Altamirano.

[70] Para el caso de la zona fronteriza de Las Margaritas, véase R. A. Hernández Castillo, "De la sierra a la selva: Identidades étnicas y religión en la frontera sur" (en este volumen).

[71] En la década de los 60 operaban dos instituciones de formación: por parte de las iglesias evangélicas el centro de Yaxequinteláh, al oriente de Ocosingo, y por parte de la diócesis católica el seminario de los Hermanos Maristas en San Cristóbal de Las Casas. A partir de los 70 se estableció la costumbre de organizar cursos a nivel regional en diferentes lugares, según las necesidades y posibilidades de la gente.

[72] Véase J. Morales Bermúdez, "El congreso indígena de Chiapas: Un testimonio".

madre de todas las demás uniones ejidales por venir. Hacia 1976 ya eran tres las sociedades de ese tipo, y en 1988 se juntaron siete Uniones de Ejidos y cuatro Sociedades Campesinas de Producción Rural para formar una primera organización suprarregional, la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) "Unión de Uniones", que abarca más de 100 ejidos y más de 25 rancherías.[73]

También en las otras subregiones de El Lacandón los colonos empezaron a constituir uniones ejidales,[74] pero éstas nunca llegaron a tener la fuerza hegemónica de la ARIC. Esta no tardó en establecer vínculos con organizaciones similares en Chiapas y fuera del estado. También aprendió a negociar cada vez más con las autoridades estatales y federales para conseguir respuesta favorable a sus crecientes demandas. Las más apremiantes giraban en torno al reconocimiento oficial de muchos asentamientos formados de manera espontánea en décadas anteriores. En el terreno agrario, la ARIC ganó una importante batalla cuando en 1989, finalmente, 26 poblados en litigio recibieron sus títulos de propiedad. Otro logro fue la constitución de una unión de crédito y la obtención, en 1983, de un permiso de la Secretaría de Comercio para exportar café, su principal producto comerciable, a Estados Unidos y Suiza. Otro paso adelante fue el convenio que en 1987 la ARIC suscribió con los gobiernos estatal y federal, y en el cual se comprometió a proteger las zonas forestales aún no destruidas, en particular la reserva de Montes Azules. En 1989, desarrolló con ayuda del gobierno estatal el proyecto de "maestros comunitarios", en un esfuerzo loable de remediar de alguna manera las vergonzosas lagunas en el sistema educativo oficial. También suscribió convenios de apoyo técnico con la Universidad Autónoma de Chapingo y estableció un sistema eficiente de comunicación intercomunitaria por medio de la radio.[75]

Todos estos beneficios no se conquistaron sin pagar el precio de una cooptación cada vez mayor por las autoridades estatales y federales. En el seno de la ARIC surgieron serias divergencias entre los líderes y asesores, por un lado, y buena parte de los campesinos por el otro. Muchos miembros no vieron mejorar substancialmente su nivel de vida, a pesar de los avances organizativos, debido a la repentina caída de los precios del café, a la veda forestal decretada por el gobierno estatal y aceptada en solidaridad con la política conservacionista de la federación, a la falta de interés oficial en mejorar y ampliar la deficiente red de vías de comunicación, y al alarmante aumento de la población por el crecimiento demográfico interno.

Es ese descontento el que durante casi una década tuvo tiempo y oportunidad de desarrollarse en el aislamiento de los parajes de Las Cañadas y en la clandestinidad de las mentes de sus habitantes. Una señal de la creciente oposición política fue el surgimiento, en 1991, de una nueva organización, la Alianza Nacional Campesina Indígena "Emiliano Zapata" (ANCIEZ), compuesta por campesinos disidentes de Altamirano, quienes se declararon a favor de una línea de acción mucho más radical para solucionar los múltiples problemas que continuaban pendientes. El paso siguiente fue la formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que invadió el escenario estatal y nacional con la toma de siete cabeceras municipales y la declaración de guerra al Ejército mexicano, el 1º de enero de 1994.

[73] Véase X. Leyva "Militancia político-religiosa e identidad en la Lacandona"; y N. Harvey, "Rebelión en Chiapas" (en este volumen). Sobre la ARIC, véase C. Márquez Rosado, La producción agrícola de la Unión de Uniones Ejidales ...; y el Diagnóstico de la Subregión de Las Cañadas, que la misma ARIC encargó a un grupo de investigadores del Centro de Investigaciones sobre Energía y Desarrollo, A.C. en 1992.

[74] Por ejemplo, en la zona Marqués de Comillas se formaron dos Uniones de Ejidos, la Julio Sabines Pérez, creada en 1981, la cual reúne sobre todo los ejidos de la ribera del río Lacantún y algunas colonias del centro; y la Fronteriza del Sur, integrada en 1986, la cual abarca la mayoría de los ejidos establecidos sobre la frontera internacional con Guatemala, tanto el río Chixoy como el vértice de Santiago. En la zona Cañadas de Margaritas se formaron 13 organizaciones ejidales que agrupan aproximadamente a 120 comunidades.

[75] Véase Diagnóstico de la Subregión de Las Cañadas.

La capacidad organizativa de la gente de Las Cañadas y la reciente reacción violenta de buena parte de ella contrasta con la posición mucho más dócil de los habitantes de las demás subregiones de El Lacandón. En las zonas Norte, Comunidad Lacandona y Marqués de Comillas, las colonias nunca llegaron a exigir con la misma insistencia a las autoridades el cumplimiento de los compromisos pendientes. Son varios los factores que explican tal actitud, entre ellos sobre todo el trato preferencial que sus habitantes han recibido del gobierno para satisfacer sus necesidades básicas de producción y comercialización. También ha influido la composición aun más heterogénea de la población a nivel étnico, religioso y sociocultural. Esto no significa que en las tres zonas mencionadas los esfuerzos organizativos no hayan tenido éxito, pero las dificultades para superar las múltiples divergencias internas han sido mayores que en Las Cañadas.

El sujeto de esta lucha tenaz por la tenencia de la tierra y el control de la producción es un campesinado casi exclusivamente indígena, que se distingue por su pluralidad lingüística, religiosa, política y cultural. Paradójicamente, su característica principal es la capacidad de superar esta heterogeneidad a favor de la construcción de unas asociaciones humanas que supieron liberarse de varios lastres de la comunidad tradicional, entre ellos el caciquismo y "el costumbre", ambos a menudo corrompidos por el poder de dentro o de fuera. Ha surgido así una nueva etnicidad que sólo en los últimos años ha llamado la atención de los antropólogos pero que ya lleva casi medio siglo de gestación.[76] Este nuevo campesino maya creció en condiciones físicas y sociales muy adversas, pero a pesar o, precisamente a causa de ellas, logró adquirir un nivel de capacidad reflexiva y organizativa que en mucho sobrepasa el de sus hermanos indios de Los Altos.

Convendría ofrecer una idea más precisa de la situación socioeconómica en que los habitantes de El Lacandón se encuentran actualmente, tanto a nivel global como a nivel de cada subregión en particular. Lamento no poder satisfacer la curiosidad del lector, ya que la información obtenible no es fidedigna debido a la deplorable divergencia que existe entre los diversos diagnósticos en cuanto a la superficie que asignan a la Selva Lacandona y sus respectivas zonas. La observación tiene su peso, ya que los datos sociodemográficos presentados en cada uno sólo tienen validez dentro del marco territorial escogido. Y éste varía, desde la extensión de 957 240 hectáreas, manejada por los ecólogos del Centro de Estudios para la Conservación de los Recursos Naturales (ECOSFERA),[77] hasta la superficie de 1 836 611 hectáreas, considerada por el gobierno de Chiapas en sus publicaciones oficiales, entre ellas el texto preparado en 1992 por un equipo de la desaparecida Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (SEDUE) (ver Mapa 25).[78]

Estas dos opciones extremas reflejan la aplicación de criterios difícilmente aceptables. No se puede circunscribir una región, haciendo correr sus límites a través de los zócalos de las cabeceras municipales y a lo largo de un ferrocarril (en el caso de los estudios oficiales) o fijarlas en la ribera izquierda de un río, excluyendo el área que se extiende al otro lado, cuando la cañada entera fue zona de colonización (en el caso del trabajo de ECOSFERA). Más congruente ha sido el agrónomo Pablo Muench quien ya en 1978 ofreció una delimitación con base en la combinación de varios parámetros, entre los cuales destacan el altitudinal y el climático, pero no están excluidos los de carácter socioeconómico y etnohistórico.[79] Ese autor da a El Lacandón una extensión de 1 434 700 hectáreas, cifra que también ha manejado el

[76] Véase X. Leyva Solano, "Notas sueltas acerca de identidad y colonización"; y "Lacandonia Babilonia en las postrimerías del siglo".

[77] M. A. Vásquez Sánchez y M. A. Ramos Olmos, *Reserva de la Biósfera Montes Azules*, p. 289 y Mapa 1.

[78] *Diagnóstico socio-económico de la Selva Lacandona*, p. 81.

[79] P. Muench Navarro, Los sistemas de producción agrícola en la región lacandona.

Centro de Investigaciones sobre Energía y Desarrollo, Asociación Civil (CIEDAC) en un estudio reciente (1992).[80]

La extensión propuesta por Muench y el CIEDAC coincide *grosso modo* con el resultado de mi propia investigación según la cual la región se deja identificar con el espacio de colonización, creado por los decretos presidenciales al convertir las propiedades porfirianas en tierra nacional. Haciendo la suma de aquellos latifundios que se constituyeron a finales del siglo pasado y fueron enajenados a partir de 1957, El Lacandón recibe la extensión de algo más de 1 500 000 hectáreas. Es ésta el área que, durante el último medio siglo, ha sido escenario de colonización, con sus dos vertientes de explotación de recursos y ocupación de espacios (ver Mapas 29, 31 y 33).

La historia reciente de El Lacandón como frontera forestal, agrícola y ganadera que avanzó inexorablemente sobre la vegetación y fauna originales, aún espera ser rescatada de las múltiples fuentes escritas y orales que existen. Se trata de una tarea de larga duración, cuyas exigencias rebasan ampliamente los límites del presente texto. En él, no tuve mayor pretensión que la de ofrecer un panorama muy general de lo acontecido, a lo largo de los últimos quinientos años, en una de las regiones más sufridas de México.

Decretos y resoluciones oficiales sobre la Selva Lacandona, citados en el texto

"Decreto que declara de utilidad pública la colonización con fines agrícolas y ganaderos del predio denominado Zona Atenor Sala, ubicado en Palenque, Chiapas", *Diario Oficial*, 26 de septiembre 1957, pp. 18-19.

"Resolución del C. Jefe del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización que declara que los terrenos procedentes de las concesiones nulificadas de Romano y Compañía, Rafael Dorantes y Policarpo Valenzuela, ubicados en el Municipio de Ocosingo, Chiapas, son terrenos nacionales", *Diario Oficial*, 9 de noviembre 1961, pp. 2-3.

"Resolución que declara de propiedad nacional una superficie de 401 959 hectáreas que se localizan en los municipios de Ocosingo, La Trinitaria, La Independencia, La Libertad y Las Margaritas en el Estado de Chiapas", *Diario Oficial*, 18 de agosto 1967, pp. 14-15.

"Resolución sobre reconocimiento y titulación a favor del núcleo de población Zona Lacandona, municipio de Ocosingo, Chiapas, de una superficie de 614 321 hectáreas de terrenos comunales", *Diario Oficial*, 6 de marzo 1972, pp. 10-13.

"Acuerdo que autoriza a la empresa de participación estatal Chapas y Triplay, S.A., a enajenar los bienes que se describen en los dictámenes voluntarios practicados por Nacional Financiera S.A., en favor de la empresa Compañía Forestal de la Lacandona, S.A.", *Diario Oficial*, 18 de marzo 1976, pp. 16-17.

"Decreto por el que se declara de interés público el establecimiento de la zona de protección forestal de la cuenca del río Tulijá, así como de la reserva integral de la biósfera Montes Azules, en el área comprendida dentro de los límites que se indican", *Diario Oficial*, 12 de enero 1978, pp. 6-8.

"Decreto por el que se declara área natural protegida con el carácter de área de protección de flora y fauna silvestre la región Chan-Kin, con superficie de 12 184-98-75 hectáreas ubicadas en el Municipio de Ocosingo, Chiapas", *Diario Oficial*, 24 de agosto 1992, pp. 16-20.

[80] C. Márquez Rosado, La producción agrícola de la Unión de Uniones Ejidales ...; y Diagnóstico de la Subregión de Las Cañadas.

"Decreto por el que se declara área natural protegida con el carácter de Monumento Natural la zona conocida como Bonampak, con una superficie de 4 357-40-00 hectáreas ubicada en el Municipio de Ocosingo, Chiapas", *Diario Oficial*, 24 de agosto 1992, pp. 20-22.

"Decreto por el que se declara área natural protegida con el carácter de Reserva de la Biósfera la zona conocida como Lacam-Tun, con una superficie de 61 873-96-02.5 hectáreas, ubicada en el Municipio de Ocosingo, Chiapas", *Diario Oficial*, 24 de agosto 1992, pp. 22-26.

"Decreto por el que se declara área natural protegida con el carácter de Monumento Natural a la zona conocida con el nombre de Yaxchilán con una superficie de 2 621-25-23 hectáreas, ubicada en el Municipio de Ocosingo, Chiapas", *Diario Oficial*, 24 de agosto 1992, pp. 27-30.

MILPA Y GANADERÍA EN OCOSINGO

GABRIEL ASCENCIO FRANCO
PROIMMSE-UNAM

El presente trabajo se propone mostrar la dificultad de una población creciente para reproducirse mediante el cultivo de milpa de roza en combinación con la ganadería extensiva que sienta sus reales tanto en predios privados como de propiedad social. En Las Cañadas de Ocosingo tal modelo de colonización determina una escasez estructural de tierra. Es decir, genera una continua e inagotable demanda campesina de tierra y exacerba la "inseguridad" en la tenencia de propiedad privada.

Ubicación de Las Cañadas de Ocosingo

Las Cañadas es una subregión diferenciable del resto de la Selva Lacandona por el predominio de la religión católica, la lengua tzeltal, la inmigración desde fincas del propio municipio, la importancia de la ganadería privada, la militancia campesino-indígena en la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) Unión de Uniones y en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, además por tener a la cabecera de Ocosingo como su centro rector (ver Mapa 35).

En el acceso a Las Cañadas se localiza el Primer Valle de Ocosingo, microrregión donde se asienta la cabecera municipal. Esta se caracteriza por el predominio de los propietarios privados, mestizos dedicados a la ganadería en predios de más de 20 hectáreas. No existe una fuente que señale con precisión el tamaño de las fincas, sin embargo se sabe que la ganadería es extensiva y está probado que los potreros de la región mantienen una res por hectárea. Por tanto, a partir de la encuesta realizada en 1982 por López Ardinez a 20% de los 350 afiliados a la Asociación Ganadera Local, puede considerarse que 53% de los establecimientos tienen entre 20 y 100 hectáreas, 18% tienen de 101 a 200, 19% de 201 a 400 y 10% entre 401 y 600.[1]

Al interior de Las Cañadas se distinguen seis microrregiones (ver Mapa 36) en función de las diferencias topográficas y de recursos naturales, la antigüedad de la colonización, los caminos de acceso y la importancia de cafeticultura o ganadería. Las zonas de más antigua colonización se encuentran por arriba de los 500 metros sobre el nivel del mar, predomina el bosque de pino-encino, se ubican en la periferia selvática y fueron pobladas antes de los años 50. Las áreas domesticadas posteriormente están por abajo de los 500 metros sobre el nivel del mar, predominaba la selva alta siempre verde y se encuentran en el corazón de la Lacandona.

[1] J. F. López Ardinez, Estudio de las principales características de la ganadería lechera en el municipio de Ocosingo, pp. 14.



MAPA 35: *Subregiones de la Selva Lacandona, 1993*

Estas seis microrregiones pueden considerarse en pares respecto a su antigüedad. Estrella y Patihuitz se poblaron en los 30 y 40, Agua Azul y Avellanal en los 50, Amador y Betania, las más jóvenes, en los 60 y 70, aunque existen localidades fundadas en los 80. En el conjunto prima el minifundio ejidal con población indígena, aunque en el Segundo Valle de Ocosingo (llamado por los campesinos región Estrella) son numerosos los predios de mestizos, con más de 20 hectáreas y abunda el minifundio privado con menos de cinco hectáreas propiedad de indios.

Considerar la antigüedad de los asentamientos resulta importante dada la existencia de un paulatino proceso de saturación del territorio y agotamiento de los recursos naturales. Los primeros migrantes encontraron tierra que colonizar, incluso en los años 60 y 70 sus hijos pudieron caminar selva adentro en busca de una superficie donde asentarse. Sin embargo, la frontera agrícola llegó a su límite y ahora los jóvenes no tiene a dónde ir: darles ocupación en la región supone intensificación agropecuaria y generación de alternativas no agrícolas.

Colonización y dinámica demográfica

A partir de los 50 el hato del trópico húmedo ha crecido por encima de la media nacional. La justificación gubernamental de tal ganaderización predica una vocación ganadera natural y una ineptitud regional para el cultivo de granos básicos. Sin embargo, el hecho, antes que acontecimiento natural, es producto del reordenamiento de la división internacional del trabajo, mismo que confiere a la zona el papel de productor de proteínas baratas para el consumo urbano.[2] De tal modo, la expansión de la frontera agrícola vía la colonización campesino-ganadera en el sur-sureste de México tiene una explicación a nivel macrosocial y estructural. A partir de los años 40 la tríada leche, carne y huevos se convirtió en "la opción alimentaria". La dependencia ciudad-campo y el crecimiento de los centros urbanos demandantes de productos agropecuarios obligaron a la apertura de nuevos espacios de cultivo y pastoreo. La ganaderización de la Selva Lacandona fue influida por el "paquete" de la Revolución Verde y la Reforma Agraria como política de ocupación de espacios "vírgenes", con la finalidad de incrementar la producción, y medio para eliminar las formas tradicionales de dominación, como el sistema de peonaje y aparcería. Así se llevaron a cabo la dotación de tierra y la creación de ejidos y nuevos centros de población ejidal.

Los indios de Chiapas perdieron en esta mitad de siglo el trabajo en las haciendas maicero-ganaderas y cafetaleras. En las primeras, conforme avanzó el proceso de ganaderización dejó de ocupárseles como peones o arrendatarios con derecho a la construcción de una vivienda y la siembra de una milpa; en las segundas, fueron desplazados por la barata y abundante mano de obra guatemalteca. Una alternativa de supervivencia fue el reparto ejidal de la Selva Lacandona, pero cada vez es más difícil encontrar ahí tierra que colonizar. Muestra de ello es que sólo se censó alrededor del 60% de la superficie en 1950 y 1970, mientras en 1991 se registró más del 100%. Eso quiere decir que existen titulaciones sobrepuestas y mediciones erróneas pues todo Chiapas tiene en números redondos 7 500 000 de hectáreas y el censo contó 500 000 más (8 054 074 hectáreas).

Asimismo, los datos de todo el estado muestran un claro aumento de la tierra ejidal respecto de la privada, tanto en términos absolutos como relativos. En 1950 el ejido concentraba una cuarta parte de la superficie, la cual aumentó en 1970 a más de la mitad, y el censo de 1991 reporta una distribución equitativa entre ambas formas de tenencia.

[2] L. M. Fernández, M. Tarrío y D. Villafuerte, "La expansión ganadera en Veracruz", pp. 15-16.



Fuente : C. Márquez Rosado. La producción agrícola de la Unión de Uniones Ejidales...., p. 82 y Trabajo de campo, 1990-1993

MAPA 36: *Microrregiones de Las Cañadas Ocosingo-Altamirano, 1993*

Por su parte, el municipio de Ocosingo cuenta con 1 053 000 hectáreas y el censo de 1991 reporta 1 026 756 de superficie ejidal. Es decir, 97.5% de la superficie municipal, pero sin duda la propiedad privada y las reservas ecológicas ocupan una proporción mayor al 2.5% restante. Sin pensar en conducta oficial dolosa puede decirse que fueron censados terrenos sobrepuestos. No resulta pues nada extraño que en 1971 se "restituyera" a la Comunidad Lacandona con 614 321 hectáreas,[3] superficie de la cual en 1977 fue segregado el 50% (321 000 hectáreas) para crear la Reserva Integral de la Biósfera "Montes Azules"; además, en 1991 se declararon dos nuevas reservas y en 1989 se dieron 27 resoluciones presidenciales (dotaciones y ampliaciones) sobre terrenos de la misma Comunidad Lacandona, en parte previamente incluidos en Montes Azules.

De estos hechos se desprende un cúmulo de confusiones. Sin embargo, la Asociación Ganadera Local sostiene que la extensión actual de la superficie de pequeña propiedad sólo cubre el 2.5% del área total de Ocosingo. Obviamente esgrime dicho porcentaje como defensa contra la demanda campesina de reparto agrario. Ahora bien, más allá de los datos censales la observación directa muestra una clara supremacía de la extensión ejidal establecida a lo largo del municipio, mientras la propiedad privada se concentra en una pequeña zona, alrededor de la cabecera. Allí se afectaron fincas agroganaderas como San José la Reforma, Santa Rita, Campet y El Rosario, aunque la mayor superficie repartida correspondió a predios forestales abandonados o declarados terrenos nacionales después de 1950, cuando dejó de ser negocio la extracción de madera para su exportación en bruto como se venía haciendo desde un siglo atrás.[4]

Es innegable la drástica disminución de la propiedad privada y el crecimiento de la tierra ejidal en Ocosingo (ver Cuadro 21). De 1950 a 1970 se triplicaron los predios censados, al tiempo que las propiedades con más de 500 hectáreas disminuyeron a menos de la mitad (de 75 quedaron sólo 34). Aún más, en los 70 y 80 se aceleró el reparto, ya que en estas décadas se otorgó el 87% de la tierra ejidal y se realizaron el 62% de las acciones agrarias de todos los gobiernos de la Revolución (ver Cuadro 22). Pero tampoco se puede discutir el crecimiento de la demanda de tierra y la permanencia de conflictos agrarios, incluso entre campesinos y entre éstos y el Estado. Uno de estos conflictos nació de la restitución de Bienes Comunales a los lacandones sobre terrenos en parte ocupados por otros campesinos, así como de la posterior declaración de la Reserva Integral de la Biósfera "Montes Azules" en la misma zona.

Año	PRIVADA (en hectáreas)	EJIDAL (en hectáreas)
1950	875 607	11 295
1960	123 097	402 510
1970	?	1 026 756

FUENTES: *Chiapas. III Censo Agrícola-Ganadero y Ejidal, 1950*; *Chiapas, V Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal, 1970*; *Chiapas. VII Censo agropecuario 1991. Resultados preliminares*; y *Chiapas. VII Censo Ejidal, 1991. Resultados definitivos*.

CUADRO 21: *Superficie censada del municipio de Ocosingo, 1950-1970*

[3] La Ley de Reforma Agraria ejecutó el reparto agrario bajo diferentes procedimientos llamados acciones agrarias: la Restitución de Bienes Comunales supone el reconocimiento de un derecho histórico de posesión de un territorio. La Dotación Ejidal es la entrega de tierras a un grupo de avecindados quienes han de demostrar su residencia en el lugar solicitado. Cuando no es así, regularmente en predios baldíos o nacionales se fundan Nuevos Centros de Población Ejidal, con campesinos inmigrantes. Además cuando existe un ejido constituido y requiere más superficie puede solicitar una o más ampliaciones a su dotación original.

[4] J. de Vos, *Oro verde*.

Periodo	Acciones agrarias*	Porciento
1930-1939	2	1%
1940-1949	2	1%
1950-1959	12	6%
1960-1969	63	30%
1970-1979	22	10%
1980-1989	110	52%
1990-1991	1	0%
Totales	212	100%

CUADRO 22: *Acciones agrarias en el municipio de Ocosingo, 1930-1991*

Sólo considerando esto, se explica que la lucha agraria en Ocosingo se diera en dos frentes. Uno, contra la decisión gubernamental de restituir a los lacandones; el otro, contra los ganaderos privados del Primero y Segundo Valle, quienes lograron conservar predios que superan la extensión legal o cuentan con certificados de inafectabilidad.

Estos propietarios, a pesar de tener una proporción mínima de la tierra, se benefician con la renta de potreros y la compra de becerros a los ejidatarios; concentran la tierra más cercana a los caminos y carreteras, con agua disponible y terrenos planos, más aptos para la explotación agropecuaria. En cambio, el crecimiento de la población y la tecnología en uso limitan los beneficios del aumento de la tierra de propiedad social.[5] De 1950 a la fecha la tasa de crecimiento en Ocosingo ha estado por encima de la estatal. En términos globales la población de Ocosingo se duplicó en tres ocasiones entre 1950 y 1990. Es decir, en números redondos pasó de 15000 a 120000 (ver Cuadro 23); lo cual originó la necesidad de abrir nuevas tierras a la explotación agropecuaria. Así, generación tras generación, las comunidades campesinas han tenido que buscar nuevos espacios. De ello da cuenta el vertiginoso y cíclico proceso de colonización de la selva y la vigencia de la lucha agraria.

	Población total		Crecimiento anual	
Año	Chiapas	Ocosingo	Chiapas	Ocosingo
1950	907026	13940		
1960	1210870	19800	2.93%	3.57%
1970	1569053	34356	2.63%	5.67%
1980	2084771	69757	2.88%	7.34%
1990	3210496	121012	4.41%	5.66%

FUENTES: *Chiapas. VII Censo General de Población, 1950*; *Chiapas. VIII Censo General de Población, 1960*; *Chiapas. IX Censo General de Población, 1970*; *Chiapas. X Censo General de Población y Vivienda, 1980*; y *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*.

CUADRO 23: Crecimiento de la población en Chiapas y Ocosingo, 1950-1990

[5] La tecnología en uso es el sistema roza-tumba-quema en la preparación del suelo, siembra de maíz y frijol con espeque, cafeticultura más como recolección que como cultivo, y ganadería extensiva.

Sistemas de producción y saturación del territorio

Las explotaciones ganaderas se distinguen por su "vocación" según tengan por finalidad la producción de leche o la de carne (cría de becerros y engorda de novillos); además por el tipo y nivel tecnológico de los establecimientos. Se habla de ganadería intensiva, entre otras cosas, cuando se ordeña tres veces al día, se maneja a los animales en pequeños grupos, el hato se mantiene confinado (estabulado) en corrales, se emplean animales de raza pura, se practica la inseminación artificial, y se utilizan vacunas y alimento balanceado (raciones hechas con harina de sorgo, soya, maíz, pescado o pasturas de corte como alfalfa). La ganadería extensiva, por el contrario, se caracteriza por la ausencia de algunos o de todos los rasgos anteriores, pero sobre todo, por la alimentación del ganado en potreros, sean de pasto natural o praderas cultivadas, las cuales se fertilizan una o dos veces al año, cuando la explotación es eficiente.

En otras palabras, en términos generales la bovinocultura de campo es extensiva y menos productiva que la de corral o intensiva, lo cual no significa que en cualquier situación de mercado la primera rinda menos ganancias que la segunda. Ahora bien, en Ocosingo los propietarios privados practican la actividad en forma extensiva, como lo demuestran la ausencia de ganado estabulado, pastura de corte, alimentación a base de concentrados y fertilización de las praderas; la inexistencia de inseminación artificial y manejo de los animales en grupos; la ordeña manual, una sola vez al día, con el becerro al pie de la vaca y una baja producción de leche, entre otros factores (ver Cuadro 24).[6]

CONCEPTO		ESTABLECIMIENTOS (%)
Alimentación:		
	Pastoreo	88%
	Pastura de corte	7%
	Raciones preparadas	5%
Capacidad total usada		60%
Fertilización		
	Una fertilización anual al pasto	16%
	Ninguna fertilización	84%
Manejo de hato		
	Manejo de hato en grupos	16%
	Manejo de hato sin distinción de animales	84%
Una ordeña al día, manual, con becerro al pie		100%
Producción de leche al día, por vaca		
	Menos de 2 litros	7%
	de 2.1 a 4 litros	34%
	de 4.1 a 6 litros	13%
	de 6.1 a 8 litros	2%
	No ordeñan	56%
Inseminación artificial		15%
Parto		
	Apartan vacas próximas al parto	44%
	Ninguna atención a vacas próximas al parto	56%
Cuentan con baño garrapaticida		49%
Llevan registro de gastos		0%
Llevan registro de ingresos		7%
Animales de engorda		
	Castran con cuchillo	19%
	Castran con tenaza cortante	2%
	No engordan	79%

FUENTE: J. F. López Ardinez, *Estudio de las principales caracterÌsticas de la ganadería lechera en el municipio de Ocosingo*.

CUADRO 24: *Caracterización de las unidades de ganadería privada en Ocosingo, 1983*

[6] J. F. López Ardinez, Estudio de las principales características de la ganadería lechera en el municipio de Ocosingo.

Esta información da testimonio de la baja productividad de la ganadería privada. La fuente no reporta la carga animal por hectárea, pero el trabajo de campo muestra que es de una cabeza en la mayoría de las explotaciones y apenas en unos cuantos establecimientos se llega a dos o tres cabezas por hectárea.

Por su parte la ganadería del sector ejidal o comunal cuenta con menor desarrollo técnico. Los índices de agostadero en las microrregiones indígenas permiten ver la saturación y agotamiento progresivo del territorio. Incluso los rendimientos agrícolas son más elevados en las colonias de reciente fundación e inferiores en las de antiguo asentamiento. Así lo muestra el Censo de Población y Producción de la ARIC Unión de Uniones, organización cuyos miembros se asientan en la subregión Cañadas de la Lacandona (ver Cuadro 25): se requieren una o dos hectáreas de potrero para alimentar una res, cuando podrían pastar tres cabezas por hectárea en un pastizal bien cuidado; en café, sólo la microrregión Agua Azul se acerca a la mitad del promedio estatal (13.4 quintales por hectárea); en maíz, únicamente se alcanzan dos terceras partes del rendimiento medio (1.8 toneladas por hectárea); en frijol, la productividad también es menor a la media chiapaneca (510 kilogramos por hectárea), a excepción de la microrregión Betania, donde los ejidos con altos rendimientos al interior de la zona fueron colonizados en los 80; es decir, se trata de tierra recién abierta al cultivo.

MICRORREGIÓN	MAÍZ (kg/ha)	FRIJOL (kg/ha)	CAFÉ (Q/ha)	BOVINOS (cab/ha)
Amador	1 134	210	4.2	1.0
Betania	1 254	771	2.8	1.1
Avellanal	1 014	34*	4.4	0.8
Agua Azul	1 098	325	7.2	1.1
Estrella	1 224	411	5.0	0.8
Patihuitz	768	328	2.2	0.5
TOTAL CAÑADAS	1 014	130*	4.9	0.8
TOTAL CHIAPAS	1 706	510	13.4	

* Inconsistencia en el levantamiento de la información

FUENTE: Elaboración del autor a partir de ARIC, *Datos básicos, Censo 1990*.

CUADRO 25: *Productividad de la tierra en Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano, 1990*

La combinación de milpa de roza y ganadería extensiva imperante en la región es incapaz de soportar el crecimiento que conoce la población de Ocosingo. Los ejidos con los que se dotó a los antiguos peones de las fincas entre 1930 y 1950 se convirtieron en expulsores de colonos hacia el interior de la selva en las décadas posteriores. Así lo muestra el origen de los inmigrantes. En las localidades de las microrregiones Avellanal, Estrella y Patihuitz, colonizadas entre los años 30 y 50, más de dos terceras partes de la población inmigrante proviene de fincas, y menos de una tercera parte de ejidos; a la inversa, en Betania y Amador con ejidos fundados entre los 60 y los 80, dos terceras partes de los migrantes nacieron en ejidos y un tercio en fincas (ver Cuadro 26).

MICRORREGIÓN	PUEBLO (porciento)	FINCA/RANCHO (kg/ha)	EJIDO (porciento)
Amador	4%	36%	60%
Betania	3%	39%	58%
Avellanal	0%	91%	9%
Estrella	5%	83%	12%
Patihuitz	8%	71%	21%
TOTAL	4%	51%	45%

FUENTE: Elaboración del autor a partir de ARIC, *Datos básicos, Censo 1990*.

CUADRO 26: *Población inmigrante según tipo de localidad de nacimiento en Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano, 1990*

La expulsión de población avecindada en los ejidos es producto de la saturación del territorio y del agotamiento del suelo. Un claro ejemplo de ello son los contrastes de productividad entre las microrregiones: Patihuitz con asentamientos que datan de los años 30 y 40 es el área de Las Cañadas con menores rendimientos. En casi todos los renglones tiene los índices de productividad más bajos. Es la zona de más antigua colonización y mayor deforestación. Tiene la menor producción por hectárea de maíz, café y bovinos; en consecuencia, cuenta con el mayor déficit de alimentos, más individuos que salen a trabajar, menor superficie disponible y un porcentaje superior de familias extensas,[7] dado que los hijos casados permanecen apegados a sus padres un tiempo más prolongado ante la dificultad para encontrar tierra donde reproducirse con independencia (ver Cuadro 27). En cambio, las microrregiones colonizadas en los 60 y 70 tienen indicadores inferiores sólo en casos particulares, explicables por características naturales. Es el caso de Betania, donde la producción media de frijol es alta respecto a la microrregión Amador porque cuenta con colonias fundadas en los 80 en un lugar propicio a dicho cultivo; al contrario, la productividad de café es inferior al resto debido a su ubicación por abajo de 500 metros sobre el nivel del mar.

MICRORREGIÓN	EXTENSIÓN MEDIA POR FAMILIA (por hectárea)	FAMILIAS EXTENSAS (porcentaje)	MAYORES DE 15 AÑOS QUE SALEN A TRABAJAR (porcentaje)	DIFERENCIA ENTRE PRODUCCIÓN Y CONSUMO De maíz	De Frijol
Amador	25	9%	1%	-8%	-17%
Betania	31	18%	2%	9%	2%
Avellanal	22	16%	4%	-2%	-18%
Agua Azul	20	0%	1%	-1%	8%
Estrella	15	26%	20%	-7%	-14%
Patihuitz	16	22%	12%	-17%	-24%
TOTAL	20	15%	7%	-5%	-13%

FUENTE: Elaboración del autor a partir de ARIC, *Datos básicos, 1990*.

CUADRO 27: *Autosuficiencia alimentaria y bienestar social en Las Cañadas Ocosingo-Altamirano, 1990*

[7] Los antropólogos llaman familia extensa a las compuestas por un matrimonio, sus hijos solteros y otros miembros como nueras o yernos, nietos e hijos casados.

Ahora bien, el agotamiento de la fertilidad del suelo y la escasez de tierra se relacionan directamente con la extensión dedicada a cada cultivo. Los potreros ocupan alrededor de una tercera parte del territorio en todas las microrregiones. Sin embargo, otra vez, se observa que las de mayor antigüedad saturaron su medio. Cada familia de Patihuitz tiene que dedicar más tierra a cultivos básicos y acahuales para contrarrestar la disminución de la productividad. Asimismo, la herencia y multiplicación de las familias provoca allí la disminución del promedio de superficie total que le corresponde a cada una; además de quedarse sin vegetación original, y verse obligados a dejar crecer los acahuales (parcelas en descanso para regenerar su fertilidad) menos tiempo que el dejado en las microrregiones más jóvenes. Incluso es más abultada la proporción de familias sin posibilidades de cultivar un cafetal o criar becerros (ver Cuadros 28 y 29).

MICRORREGIÓN	TOTAL * (ha)	MAÍZ/FRIJOL (ha)	ACAHUAL (ha)	CAFÉ-CAÑA (ha)	POTRERO (ha)	MONTAÑA (ha)
Amador	25.0	1.4	6.5	1.5	6.6	9.0
Betania	32.0	1.8	7.2	1.9	10.8	10.3
Avellanal	22.0	1.9	5.9	3.1	8.3	2.8
Estrella	15.0	1.7	4.4	1.7	7.2	
Patihuitz	16.0	2.7	7.1	2.1	4.1	
TOTAL	20.0	1.9	6.2	2.1	7.4	2.4

* Las microrregiones con promedio de tierra por familia mayor de 20 hectáreas son áreas de colonización más joven y cuentan con algunos terrenos de propiedad privada cuyos dueños militan en la ARIC.

FUENTE: Elaboración del autor a partir de ARIC, *Datos básicos, 1990*.

CUADRO 28: *Promedio de tierra por familia en Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano, 1990*

MICRORREGIÓN	TIEMPO DE DESCANSO DE LA TIERRA (AÑOS)	FAMILIAS SIN CAFÉ NI VACAS (porciento
Amador	25.0	1.4
Betania	32.0	1.8
Avellanal	22.0	1.9
Estrella	15.0	1.7
Patihuitz	16.0	2.7
TOTAL	20.0	1.9

FUENTE: Elaboración del autor a partir de ARIC, *Datos básicos, 1990*.

CUADRO 29: *Tiempo de descanso de la tierra y porciento de familias sin cafetales ni vacas en Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano, 1990*

Comentario final

En Las Cañadas de Ocosingo, la crisis chiapaneca pone al descubierto proyectos sociales incompatibles y manifiesta el punto más alto de la contradicción entre dos formas de apropiación del espacio: la campesino-india y la "empresarial". Sin embargo, ni la comunidad ni la empresa gravitan en el Limbo. Ambas están insertas en el marco jurídico, ideológico y económico del país y del mundo.

Los grupos sociales que conforman las fuerzas internas de la dinámica local son remodelados por las fuerzas externas que comunican su influencia a partir de diversos hechos y situaciones. Entre ellos, el lugar asignado a la región en la nueva división internacional del trabajo, la legislación agraria nacional y el mercado. El resultado de tal entrelazamiento de fenómenos es una desigual distribución de la riqueza que se manifiesta en una escasez estructural de tierra, cuyos componentes son el acelerado crecimiento de la población y el bajo rendimiento tanto de la milpa de roza como de la ganadería extensiva y de la cafeticultura.

La referida escasez estructural de tierra fue resultado del acaparamiento existente en la región antes del reparto agrario; hoy, es producto de la explosión demográfica y de las formas de uso del suelo. Aunque los líderes campesinos presumen la persistencia de predios privados de tamaño superior al autorizado por la ley, éstos sin embargo son los menos; repartir sus tierras tendría poco impacto en la satisfacción de la demanda de tierra. Resulta necesario rediseñar la subregión, encontrarle otro espacio en la economía mundial. Esto significa generar alternativas de empleo para disminuir la presión sobre la tierra, así como intensificar y diversificar la producción agropecuaria en armonía con la complejidad que priva en la naturaleza de todo nicho terrestre, especialmente en El Lacandón.

En Chiapas la tierra comenzó a ser un recurso crítico a partir del proceso de ganaderización del trópico húmedo y del vertiginoso crecimiento de la población acaecidos a partir de los años 50. La ganaderización es resultado del impulso de la actividad desde los centros financieros internacionales para satisfacer la demanda de una población urbana creciente y un patrón alimentario que privilegia la ingestión de alimentos de origen animal. El crecimiento de la población es resultado de la conducta reproductiva de los campesinos y de la disminución de la mortalidad dada la mejora de los servicios sanitarios, las campañas de vacunación y la atención médica.

De esta forma, la ganaderización y la explosión demográfica aceleraron el agotamiento de la frontera agrícola. Las nuevas generaciones encuentran los caminos cerrados para lograr su reproducción mediante la colonización. Además, en los últimos años la falta de expectativas hizo crisis por la imposibilidad de saldar créditos contraídos a finales de los 80 por la disminución de los precios de café y bovinos de cuya venta los ejidatarios obtenían recursos monetarios para comprar las mercancías que no producen, por la prohibición de desmontar hasta para sembrar maíz o construir una vivienda, y por las trabas para sacar de la selva los becerros criados allí.[8]

En este contexto, el problema del fraccionamiento simulado y de la concentración de tierra en pocas manos se antoja minúsculo respecto a la excesiva especialización de la producción en la ganadería extensiva, el bajo desarrollo tecnológico en el cultivo de granos básicos y la dependencia del mercado cafetalero. Ante el fin de la frontera agrícola, la creciente población india invade predios sin importarle el tamaño o la situación legal de éstos. La "inseguridad" en la tenencia de la tierra dejó de ser únicamente la bandera con que nacieron y viven las asociaciones ganaderas. Ahora es una realidad para todos, como lo es la crisis de expectativas que llevó a muchos habitantes de Las Cañadas a tomar las armas.

[8] La veda forestal en todo Chiapas y el freno a la bovinocultura en la Lacandona son medidas gubernamentales en favor de la protección de la naturaleza.

CATEQUISTAS, MISIONEROS Y TRADICIONES EN LAS CAÑADAS

XOCHITL LEYVA SOLANO
CIESAS-Sureste

A Pablo

Introducción

Cuando los editores del presente texto me invitaron a colaborar accedí gustosa, pero luego me quedé preocupada ¿qué podía decir más allá de lo ya escrito en otros textos? y me pregunté ¿cómo podría contribuir a explicar la coyuntura actual y al mismo tiempo dar una visión panorámica e imprimir "cierta" dimensión diacrónica a la reflexión? Decidí entonces contar la historia de Las Cañadas desde el ámbito de lo político tomando como hilo conductor la vida pública: el poder, la dominación, el control, la autoridad y la legitimidad. Para ello partí de la descripción y el análisis de la estructura y de la organización comunitaria en la región de Las Cañadas para luego explicar el papel del liderazgo indio en la historia contemporánea de la Selva Lacandona.

A raíz del conflicto armado, en la prensa y en los cafés, se repite como verdad última y evidente que "el aislamiento y la concentración de la tierra en manos de latifundistas ha llevado al surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)". A la vez, se piensa en Las Cañadas como "cuna y nido de zapatistas", "territorio liberado" o "reino de la democracia al estilo indio"; algunos agregan, que esto se produce "bajo el impulso de catequistas, agentes de pastoral y del mismo obispo llegado a la zona hace 34 años". Pero ¿qué hay más allá del sensacionalismo y los encabezados a ocho columnas?

Colonización y aislamiento

Después de la irrupción zapatista del 1º de enero casi todos dan por un hecho que Las Cañadas son parte de la Selva Lacandona y poseen una identidad particular. Años atrás sólo los locales usaban tal denominación para diferenciarse, por ejemplo, de los habitantes de La Comunidad Lacandona o de Marqués de Comillas. Sin duda alguna se puede afirmar que en el interior del todo socionatural llamado Selva Lacandona existen subregiones que pueden distinguirse a partir de las percepciones de sus habitantes así como del origen de sus colonizadores, la época

de su migración, su organización sociopolítica y la atención brindada por el Estado a la zona (ver Mapas 35 y 36).[1]

Los estudios historiográficos de Jan de Vos muestran la importancia de la inmigración campesina a la Selva Lacandona a partir de los años 60 del presente siglo.[2] Esto es cierto sobre todo en la subregión Norte, área que quedó bajo el control del Estado, una vez que se retiraron las compañías madereras tabasqueñas y extranjeras. Sin embargo, tras recoger —junto con Gabriel Ascencio— diversos testimonios de historia oral, podemos afirmar la existencia de un frente de colonización más temprano: algunos peones de fincas cercanas a Ocosingo, Altamirano, Comitán y Las Margaritas caminaron selva adentro desde finales de los 30 y avanzaron poco a poco hasta llegar al corazón de El Desierto del Lacandón, nombre con el que se conocía, en el siglo pasado, el área selvática (ver Mapa 37).[3]

A partir de la segunda mitad del siglo XIX con la desamortización de los bienes del clero comenzó a definirse una franja finquera en los límites de la Selva Lacandona. Desde los centros de poder económico, como Comitán y San Cristóbal, arribaron a la zona compradores ("invasores") de tierras que erigieron explotaciones agropecuarias ("fincas") y avanzaron hasta el área de la selva siempre verde, cuyos bosques interiores estaban en manos de empresarios extranjeros y tabasqueños que extraían la madera tropical (ver Mapa 38).

De hecho, el 80% de los colonos de Las Cañadas proviene de las llamadas "fincas", mientras que el resto es originario de ejidos y terrenos comunales localizados en el norte del estado y no de la región de Los Altos como suele afirmarse. Desde finales de los 30 los selváticos formaron pequeñas rancherías de una o dos familias, así como ejidos dispersos de entre 50 y 500 habitantes. No se sabe con exactitud la población actual de la subregión, pero puede afirmarse que es superior a 30 000 habitantes asentados en más de 200 localidades.[4]

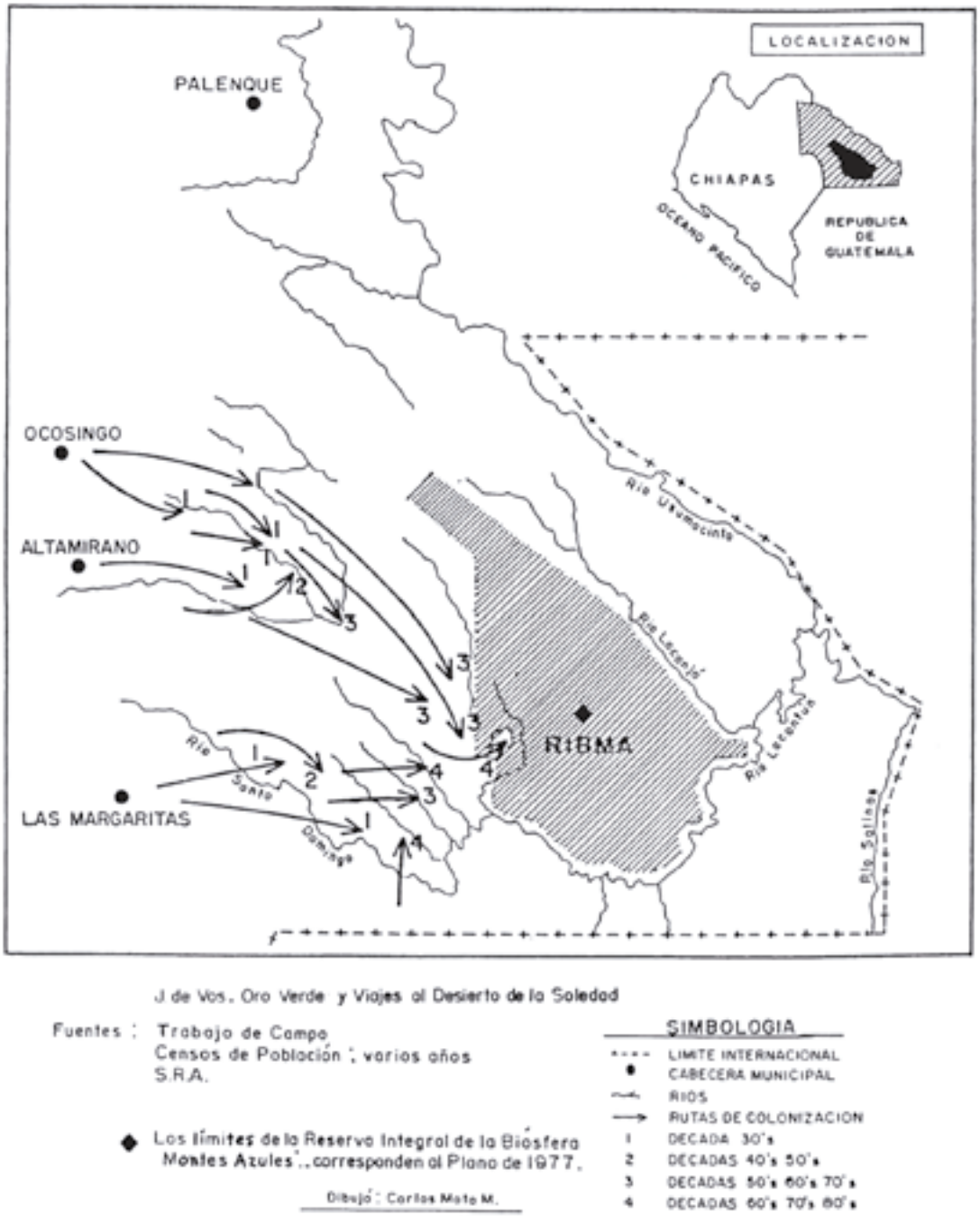
Las localidades más grandes de la región son las cabeceras municipales de Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano y Comitán. Estas abastecen de productos y prestan servicios a las colonias. Además se les ve como centros del poder ladino, aunque allí cada día viven más y más indios. En cambio el medio rural es percibido como un espacio de "indios", a pesar de la existencia de ladinos quienes viven en sus ranchos selva adentro. De hecho, se suele distinguir entre los dueños de grandes ranchos y los propietarios de 2 a 10 hectáreas quienes a pesar de ser ladinos militan ocasionalmente en organizaciones indígenas.

[1] Cuando nos referimos a Las Cañadas incluimos áreas particulares de los municipios de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas; sin embargo, si observa el Mapa 35 el lector se dará cuenta de que se pueden distinguir dos subregiones: Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano y Las Cañadas de Las Margaritas. Ambas comparten una misma historia de colonización, pero mientras que en la primera predominan tzeltales y choles, en la segunda son mayoría los hablantes de tojolabal; mientras que en la primera la presencia de dominicos y jesuitas es evidente, en la segunda los sacerdotes diocesanos y los maristas han desempeñado un mayor papel. Además en esta última zona las Iglesias evangélicas se han difundido con mayor éxito. A pesar de esas diferencias, a mediados de los 70 ambas cañadas fueron parte medular de la organización llamada Unión de Uniones.

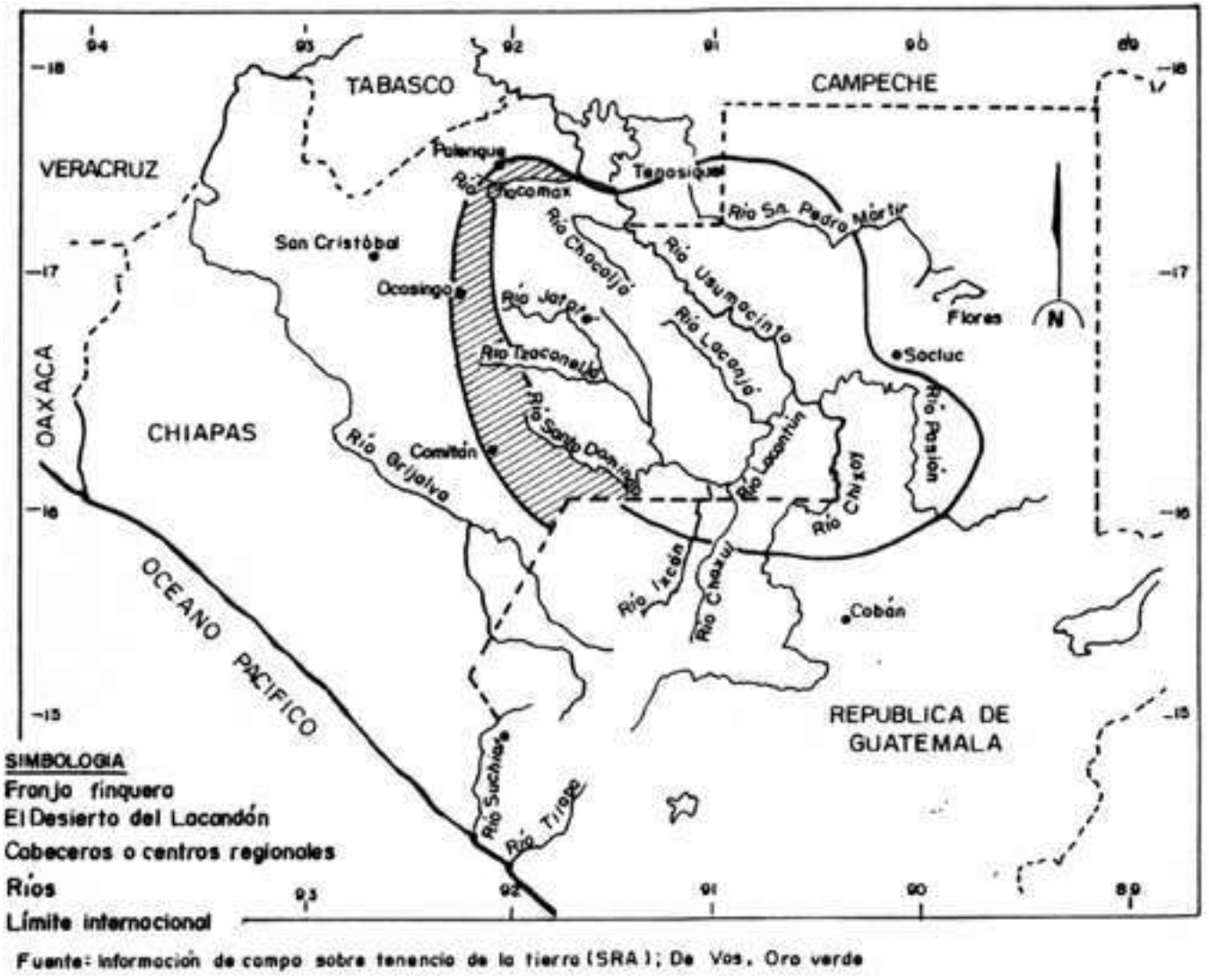
[2] J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*; *Oro verde*; y *Viajes al Desierto de la Soledad*.

[3] X. Leyva Solano y G. Ascencio Franco, "Espacio y organización social en la Selva Lacandona"; y "Apuntes para el estudio de la ganaderización en la Selva Lacandona"; y G. Ascencio Franco y X. Leyva Solano, "Los municipios de la Selva Chiapaneca".

[4] Este cálculo es muy conservador ya que en 1990 la Asociación Rural de Interés Colectivo "Unión de Uniones" (ARIC Unión de Uniones) levantó un Censo de Población y Producción que registró 137 localidades y 23 330 habitantes en Las Cañadas, sin contar los asentamientos y miembros de otras organizaciones. Además, el mismo año, la misión Ocosingo-Altamirano atendió 235 comunidades ubicadas selva adentro. Por su parte el INEGI registró en los municipios de Altamirano, Las Margaritas, Palenque y Ocosingo más de 250 000 habitantes en 2 421 localidades (exceptuando las cabeceras municipales). De allí que no sea tan arriesgado sostener la existencia de más de 100 000 almas distribuidas en más de 1 000 localidades selváticas.



MAPA 37: *Rutas de colonización en los municipios de Ocosingo y Las Margaritas, Selva Lacandona, 1930-1980*



Fuente: Información de campo sobre tenencia de la tierra (SRA); De Vos, Oro verde

MAPA 38: *El Desierto del Lacandón y la franja finquera*

Sin embargo las relaciones sociales se expresan en forma dicotómica: los indios de "adentro" versus los caxlanes/ricos/finqueros/ganaderos de "afuera".[5] Tal dicotomía se construye a partir del pasado inmediato de los colonos, baste señalar que algunos de ellos aún en la década de los 70 seguían siendo peones acasillados. Pero también se reconstruye a partir del presente, como sucede, por ejemplo, hoy día en el Segundo Valle de Ocosingo, en el rancho "Los Laureles", en donde la relación entre trabajadores y patrón poco ha cambiado: así lo demuestran las casuchas alrededor de la "casa grande", la "tienda con productos para los trabajadores", "la libreta de deudas" y las voces que llaman "ajwalil" al patrón.[6]

Sin embargo, de las cuatro generaciones que viven en la selva sólo la de los "viejitos" recuerda con exactitud los buenos y los malos tratos de los patrones. Sus hijos, cuando eran jóvenes, se aventuraron a la selva en busca de nuevas tierras. Los hijos de estos pioneros, ahora adolescentes, son la base social por excelencia del EZLN. Son ellos quienes rescatan el odio contra los finqueros/ganaderos/caxlanes y lo hacen bandera de su lucha a pesar de que, en la región, los grandes latifundios forestales y agropecuarios se han disuelto ante el reparto agrario o bien se encuentran encubiertos para evitar su afectación.[7]

A pesar de todos los avances tecnológicos de fin de siglo se puede seguir hablando de "adentro" y "afuera". "Afuera" hay hospitales, preparatorias, agua potable, luz eléctrica, teléfono, telégrafos, mercancías más baratas y variadas; mientras que "adentro" sólo se cuenta con agentes de salud, radio banda civil, celda solar, escuelas primarias, agua de los manantiales, veredas y caminos reales. Eso hace, en parte, la sustancial diferencia entre vivir "dentro", en la selva, o "fuera" de ella.

Hasta mediados de este siglo los ríos eran la vía por la que se sacaba la madera extraída de la selva: los caminos terrestres apuntaban hacia las ciudades receptoras: Tenosique y Villahermosa. Sin embargo entre los 40 y 70 se dio un gran cambio, palpable en las rutas aéreas con destino a la selva, mismas que tenían como punto de partida Comitán, Ocosingo y San Cristóbal. Fue entonces cuando debido al auge de la colonización campesina las avionetas salían cargadas de puercos cuyo destino final era la ciudad de San Cristóbal. Los "cochis" también salían por tierra: se arriaban durante dos o tres días hasta Salto de Agua y ahí se embarcaban por ferrocarril a la ciudad de Mérida.[8]

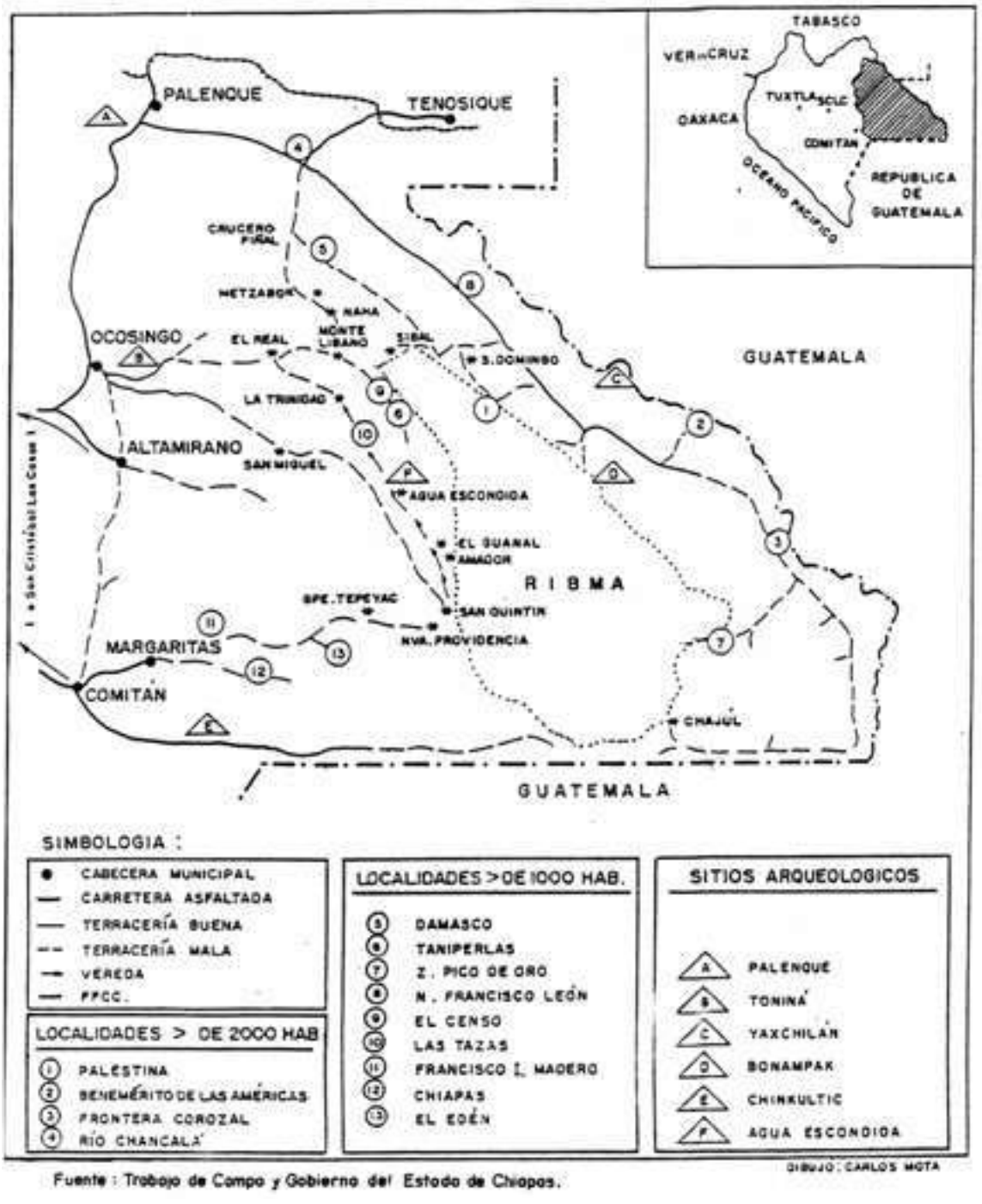
En los 70 y 80 salieron cada vez menos puercos; en su lugar el café y los becerros ligaron Ocosingo y Las Cañadas con Tuxtla, Veracruz, la ciudad de México y hasta Inglaterra y Holanda. Los recursos económicos provenientes de tales actividades hicieron más frecuentes los viajes en avioneta, pero muchos selváticos siguieron caminando dos o tres días para "alcanzar" los camiones de tres toneladas que ya transitaban por las terracerías de Patihuitz, el crucero Piñal y Chancalá. En los 80 se abrió la llamada "carretera fronteriza" y en los 90 se concluyó la arteria Ocosingo-San Quintín, 20 años después de iniciada su construcción (ver Mapa 39). Sin embargo, a pesar de tales caminos de terracería y de las redes de comercialización, el EZLN se encuentra hoy "adentro", sobre todo para aquellos que mitifican la selva y que no conciben que se trata de un gran potrero con barruntos de bosque y de una reserva forestal de tan sólo 200 mil hectáreas.

[5] Los indios llaman "caxlán" a los no indios, a los ladinos.

[6] Diario de campo, 4ª Epoca, 1993.

[7] Según los campesinos de la Cañada de Patihuitz existen aún tres grandes propiedades: Santa Rita (8 000 hectáreas), San Juan (5 000 hectáreas aproximadamente) y San Antonio (6 000 o 7 000 hectáreas). La primera está repartida entre la descendencia, pero funciona como una unidad productiva; sus vecinos del ejido San Miguel solicitaron afectarla en busca de una segunda ampliación. Sin embargo, en vez de afectar la propiedad de quien a la fecha sigue dueño de "muchas lomas", resultó más fácil conseguir una dotación selva adentro para constituir el ejido Amador. Allá tuvieron que migrar los solicitantes de San Miguel. Situación similar se repite en la Cañada de Avellanal (ver la localización de estas cañadas en el Mapa 36).

[8] G. Ascencio, Diario de Campo, 1994.



Fuente : Trabajo de Campo y Gobierno del Estado de Chiapas.

MAPA 39: *Caminos, localidades y sitios arqueológicos en la Selva Lacandona, 1993*

Estructura y organización social

Aún en 1993, todo desconocido que llegaba a una comunidad de Las Cañadas al bajarse de la avioneta tenía que dirigirse a la casa comunal en busca de las "autoridades". Ante ellas debía expresar los motivos de su visita, enseñar las cartas de presentación que traía y explicitar los días que iba a permanecer en el poblado. La "autoridad" escuchaba callada, revisaba los papeles y mandaba llamar a otras "autoridades" para otorgar el permiso solicitado. En caso de que el recién llegado en vez de dirigirse a la casa comunal se fuera hacia el "monte o a los caminos", la "bulla" no se hacía esperar, los jóvenes policías tomaban sus cachuchas y macanas e iban tras él. Tal actitud "sospechosa" requería reclusión e interrogatorio ¿qué quería, a qué venía, quién lo mandó, por qué no se presentó con las "autoridades"?.

Tal comportamiento nos habla del dominio de un territorio, del cuidado exagerado de éste, de una actitud vigilante y del papel privilegiado de esos personajes llamados popularmente "las autoridades". En parte la vigilancia extrema se explica porque en la década de los 70, el gobierno amenazó a los colonos de Las Cañadas con reacomodarlos;[9] y en los 80, la llegada de refugiados guatemaltecos, el trabajo clandestino de grupos políticos y las visitas continuas del ejército a causa del conflicto agrario, el narcotráfico y la guerra en Guatemala mantuvieron la zozobra y reforzaron la necesidad de un pleno control sobre el territorio, los cultivos, las tierras ejidales, las mujeres (*ansetik*, en tzeltal), los niños (*tut keremtik*) y sobre todos los hombres de la localidad (*pisil winik*).

La importancia de eso que la gente llama "autoridades" está dada por la estructura social de las comunidades de Las Cañadas. Es producto de la conjugación de diferentes elementos en un mismo proceso histórico: desde la tradición indígena manifiesta en algunos cargos religiosos y festivos hasta las instituciones jurídicas y políticas nacionales como el Ayuntamiento y el Ejido; instituciones que se asimilan a la estructura local sin ser vistas como externas o impuestas y a las que se dota de nuevos significados que se rearticulan en el marco de una cosmovisión tzeltal, chol o tojolabal cambiante, actuante, contemporánea.

A partir de todos estos influjos los colonos han creado una estructura formal con papeles diferenciados mediante los cuales la gente refrenda su pertenencia a la comunidad y recrea una vida comunitaria real que se sustenta en valores, comportamientos, actitudes, derechos y obligaciones compartidos. El caso de la colonia Nazaret puede servir de ejemplo: existen 61 puestos públicos en una comunidad de apenas 299 habitantes, es decir que el 40% de la población mayor a 16 años desempeñó algún cargo entre 1990 y 1993. En cambio, El Platanar, una comunidad con el doble de población, registró 50, es decir que solamente el 20% de la población mayor a 16 años prestaba "servicio a la comunidad".[10] Cabe destacar que en la primera comunidad el número de cargos evidencia mayor cohesión social, mientras que en la segunda las diferencias económicas y políticas son más fuertes e impiden obtener consensos para la realización de diferentes actividades que requerirían mayor número de puestos públicos. Dado que muchos de los cargos son rotativos, éstos involucran anualmente a nuevos colonos, de tal manera que a cierta edad la gran mayoría de los plataneros y de los nazarenos han desempeñado algún puesto,

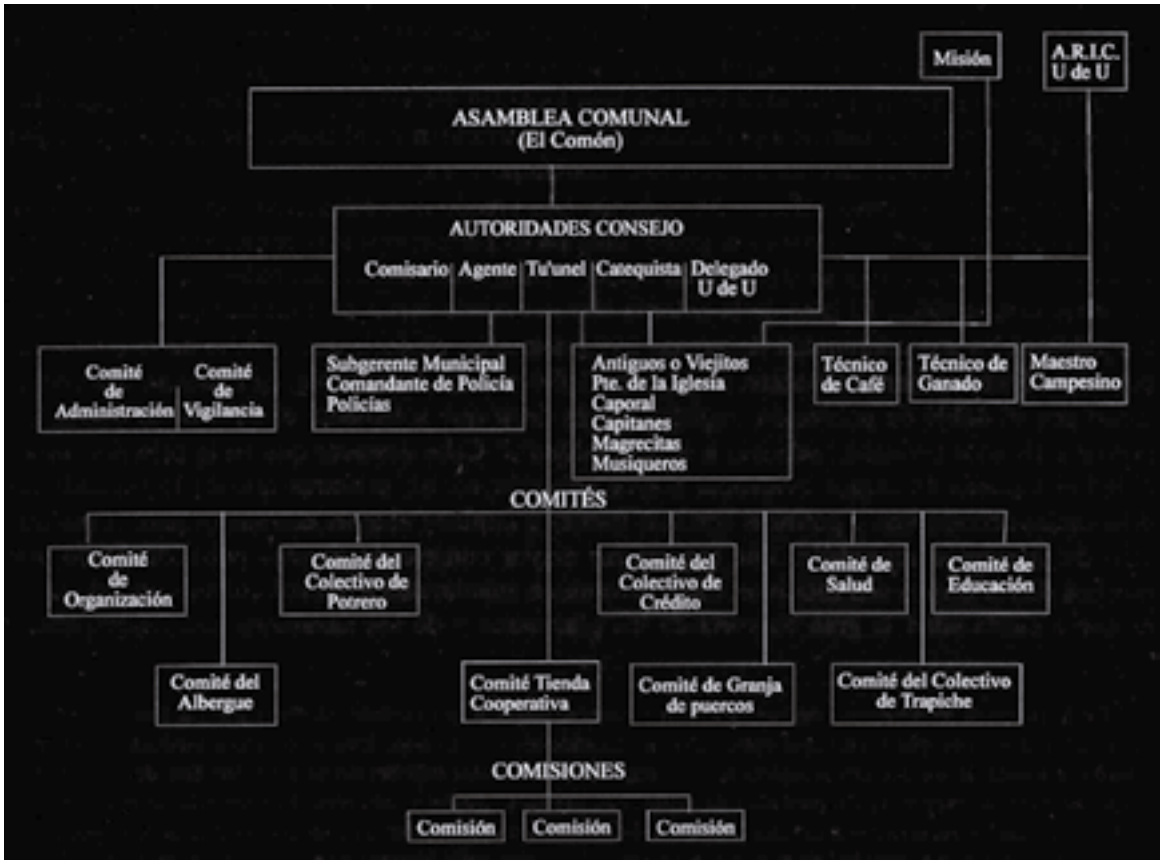
[9] En lo sucesivo referiremos este conflicto con el nombre popular que recibió: conflicto por La Brecha. Llámase así a la lucha agraria que tuvo lugar entre colonos, lacandones y el Estado. Esta se desató a mediados de los 70 cuando, a través de un decreto presidencial, se dotó con más de 600 000 hectáreas a 66 familias de lacandones, desconociendo la existencia de poblados de indígenas tzeltales, choles y tzotziles. El conflicto se manifestó de diversas formas: se recurrieron a canales legales, hubo enfrentamientos violentos e incluso se intentó la negociación entre las partes. En la actualidad existen aún problemas de límites entre algunos ejidos y la entonces creada Comunidad Lacandona (véase en el Mapa 35 la localización de esa subregión).

[10] Tomamos como referencia los individuos mayores de 16 años dado que es la edad en que los jóvenes adquieren parcela y cargos, se casan, etcétera; es decir, pasan a ser miembros activos de la comunidad.

reafirmándose como miembros del colectivo, del *jcomonaltik* (nosotros la comunidad, en tzeltal).

Lo sorprendente no es la cantidad de cargos sino el que todos ellos tengan vida real. Los jóvenes a los 16 años comienzan a pagar su cooperación a la comunidad, asisten a las asambleas comunitarias y pueden desempeñar algún cargo básico, por ejemplo, los muchachos como policías en la agencia municipal y las jovencitas como "magrecitas" en el templo católico. Más tarde pueden ocupar un puesto en algún comité como el de educación, albergue, organización o crédito (ver Diagrama 1). Los hombres maduros, formados en la lucha agraria o en la catequesis cristiana desempeñan cargos que implican mayor responsabilidad hacia el exterior tales como comisario ejidal o agente municipal. Los más avezados, casi siempre gente que ha pasado un tiempo fuera de la comunidad, ocupan las tesorerías.

En términos formales todos los miembros de una comunidad son responsables de vigilar el cumplimiento de "los acuerdos", pero en términos reales es el consejo de autoridades quien realiza dicha función. Llamo así al núcleo central de representantes de la comunidad que está compuesto por el presidente del comisariado, el agente municipal, el (o los) catequistas católicos, el diácono y el enviado local ante la Asociación Rural de Interés Colectivo "Unión de Uniones" (ARIC Unión de Uniones) (ver Diagrama 1). El consejo de autoridades es el colectivo en el que el "común" (la comunidad) —máxima autoridad en la localidad— delega parte de su poder. Este no es manejado por un individuo sino por un colegiado en el que por lo general están representados las diferentes tendencias, grupos o facciones que coexisten al interior de la colonia.



FUENTE: Trabajo de campo 1987, 1990-1994

DIAGRAMA 1: *Modelo de la estructura social comunal, subregión Las Cañadas, Selva Lacandona, 1990*

Dicho consejo de autoridades es el grupo que prepara las asambleas comunales, organiza la fiesta del santo patrón. Es a dicho grupo al que se acude en primera instancia para efectuar "el pedido de la novia". Al interior de las colonias no importa la investidura formal de cada uno de los miembros del consejo de autoridades, ni las funciones que la legislación agraria o municipal les atribuye; antes bien, sus puestos están todos al mismo nivel y su función no se reduce a lo meramente político, agrario o judicial; por el contrario todos se ocupan de todo, aunque hacia "afuera", en la ciudad capital, en la cabecera municipal o en las agencias de gobierno cada autoridad realice sólo las actividades que la "ley nacional" marca. Por ejemplo, los trámites ante Reforma Agraria los verá el comisario ejidal, los asuntos civiles y penales el agente municipal y la impartición de los ministerios religiosos el diácono católico llamado en tzeltal *tu'unel* (cuya traducción literal al español sería servidor).

El consejo de autoridades también administra una pequeña caja de hacienda del "común". Con ella se cubren gastos colectivos como la compra de clavos, el cepillado de tablas, la elaboración de tejas para construir los edificios públicos (casa comunal, cárcel, aulas escolares); asimismo se pagan los gastos de transporte y alimentación de las autoridades que "salen" de la selva a realizar trámites agrarios o a liquidar impuestos. También se suele solventar el costo del traslado aéreo y la hospitalización de algún colono que no cuente con dinero para consultar un médico y comprar medicinas.

Todos los puestos públicos son desempeñados por gente de la localidad; no hay presencia de ladino alguno fuera de la cabecera municipal. En la selva cuando alguien es investido como "autoridad" "tiene que hacer su trabajo", es decir "servir a la comunidad", no "mandar" como nosotros pensaríamos.[11] Así pues, la afirmación repetida una y otra vez por el EZLN, de que en "la zona liberada los representantes mandan obedeciendo" y que así deben actuar todos los "legítimos representantes del pueblo" les resulta familiar a los habitantes de la selva.

"Mandar obedeciendo" es el espíritu que alienta los "trabajos", pero en la práctica los individuos asumen su responsabilidad de muy distinta manera: desde los que se cansan a medio periodo y renuncian al cargo, hasta quienes lo hacen con gran eficiencia y creatividad. Estos últimos logran ganar el respeto y el cariño de los locales y son por lo general elegidos para desempeñar otro cargo una vez que cumplen su periodo. De esa forma transitan por una larga vida de cargos y llegan a destacar del conjunto, convirtiéndose en los líderes por excelencia.

Cualquier individuo investido de "autoridad", "comité" o "comisión" es elegido por la asamblea comunal. De ésta manera los cargos adquieren legitimidad; su duración varía según "el costumbre" o las "leyes nacionales y municipales". Una "comisión" puede durar unos días; un puesto de "comité", un año; y un comisario ejidal, tres.

Para elegir una "autoridad", "comisión" o "comité" los habitantes de una localidad auscultan casa por casa, persona por persona; cada individuo platica con su familia y sus amigos, y antes de la asamblea comunal, de manera informal, seleccionan dos o tres nombres. Por lo general uno de dichos nombres se difunde casa por casa y cuando llega el momento de la asamblea dicho nombre se dice en voz alta, entonces el secretario de la reunión pregunta al colectivo —después de dejar pasar varios minutos de murmullos— "¿están de acuerdo con elegir a esa persona como autoridad?", por lo general todos responden al unísono en tzeltal *Lekay*, es decir "está bueno, estamos de acuerdo".

[11] Para el caso de Guaquitepec, E. Maurer, *Los tzeltales ¿paganos o cristianos?*, p. 79, anota que cuando se habla de los cargos se utiliza el verbo *a'tel*, término tzeltal que hace referencia al trabajo, al servicio comunal.

Poder y autoridad en las fincas

La estructura y el funcionamiento social descrito en el apartado anterior muestra la situación prevaleciente en la subregión hasta antes del 1º de enero de 1994. Su naturaleza está íntimamente relacionada con el trabajo de formación de los maristas y con el trabajo misionero de jesuitas y dominicos llegados a los alrededores del corazón de la selva, en 1958 y en 1963, respectivamente. Pero ¿cómo se ejercía el poder y la autoridad en las fincas y localidades de donde emigraron los colonos? ¿cómo se dio el cambio y la continuidad en la selva?

Confiando en el valor de los datos etnográficos de Montagú pueden reconstruirse algunos elementos del ambiente que se vivía en las fincas del Primer Valle de Ocosingo localizadas en lo que llamamos franja finquera expulsora de colonos (ver Mapa 38).[12] Según su testimonio, a finales de los 50, 25 kilómetros abajo de la ciudad de Ocosingo, se localizaban propiedades privadas que podían albergar de 1 000 a 5 000 cabezas de ganado vacuno. En el paisaje, alternaban campos de pastoreo con pequeños bosques, corrientes abundantes de agua, milpas y plantaciones de caña, café y plátano. Muchas de estas tierras y aguas habían sido prósperas propiedades de los dominicos antes de su retirada en 1859.

En la finca se distinguía la estructura laboral de la religiosa (ver Diagrama 2). Esta última fue llevada selva adentro cuando los trabajadores de la finca iniciaron el éxodo.[13] Dentro de las tierras de la finca existían pequeños poblados de gente emparentada.[14] La máxima autoridad la ejercía el patrón o finquero, intermediario por excelencia entre los trabajadores y el mundo extralocal. Su autoridad era "temporal" y limitada frente a la de los principales, consejeros que gozaban de autoridad moral y espiritual emanada de lo sobrenatural. Un cura diocesano visitaba ocasionalmente la finca para brindar los ministerios religiosos, pero muchos de los ritos quedaban en manos de principales, capitanes y mayordomos, sobre todo en las fiestas. Ya entonces, en los años 50, antes de la llegada contemporánea de los misioneros, destacaba la figura del catequista, quien fungía como auxiliar del señor cura y le acompañaba en su recorrido por fincas y pueblos.

Por su parte Maurer narra su experiencia entre los tzeltales del municipio de Chilón, de donde bajaron algunos colonos a la selva.[15] Advierte que entre 1928 y 1958, antes de la llegada de los jesuitas, la región de Chilón era visitada por un sacerdote del clero secular dos veces al año. La estructura social tradicional del ejido Guaquitepec se componía de tres tipos de autoridades: las políticas, las civiles y las religiosas. Entre estas últimas se contaban a los presidentes de la iglesia y a los catequistas (ver Diagrama 3).

Una diferencia importante entre las tres formas de organización social radica en las personas que desempeñan los papeles de intermediación entre el pueblo y el Estado: en la finca de los años 50 este papel le tocaba al patrón; en Guaquitepec, pueblo tradicional de los 70, lo desempeñaba el comisario ejidal; mientras que en Las Cañadas la intermediación la efectuaban y efectúan las uniones de ejidos constituidas durante la lucha agraria de los 70 y 80 (ver Diagrama 4).

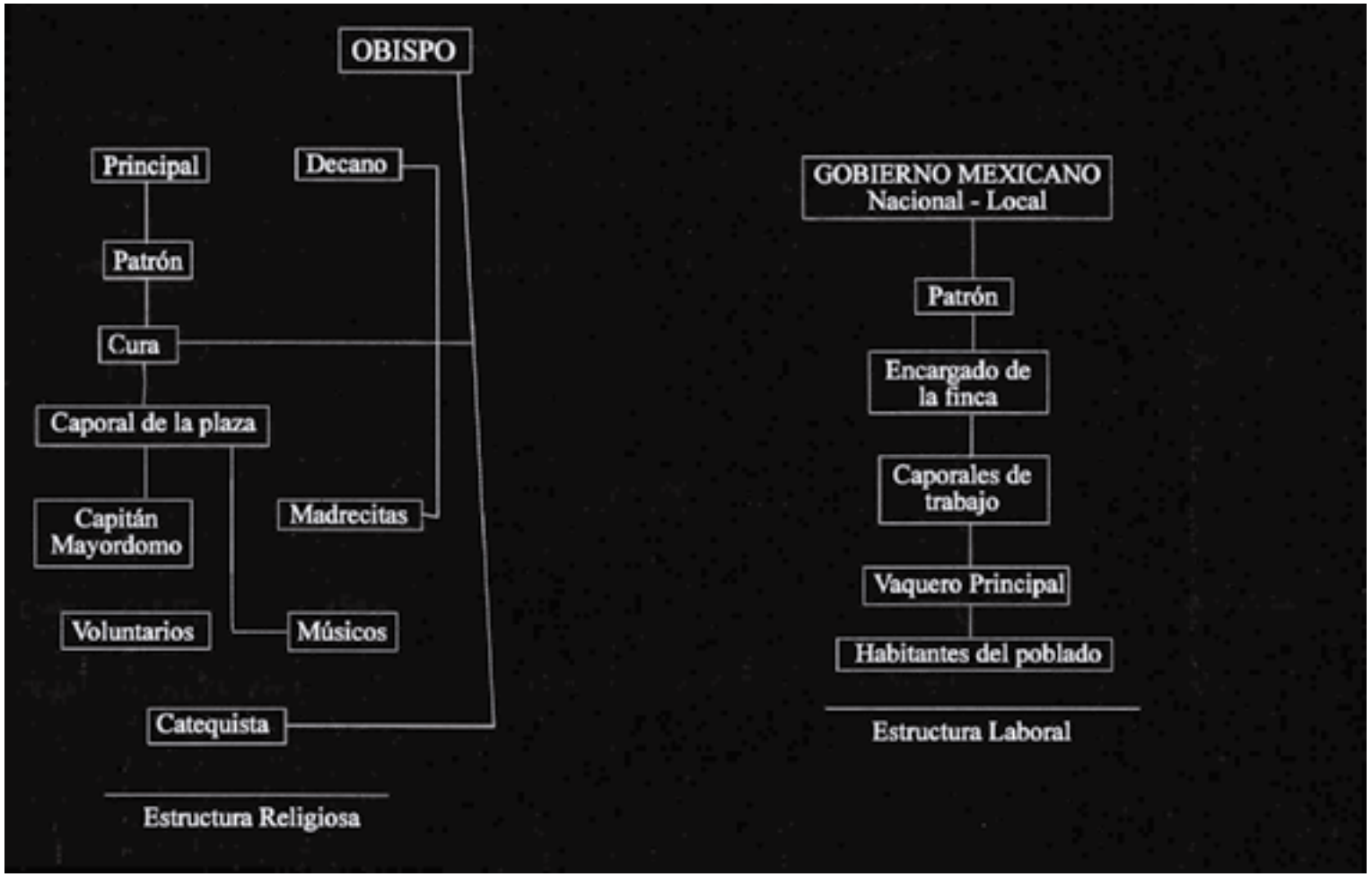
En cuanto a lo religioso, antes de los 60, los poblados de indios y las fincas localizadas alrededor del corazón de la selva se encontraban poco atendidos por el clero regular. En las fincas las fiestas religiosas eran frecuentes y constituían el principal espacio de reproducción de la

[12] R. Montagú, "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales".

[13] Quedé muy sorprendida cuando después de asistir a la fiesta de san Caralampio en un ejido del corazón de la selva, leí a R. Montagú, ("Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales"): los rituales descritos por la autora eran casi idénticos a los que me había tocado observar en 1992.

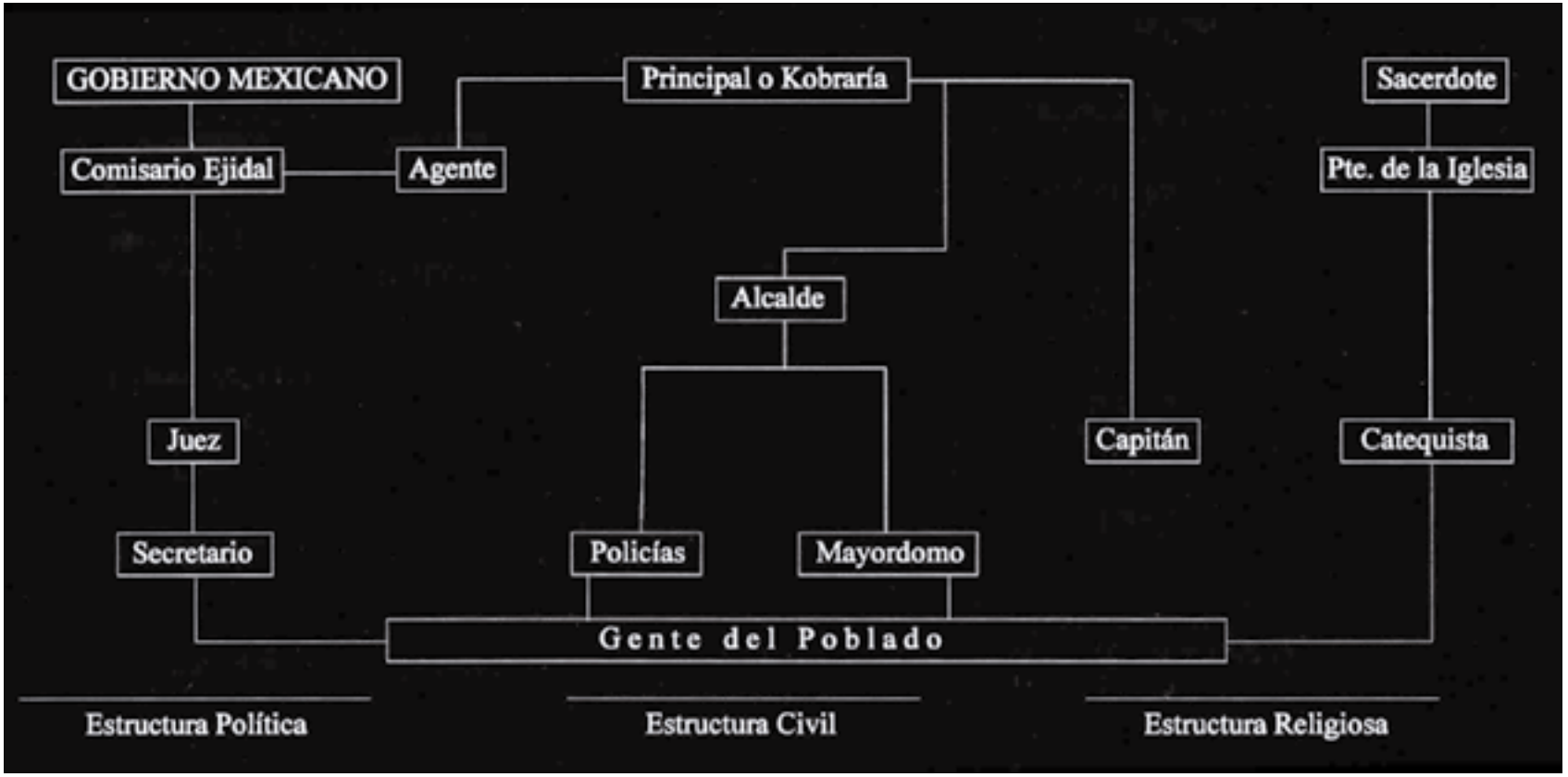
[14] Así, en grupos de parientes, avanzarán a la selva posteriormente.

[15] E. Maurer, *Los tzeltales ¿paganos o cristianos?*



FUENTE: Montagú, "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales", pp. 355-361.

DIAGRAMA 2: *Modelo de la estructura social en las fincas Primer Valle de Ocosingo, Las Cañadas, 1959*



FUENTE: E. Maurer, *Los tzeltales ¿paganos o cristianos?*

DIAGRAMA 3: *Modelo de la estructura social, comunidad tradicional Guaquitepec, municipio de Chilón, 1974-1977*

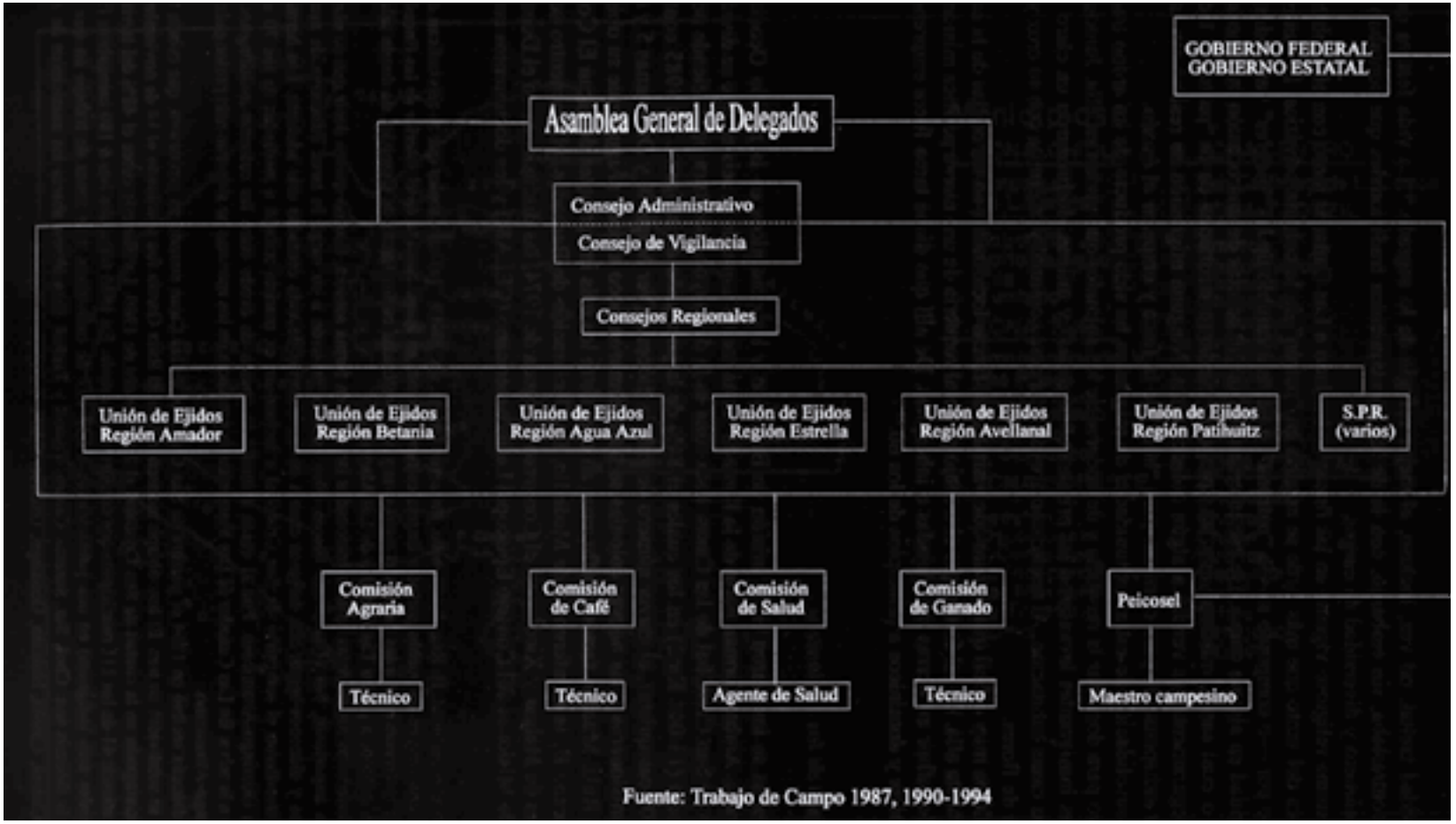


DIAGRAMA 4: *Estructura de la ARIC Unión de Uniones, 1990*

identidad tzeltal, tal vez, incluso, el mejor refugio de lo sagrado.[16] La vida festiva de las fincas contrastaba, sin embargo, con la de los asentamientos tradicionales que contaban con mayor número y diversidad de cargos.

El sistema religioso vigente en las fincas se trasladó a Las Cañadas junto con el "bultito" o estampita del santo que más tarde se erigiría en "patrón" de la colonia selvática. El santo fue regalado por —o comprado a— la "patrona", a veces a cambio de las "piegras" veneradas con anterioridad en alguna cueva. De ese intercambio surgió en más de una ocasión la veneración por tal o cual santo, mientras que las "piegras" quedaron en manos de la "patrona" ladina, quien seguramente las vendió a algún coleccionista. Ninguna migración se realizó sin santo, éste era indispensable para caminar, para "huir" de la finca y empezar el éxodo.

La consolidación de estas comunidades de migrantes ha sido producto de un arduo trabajo colectivo para domeñar la montaña y defenderse de los animales que vivían en ella. Juntos, los parientes inmigrantes levantaron las primeras "champas" y milpas, desbrozaron un claro para erigir las casas habitación. Al centro construyeron la casa comunal y la ermita con su cruz y sus adornos de flores.

Resultaba muy difícil que el cura que visitaba las fincas localizadas en las orillas de la selva, llegara hasta allá. De tal forma que el trabajo pastoral requería de una nueva política misionera, capaz de influir en tierras tan alejadas e inhóspitas. De allí que dicha tarea fuera emprendida por jesuitas y dominicos a principios de los 60.[17]

La llegada de los misioneros

Los jesuitas se instalaron en la misión de Bachajón y los dominicos en la misión Ocosingo-Altamirano. Ambas forman parte de la llamada "zona tzeltal", una de la seis en que se divide la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Esta zona es la de mayor cobertura pues atiende nueve municipios (13 044 km^2) en los cuales el 84% de la población es indígena. En 1985 contaba con 2 400 catequistas, el mayor número de toda la diócesis (ver Mapa 40 y Diagramas 5 y 6).[18]

Los misioneros y las nuevas colonias se transformaron poco a poco al igual que su obispo, Samuel Ruiz. Muchos factores influyeron en ello, entre los más importantes destacan El Concilio Vaticano II, la Conferencia de Medellín, La Declaración de Barbados, el Encuentro sobre Misiones de Melgar y Xicotepec, el Congreso Indígena de 1974, las discusiones en el Departamento de Misiones del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y los documentos conciliares

[16] De hecho según M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*, pp. 18-19, "los tojolabales que se reivindican como tales hoy, constituyen un pueblo portador de una cultura recreada en buena medida en el interior de las fincas". El autor hace referencia aquí a las fincas del siglo XVIII y XIX localizadas en los llanos de Comitán, de donde saldrán, más tarde, colonos a poblar Las Cañadas de Las Margaritas.

[17] En este texto los maristas serán mencionados tan sólo en forma somera. Eso no quiere decir que su obra no haya sido importante. Por el contrario, fueron ellos quienes tuvieron a su cargo la tarea educativa de muchos catequistas y diáconos según nos daremos cuenta en las historias de vida contadas más adelante. Los hermanos maristas atendieron el seminario de San Cristóbal e incluso un ex marista trabajó a mediados de los 70 en la parroquia Ocosingo-Altamirano. Fue él quien difundió la noción de éxodo entre las colonias multilingües que arribaron a la selva. En Las Cañadas de Las Margaritas la presencia de los maristas ha sido aun más prolongada que en Ocosingo-Altamirano.

[18] La diócesis recibió en 1964 el nombre de San Cristóbal de Las Casas cuando su precursora, que cubría todo Chiapas, se subdividió en tres. El hoy obispo monseñor Samuel Ruiz García fue nombrado el 14 de noviembre de 1959 y consagrado en la ciudad de San Cristóbal el 25 de enero de 1960. La diócesis cubre el 48% del territorio estatal y atiende 41 de los 111 municipios que conforman el estado. En 1985 trabajaba con 6 180 catequistas (54% de los cuales eran indígenas) en una población de 1 037 757 de individuos. Las zonas de trabajo en que está dividida la diócesis son: Chol, Sur, Sureste, Centro, Tzotzil y Tzeltal. Esta última abarca los municipios de Altamirano, Chanal, Chilón, Huixtán, Ocosingo, Oxchuc, Sitalá, Tenejapa y Yajalón.



MAPA 40: *Area de influencia de la diócesis de San Cristóbal. Zonas pastorales y municipios, 1985*



DIAGRAMA 5: *Organigrama de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1985*

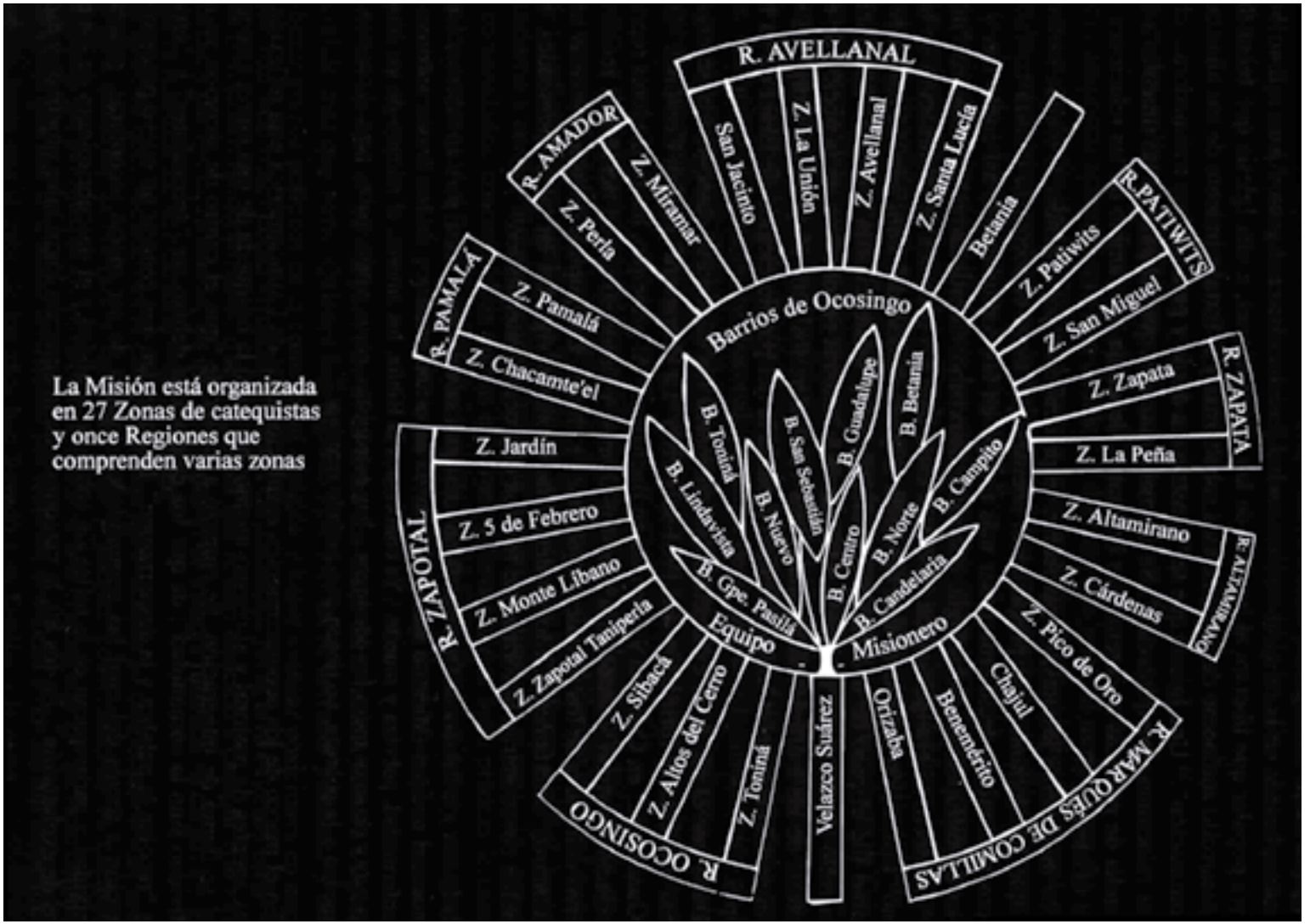


DIAGRAMA 6: *Organigrama de la Misión Ocosingo-Altamirano, 1963-1988*

Lumen Gentium, y *Ad Gentes*. Desde finales de los 70 se planteó la necesidad de conocer sistemáticamente el mundo campesino-indígena, "adecuar la liturgia a la cultura e impulsar la toma de conciencia de la situación socioeconómica del indígena".

A partir de la "teología de la encarnación y la inculturación" se buscó construir una Iglesia autóctona basada en la religión católico-tzeltal y en un clero indígena,[19] para así, arribar a una Iglesia popular que liberara al hombre de las enajenaciones, a una Iglesia que fuera favorable "al desarrollo autónomo de ciertas clases subalternas y al fortalecimiento de sus alianzas contra la dominación".[20] Una Iglesia que se "construyera desde y para la clase trabajadora... eliminando las relaciones de explotación". Se afirmaba entonces que "el paso de las tinieblas a la luz no dependía de prédicas ni ceremonias brillantes, dependía del cambio de las relaciones sociales de la existencia".[21]

Los misioneros jesuitas, en particular, se preocuparon por aprender la lengua tzeltal, mientras que los dominicos se preguntaban además qué tanto conocían la cultura tzeltal. Ambos grupos misioneros decidieron pasar más tiempo en las comunidades, así como leer y discutir temas de antropología, sociología, historia y marxismo. Cuestionaron la catequesis "institucional", es decir, la evangelización llevada a cabo bajo los patrones de dominación de la Iglesia como "institución de poder" que favorecía la permanencia del *statu quo*. El resultado de este cambio fue el paso de una catequesis dicotómica y asistencialista a otra de integración, que desarrolló la catequesis de éxodo. Misioneros y colonos encontraron en la noción de éxodo la "síntesis de las múltiples determinaciones". Así entre los años 60 y 80 los indígenas vivieron la migración a la selva tomando como modelo la del pueblo elegido de Israel en su huida de Egipto.

Dado que el eje de la evangelización misionera era el proceso catequístico, se organizaron varias escuelas de formación. En 1961 surgieron "La Primavera" en San Cristóbal; "la Misión de Guadalupe" en Comitán y otra más en Bachajón.[22] Al principio, los formadores reprodujeron la relación vertical y autoritaria maestro-alumno y desde su visión occidental rechazaron las formas culturales de los tzeltales, tojolabales y choles. Los pupilos de estas escuelas no sólo se enfrentaron abiertamente a los poderes tradicionales vigentes en las comunidades, sino que también cuestionaron la forma que tomaba el proceso catequístico:

> la Iglesia y la Palabra de Dios han dicho cosas para salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos. Mientras trabajamos por la salvación nuestra y de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte... Ya conocemos la Biblia, los autores, el número de sus libros... cantamos y rezamos todos los domingos... hay catequistas, coros y principales, pero el hambre, la enfermedad y la pobreza, no tienen para cuando terminar.[23]

En el marco de los acontecimientos revolucionarios de Latinoamérica esta reflexión sacudió a los agentes de pastoral y al obispo mismo; permitió la búsqueda de una nueva catequesis a la cual se llamó de integración. Se empezó a hablar de "que el centro de atención ya no era el individuo sino la comunidad"; de que los catequistas debían ser "animadores" y "servidores", que "recojan la palabra y la desparramen". Estos tenían que generar un nuevo proceso de participación a través del cual las comunidades dejaran de ser meras receptoras, salieran de su pasividad y participaran en la reflexión sobre la "realidad y el descubrimiento de los mecanismos de explotación". En los 80, la catequesis de integración logró tales objetivos y dio lugar a com-

[19] Es decir, de encarnar al evangelio en las culturas tzeltal, tzotzil, chol, etcétera.
[20] R. Coello Castro, Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social, p. 18.
[21] P. Iribarren, Evaluación del ministerio de Tuhunel y contexto.
[22] R. Coello Castro, Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social, p. 57.
[23] *Ibid*, p. 61.

promisos organizativos concretos: tiendas cooperativas, cooperativas de transporte y producción, capacitación de mujeres e implantación de proyectos de salud comunitaria.

Los principales catalizadores para la organización y el cambio fueron los catequistas, jóvenes indígenas, intermediarios culturales entre las comunidades y la Iglesia, entre el mundo ladino y el indígena. Durante varias décadas ellos fueron los líderes sociales más importantes de Las Cañadas.

Líderes sociales, políticos y religiosos

Junto a los catequistas apareció otro tipo de líder: el diácono o *tu'unel*. El movimiento diaconal se inició hacia mediados de los 70 como parte y prolongación del movimiento catequístico: "mientras los catequistas proclamaban la Palabra de Dios que convierte, el diácono complementaba la obra de salvación con los sacramentos".[24]

El ministerio del *tu'unel* significó para los misioneros un retorno a la Iglesia primitiva, a la vez que un paso adelante en la construcción de la Iglesia autóctona. Surgió por su influencia y ante la carencia de ministros para atender la zona, pero sobre todo, ante la exigencia de las comunidades que se preguntaban "si el tzeltalero puede ser mediador y representante de Cristo, si las costumbres tzeltales pueden incorporarse a la Iglesia o si ésta puede volverse tzeltal".[25]

Los cargos de catequista y *tu'unel* tuvieron un contenido novedoso en Las Cañadas. Antes de la llegada de los misioneros sólo existía el cargo de catequista, pero éste desempeñaba otras funciones. En cuanto al movimiento diaconal, podemos decir que con la instauración de los diáconos por vez primera se abrió la posibilidad de que seglares, de origen indígena, pudieran desempeñarse como ministros religiosos, ayudando en las misas y administrando ciertos sacramentos.

Catequista y *tu'unel* son autoridades religiosas investidas de legitimidad a través de la asamblea comunal. Cuentan con poder delegado por la Iglesia, el cual ejercen desde el ámbito no sólo de lo religioso, sino también de lo político, gracias a que aprendieron español, leyeron libros, asistieron a cursos, discutieron ideas, tomaron iniciativas, fueron —y son— los correos entre las comunidades, conocen ideas nuevas que traen y llevan, a que oyen pláticas lejanas y andan por los caminos. Así llegaron a diferenciarse de los otros, especializándose y volviéndose los intermediarios culturales por excelencia, los catalizadores del cambio social en las comunidades y en la región.

Pero esto no sucedió de un día para otro ni en todos los casos de la misma manera. Algunos han sobresalido más que otros. Quienes han logrado aglutinar en su derredor parientes y amigos, encabezar grupos políticos en la comunidad o región y hacer avanzar posiciones en uno u otro sentido han sido vistos como verdaderos líderes carismáticos. En el otro extremo están los catequistas o diáconos burocratizados, o sea, aquellos que se han limitado a cumplir con enseñar la doctrina y dar los sacramentos, los que desempeñan de manera rutinaria su cargo; los que han sufrido la rutinización del carisma —diría Weber.[26]

Los hay también que, iniciados en la catequesis, han aprovechado su conocimiento del mundo ladino para controlar la compra y venta del café y ganado, convirtiéndose en caciques, abastecedores de los intermediarios extralocales. Otros se han consagrado al "servicio comunitario" a tal grado que han terminado invirtiendo sus recursos económicos en las mil comisiones que adquieren, hasta que al cabo de los años han llevado a su familia a la ruina.

[24] P. Iribarren, Evaluación del ministerio de Tuhunel y contexto.
[25] *Ibid*, p. 15.
[26] M. Weber, *Economía y sociedad*, vol. I, pp. 170-213 y 289-492; y vol. II, pp. 661-694.

Con frecuencia se habla de analfabetismo y rezago educativo en Chiapas, pero en Las Cañadas, la mitad de la población mayor a 5 años declaró, en 1990, saber leer y escribir. Muchos de ellos han adquirido esa habilidad a través del desempeño de cargos y comisiones, y no en las escuelas oficiales, escasas y deficientes (ver Cuadro 30).[27] Los propios diáconos y catequistas se han resocializado en cursos y seminarios así como en la solución de asuntos cotidianos. El desempeño de su cargo les ha exigido una mayor responsabilidad frente a comunidades en proceso de transformación, cada vez más participativas. Por ejemplo, en los cursos catequísticos impartidos en 1984 se habló de "dar fuerza a la comunidad desde la reflexión y la práctica sacramental. Se partía del análisis de la realidad y del estudio bíblico, para [así] afrontar los retos actuales de una manera más organizada".[28]

	POBLACIÓN DE MÁS DE 5 AÑOS QUE SABE:			POBLACIÓN DE 6 A 15 AÑOS	
SUBREGIÓN	LEER	ESCRIBIR	TOTAL	QUE ASISTE A LA ESCUELA	QUE NO VA A LA ESCUELA
Agua Azul	53%	53%	1981	1567	414
Amador	48%	47%	825	569	256
Avellanal	49%	50%	1363	1194	169
Betania	56%	56%	194	193	1
Estrella	44%	45%	775	560	215
Patihuitz	55%	56%	1906	1845	61
Totales	51%	42%	7044	5928	1116

FUENTE: Elaboración de la autora con base en ARIC, *Datos básicos, 1990*.

CUADRO 30: *Alfabetismo y escolaridad en Las Cañadas, 1990*

Dos años más tarde, eran tres los aspectos centrales del curso: a) promover la participación y la toma de decisiones para que la comunidad fuera la dueña de la palabra; b) realizar un recorrido histórico a través de la Biblia para que los catequistas y las comunidades descubrieran la Biblia como historia de un pueblo llamado por Dios, como la historia de un pueblo que encontró a Dios en sus luchas y en sus alegrías, un pueblo que se sabía querido por Dios; c) reflexionar sobre nuestro modo de ser, sobre nuestras costumbres católico-tzeltales.[29]

Pero no sólo el contenido de los cursos fue aumentando, también el método de enseñanza evolucionó de aquel llamado *nopteswanej* en el que todos escuchaban sin mayor participación, al *tijwanej* en el que el catequista parte del supuesto de que los miembros de la comunidad tienen "la palabra en su corazón", poseen sabiduría heredada de sus mayores y deben comunicarla, y de que la sabiduría está en los ancianos y ancianas, pero también en los jóvenes y en los niños.

[27] Es necesario aclarar que los problemas de la educación rural, y muchos más los de la indígena, son diversos y graves. Por lo general en la zona se cuenta con maestros para 1º, 2º y 3º grado quienes imparten clases de educación bilingüe y están adscritos al sistema oficial. En las comunidades de más de 500 habitantes hay grupos hasta de 5º grado y en las de más de 1000 generalmente se imparte hasta 6º grado. Por lo menos así funcionó hasta 1989, fecha en que la ARIC Unión de Uniones echó a andar un programa de educación integral —conocido como el Programa de Educación Integral y Capacitación para la Selva Lacandona (PEICASEL)— basado en capacitar jóvenes campesinos de las localidades para convertirlos en lo que popularmente se llamó "maestros campesinos" o "maestros comunitarios".

[28] Curso Catequístico 1984, citado en R. Coello Castro, Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social, p. 109.

[29] Curso Catequístico El Llamado de 1986-1987, citado en R. Coello Castro, Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social, pp. 112-113.

Por medio del método *tijwanej* el catequista ayuda a que aflore la palabra, a que la comunidad reaccione y se exprese. El catequista recoge esa palabra, la retoma en su corazón y la devuelve a la asamblea para que enriquezca y alimente el pensamiento de la comunidad. Este método tiene como finalidad lograr el diálogo, la participación de todos, el crecimiento de la conciencia personal, "prepara al pueblo para ejercer la democracia" —dicen los misioneros.[30]

José, Eustaquio y Abel, protagonistas de las historias de vida que serán contadas más adelante, vivieron este proceso, se educaron en los centros de formación con el método *nopteswanej*, pero las condiciones históricas de América Latina, los cambios en la diócesis de San Cristóbal y en la región los llevaron a experimentar el *tijwanej*. Este método recreaba el sentido indígena de las asambleas y los "acuerdos" presentes en las comunidades tradicionales de donde emigraron los "antiguos".

En las colonias de la selva el método se hizo fuente de inspiración y se le usó tanto en las ermitas para enseñar la Palabra de Dios como en la vida cotidiana y en las asambleas colectivas donde se trataban los asuntos de interés común. Ahí, eran nuevamente los catequistas quienes dirigían las discusiones, "picaban", dividían la asamblea en cuatro grupos de discusión y sacaban pequeños acuerdos hasta lograr el consenso. Más aún, la práctica se repitió en las asambleas regionales de las uniones de ejidos y en las mismas asambleas generales de la Unión de Uniones.

Historia de tres liderazgos

Tres breves historias de vida, recreadas a partir de sus relatos y puestas en la voz de sus protagonistas, permitirán destacar algunos aspectos de la forma en que catequistas y diáconos se resocializan, ejercen su autoridad y construyen su legitimidad.

Don José

Tengo 13 años en la lucha. Nací allá en el municipio de Sabanilla, allá puro cholero hay. Vinimos a la selva pues el de la Reforma Agraria nos dijo que acá había tierras, allá mi papá no tenía nada.

De joven fui catequista, tomé cursos con los maristas. Ellos me mandaron trabajar en una comunidad de acá de la selva, cerca de donde vivía. Ellos le daban su dinero a la comunidad y de ahí la comunidad me pagaban mi sueldo de maestro; en Santa Rosa no había maestro. Tuve que dejar el trabajo a causa de mi mujer que me celaba mucho y porque mi mamá ya iba a repartir la tierra entre sus hijos y al que sale de la comunidad no le toca nada. Por eso, por mi mujer y la tierra, abandoné a los maristas y a Santa Rosa. Pero al año me arrepentí mucho pues con los marista hubiera seguido mis estudios, pero de todos modos aprendí mucho.

En Santa Rosa al mismo tiempo que era maestro era catequista, la gente me quería mucho, me arrimaba mi maíz y leña para que cocinara. Yo los orienté para que cercaran el pueblo y sacaran los cochinos detrás del cerco, también les dije que hicieran la pista dentro del pueblo, pues así no van a sufrir con su carga cuando venga la avioneta. También hicimos unos surcos de flores y la parcela escolar.

Dejé la comunidad y antes de ser por primera vez autoridad de la Unión de Uniones, fui a trabajar a Ixcán con la CFE. Allá sí resultaba, pues mientras el finquero pagaba 4 000 pesos por chapear potrero, la comisión nos daba 15 000 por hacer pozos. Sólo dilaté unos siete meses y me regresé a mi comunidad.

[30] P. Iribarren, Evaluación del ministerio de Tuhunel y contexto, pp. 57-58.

Ya en la organización salí otra vez, fui a Campeche a visitar los compañeros de la Unión de Ejidos Pueblos Mayas, fuimos con el asesor para recibir unas orientaciones para nuestra organización. Así pasó mi vida desde cuando era catequista hasta hoy que soy por segunda vez presidente de la Unión de Uniones y encargado del módulo 7 de la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA).[31]

Don Eustaquio

En la ranchería La Martinica no había maestro por eso crecí hasta los 22 años sin saber leer ni escribir ni hablar "castilla", puro tzeltal.[32] En nuestro rancho lo único que llegaba era el cura de Ocosingo, ese cura iba de pueblo en pueblo, de rancho en rancho.

Como yo era muy inquieto en vez de quedarme en mi casa a ayudar a la siembra me iba de auxiliar con el cura, así me pasé dos años: ayudándolo con sus ropas, con los adornos y necesidades de la misa, entonces sí sé qué se pone en cada misa. Organizaba a la gente, repartía las lecturas, apuntaba los nombres de los que se iban a casar o bautizar y tocaba las campanas. Era como el sacristán del cura "caxlán".

Me fui con el cura aunque ni papá no muy quería. En las comunidades no muy pasaba hambre, pues en cada finca, pueblo o rancho recibían muy bien al cura, nos preparaban nuestras comidas. El cura me daba un peso diario para mis gastos. ¡Uhj! eso era muchísimo dinero. El cura tenía un calendario, cada rancho sabía qué día iba a llegar y preparaba la fiesta, era un gran banquete, había misa y había fiesta porque el cura llevaba los sacramentos. El trabajo me gustó, pero casi no aprendía "castilla" pues el cura sabía tzeltal y en las comunidades puros tzeltaleros había.

En 1963 fui a estudiar con los maristas a San Cristóbal y empecé a aprender "castilla", a leer, a escribir, a aprender oficios. Nos levantaban temprano a rezar, desayunamos y estudiamos, en la tarde había que hacer un trabajo, a las ocho a cenar y a las nueve a dormir. Los maestros nos decían: "el camino está libre, se pueden ir si no quieren seguir el reglamento".

Al principio éramos 80, luego 50 y acabamos 30, unos se huían cuando salían a barrer la calle. Ahí conocí muchos jóvenes de mi edad, me acuerdo del Sebastián y del Alonso, yo siempre comía con ellos, si no iba, me guardaban mi comida. Tuvimos tres meses de clase y seis días de vacaciones, pero no vine al rancho sino que me fui con mi amigo el Sebastián a Tenejapa.

El Sebastián sabía "castilla", me enseñaba un poquito, pero un día el maestro me dijo en "castilla" mi tarea y yo sentí en el corazón un pesar muy pero muy grande: no sabía qué me decía. Volteo para todos lados, vi un mapa del mundo y se lo traje, pero no era eso lo que me pedía. Cuando tomé el mapa estaba temblando, el maestro me dijo "¿qué has hecho hermano?" y me tomó de la mano y me llevó hasta el frasco con alcohol de donde tenía que sacar la culebra. Pero después ya no fue igual: fui aprendiendo poco a poco y apuntando cómo se decía cada palabra en "castilla".

Cada domingo llegaba don Samuel a dar misa y jugaba basketball con nosotros. Eran las festividades del seminario y se organizaron los juegos. El estaba joven, un poco mayor que yo, jugaba muy bien, estaba flaco, era muy "chingón" para el basket.

Nosotros fuimos los primeros catequistas en la región, tengo mi nombramiento de catequista firmado por el *tatic* (nuestro señor). Entonces aprendí muchos rezos y cantos. Tardamos otros tres meses en el curso y luego fuimos escogidos 13. El Sebastián y yo quedamos entre los que iban a ir a México.

Ahí nos enseñaron varios instrumentos: a unos violín, a otros guitarra, flauta. Yo sabía un poco del tambor y pronto formamos el grupo. Fuimos en varios colegios de la ciudad. ¡Uhj! nos

[31] José Sántiz Sántiz, Selva Lacandona, 1990-1992.

[32] Localizada en la cañada de Patihuitz, aún en la franca finquera.

aplaudieron un "chingo" los "caxlanes", que por nuestras tradiciones. Yo estaba muy contento pues era la primera vez que iba tan lejos.

Cuando regresé al rancho, llegué muy contento de poder enseñar la Palabra de Dios. Visité muchas colonias y rancherías, unos me burlaban y me decían: "ya te hiciste «caxlán»", pero no era cierto.

A los pocos días que regresé, salió para el seminario mi hermano Carlos. El sí aprovechó más, pues cuando se fue ya sabía "castilla". Hasta llegó a ser nombrado *tu'unel* de mi comunidad.

Luego vino el Congreso Indígena y yo estaba enfermo y ya no pude ir, pero mi hermano Carlos sí fue. Ya para entonces estábamos acá en la selva, como yo sabía de la Biblia ahí busqué el nombre de mi comunidad, se oía bien bonito: Betania, Ejido Betania.

Luego en el 1976 vino un asesor a enseñarnos sobre la ley agraria. Leímos de historia, revisamos varios artículos y las garantías individuales. Vinieron a mi comunidad muchos delegados como yo, ya había Unión de ejidos *Quiptic ta lecubtesel*. Fuimos aprendiendo algo, y luego con el problema de La Brecha tuvimos que enfrentar al gobierno y para el 78 a los propietarios del rancho la Nueva Providencia. Ahí vinieron muchos problemas por la tierra y hasta entraron los soldados por orden del gobernador De la Vega Domínguez. ¡Uhj! es mucha historia.

Yo ya no volví a salir después de casarme con la Anita, pero siempre tuve mi cargo dentro de la comunidad: que presidente del comité de la escuela, que tesorero de la cooperativa, que secretario del agente. Soy el que sabe cómo debe hacer cada año el capitán para salir de su cargo. Así pasa mi vida, casi nunca me dejan descansar, hasta ahorita igual.[33]

Don Abel

Tengo en la lucha desde 1967; empecé cuando era catequista. Tenía 15 años cuando fui con los maristas a San Cristóbal, allí iban muchos campesinos de todas partes y se quedaban seis meses a estudiar la Palabra de Dios.

Cuando llegué sabía un poco de "castilla", en la finca que viví los peones pagaban un maestro para sus hijos por eso llegué hasta 4º año. Allá con los maristas, leía la Biblia en español y en tzeltal. La comunidad nos mandaba, nos pagaba el pasaje a todos los que teníamos voluntad de servicio.

Cuando regresábamos, hacíamos fiestas en las colonias para que la gente viera que era buena la Palabra de Dios. Los catequistas íbamos para celebrar al santo con ellos. Algunas comunidades no querían aceptar la Palabra de Dios, pero luego hasta nombraron sus catequistas.

Ahí fue no más el comienzo. Los de mi comunidad ingresamos a la unión de ejidos de la región pues teníamos un "chingo" de problemas, sacamos nuestra resolución presidencial, pero la ampliación ya no, pues vino el decreto de La Brecha. Mi región era la más combativa, también la más afectada. Varias veces fuimos a parar los tractores con la pura fuerza de la gente unida, tomamos la maquinaria y al ingeniero, pero no pudimos impedir que La Brecha llegara hasta San Jerónimo.

Tuve que dejar mi cargo de catequista, la comunidad nombró a otro y a mí me nombraron de otros cargos, pues ya sabía leer y escribir en "castilla". Pasé al consejo de administración de la unión de ejidos de la región. Unos años después, en una asamblea general de la Unión de Uniones me nombraron autoridad en el consejo de vigilancia de toda la organización. Entonces casi pasaba más tiempo en la ciudad de Ocosingo que en mi comunidad.

Luego me vino otro nombramiento en la comisión de café de la Unión. Ahí como que fui agarrando más estudio y conociendo cómo ayudar al campesino para la siembra y la venta de

[33] Eustaquio Gómez Ruiz, Selva Lacandona, 1990-1993.

su café. Ahí sí de plano que ya no más entraba a ver unos días a mi familia y a ver cómo iba con la milpa, mi hijo mayor.

Hace dos años trabajé más en lo de asistencia técnica, la Unión recibía un financiamiento de "la INI" y de ahí nos pagaban, pero seguíamos siendo comisiones de la Unión.

Este último año ya no tuve cargo como autoridad o comisión, entré otra vez en mi comunidad, pero lo veo raro, como que ya no me hallo, como que ya me acostumbré a tener cargo. Eso estaba pensando cuando llegaron las autoridades a llamarme para que fuera capitán de nuestro santo: tuve que aceptar. Entramos juntos con mi compadre. Los dos fuimos capitanes, le hicimos bonito su rezo, bonito su baile al san Caralampio.

Este año me llamaron otra vez para ser coordinador regional del Programa de Educación Integral y Capacitación para la Selva Lacandona (PEICASEL): es programa del gobierno y de la Unión. Volví a salir a Ocosingo, pero más que nada recorro las regiones dando apoyos a las parcelas escolares. Lo estoy viendo un poco duro para aprender lo de la hipotenusa y la trigonometría, pero ya le voy entendiendo. Es igual de duro que al principio cuando era un catequista quinceañero.[34]

Elecciones, asambleas y liderazgo

Los diáconos y catequistas a la fecha siguen eligiéndose en asambleas comunales. Por lo general se seleccionan individuos con prestigio, quienes al ser nombrados pasan a forman parte del consejo de autoridades. Por lo cual, como ya se dijo antes, su autoridad se ejerce más allá del ámbito religioso, trascendiendo a lo social, económico, político e ideológico.

La forma de elección de un diácono o *tu'unel* sufre pequeñas modificaciones de una colonia a otra. En el ejido Nazaret, a decir de Eustaquio, sucedió así:

> Fundamos la colonia en 63, pero fue hasta 77 que sacamos acuerdo para nombrar *tu'unel*. Primero se hizo un recuento por familia, cada familia apuntó un nombre en un papel en donde también estaban anotados los nombres de mis familias. Salieron no más tres candidatos: yo y mis dos hermanos, Carlos y Horacio. Horacio es el mayor y más respetados por todos; Carlos estaba regresando de con los maristas; y yo ya había sido catequista. El que sacó más votos fue el Carlos. Mi familia votó por él. Así lo tenemos nuestro pensamiento, está bueno para cumplir sus trabajos. Así también lo pensó el "común". Entonces empezó sus trabajos y hasta hoy no lo hemos cambiado.[35]

El cargo de *tu'unel* se adquiere por un año y al cabo de éste la asamblea evalúa su desempeño. De ser positivo, el nombramiento se ratifica como vitalicio, "hasta que se le acabe su fuerza al «mamalito".[36] Para desempeñar su tarea el *tu'unel* debe coordinarse con el caporal, el presidente de la iglesia, las "magrecitas" y, por supuesto, con los catequistas. Los diáconos pueden convertirse en el eje de la vida comunal si poseen el suficiente carisma, pero en varias comunidades son más populares los catequistas, al grado de ocasionar rivalidad entre unos y otros.

La comunidad y los delegados comunitarios vigilan el buen desempeño del cargo. Por lo general en las asambleas comunitarias, regionales o suprarregionales de la Unión de Uniones se oyen quejas y críticas a las autoridades. Un catequista puede ser retirado del cargo por haber cometido alguna infracción moral o legal. En varias ocasiones autoridades generales de la Unión de Uniones han sido removidas por facciones que mediante la crítica arriban al poder: en sesión

[34] Abel Gómez Sántiz, Selva Lacandona, 1987-1993.
[35] Eustaquio Gómez Ruiz, Selva Lacandona, 1990.
[36] Llámase "mamal" a los hombres de edad y prestigio.

plenaria acusan a las autoridades de "bolos",[37] corruptos y malos administradores. Detrás de dichas facciones, constituidas por gente de una o varias cañadas, suele estar siempre un catequista o un ex catequista; es decir, algún viejo líder social con prestigio y carisma. Así sucedió cuando José Sántiz Sántiz fue removido del más alto cargo: presidente del consejo de administración de la Unión de Uniones.

La tensión social se manifiesta en los conflictos entre comunidad y *tu'unel*, como lo expresa Eustaquio al afirmar que: "últimamente la comunidad no está muy de acuerdo con el *tu'unel*, pues él no manda sino la comunidad". A su vez Carlos apunta cada vez que se le pide su opinión sobre algo: "no, no, no, no, no, yo no puedo decidir, no puedo obligar a la comunidad para que acepte, no es cosa mía, yo sólo soy autoridad, no mando".[38]

Antes del conflicto armado, la cohesión social en Las Cañadas era resultado de una militancia y un credo compartidos, de la recreación de la identidad étnica como eje de la unidad política.[39] Esto permitió que a pesar de las diferencias socioeconómicas se cimentaran pautas de comportamiento y valores que regían la vida comunitaria. Todo ello se fue desarticulando poco a poco a partir del momento en que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) empezó su trabajo clandestino. Las comunidades descritas se encuentran actualmente divididas, pero las prácticas participativas que las caracterizan están presentes tanto en el EZLN como en la ARIC Unión de Uniones. En ambos bandos —hoy en día bloques políticos regionales antagónicos— los catequistas y diáconos están presentes y continúan ejerciendo su liderazgo incubado durante décadas, aunque en el ejército zapatista se ven obligados a compartirlo con nuevos líderes que tienen una fuente de poder distinta a la religiosa: la militar.

Los líderes podrán tener o no un puesto público formal, pero con toda seguridad fueron catequistas en algún momento de su vida, a partir de ese cargo despegaron y acrecentaron su carrera política. Hoy en día pueden estar ubicados en cualquier lugar de la escala socioeconómica, que es más compleja en comunidades de más de 500 habitantes. En Las Cañadas alguien puede ser más o menos adinerado si logra comprar tierra o vacas, plantar más de una hectárea de café, abrir una tienda de abarrotes, tener hijos que trabajen fuera de la colonia o dedicarse al "coyotaje". Sin embargo, el hecho de vivir en la colonia selvática obliga a asumir ciertos compromisos indispensables para ser considerado miembro de ella: ir a las asambleas, recibir cargos, casarse como lo marca la costumbre, participar en comisiones. De lo contrario se tiene que "salir" y perder el derecho a la tierra, al solar, a casarse —si es soltero— con una mujer tzeltal. Caso aparte es el de los jóvenes a quienes antes de casarse les está permitido "pashear", es decir viajar a diferentes ciudades con la finalidad de trabajar, pero sobre todo de conocer mundo; al igual que lo hicieron los catequistas y diáconos, cuando jóvenes.

En las últimas décadas catequistas y diáconos han seguido varios caminos: mientras los segundos ocupan cargos vitalicios, los primeros tienen más movilidad. Por ejemplo Carlos de Nazaret acabará su vida desempeñando el cargo de *tu'unel* dentro de la colonia, recibiendo críticas constantes de otros líderes o de la comunidad entera. En cambio, el catequista José Sántiz

[37] En Chiapas se llama "bolos" a los borrachos.

[38] En la diócesis de San Cristóbal el tema del diaconado fue uno de los más controvertidos pues para algunos agentes de pastoral era claro que se trataba de algo impuesto por los misioneros, lo consideraban una extensión de la Iglesia como institución vertical y occidentalizante. En 1981 los misioneros de la zona tzeltal tomaron el acuerdo de no nombrar más diáconos sino mejorar la preparación de los que se tenía. Sin embargo las propias comunidades exigieron al obispo más nombramientos; incluso argumentaron que tenían diáconos desde 1981 y por tanto era hora de que cumplidos tres años de su nombramiento, se les ordenara como sacerdotes: P. Iribarren, Evaluación del ministerio de Tuhunel y contexto y R. Coello Castro, Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social.

[39] Apuntamos aquí la tendencia más relevante de Las Cañadas sin dejar de considerar que al interior de éstas puede haber microrregiones donde la presencia de varias Iglesias o militancias políticas muestre un panorama más heterogéneo que el aquí descrito.

Sántiz ocupó representaciones estatales dentro de organizaciones de alcance nacional e incluso impulsó una organización regional fuera del control de la Unión de Uniones, una vez expulsado de ella. Es decir intentó consolidar una fuerza política paralela a través de su red de relaciones personales y de su prestigio.

También puede suceder que los catequistas ocupen puestos diversos en el nivel suprarregional, pero si como resultado de alguna lucha faccional son desplazados de ese nivel, pueden pasar a trabajar como profesionales en otras organizaciones campesinas fuera de Las Cañadas. Los menos se burocratizan y se niegan a regresar a sus comunidades: los más ocupan posiciones altas en nuevos programas impulsados por la Unión de Uniones y empiezan a recibir una compensación económica por su trabajo sin romper con sus bases, quienes les dan legitimidad hacia adentro y hacia afuera de la organización. Tal es el caso de Abel Gómez Sántiz quien, durante este periodo de cese bilateral del fuego, va y viene a Tuxtla para cobrar la renta que el gobernador prometió pagar a los desplazados por la guerra. Es el líder de un grupo de su comunidad, El Platanar, y orienta a más de cuatro grupos de desplazados. Todos recurren a él, aunque no desempeña puesto formal alguno, pues "sabe escribir, habla bien la «castilla», conoce las oficinas de gobierno, sabe de políticas y lee *La Jornada*".

Es necesario apuntar, para desilusión de muchos, que no existe una relación mecánica entre catequistas y movimiento armado. Tal vez exista entre catequesis de integración y todo lo que implique movimiento social, organización para la producción y para la comercialización. Sin duda alguna los catequistas y los diáconos son los catalizadores más importantes del movimiento social en la región desde que surgió la catequesis de éxodo, pero hoy en día se les encuentra en ambos lados de la trinchera.

Así, uno de los muertos del EZLN en Ocosingo fue catequista en sus orígenes. Después de militar en las filas de la Unión de Uniones, trocó el camino de la concertación por el de las armas. En cambio otro ex catequista fue candidato priísta a diputado por el noveno distrito en las elecciones de 1994 y resultó electo —según las cifras oficiales—. Ciertamente ésta es la primera vez que un dirigente de la Unión acepta ser candidato del partido de Estado.[40] Esto muestra la complejidad social que entraña la actual coyuntura así como los múltiples rumbos tomados por los líderes surgidos en Las Cañadas.

Misioneros, catequistas y tradiciones

El cambio social experimentado por los pueblos indios en las colonias de Las Cañadas nos obliga a preguntarnos por el lugar que ahí ocupa la tan mentada "jerarquía cívico-religiosa", el "sistema de cargos" y los "principales". Sin embargo, aunque entre los habitantes de Los Altos y los de Las Cañadas existe cierta continuidad, estos conceptos resultan inútiles para explicar la estructura de poder en Las Cañadas.[41] La vida de los colonos indios de la selva se creó y

[40] Permítaseme una digresión. La candidatura surge en el marco de la coyuntura electoral de 1994 y durante la paz armada que vivimos a finales de julio en Chiapas y México. Hasta antes del estallido del conflicto armado la ARIC Unión de Uniones se expresó como una fuerza autónoma respecto a partidos políticos y al Estado. En concordancia con lo anterior, algunos autoridades regionales, en asamblea celebrada en el mes de junio, desconocieron la candidatura oficial de su líder formal y exigieron su salida como autoridad general de la ARIC. Esto pone en evidencia de nuevo las luchas faccionales al interior de la organización y la reactivación de nuevos y viejos liderazgos. De hecho algunos líderes de la Cañada de Patihuitz y de la Cañada de Agua Azul se han aliado y como disidencia reclaman ser la verdadera ARIC Unión de Uniones, la democrática, la independiente frente a la facción aliada al PRI. A ésta la denominan ARIC partidista u oficialista (septiembre de 1994).

[41] Realizar un estudio de los liderazgos y del papel de las misiones en Las Cañadas sin señalar, aunque sea someramente, algunos de los principales problemas que se dieron a nivel de la cultura y no sólo de la estructura

recreó en el marco de la catequesis de éxodo, de la lucha por la tierra y de la clandestinidad.[42] Por ello, en el consejo de autoridades destacan de manera particular los catequistas, hombres de entre 30 y 40 años que han desplazado a los "antiguos" del centro de la autoridad comunal.

En muchas colonias de Las Cañadas ni siquiera se conoce el término de "principales". Cuando el antropólogo pregunta por ellos, le responden con un no rotundo. Pero basta convivir unos cuantos años en las colonias y asistir a las fiestas en honor del santo patrono para darse cuenta de que en el templo, junto al único altar y santo de la ermita, se sienta a los "viejitos", a los "mamalitos", a los "antiguos"; es decir, a las cabezas de las familias extensas quienes gozan de prestigio y a quienes se les solicita consejo y compañía en actos solemnes como el de "ir a pedir la novia". Algunos de éstos ni siquiera son tan viejos: los hay de 80 y 90 años pero otros tienen tan sólo 50.[43] Lo importante es que gocen de prestigio, sean vistos como patriarcas de la colonia y sean legítimos ante los ojos de los colonos. Los "mamalitos" son respetados por todos, los *keremtik* (muchachos, en tzeltal) jamás les podrán levantar la voz o desobedecer. Los "antiguos" saben de hierbas y curaciones, son visitados por gente de otras colonias para aliviar todo tipo de males, pero ya no asisten a las asambleas comunitarias y sólo en día de fiesta se les ve, dando el visto bueno a las actividades de capitanes, caporales, catequistas y presidente de la iglesia. En cambio los catequistas enseñan cantos, rezos, la interpretación de la Biblia, las reglas de convivencia, salen y entran, promueven la discusión sobre "el costumbre", sobre cuáles son buenas y deben ser conservadas y cuáles son dañinas a la vida y a la familia. Los catequistas son los pioneros, aquellos que iniciaron la gesta heroica de desafiar los peligros para ir a El Desierto del Lacandón. Allí se encuentra anclada parte de su legitimidad. Bajo esa lógica los "antiguos" no son parte del consejo de autoridades, pero siguen desempeñando un papel importante en la vida social de las colonias selváticas.

A diferencia de los dominicos de Ocosingo, los jesuitas trabajaron casi exclusivamente en asentamientos viejos de Los Altos y de las Montañas del Norte, muchos de ellos de origen colonial. Tuvieron que enfrentar una estructura consolidada con cargos tradicionales. El poder sobrenatural de los "principales" desafió, en más de una ocasión, la construcción del poder de catequistas y diáconos. Según Maurer, cuando llegaron los jesuitas a Guaquitepec se erigieron dos estructuras antagónicas y paralelas: una, basada en los "principales" y la otra, en los catequistas.[44] Esto no sucedió cuando los misioneros jesuitas caminaron junto con sus evangelizados rumbo a la selva, acompañaron su peregrinar y extendieron el dominio de la misión de Bachajón hasta Arena, Granizo, Limonar; es decir, hasta el Corredor de Santo Domingo (ver Mapa 41).

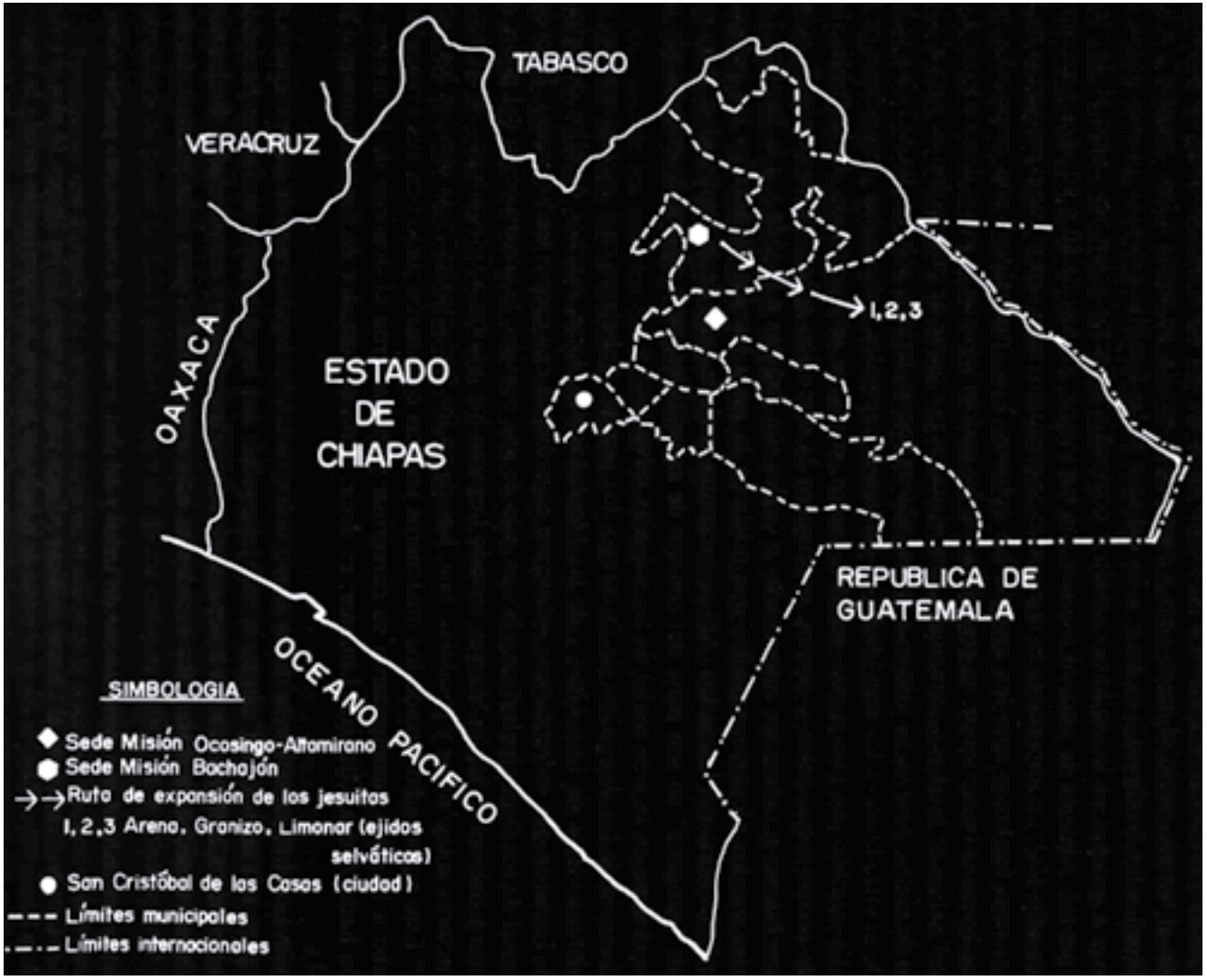
Las nuevas colonias requerían de un nuevo orden social, las condiciones de supervivencia no estaban para mil santos, mil cargos ni mil jerarquías. Así los migrantes se fueron haciendo, hasta cierto punto, diferentes a sus antepasados radicados en fincas y comunidades. Se levantaba la primera cosecha de maíz y los excedentes eran aprovechados para criar puercos. La moneda circulaba poco, e ir a la ciudad por velas e incienso implicaba días y días de camino. Las nuevas colonias se basaban, pues, en economías eminentemente de autoconsumo. Todo ello influyó en

y la organización social, es dar una visión parcial del problema. Sin embargo creemos que esto debe ser estudiado con cuidado y profundidad, con pleno dominio del tzeltal y del chol, y con todo el conocimiento posible sobre la cosmovisión maya.

[42] En Las Cañadas y en el resto de Chiapas política y religión van de la mano. En los últimos 34 años el trabajo pastoral de la Iglesia "liberadora" se dio en el marco de la lucha por la tierra, la discriminación racial y la injusticia social. De ahí que ésta se convirtiera en un contrapoder con sus propias contradicciones: entre otras, las inherentes al desarrollo pastoral en comunidades indígenas de viejo y nuevo cuño.

[43] Esto tiene que ver con la poca población anciana que habita las colonias: la mitad de la población es menor a 14 años, el 46% restante fluctúa entre los 15 y 49 años y sólo un 4% es mayor a los 50: ARIC, Datos básicos, 1990.

[44] E. Maurer, *Los tzeltales ¿paganos o cristianos?*. También A. Gómez Hernández y M. H. Ruz, *Memoria baldía*, p. 20, hablan de la existencia de estructuras paralelas. Refieren que durante los siglos XVIII y XIX en la región de Comitán existía en las fincas una jerarquía basada en el poder sobrenatural y otra en el ritual católico ligado a las mayordomías.



Mapa 41. *Expansión de la misión jesuita a la Selva Lacandona*

la vida festiva y religiosa de los colonos, delineó su contenido y lo marcó con un sello de austeridad. Las cosas cambiaron para finales de los 80 cuando se abrieron terracerías y la economía regional se vio afectada por la presencia de cultivos comerciales como el café, el chile y la cría de vacunos. Muchas colonias empezaron a celebrar la fiesta del santo patrón, y ahí donde ya existía éste se volvió más fastuosa gracias a la mayor disposición de dinero y al mejoramiento de los caminos.

En el nuevo orden no todo es inédito: existen semejanzas entre las fiestas de tojolabales y tzeltales de Las Cañadas con las celebradas en el siglo XVIII y XIX que describen Gómez y Ruz en su estudio de la vida de los tojolabales en las fincas del valle de Comitán; también hay similitud con las que realizan los tzeltales del paraje Yochib en los años 40, así como con las festividades de las fincas del Primer Valle de Ocosingo narradas por Montagú diez años más tarde.[45] Con mínimas variaciones se repiten bailes, juegos, ritos y oraciones. A ello contribuyó la actitud de los misioneros, quienes pugnaban por un catolicismo respetuoso de "las culturas" y "las costumbres".

Sin embargo con todo y dicha divisa, jesuitas y dominicos vieron la necesidad de "abolir" ciertas prácticas que, desde su visión occidental, consideraron "dañinas" para la integridad de los evangelizados. Se manifestaron contra "el trago", la "brujería", la poligamia, los "nahuales", los "pulsadores" y las "barridas", marcando así una frontera entre "lo bueno y lo malo". Aún se recuerda que una asamblea general de la Unión de Uniones, celebrada a finales de los 70, juzgó a una mujer acusada de ejercer la "brujería". Los catequistas fueron los principales instigadores del juicio.

De hecho el cambio del centro de poder en las comunidades de Las Cañadas atentó en cierta forma contra la dimensión sobrenatural de la autoridad tradicional; por ejemplo, el método *tijwanej* aseguraba que "todos tienen la sabiduría, no sólo los ancianos y las ancianas y por eso todos deben expresar su pensamiento, su palabra". Sin embargo muchos de "los antiguos" hoy siguen conociendo y curando las enfermedades "buenas y malas". Incluso los catequistas recurren a ellos y a otros especialistas llamados "curanderos" con el objeto de que los "barran" cuando una enfermedad no es erradicada en el hospital de Altamirano o cuando el médico "caxlán" no les alivia. Estos "curanderos" son vistos con recelo, muchas veces viven en lugares aislados, fuera de las comunidades y trabajan como peones de otros colonos. Dedican su vida a la curación. No cobran, pero reciben a cambio de sus servicios alcohol. Se dice que pasan la mayor parte del tiempo "bolos" y curando. No tienen tierras, ganado ni café. Parecen ermitaños y no militan en grupo político alguno. No asisten tampoco a la ermita, no saben leer y ocultan su conocimiento del "castilla" diciendo incansablemente "mas na' castilla, mas na'" ("no sé español, no sé"). Cuando se les pregunta cómo aprendieron a curar, responden en tzeltal: "así no más, vino así en mi sueño, es mi natural". Estos hombres, que parecen no haber sido tocados por la prédica de la nueva pastoral, pululan entre las colonias y rara vez viven en las comunidades. Son buscados, pero a la vez temidos. En enero, los mismos zapatistas quemaron algunas de sus casas para ahuyentar "los malos espíritus".

Antes del 1º de enero un ex catequista tomó a uno de estos "curanderos" y lo trajo a las oficinas de la Unión de Uniones. Quería que capacitara a otros en el manejo de hierbas, pensando que era bueno que los agentes de salud de la Unión de Uniones aprendieran los remedios tradicionales. Entonces el "curandero" dijo por vez primera: soy de la Unión y así empezó a relacionarse con otras organizaciones de médicos indígenas localizadas en Los Altos de Chiapas. Sin embargo había algunos obstáculos por salvar: el "curandero" decía que su conocimiento no era resultado de un aprendizaje sino que "le había venido" y que por lo tanto no podía transmi-

[45] *Ibid*; A. Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas*; y R. Montagú, "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales".

tirlo. No quería cobrar por su trabajo pues argumentaba que el sólo recibía a cambio "trago" o los "regalitos" que la gente le quería dar. Todo ello era contrario a lo que el ex catequista había aprendido a través de la Palabra de Dios. La explosión de la guerra truncó las aspiraciones y el proyecto del ex catequista.

En el otro lugar de esta sinuosa geografía, tierra arriba, en parajes como Guaquitepec, los catequistas rechazaron las tradiciones al declarar que ellos no tenían "nahual", "pues ya habían aceptado la Palabra de Dios" y afirmaron una y otra vez "que eso era cosa de principales". Sin embargo, en los hechos esas creencias siguen rigiendo su vida ya que continúan dándole a éstas una gran significación.[46]

Lo anterior pone en evidencia las múltiples formas en que se puede vivir la indianidad a nivel individual. En ciertos ámbitos y en ciertos individuos la predicación católica tiene escaso éxito, pero en otros se observa lo contrario. En la cosmovisión de los indios se alternan signos de distintos sistemas. En Las Cañadas uno de ellos está estructurado a partir de la pastoral evangelizadora desarrollada en las últimas décadas. Allí el trabajo misionero logró una conquista espiritual sobre tierras inhóspitas y población dispersa en pequeños poblados caracterizados por la diversidad lingüística y el aislamiento. Su fruto es la integración de una nueva área al control de la Iglesia católica vista como institución. Los catequistas y diáconos fueron la principal correa de transmisión, los intermediarios culturales, políticos, ideológicos, por excelencia. Fueron los catalizadores del cambio y de la reinterpretación de los conocimientos, creencias y valores recibidos a través de la política de pastoral.

En el caso de Las Cañadas los indios colonos han tomado elementos de su pasado y de su presente, jerarquizándolos para crear un sistema cultural único, vivido a nivel individual de múltiples formas. Así se autodenominan "tzeltaleros" y "choleros", reivindican su indianidad en el explosivo movimiento zapatista o sencillamente la viven al interior de la ARIC Unión de Uniones. Sus líderes sociales son la mejor muestra del dinamismo y de la vitalidad cultural, sin esencialismo y sin puritanismo; eso sí con mucho ceremonial y una buena dosis de mesianismo.

Colofón

Aunque hasta ahora no se ha señalado, hay que agregar que la historia de Las Cañadas está marcada por la violencia: quemas de casas, muertes de campesinos y soldados, asesinatos de "guerrilleros", luchas contra lacandones, exigencias de reconcentración, amenazas de desalojo y agresiones de narcotraficantes. La lucha cotidiana se da entre ejidatarios y ganaderos, entre ejidatarios y pequeños y grandes propietarios. Sin embargo dos conflictos conmueven su historia reciente: en los 70 el problema de La Brecha; en los 90 la lucha zapatista. En ambos casos los liderazgos de indios y de algunos ladinos resultan ser pilares fundamentales de los movimientos sociales que se han generado.

La lucha por La Brecha fue un problema agrario regional. En cambio, la guerra del EZLN es de alcance nacional, surge como un movimiento político que se militariza. Es un movimiento con demandas irreductibles a lo agrario ya que está también ligado a la discriminación social, a la falta de expectativa para los jóvenes y a la emergencia de nuevos liderazgos en búsqueda de banderas que remplacen las caducas y brinden esperanzas de solución a la injusticia social reinante. En Las Cañadas se comparte una historia de lucha agraria, de organización para la producción, de organización de la vida comunitaria; pero la lectura, la interpretación de esa historia compartida cambia de acuerdo al matiz ideológico de unos y otros indios. En consecuencia surgen diferentes trincheras de lucha, horizontes políticos distintos para catequistas, diáconos y

[46] E. Maurer, *Los tzeltales ¿paganos o cristianos?*, pp. 452 y 458.

colonos en general. Algunos líderes sociales abandonaron las uniones de ejidos o siguieron militando en ellas a la par que realizaban trabajo clandestino; otros, después de un tiempo de clandestinidad se arrepintieron y regresaron a la vía legal. Otros más, dieron su vida en la batalla de Ocosingo.

Una de las consecuencias del levantamiento zapatista es que por vez primera una parte de los habitantes de Las Cañadas ha usado su indianidad como instrumento político para exigir democracia en la nación. Enarbolan sus formas de gobierno y autoridad como modelo para mostrarle al mundo la posibilidad de participación de todos en la toma de decisiones, la posibilidad de lograr consensos. El mundo se asombra al descubrir la vigencia de esas formas de gobierno a punto de iniciar el siglo XXI. El zapatismo se vuelve el ejemplo a seguir para algunos grupos del país que se autodenominan "populares" y "democráticos". Pero también es cierto que la región, el estado y el país no caminan en su totalidad a ese ritmo, ni comparten esa ideología.

Para terminar es importante dejar constancia de mi rotundo desacuerdo con una lectura simplista de este texto que pretenda llegar a la apresurada conclusión de que "los catequistas, los curas y el obispo son los culpables del movimiento armado". Difícilmente puede existir un mayor reduccionismo que ese. Confío en que las mentes claras sabrán reconocer la complejidad de un proceso social construido a lo largo de la historia. Al mismo tiempo rechazo la asociación automática, mecánica y ahistórica del trabajo misionero con las nociones de "etnocidio" y "aculturación": ambas son afirmaciones categóricas que explican todo y nada. Aún falta mucho por analizar y discutir, pero hasta aquí sólo he anotado algunos aspectos que considero relevantes para la comprensión de la política, los liderazgos y las tradiciones, tal y como se han construido en Las Cañadas.

Valle de Hueyzacatlán, verano de 1994

DE LA SIERRA A LA SELVA: IDENTIDADES ÉTNICAS Y RELIGIOSAS EN LA FRONTERA SUR[1]

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO
CIESAS Sureste

Encuentro y desencuentro con la historia de viejos que luchan por hablar su lengua, que ensayan danzas sobre los recuerdos, de jóvenes que olvidan, que cambian, que proponen. Cultura en movimiento, la misma y diferente.

El conflicto armado iniciado en Chiapas a partir del 1º de enero de 1994 vino a mostrarnos un rostro diferente de la población indígena, que poco tiene que ver con la imagen folklorista y tradicional promovida por el indigenismo oficial. Las demandas de los indígenas zapatistas están más relacionadas con la aldea global que con la comunidad corporada descrita por las etnografías culturalistas.[2] Se trata de indígenas preocupados por la globalización de la economía y por el impacto del Tratado de Libre Comercio (TLC) en la producción agraria. Sus demandas no se limitan al mejoramiento del nivel de vida de sus comunidades, sino que proponen un replanteamiento del proyecto de nación, una reorientación de las políticas económicas a nivel nacional y el establecimiento de una verdadera democracia.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) puso de manifiesto la existencia de sujetos sociales producto de diversas y complejas experiencias organizativas. Los grupos religiosos, al igual que las organizaciones campesinas e incluso las instituciones indigenistas, han jugado un papel importante en la creación y reestructuración de los espacios comunitarios.

Más que "explicar" el papel de tal o cual institución en la movilización armada de la población indígena, este ensayo se propone aportar elementos para entender el surgimiento de nuevas identidades colectivas y de nuevas formas organizativas entre los campesinos chiapanecos. Par-

[1] Una parte del material aquí expuesto es analizado en el artículo "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: Etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas" a publicarse en *Nueva Antropología*. Agradezco a Gabriela Vargas Cetina su ayuda en la revisión de este manuscrito, y su amistad y apoyo solidario en los difíciles días en que se escribió. Asimismo agradezco el apoyo que Carlos Zaldívar y Carlos Gutiérrez me ofrecieron durante las primeras etapas de mi trabajo de campo. A quienes compartieron su historia y sus anhelos conmigo, dedico este limitado esbozo.

[2] Esta construcción conceptual caracterizó muchas de las investigaciones hechas dentro del proyecto Harvard (véase E. Z. Vogt, *Bibliography of the Harvard Chiapas Project*) y continúa vigente en los análisis de la etnicidad hechos por autores como C. Smith, Race/Class/Gender Ideology in Guatemala; y S. Varese, "Multiethnicity and Hegemonic Construction".

tiendo de un rechazo a las definiciones esencialistas de la identidad étnica que la conciben como una unidad cultural formada por una serie de características fijas, analizaré las identidades de los indígenas fronterizos como el resultado de varios procesos históricos a través de los cuales se han ido reconstituyendo y reinventando.[3] Partiendo de la premisa de que el sentido de identidad se construye en la vida cotidiana, analizaré la manera en que la Iglesia católica y diversas sectas y denominaciones protestantes han creado nuevos espacios organizativos en los que se ha reformulado la identidad étnica.

Tomaré como punto de referencia dos regiones fronterizas, por un lado los municipios limítrofes de la Sierra Madre de Chiapas y por otro la carretera fronteriza del sur, bordeada por los bosques de La Trinitaria y la selva de Las Margaritas (ver Mapa 42).[4]

Al analizar el trabajo en estas dos regiones de los grupos religiosos católicos y protestantes, no intento establecer explicaciones unidimensionales, que necesariamente resultan simplistas, sino conjuntamente con los otros ensayos de esta antología aportar elementos para la reconstrucción del complejo espectro de factores que han influido en los rumbos de la historia reciente de Chiapas.

La sierra y la selva: Diversidad étnica y religiosa

Si recorremos la franja fronteriza, de las accidentadas laderas de la Sierra Madre de Motozintla a la selva de Las Margaritas, pasaremos de la neblina montañosa y las flores de papa al calor seco de las planicies maiceras de Comalapa hasta llegar a la humedad selvática de los ríos Santo Domingo y Jataté. A esta biodiversidad se une una pluralidad cultural, una variedad lingüística y una diversidad religiosa que hacen de la frontera chiapaneca un espacio de confluencias, encuentros y desencuentros.

Las dos líneas limítrofes que convergen en el Vértice de Santiago, han sido demarcadas con el establecimientos de asentamientos humanos producto de antiguas y recientes migraciones. En estas dos regiones fronterizas se encuentran los municipios de Motozintla, Mazapa de Madero, El Porvenir, Bejucal de Ocampo, Bella Vista, Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa y La Trinitaria, hacia el suroeste del Vértice, y La Independencia y Las Margaritas hacia el este (ver Mapa 42). En estos municipios se asientan hablantes de mochó (o motozintleco), cakchiquel, mame, kanjobal, chuj, jacalteco, tzeltal, tzotzil, tojolabal y chol y población mestiza hablante de español; así como refugiados guatemaltecos chujes, kanjobales, mames, jacaltecos (ver Cuadro 31).[5]

A este mosaico étnico se une una gran diversidad religiosa: católicos seguidores de la teología de la liberación y tradicionalistas conviven con adventistas, presbiterianos, pentecosteses, sabáticos, testigos de Jehová, nazarenos, miembros de la Nueva Renovación en Cristo, de La Columna

[3] Me refiero a la reinvención de la identidad étnica, no como elaboración ficticia, sino como construcción social: E. Hobsbawm y T. Ranger, *The Invention of Tradition*; y R. Rosaldo, Re-imaginando comunidades nacionales.

[4] La selección de estas dos regiones se basa en mi experiencia de campo. La primera corresponde a la región Sierra de la regionalización gubernamental, la segunda corresponde exclusivamente a la parte más septentrional de la región Selva, delimitada por la regionalización oficial. Los municipios fronterizos del Soconusco, hacia el oeste, han pasado por procesos históricos diferentes que no serán abordados en este ensayo. Sobre estos municipios, véanse P. Ponce, *Palabra viva del Soconusco*; y D. Villafuerte (coordinador), *El café en la frontera sur*. Para la región fronteriza de Marqués de Comillas, véanse J. R. González Ponciano, "Frontera, ecología y soberanía nacional"; y "Marqués de Comillas: Cultura y sociedad en la selva fronteriza Mexico-Guatemala" (en este volumen).

[5] Según *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda 1990*, en los diez municipios mencionados de los 271 474 habitantes mayores de cinco años un 19.72% (53 525) reportaron hablar algún idioma indígena. Por una extraña razón el censo no registra a los hablantes de chuj —tanto mexicanos, como refugiados guatemaltecos— que habitan varios poblados del municipio de La Trinitaria: R. A. Hernández Castillo, "Del Tzolkin a La Atalaya".



MAPA 42: *Región fronteriza México-Guatemala*

Municipios	Población total	Población de más de 5 años	Hablantes de lenguas indígenas de más de 5 años	Bilingües	Monolingües	PORCIENTOS/POBLACIÓN + 5 AÑOS Habl. Leng. indígenas	Bilingües	Monolingües
Amatenango de la Frontera	22578	18566	1276	1149	50	6.87%	6.19%	0.27%
Bejucal de Ocampo	6114	5010	73	63	0	1.46%	1.26%	0.00%
Bella Vista	17087	14198	566	517	9	3.99%	3.64%	0.06%
Frontera Comalapa	44222	36984	1282	1214	26	3.47%	3.28%	0.07%
La Independencia	27073	22719	895	805	49	3.94%	3.54%	0.22%
Las Margaritas	86586	70056	40137	27397	9434	57.29%	39.11%	13.47%
Mazapa de Madero	7491	6230	473	452	4	7.59%	7.26%	0.06%
Motozintla	48106	39979	1322	1249	2	3.31%	3.12%	0.01%
El Porvenir	10834	8886	1145	1125	1	12.89%	12.66%	0.01%
La Trinitaria	57975	48846	6356	4356	1575	13.01%	8.92%	3.22%
TOTAL REGIONAL	328066	271474	53525	38327	11150	19.72%	14.12%	4.11%
TOTAL CHIAPAS	3210496	2710283	716012	453508	228889	26.42%	16.73%	8.45%

Municipios	Cakchiquel	Chol	Jacalteco	Motozintleco Konjabal	Mame	(o Mochó)	Tojolabal	Tzeltal	Tzotzil	Otras	especif.
Amatenango de la Frontera	31		371	82	710	1		2	4	1	74
Bejucal de Ocampo	2				55				2	1	13
Bella Vista	6		141	19	297			2	1	4	96
Frontera Comalapa	1	2	365	79	629	1	28	5	68	10	94
La Independencia		3		154			656	1	4	3	74
Las Margaritas	6	486	3	6003	1068		26533	1691	2857	34	1456
Mazapa de Madero	125				297	1	1	4	2	1	42
Motozintla	6	2		7	866	168	3	7	28	23	212
El Porvenir	4				820	2			1	2	316
La Trinitaria	1	127	53	3745	132		1800	18	89	21	370
TOTAL REGIONAL	182	620	933	10089	4874	173	29021	1730	3056	100	2747
TOTAL CHIAPAS	272	114460	950	10349	8725	189	35567	258153	226681	40020	20646

FUENTE: *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Tomo I, pp. 188-202.

CUADRO 31: *Población indígena en la región fronteriza Sierra y Selva, 1990*

del Dios Vivo, de La Luz del Buen Pastor, de La Luz del Mundo, de La Iglesia de Dios de la Profecía, y de otras sectas menores de tipo pentecostés.[6]

Esta pluralidad étnica y religiosa es el producto de una historia de colonización y constantes migraciones por parte de la población fronteriza. Esta historia específica ha hecho que las identidades culturales se reconstituyan en espacios *sui generis* poco estudiados por la antropología tradicional. La finca cafetalera ha sido más importante que la comunidad, y el templo presbiteriano ha venido a substituir al sistema de cargos. En este contexto la visión de los grupos indígenas como herederos de culturas milenarias, portadores de una identidad étnica esencial e inmutable no puede dar cuenta de la formación de culturas híbridas en el marco de procesos de resistencia y dominación.

El protestantismo en la frontera chiapaneca

A principios de este siglo el protestantismo llegó a la región fronteriza marcando la vida de sus habitantes. Los primeros conversos no identificaban su nueva religión con ninguna denominación protestante aunque tuvo sus orígenes en el contacto con misioneros presbiterianos procedentes de Guatemala.

Testimonios recopilados con los descendientes de los fundadores de esta primera congregación presbiteriana señalan al respecto:

> En el año de 1901 vino de Guatemala un señor que se llamaba Octaviano Hernández a predicar el Evangelio, pero como todos eran indígenas y sólo dos personas sabían medio hablar el castellano, entonces este señor solamente dejó la Biblia. Pero cuando cayó la ceniza del volcán Santa María de Guatemala, hubo unos temblores enormes y las casas se cayeron, fue entonces cuando el extinto Pablo de la Cruz que era presidente municipal y conocía algo de español, empezó a enseñar en el dialecto a su gente, enseñó de la Biblia porque veía que la desgracia estaba sobre el pueblo y a lo mejor era la venida de nuestro señor Jesucristo.[7]

Empezó a surgir así un movimiento religioso popular sin vínculos institucionales. Se trataba de una interpretación de la Biblia a partir de su propia concepción del mundo.[8]

A diferencia de lo que sucede en otras regiones en donde el ser protestante implica un cierto grado de aculturación, paradójicamente en la zona mam el presbiterianismo fue, en un principio, identificado como un componente de la etnicidad indígena:

> Todos los protestantes eran indígenas no había un solo castellano, pues los castellanos eran católicos, pero con una religión católica diferente a la que tenían nuestros antepasado antes que estallara el volcán.[9]

[6] Utilizo el concepto de secta en el sentido sociológico del término como "una asociación de carácter voluntario que rompe con la rigidez característica de la Iglesia y con los valores dominantes de la sociedad civil; exige un sometimiento absoluto y cumplimiento de ciertos méritos; posee un fuerte sentido de autoidentificación, mantiene un estatus de élite que desarrolla entre sus integrantes un grado de autoconciencia; utiliza la expulsión como un instrumento de coerción hacia los conversos y desarrolla una justificación de tipo ideológico para su disidencia": B. Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*, pp. 28-35.

[7] Testimonio de H. L. C., anciano gobernante de la Iglesia presbiteriana Espíritu Santo, de Mazapa de Madero (junio 1990).

[8] Este nuevo tipo de religiosidad popular nos remite a lo que J. P. Bastian, "La mutation des protestantismes latino-américains", p. 9, ha denominado el "bricolage": "La expansión de las sociedades «protestantes» y de los nuevos movimientos religiosos no corresponde ni a una reforma del catolicismo popular ni a una renovación interna del protestantismo, sino que son una renovación de la religión popular en el sentido del «bricolage» y una aculturación de los protestantismos históricos a las prácticas y a los valores de la cultura católica popular" [traducción de R. A. Hernández].

[9] Se refiere al volcán Santa María en Guatemala que hizo erupción en 1902.

> La relación entre católicos y protestantes estuvo muy fea porque los pobres indígenas hacían sus cultos en una casita del presidente municipal y venían los católicos a tirarles piedra encima de la casa y pues sufrieron. Así se fundó la Iglesia presbiteriana; pero ya para entonces ya habían salido muchos predicadores a evangelizar, organizaron a los indígenas de El Porvenir, Malé, Canadá, La Grandeza, Bella Vista y después, se fueron por este rumbo y organizaron Pacayal, Frontera [Comalapa], Amatenango [de la Frontera] y llegaron hasta Comitán.[10]

La población mestiza identificaba el ser protestante con el ser indígena: "También tuvieron los hermanos que soportar insultos y palabras despectivas. Muy frecuentemente les gritaban en las vías públicas y les llamaban indios".[11]

Esta religión "protestante" no se identificó de manera inmediata con el presbiterianismo y retomó mucho del ritual característico de la religión tradicional indígena:

> Nos contaban nuestros padres que los primeros protestantes iban a una cueva que está en un cerro aquí cerca y sacrificaban guajolotes o borregos porque decían que era mandato divino del Antiguo Testamento.[12]

La historia oral de la población fronteriza da cuenta de la manera en que la hibridez cultural y la reinvención de tradiciones ha sido un elemento constante en la vida de los pueblos indígenas.

A través de la Sierra Madre el protestantismo se empezó a expandir no sólo en la franja fronteriza, sino en todo el estado. El movimiento iniciado en Mazapa de Madero se institucionalizó a partir de la visita, en 1920, del misionero presbiteriano José Coffin, miembro del Presbiterio del Golfo de México, quien organizó la adscripción del grupo a esa denominación, fundando el 6 de junio de ese año la Iglesia Presbiteriana Espíritu Santo.[13]

Cinco años más tarde llegaron a la zona de la sierra los primeros misioneros norteamericanos, Juan y Mabel Kempers, integrantes de la Iglesia Reformada en América, quienes trabajaron conjuntamente con la Iglesia presbiteriana. Por la misma época se dio una importante migración de población católica mestiza procedente del municipio de Cuilco en Huehuetenango, Guatemala, hacia la misma región fronteriza, con lo que la población quedó dividida en dos grandes grupos, los mestizos católicos y los indígenas protestantes.[14]

El presbiterianismo trajo contenidos contradictorios a la vida de los pueblos indígenas de la región. Por un lado promovió una visión específica del individuo que plantea el esfuerzo personal como la base de la superación económica y por otro reivindicó el derecho a la diferencia cultural en un momento en que las políticas gubernamentales promovían la aculturación y la "integración" de la población indígena.

Desde sus inicios la Iglesia presbiteriana tendió a establecer buenas relaciones con las esferas de poder político en México. A partir de la promulgación de las leyes de Reforma (1859), mantuvo estrechos vínculos con los gobiernos liberales, que vieron en el protestantismo una vía para socavar el poder del clero católico. Durante la dictadura de Porfirio Díaz la Iglesia presbiteriana mejoró aún más sus vínculos con el Estado y apoyó la promoción de la inversión extranjera impulsada por Díaz:

[10] Testimonio de H. L., municipio de Mazapa de Madero (Junio 1990).
[11] H. Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas*, p. 32.
[12] Testimonio de J. F., Mazapa de Madero (junio de 1990).
[13] Información recabada en el campo.
[14] Testimonios recopilados en los municipios de La Grandeza, El Porvenir y Mazapa de Madero (junio 1990).

> Los misioneros van a actuar como agentes legitimadores del progreso capitalista en contra del atraso de la sociedad feudal-esclavista ... para ellos el país que vive transformaciones económicas radicales necesita ademas del capital norteamericano, de la regeneración espiritual que le acompañe.[15]

La relación entre el gobierno del general Porfirio Díaz y el protestantismo en general fue tan estrecha que la Asamblea Protestante —que agrupaba a todas las denominaciones—, le envió una carta para "significarle la alta estimación en que le tienen todos los protestantes de la República por las excepcionales dotes que ha desplegado como buen político".[16]

La nueva religión trajo consigo una concepción del mundo en la que el individuo y no la colectividad son el centro de la vida social. Para el presbiterianismo la salvación depende de la decisión meramente personal de seguir a Dios y se obtiene directamente de él sin la mediación de actos eclesiásticos, anteponiendo el trabajo a los placeres "paganos" como el baile y el alcohol. Al igual que otras denominaciones históricas, la Iglesia presbiteriana se ha plegado a los poderes en turno, acercándose también a los gobiernos emanados de la Revolución.[17] Del presbiterianismo surgieron capitanes revolucionarios como Ponciano Medina y Eliezer Moreno, y hombres de Estado como Moisés y Aarón Sáenz. En la Ciudad de México un sector de la clase media ascendente se formó en escuelas dirigidas por la Iglesia presbiteriana, lo que hizo que durante varias décadas diversos funcionarios de gobierno estuvieran adscritos a esa denominación. Sin embargo, no se trata de una institución monolítica ya que a su interior existen diferentes corrientes ideológicas. Algunos sectores críticos dentro de la misma denominación deploran la falta de tacto del presbiterianismo para adaptarse a las diferencias culturales y sociales de México y señalan que:

> Por una y varias expresiones se desprende que el propósito de los primeros protestantes, entre ellos el presbiterianismo, era introducir un cristianismo al modo de vida norteamericano; un cristianismo interpretado y vivido con motivaciones de acuerdo a su cosmovisión y de acuerdo a un desarrollo sociopolítico y económico; un cristianismo a la manera de un pueblo industrial y capitalista.[18]

Probablemente hayan sido integrantes de este sector crítico quienes iniciaron el trabajo de evangelización en la frontera chiapaneca y confrontaron abiertamente las políticas integracionistas del Estado mexicano. Durante la gubernatura callista de Victorico Grajales en Chiapas (1932-1936), con el fin de mexicanizar la frontera sur se prohibieron los idiomas mayas que eran considerados de origen guatemalteco, como el chuj, el mam, el kanjobal, el jacalteco y el cakchiquel y el uso de los trajes tradicionales indígenas.[19] Los misioneros presbiterianos jugaron un papel importante en la crítica a las campañas de "castellanización". Llama la atención que, en contraste con las impugnaciones que se le han hecho al "protestantismo" a nivel genérico de que atenta contra las tradiciones culturales de la población indígena, en esta zona el presbiterianismo promovió la conservación del idioma mam y criticó la políticas gubernamentales:

> Ya estaba el Evangelio cuando se prohibió el "idioma", me di cuenta porque íbamos a la escuela, aquí a la primaria, y nuestro maestro se llamaba Eulogio García Jacob nos regañaba mucho hasta el grado

[15] J. P. Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*, p. 179.

[16] *Ibidem*.

[17] La sociología define como denominaciones históricas a aquellas Iglesias que tienen sus orígenes en la Reforma Protestante y que son consideradas como un "movimiento religioso culturalmente acomodaticio, [que] no tiene prerrequisitos rígidos, [que] acepta los valores de la sociedad y del Estado y [cuya] organización es jerarquizada e institucionalizada": B. Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*.

[18] D. García, *El presbiterianismo en México*, p. 30.

[19] Véanse R. Pozas Arciniega, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio"; y *Los mames. Guión museográfico*; y A. Medina, "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas".

> de que hasta nos pegaba porque hablábamos el idioma. Nos decía no me hablen el dialecto porque puro "guachs", "guachs" ni se les entiende y aquí no quiero esas cosas aquí se va a hablar castellano para que se les graben las lecciones; por eso no pueden aprender. Cuando el pastor Coffin se enteró nos dijo: "No hijos, porque están olvidando su dialecto; es correcto que ustedes hablen español pero deben también procurar no olvidar su dialecto porque es un herencia que dejó Dios para todos ustedes". Y así siempre nos enseñaba que debíamos seguir con nuestro dialecto no olvidarlo porque era una herencia, entonces no podíamos olvidarlo.[20]

Por otra parte es importante diferenciar entre lo que los grupos religiosos promueven a través de sus ideologías y lo que las comunidades retoman y reelaboran. A pesar de que el presbiterianismo oficial ha propugnado por un respeto a las instituciones del Estado y por un mantenimiento del *statu quo*, los espacios organizativos que ha creado y las habilidades de reflexión y lecto-escritura que ha estimulado han sido utilizados por los conversos para sus propios fines.

Muchos de los conversos presbiterianos han decidido participar en los programas gubernamentales y utilizar los pocos espacios creados por el Estado para promover el desarrollo de las culturas indígenas:

> Yo soy anciano gobernante de la Iglesia presbiteriana aquí en Canadá [municipio de El Porvenir] y pertenezco al Consejo Supremo, que ve por el rescate de la cultura del tiempo atrás, que no se olvide, que no se termine. Estamos nombrados por los que hablamos el mame y estamos integrados porque practicamos el habla mame, es nuestro lenguaje paterno y materno, no hay que olvidarlo hay que comentar con los hijos y los nietos, para que sepan que dependemos de esa raza.
>
> Mi cargo en el Consejo Supremo no afecta a la religión, al contrario, podemos dar buenas ideas para hacer cosas justas con los indígenas.[21]

Otros han tomado posiciones más críticas y han utilizado la experiencia organizativa adquirida al interior de la denominación para integrarse a organizaciones campesinas o partidos políticos de oposición. En la zona de la Sierra el Partido de la Revolución Democrática (PRD) tiene entre sus militantes a muchos campesinos presbiterianos. Cooperativas como la Unión de Ejidos Otilio Montaño que promueven la agricultura orgánica, están integradas mayoritariamente por campesinos protestantes que no encontraron espacio en los proyectos agroecológicos promovidos por la Iglesia católica.

A 70 años de fundada la primera iglesia protestante en la región, de los 271 474 campesinos mayores de 5 años que habitan los diez municipios fronterizos que nos ocupan, un 24.95% (67 730) pertenecen a alguna secta o denominación no católica, frente a un 52.68% que se declararon católicos (143 020) y un 20.17% que dijeron no tener ninguna religión (54 743).[22] En los municipios de El Porvenir y Bejucal de Ocampo, la población de denominaciones no católicas supera numéricamente a los católicos (47.85% frente a 27% en el primer caso y 37.27% frente a 20.06% en el segundo) (ver Cuadro 32).[23] Contribuyendo o adaptándose a los procesos de cambio de la región, el presbiterianismo se ha fortalecido y de entre sus conversos han surgido muchos de los fundadores de otros grupos protestantes.

[20] Testimonio recopilado en Mazapa de Madero (junio 1990).

[21] Testimonio recopilado en un ejido del municipio de La Grandeza (junio 1990).

[22] *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda 1990*. Es difícil precisar a qué se refiere la población indígena cuando declara que no tiene "religión". Muchas veces este concepto se relaciona con las religiones institucionalizadas, por lo que los seguidores de la religión tradicional o "costumbre" se definen como sin religión.

[23] *Ibid*. El resto de la población se definió como "sin religión".

			Denominaciones				PORCIENTOS/ POBLACION + 5 AÑOS Denominaciones			
Municipios	Pob Total	+ de 5 años	Católica	no católicas*	Ninguna	No espc.	Católica	no católicas*	Ninguna	No espc.
Amatenango de la Frontera	22578	18566	9653	4298	4318	297	51.99%	23.15%	23.26%	1.60%
Bejucal de Ocampo	6114	5010	1005	1867	1947	191	20.06%	37.27%	38.86%	3.81%
Bella Vista	17087	14198	3952	3539	6364	343	27.83%	24.93%	44.82%	2.42%
Frontera Comalapa	44222	36984	17750	6476	12392	366	47.99%	17.51%	33.51%	0.99%
La Independencia	27073	22719	9033	7800	5360	526	39.76%	34.33%	23.59%	2.32%
Las Margaritas	86586	70056	46507	15511	5792	2246	66.39%	22.14%	8.27%	3.21%
Mazapa de Madero	7491	6230	2723	2432	1021	54	43.71%	39.04%	16.39%	0.87%
Motozintla	48106	39979	16011	15984	7076	908	40.05%	39.98%	17.70%	2.27%
El Porvenir	10834	8886	2399	4252	2023	212	27.00%	47.85%	22.77%	2.39%
La Trinitaria	57975	48846	33987	5571	8450	838	69.58%	11.41%	17.30%	1.72%
TOTAL REGIONAL	328066	271474	143020	67730	54743	5981	52.68%	24.95%	20.17%	2.20%
TOTAL CHIAPAS	3210496	2710283	1832887	493175	344896	39325	67.63%	18.20%	12.73%	1.45%

* Incluye las religiones protestantes judaica y otras.

FUENTE: Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda 1990 Tomo I pp. 215-220.

CUADRO 32: *Religión en la región fronteriza Sierra y Selva, 1990*

La colonización de Las Margaritas y los nuevos grupos religiosos

La colonización de la selva de Las Margaritas a principios de los años 60 coincidió con el surgimiento y expansión de otros grupos religiosos, tipo sectas protestantes y no protestantes.[24] A menudo la conversión al nuevo grupo religioso precedió a la migración; en algunos casos la nueva religión fue el espacio organizativo en que ésta se planeó y se decidió. El contacto con estos grupos religiosos se dio a través de predicadores guatemaltecos o mexicanos procedentes de Comitán. En las múltiples peregrinaciones en búsqueda de tierra los migrantes entraron en contacto con las nuevas ideologías religiosas.

En muchos casos la migración de los años 60 a la selva tuvo como antecedente la migración a otras zonas de Chiapas. En la región de la Sierra, el proceso de diferenciación social al interior de las comunidades se acentuó a partir de la llegada de población mestiza durante los años 30 y a raíz de que la distribución agraria no alcanzó a un amplio sector de la población. La reforma agraria llegó a Chiapas tardíamente y no afectó las mejores tierras de la costa que quedaron en manos de finqueros cafetaleros, por lo que los nuevos ejidos se fundaron en las tierras altas de la sierra, accidentadas y poco propicias para la agricultura.[25] Estas tierras agrestes no alcanzaron

[24] Con el término *sectas no protestantes* me refiero a aquellas que, a pesar de haber surgido de la disidencia de una secta o denominación protestante, se han alejado de la teología protestante y que, en la mayoría de los casos, no tienen a la Biblia como texto sagrado. Para la región fronteriza éste es el caso de los adventistas, los testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (o mormones). Estos grupos no se autodefinen como protestantes y no son considerados como tales por las denominaciones históricas, ni por las sectas pentecosteses. También son consideradas como sectas no protestantes las iglesias espiritualistas y espiritistas: B. Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*.

[25] Los primeros ejidos de la Sierra Madre de Chiapas se formaron, básicamente en terrenos nacionales, a partir de la distribución agraria impulsada por el régimen de Lázaro Cárdenas (1934-1940). En 1937, durante la gubernatura de Efraín Gutiérrez, se empezaron a afectar algunas fincas. Los terratenientes evadieron las políticas agrarias distribuyendo sus grandes propiedades entre familiares o vendiéndolas a pequeños propietarios antes de que fueran expropiadas. Al mismo tiempo se beneficiaron con el establecimiento de ejidos en tierras agrestes aledañas a las plantaciones, lo cual les permitió tener mano de obra disponible para la temporada de cosecha.

para todos los campesinos desposeídos de la zona, menos aún para las nuevas generaciones que se convirtieron en avecindados, es decir en pobladores sin derechos agrarios para la explotación de los recursos ejidales. Muchos de estos avecindados bajaron a la región de llanos de Frontera Comalapa en busca de mejores perspectivas de vida. Sin embargo se encontraron con una zona de planicies maiceras en donde también existía una presión generacional sobre la tierra.

> De la sierra yo me vine por acá por Comalapa; ahí estuve arriba de Comalapa, estuve como 4 años ahí sufriendo, ahí arrimado con la gente ... yo trabajaba ahí arriba de Comalapa en una colonia que se llama Ojo de Agua, municipio de Bella Vista; ahí trabajaba yo con todos los cafetaleros, no solamente con uno con varios; donde me pagaban yo iba. Entonces me avisó un amigo que si no quería yo, que había un lugar, un nacional por acá por la selva.
>
> Tuvimos que hacer solicitud; se hizo la solicitud entre 20, 25 éramos con unos maestro de ahí de Ojo de Agua. Bueno vinieron toda la gente a verlo y les gustó el lugar, vinieron a mirar y todo, pero cuando yo me vine para acá eran "guatales"[26] grandes, no había casa...[27]

El testimonio se refiere a la campaña de colonización de la selva de Las Margaritas, promovida por el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización como una solución alternativa ante las demandas campesinas de afectar las grandes propiedades no tocadas por la reforma agraria. Muchos de los campesinos sin tierra encontraron en esta campaña gubernamental una nueva esperanza.

El plan gubernamental que sentó las bases de esta campaña de colonización fue elaborado en 1965,[28] y analizaba la situación socioeconómica imperante en el estado, concluyendo que la pobreza de la zona y la falta de tierra era un problema fundamentalmente demográfico. El documento planteaba que se podía dar solución a este problema ampliando la frontera agrícola en las tierras nacionales de la selva fronteriza. Se mencionaba la existencia de 200 000 hectáreas de terrenos nacionales en los municipios de Las Margaritas e Independencia, y proponía deslindar esta superficie para la conformación de nuevos centros de población ejidal con colonos provenientes de Los Altos. Este poblamiento se llevaría a cabo mediante una acción dirigida y auspiciada por el mismo Estado. Sin embargo, las propuestas de apoyo a la colonización planteadas en este documento jamás se materializaron,[29] y los campesinos indígenas fueron dejados solos en la ardua tarea de abrir la selva para el cultivo.

En poco más de una década, de 1965 a 1977, tzeltales y tzotziles de Los Altos fundaron en la selva de Las Margaritas los poblados de Ojo de Agua, Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Jerusalén, Nuevo Matzam, San Pedro Yutnotik, Santo Domingo Las Palmas, Maravilla Tenejapa, San Mateo Zapotal y Nuevo San Andrés La Paz. La población de origen mam de la sierra se estableció en los ejidos de Zacualtipán, Las Nubes, Loma Bonita, Bella Ilusión, Niños Héroes y Amatitlán, mientras que los campesinos provenientes de otros estados de la República y los tojolabales del norte de Las Margaritas se asentaron en tierras nacionales entre los ríos Euseva y Santo Domingo (ver Mapa 42).[30]

[26] La palabra "guatal" se utiliza en la zona para referirse a la vegetación silvestre, a aquellas plantas y árboles que no han sido sembradas por el hombre.

[27] Testimonio de A. R. en un ejido del municipio de Las Margaritas (abril 1989).

[28] Reacomodo de los excedentes de población de Los Altos de Chiapas en Las Margaritas.

[29] El documento menciona cuatro prioridades para poder llevar a cabo el proyecto de manera exitosa: *a*) La construcción de una carretera de acceso (que se inició en 1970 como parte del proyecto federal de la "carretera fronteriza"); *b*) La localización y deslinde de las tierras nacionales a cargo del Departamento de Asuntos Agrarios; *c*) La elaboración de un estudio socioeconómico para planificar todos los aspectos del reacomodo y sobre todo para programar las actividades de las poblaciones fronterizas y la dotación de servicios; *d*) La construcción de un Centro Coordinador: M. F. Paz, La migración a Las Margaritas.

[30] *Ibid* e información de campo.

La colonización de la selva fue también un periodo difícil que marcó las nuevas formas de apropiación de la realidad desarrolladas por los migrantes. Los testimonios de los habitantes de un ejido de Las Margaritas nos hablan de esta nueva etapa de cambio y adaptación:

> Era alegre en tierra fría, pero el maíz no se daba bien y teníamos que mantenernos yendo a la finca. Cuando ya tenía mujer decidí venirme a la selva a buscar tierra. En un principio fue muy difícil porque la carretera sólo llegaba al kilómetro 15,[31] y teníamos que caminar hasta acá, con toda la carga y a veces hasta los niños arriba de la carga. Llegar a aquí me costó cuatro días, el primer día sólo fui a Comitán, el segundo día a Amparo, el tercero a Poza Rica y el cuarto a Las Nubes. Se pasaban varios ríos, algunos de ellos en cayuco. Cuando llegamos era puro monte, primero fue muy difícil por el calor y el paludismo, nosotros estábamos hallados a tierra fría.[32]

Al poco tiempo de iniciada la colonización, organismos gubernamentales como el Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ) y el Banco de Crédito Rural del Istmo, Sociedad Anónima (BANCRISA), llegaron a la región promoviendo la siembra del café y ofreciendo asesoría y créditos para quienes quisieran incursionar en el nuevo cultivo. Se desarrolló así una dependencia hacia ese monocultivo para exportación que trajo consigo un breve periodo de prosperidad, que se vio seguido por una aguda crisis económica a raíz de la caída de su precio internacional.

Ante la falta de opciones productivas, la crisis del café y las constantes promesas incumplidas del gobierno, los campesinos colonizadores de Las Margaritas, a quienes la lucha por la supervivencia había llevado literalmente a los márgenes de la nación, encontraron en las ideologías milenaristas de algunas sectas protestantes la esperanza de una vida mejor. Antes, durante o después de la migración a la selva, los antiguos católicos o presbiterianos se convirtieron a diversas sectas protestantes. Algunos lo hicieron a grupos protestantes de tipo pentecostés como las Asambleas de Dios, la Nueva Renovación en Cristo, La Iglesia de Dios de la Profecía, la Columna del Dios Vivo, La Luz del Mundo y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús; otros, a sectas no protestantes como los Adventistas, los Testigos de Jehová y en un menor número a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días (o mormones).

Para muchos campesinos desposeídos, expulsados de sus comunidades por pugnas políticas o por la presión generacional por la tierra, las sectas protestantes representaron un espacio de cohesión y vinieron a substituir las redes de solidaridad comunitarias. En algunos casos la migración a la selva fue una decisión colectiva tomada dentro del grupo religioso. Tal es el caso de algunos ejidos fundados por testigos de Jehová procedentes de la región de Comalapa:

> El señor Urbano Ramírez invitó a puros testigos a formar el ejido. El propósito que tenía el señor era que llegaran sólo personas que estudiaran la Biblia, los que fueran testigos de Jehová, porque a esa congregación pertenecemos, y así se logró como hasta hoy día usted puede ver, casi toda la gente son testigos de Jehová, si acaso habrá unas tres familias que no, pero es muy poca la gente que no estudia la Biblia. Se lograron los propósitos que don Urbano tenía y qué bueno, pues podemos ver que hay buenos resultados por que uno puede guiarse más con unidad, a todo asunto que se diga sabemos que todos contestan la verdad unánimemente, y siempre hay buenas opiniones.[33]

En el caso de algunos colonos de la región de Los Altos, el abandono de sus comunidades se debió a pugnas políticas que tomaron la forma de expulsiones de carácter religioso.[34] Los caciques

[31] Se refiere al kilómetro 15 de la carretera fronteriza del sur de más de 90 kilómetros de longitud que va de los lagos de Montebello al ejido Flor de Café. El kilómetro 15 corresponde al anexo Benito Juárez, municipio de La Trinitaria.

[32] Testimonio de A. R. en un ejido del municipio de Las Margaritas (abril 1989).

[33] Testimonio de A. V. recopilado en un ejido del municipio de Las Margaritas (febrero 1990).

[34] Véase P. Iribarren, *Misión Chamula*; G. Morquecho Escamilla, Los indios en un proceso de organización; y J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional" (en este volumen).

de algunas comunidades tzotziles en nombre de la "tradición" habían comenzado a expulsar a quienes de diferentes maneras se atrevían a cuestionar el control político y económico de unos pocos sobre la comunidad, práctica que continúa hasta la fecha. El negarse a participar en el oneroso sistema de cargos o a consumir "posh"[35] han sido razones suficientes para justificar las expulsiones.

Para muchos de estos tzotziles su conversión al protestantismo no fue la causa de su expulsión sino una consecuencia de ella. Las sectas protestantes les han ayudado a reconstituir su espacio comunitario en las colonias marginales de San Cristóbal de Las Casas o en los nuevos ejidos de la selva. En algunas ocasiones han sido el espacio de lucha de los expulsados para enfrentar a los caciques "tradicionalistas". Los expulsados han creado sus propias organizaciones en donde adventistas, presbiterianos, pentecosteses y católicos han pasado por sobre sus diferencias religiosas para luchar por la democratización interna de los pueblos indígenas. Así, en el marco de estas luchas, la organización comunitaria se está reconstituyendo bajo nuevos parámetros.

La forma en que algunos indígenas protestantes han reelaborado los contenidos ideológicos de su nuevo credo no niega el hecho de que los principios doctrinarios de muchas sectas sean desmovilizadores y promuevan la aceptación de la injusticia social en miras de un mejor futuro celestial.[36] Un ejemplo de ello es el testimonio de un testigo de Jehová con respecto a las elecciones presidenciales de 1988:

> Aunque hubieran ganado los cardenistas [se refiere al Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional] no iba a haber justicia, pues Jehová no va a permitir que ningún hombre se vanaglorie de haber construido una sociedad justa antes de la llegada del Reino de Dios. Unicamente en el Paraíso, en la tierra después de la batalla del Armagedón va a existir la justicia en el mundo.[37]

La manera en que esta ideología religiosa es aceptada, reelaborada o rechazada por los campesinos indígenas, depende de la historia específica de cada población y de multiplicidad de factores que influyen en la toma de posiciones políticas.[38] Para los indígenas pentecosteses, testigos de Jehová y adventistas de la selva de Las Margaritas la utopía prometida por el milenarismo religioso de esas sectas ha contribuido a imaginar una sociedad más justa. Para algunos se ha convertido en un ideal a alcanzar en un futuro inmediato, mientras que para otros sólo se llegará a él después del milenio:

> No va a haber ricos ni pobres, y ahí no vamos a necesitar máquinas, ni créditos, ni fertilizantes, la tierra nos va a dar todo. En el Paraíso en la tierra no vamos a estar ya en familias, porque todos vamos a ser jóvenes, no va a haber diferencias de edad, ni de clase. Así sabemos que va a ser.[39]

[35] "Posh" es el nombre que se utiliza en Los Altos de Chiapas para denominar al aguardiente de caña de fabricación local.

[36] Para un análisis de la publicaciones que los testigos de Jehová distribuyen en la región fronteriza, véase R. A. Hernández Castillo, "Del Tzolkin a La Atalaya". Para los principios ideológicos de los grupos pentecosteses, consúltese G. Giménez, *Sectas religiosas en el sureste*.

[37] Testimonio recogido en un ejido del municipio de Las Margaritas (febrero 1989).

[38] Las tensas relaciones que existen entre el Estado y los tzotziles expulsados, y la estrecha vinculación de los caciques locales con el partido oficial han hecho, por ejemplo, que adventistas y pentecosteses tzotziles se alíen a seguidores de la teología de la liberación y asuman posiciones radicales frente al gobierno. En otras partes del mundo los principios conservadores de los testigos de Jehová han sido replanteados, dando lugar a movimientos de resistencia como el "Kitower" o "Kitawala" en África, donde los principios antiestatales de esa secta sirvieron de base para un movimiento religioso anticolonialista: V. Lanternari, *The Religion of the Opressed*. Entre los tshidi de Sudáfrica el metodismo ha sido apropiado como una forma de "bricolage" que, a través de nuevos sistemas simbólicos, se opone al secularismo burgués: J. Comaroff, *Body of Power Spirit of Resistance*.

[39] Testimonio recogido en el municipio de Las Margaritas (mayo 1989).

La construcción de nuevos imaginarios colectivos y la creación de nuevos espacios de participación comunal han influido también en que los indígenas desarraigados opten por ciertas sectas y denominaciones. Por ejemplo, las estructuras organizativas poco jerarquizadas de los grupos pentecosteses han permitido una mayor participación de ciertos sectores de la población que eran meros observadores en las Iglesias presbiteriana y católica, como lo eran las mujeres y los niños. La importancia de la música y del testimonio en los cultos pentecosteses hace que no sean marginados de las ceremonias religiosas quienes no manejan la lecto-escritura.

Los procesos de conversión de la población fronteriza al protestantismo han sido fenómenos complejos en donde los disidentes religiosos no han sido meras "víctimas de las estructuras de opresión extranjeras" como lo proponen los seguidores de la llamada "teoría de la conspiración",[40] sino sujetos sociales con capacidad de contestar y reestructurar la nueva ideología religiosa. El no reconocer su capacidad de optar por el cambio es una forma de objetivarlos y negarles la posibilidad de ser sujetos de su propia historia.

La opción preferencial por los pobres

Paralelamente a la intensificación del trabajo de sectas y denominaciones protestantes, la Iglesia católica chiapaneca dio un giro en su línea de pastoral. Durante varias décadas la atención a las comunidades fronterizas se limitó a oficiar ceremonias de bautizos y matrimonios y a preparar catequistas para que rezaran el Rosario y dieran los Santos Oleos. Esta situación influyó en que el trabajo más constante y participativo de los pastores y misioneros protestantes ganara rápidamente adeptos entre la población católica.

Un testigo de Jehová, que fue uno de los primeros catequistas en la región fronteriza de La Trinitaria recordaba:

> Mi esposa y yo éramos catequistas, íbamos de casa en casa a rezar el Rosario, unos 12, unos 15, íbamos de casa en casa con el que necesitaba un Rosario, y como mi esposa sabe leer y leemos nuestro libro de cánticos, primero cantamos en los ranchitos y luego pedimos a nuestro creador.[41]

Frente a este tipo de actividades, los rituales pentecosteses que promueven la presentación de testimonios públicos y el sistema de publicación de los testigos de Jehová en el que todos deben tomar parte resultaban espacios mucho más participativos que estimulaban la reflexión personal.[42]

A partir de los años 70 la Iglesia católica, bajo la influencia de la teología de la liberación, replanteó su trabajo en la región. Los sacerdotes de la diócesis de San Cristóbal empezaron a retomar las propuestas de los teólogos brasileños y peruanos (como Leonardo Boff y Manuel Gutiérrez), hablando de la necesidad de tomar una opción preferencial por los pobres.

Este nuevo giro dentro de la Iglesia católica estuvo marcado en gran parte por el Concilio Vaticano II y por la Conferencia Episcopal de Medellín, en donde los papas Juan XXIII y Paulo VI, respectivamente, intentaron reorientar el catolicismo desde un terreno puramente espiritual hacia una mayor atención a las necesidades materiales de la gente. El inicio en Chiapas de esta línea pastoral lo marca un documento ya histórico titulado "Evangelización adaptada a América Latina" que presentó el obispo Samuel Ruiz en septiembre de 1968 frente a la Conferencia Episcopal Latinoamericana.

[40] Para un análisis de los autores característicos de esta línea de pensamiento, véase R. A. Hernández Castillo, "Entre la victimización y la resistencia étnica".

[41] Testimonio de F. P., municipio de La Trinitaria (marzo 1988).

[42] "Publicación" es el término utilizado por los testigos de Jehová para referirse a las visitas domiciliarias de predicación que deben hacer todos los adultos integrantes del grupo religioso.

Este compromiso se reiteró durante el Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas, en ocasión del homenaje a fray Bartolomé de Las Casas, cuando representantes de comunidades indígenas de todo el estado cuestionaron la separación existente entre sus problemas sociales y los planes de evangelización de la Iglesia católica. A partir de la discusión de los problemas de tierra, salud, educación y vivienda de la población indígena, la diócesis de San Cristóbal se comprometió a buscar una adecuación y convergencia de su pastoral con las necesidades concretas del pueblo.

A partir de este congreso se formaron dos escuelas de catequistas indígenas con la intención de que cada comunidad contara con su propio catequista. Se reorientó la catequesis, de un mero indoctrinamiento, al aprendizaje y reflexión comunitaria del mensaje evangélico según las características culturales de las comunidades. La diócesis de San Cristóbal se planteó la necesidad de respetar y apoyar el desarrollo de las culturas indígenas y de utilizar sus idiomas como medios de evangelización. Siguiendo el trabajo iniciado por los protestantes a través del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), se empezaron a preparar materiales en idiomas indígenas, traduciéndose al tzeltal el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En la región fronteriza la nueva línea pastoral intensificó su influencia a partir de la llegada, en 1982, de los refugiados guatemaltecos.[43] Frente al éxodo masivo de indígenas guatemaltecos a las planicies de Comalapa y a la región de selva de Las Margaritas y de Ocosingo, la Iglesia católica respondió con la formación del Comité Cristiano de Solidaridad. Este organismo se encargó del apoyo de emergencia en los primeros momentos y posteriormente retomó la promoción de proyectos de autosubsistencia. A diferencia de la ayuda meramente asistencial presentada por la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) con apoyo financiero del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), el Comité Cristiano promovió los procesos organizativos entre refugiados y mexicanos para que ellos mismos desarrollaran sus proyectos productivos.

La presencia de refugiados en la región vino a aumentar el número de los agentes de pastoral, siendo la zona Sureste —integrada por los municipios de Comitán, Chicomuselo, Frontera Comalapa, La Independencia, La Trinitaria, Las Margaritas y Tzimol— la que cuenta con más religiosos, clérigos y laicos. Para 1985 había en los municipios mencionados, 2 050 catequistas, 14 clérigos, 39 religiosas y 114 agentes de pastoral laicos.[44]

La teología de la liberación vino a cambiar no sólo los métodos de evangelización y el nivel de participación sino también las herramientas para lograrlo. Se empezó a utilizar la llamada Biblia latinoamericana, una biblia comentada a pie de página, que intenta relacionar los contenidos bíblicos con las problemáticas específicas de América Latina. La lectura de la Biblia tiene como objetivo principal reinterpretar el Evangelio a la luz del compromiso social, pero ha cumplido también la función de contrarrestar el trabajo de las sectas y denominaciones protestantes. Ahora muchos católicos pueden dialogar y discutir con sus "hermanos protestantes" a igual nivel y a veces con mayor conocimiento de los pasajes bíblicos.

En la zona del Soconusco se formó a mediados de los 80 el Comité Diocesano de Ayuda a Inmigrantes Fronterizos (CODAIF) que, aunque dependía de la diócesis de Tapachula, estaba bajo la coordinación de religiosos seguidores de la teología de la liberación. CODAIF se formó con el objetivo de atender a los llamados "refugiados no reconocidos", es decir a los indígenas guatemaltecos que llegaron a la costa y a la sierra a raíz de las campañas de "tierra arrasada" desatadas por el ejército guatemalteco, pero a quienes el gobierno mexicano y el ACNUR no les

[43] Para un análisis de la presencia de refugiados guatemaltecos en la franja fronteriza y su impacto en las comunidades mexicanas, véase R. A. Hernández Castillo, N. Nava Zamora, C. Flores Arenales y J. L. Escalona Victoria, *La experiencia de refugio en Chiapas*.

[44] *Ibid*.

dieron el estatuto de refugiados. Este comité extendió su área de influencia hasta la región Sierra, con la doble tarea de apoyar proyectos productivos y promover los espacios de reflexión.

Paralelamente la parroquia de Motozintla desarrolló esta línea pastoral a través de la llamada Foranía de la Sierra, integrada por comisiones que promovían la reflexión bíblica, la organización comunitaria y la búsqueda de alternativas productivas. Se formaron las comisiones de Promoción de la Salud, Formación de la Mujer, Formación Cívica, Derechos Humanos, Promoción Juvenil y Cooperativas. Dentro de la Comisión de Cooperativas se empezó a promover la agricultura orgánica como una forma de romper con la dependencia del Estado, creada por los créditos para adquirir los fertilizantes y los pesticidas industriales.

En búsqueda de una salida creativa frente a la crisis cafetalera, la Comisión de Cooperativas empezó a promover el cultivo del café orgánico, formando en 1986 la cooperativa Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (ISMAM). Una de las condiciones para entrar a la cooperativa es tomar el curso llamado "Trabajo Común Organizado" que promueve la reflexión en torno a la importancia del trabajo colectivo a la vez que analiza el papel de la agricultura orgánica en la conservación de la naturaleza y la ubica en el marco de las demandas del mercado mundial. El café orgánico está siendo exportado a Estados Unidos, Canadá y Europa, y algunos productores indígenas han tenido que viajar a esos lugares para promover sus productos y buscar nuevos mercados. La "aldea global" ha venido a substituir a la comunidad y este cambio se ve reflejado en los nuevos sentidos de identidad que han surgido en la frontera chiapaneca. Demandas como el replanteamiento del TLC tienen mucho sentido para campesinos que tendrán que competir con empresas cafetaleras modernas y que tienen la experiencia de negociar directamente con compradores de café orgánico estadounidenses y europeos.

Los espacios abiertos por la Iglesia católica han sido retomados por la población indígena y dotados de contenidos propios. A algunos estas experiencias organizativas les han servido para formar exitosas cooperativas como es el caso de ISMAM, a otros para tomar opciones políticas más radicales. Sin embargo, bajo las circunstancias de extrema pobreza y tras las continuas promesas incumplidas del gobierno, no se necesitaba de mucho apoyo en la reflexión para tomar conciencia de la injusticia social. Muestra de ello es que aun dentro de los grupos religiosos más conservadores como los pentecosteses y los testigos de Jehová, se han abierto espacios de reflexión y crítica.

Dentro de los límites establecidos por la propia historia, los campesinos fronterizos han tomado opciones. La teología de la liberación y las denominaciones y sectas protestantes han traído nuevos contenidos a sus vidas, ubicando muchas veces a la comunidad dentro del Estado, de la nación y del mercado global. Han creado también nuevos espacios organizativos para la producción o la reflexión. Al igual que las organizaciones campesinas, los partidos políticos, las cajas de ahorro, los organismos de derechos humanos y las organizaciones no gubernamentales, los grupos religiosos han influido en la construcción de una conciencia crítica. Sin embargo, son los campesinos indígenas quienes han tenido la última palabra.

Consideraciones finales

Para poder entender que en Chiapas un movimiento indígena se levante en armas para rechazar los términos del Tratado de Libre Comercio y no para restablecer el uso del "tzolkin" (calendario ritual maya que se usaba con fines de adivinación) o para reivindicar los sistemas de cargos cívico-religiosos, es necesario reconocer las distintas maneras de ser indígena como producto de una compleja historia de resistencia y dominación. Las identidades colectivas de los indígenas fronterizos son construcciones históricas y no esencias milenarias que han sobrevivido al

colonialismo externo e interno,[45] o simples estrategias políticas adaptativas que algunos grupos "eligen" para acceder al poder.[46] Esta última perspectiva postula que los individuos "libres" utilizan su identidad como una estrategia maximizadora. Por mi parte, he intentado explorar las contradicciones de un espacio fronterizo en donde los agentes sociales construyen su propia historia dentro de los límites estructurales que demarcan sus opciones.[47]

En el interior de los grupos protestantes o en las cooperativas agroecológicas, las identidades se han reinventado. Estos procesos de reinvención no han sido estrategias voluntaristas para crear "identidades ficticias", sino procesos históricos de construcción social a través de los cuales los pueblos indígenas fronterizos han redefinido su sentido de pertenencia a la colectividad en una dialéctica de resistencia y adaptación a las ideologías externas.

Tanto la "teoría de la conspiración", que analiza el trabajo de los grupos protestantes entre los pueblos indígenas como parte de una estrategia imperialista de los Estados Unidos,[48] así como la "teoría de la manipulación", que ve en los movimientos indígenas de Chiapas a títeres o víctimas de la teología de la liberación, niegan la capacidad de los pueblos indígenas de ser los constructores de su propia historia y de tomar opciones de cambio, permanencia o resistencia.

En nombre de un concepto anacrónico de "autenticidad" se ha descalificado la lucha del EZLN tachándolo de no indígena, ya que no tiene la "espontaneidad" que supuestamente caracteriza a los motines de indios. El antropólogo Arturo Warman señalaba al respecto que el movimiento armado del EZLN no es

> un movimiento espontáneo, un estallido popular, sino una acción cuidadosamente planeada tras muchos años de preparación ... Ni motín ni rebelión indígena o campesina ancestral, sino producto indudable de una estrategia político-militar de la segunda mitad de nuestro siglo, aunque ya pueda ser extemporánea.[49]

Con la misma lógica y la misma búsqueda de lo "auténtico" se ha descalificado como válida la cultura de los indígenas protestantes cuando el gobierno ha destinado fondos de Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) para el apoyo de los proyectos culturales de los pueblos indígenas.

Estas perspectivas son especialmente problemáticas cuando los antropólogos que las sustentan son los encargados de dirigir y ejecutar las políticas gubernamentales hacia la población indígena. En el marco de los recientes acontecimientos en Chiapas se ha reabierto el debate sobre las autonomías indígenas y sobre la reglamentación del artículo 4º constitucional que reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la diferencia cultural. Pero en las propuestas oficiales se ve

[45] Esta es la postura de una parte del movimiento indianista. Véanse al respecto los documentos incluidos en G. Bonfil Batalla, *Utopía y revolución*.

[46] Esta perspectiva ha sido desarrollada por N. Glazer and D. Moynihan, *Ethnicity: Theory and Experience*; J. Hawkins, *Inverse Images*; C. Nagengast y M. Kearney, "Mixtec Ethnicity"; F. Schryer, *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*; y R. Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, entre otros.

[47] Me refiero en este sentido a la necesidad de mantener la tensión entre la estructura y la "agencia": A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*. Este tipo de análisis ha sido desarrollado por J. Clifford, *The Predicament of Culture*; R. Rosaldo, Re-imaginando comunidades nacionales; y J. Ferguson y A. Gupta, "Beyond «Culture»: Space, Identity and the Politics of Difference", entre otros.

[48] Esta línea de pensamiento parte del análisis de las políticas de la administración Reagan hacia América Latina, planteadas en el llamado documento de Santa Fe. Este documento fue elaborado en 1980 por asesores del entonces candidato a la presidencia, Ronald Reagan, y expone la necesidad de contrarrestar el trabajo de la naciente teología de la liberación de un sector de la Iglesia católica, con el fortalecimiento de las "sectas protestantes": F. Schryer, *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. Para este debate, véase R. A. Hernández Castillo, "Entre la victimización y la resistencia étnica".

[49] A. Warman, "Chiapas hoy", *La Jornada*, 16 de enero 1994 (retomado en R. Trejo Delarbre (compilador), *Chiapas. La guerra de las ideas*, p. 161).

plasmada una vez más la búsqueda de la "cultura auténtica", y el Estado se adjudica nuevamente la prerrogativa de decidir quién es y quién no es indio.[50]

Sirvan estas reflexiones para explorar los complejos caminos de la formación de las identidades y para recordar que corresponde a los pueblos indígenas, en el marco de sus propias luchas internas y externas, definir los términos de su cultura, así como las formas y los medios de su inserción y participación en la construcción del México contemporáneo.

[50] Como ejemplo de ello, véase la propuesta de Ley Reglamentaria del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas.

MARQUÉS DE COMILLAS: CULTURA Y SOCIEDAD EN LA SELVA FRONTERIZA MÉXICO-GUATEMALA

JORGE RAMÓN GONZÁLEZ PONCIANO

Presentación

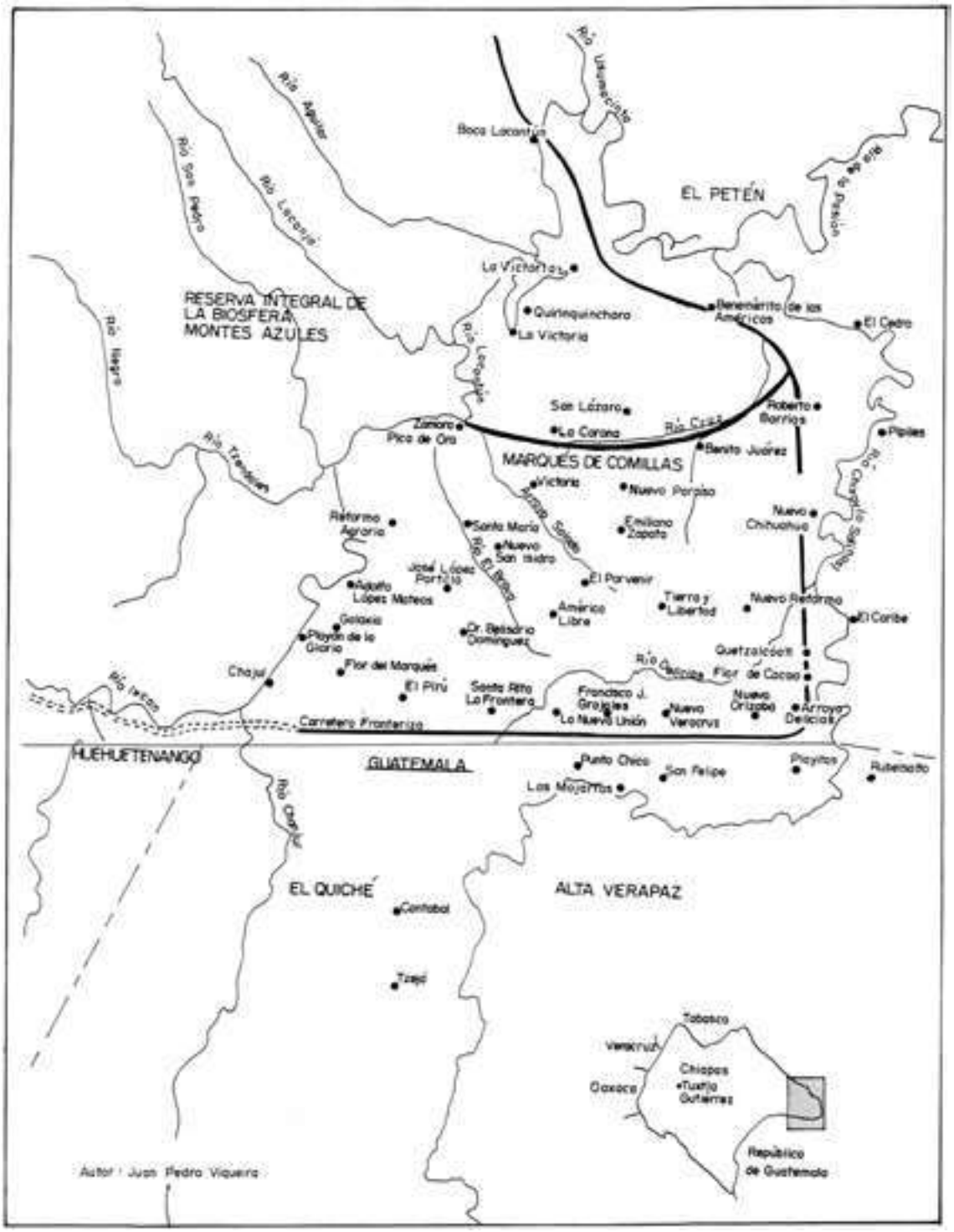
La formación de la frontera humana entre México y Guatemala en la región de la Selva Lacandona denominada Marqués de Comillas, en el municipio de Ocosingo, Chiapas, se inició apenas en 1980.[1] Curiosamente Marqués de Comillas fue el territorio más disputado en el Tratado de Límites suscrito en 1882 y vigente hasta 1895.

Esta región, ubicada entre los ríos Lacantún y Chixoy (o Salinas), forma un triángulo que en su base cubre el sur de Ocosingo y colinda con las selvas de El Petén, Alta Verapaz y El Quiché, en la vecina República de Guatemala (ver Mapa 43). Todavía en 1974 con 1 053 habitantes, era considerada selva virgen. Para abril de 1990, según la Declaratoria Final del Primer Encuentro Campesino sobre la Conservación y Desarrollo de la Selva Lacandona, realizado en Zamora-Pico de Oro, Marqués de Comillas, con una extensión de 198 000 hectáreas, contaba con 4 500 familias distribuidas en 36 comunidades. Los colonos mexicanos sumaron 16 000 personas.

La mayor parte de estas 36 comunidades se crearon entre 1980 y 1986, sin plan alguno de ordenamiento territorial. En 1984, Petróleos Mexicanos (PEMEX) construyó una carretera que atravesó el centro de Marqués de Comillas en lugar de bordear la ribera del río Lacantún, facilitando así el acceso de los colonos a la zona central. La franja fronteriza sur fue la última en poblarse debido a la baja calidad de sus suelos y a sus dificultades de acceso.

Por haber sido creados con anticipación, los ejidos establecidos en las márgenes de los ríos Lacantún y Chixoy, más grandes y mejor comunicados, han recibido más ayuda externa que los de la zona de la carretera fronteriza sur. En este trabajo presento un panorama de la formación y del desarrollo organizativo de los ejidos de esta subregión fronteriza y su relación con el polo de desarrollo de Ixcán Playa Grande, la zona de más alto nivel de guerra en la vecina Guatemala.

[1] Estas observaciones son resultado del proyecto de investigación "La formación de la frontera México-Guatemala en la selva fronteriza de Marqués de Comillas", que inicié en febrero de 1989 como parte de una brigada interdisciplinaria de la ex Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, encargada de desarrollar talleres de planeación ejidal en esa región de la Selva Lacandona.



MAPA 43: *La región de Marqués de Comillas*

La nueva frontera (1882-1980)

Compañías madereras, deslindadoras, finqueros extranjeros y oligarquías locales definieron a finales del siglo XIX la frontera México-Guatemala. La nueva línea fronteriza debilitó las relaciones existentes desde la Colonia entre Palenque y Comitán en México y Flores y Cobán en Guatemala.

En virtud del tratado de límites suscrito en 1882, Guatemala perdió 4 000 millas cuadradas, equivalentes al 6% de su territorio nacional en el que se encontraban 14 pueblos, 19 aldeas y 54 rancherías con más de 15 000 habitantes, mientras que México renunció a un pueblo y 28 rancherías con 2 500 habitantes. Tras la muerte del general Justo Rufino Barrios en 1885, el gobierno guatemalteco reaccionó y quiso reclamar derechos hasta el río Lacantún. Después de diez años de retrasos, demoras intencionales y la movilización por parte de México de un ejército de 29 000 hombres, se ratificó en 1895 la actual línea limítrofe.[2] Chujes, kanjobales, mames, jacaltecos y lacandones, parientes por varios siglos, quedaron separados. Selva y frontera se convirtieron desde entonces en temas polémicos para ambos países.[3]

El desarrollo del modelo económico, a partir de fines del siglo XIX, basado en las industrias extractivas y en la economía de agroexportación, requirió construir vías de comunicación y poblar nuevas zonas. Como ya lo demostró Castañón Gamboa, la poca disposición de las oligarquías locales a pagar impuestos y la escasa visión del gobierno federal impidió el desarrollo de la infraestructura vial en Chiapas. Desde 1825 a 1891, o sea un período de 66 años, en Chiapas no se construyeron caminos.[4] Existieron proyectos gubernamentales a fines del siglo pasado "para ligar Comitán y Chilón con El Petén, atravesando la zona lacandona, pero como siempre, nada práctico se logró".[5]

En agosto de 1887 el gobierno mexicano entregó en propiedad a Claudio López Bru, marqués de Comillas, terrenos localizados en el estado de Guerrero que no pudo ocupar por diversas razones. En sustitución, la Secretaría de Fomento del gobierno de Porfirio Díaz resolvió otorgarle en 1905 parte del territorio ubicado entre la frontera con Guatemala y los ríos Chajul, Lacantún, Usumacinta y Chixoy. El terreno, con una extensión de 138 414 hectáreas más un sobrante limítrofe con Guatemala de 60 460 hectáreas empezó a conocerse desde esas fechas con el nombre de Marqués de Comillas.[6]

[2] El despoblamiento y las condiciones ambientales dificultaron el trabajo de las comisiones nacionales encargadas de trazar sobre el terreno las brechas divisorias. Cerca de 300 macheteros de la comisión mexicana, dirigida por el ingeniero Manuel Pastrana, murieron en 1886 a causa de "fiebres perniciosas" y nadie quería tomar su lugar. El gobierno de Chiapas descartó la idea de instalar un destacamento militar en la boca del río Lacantún por las seguras deserciones que se producirían debido al aislamiento, los bajos salarios y el rigor del medio. Las autoridades guatemaltecas, con mejores posibilidades logísticas, prohibieron a la comisión mexicana reclutar mozos en Huehuetenango y Alta Verapaz. Las brechas limítrofes no se concluyeron sino hasta 1902: J. de Vos, *Oro verde*, pp. 103-160.

[3] En 1972 el presidente Luis Echeverría emitió el decreto que entregaba el 40% de la superficie de la selva, 614 321 hectáreas a 66 jefes de familia lacandones. En 1974, se estimó una población de 70 000 personas en toda la Lacandona, concentradas en su mayoría en la zona nororiental, siguiéndoles las zonas de Jataté y Margaritas con un 17%, Marqués de Comillas con un 2% y la zona Tzendales, prácticamente deshabitada: R. Lobato, "La reserva de la biósfera Montes Azules, estado actual y perspectivas", p. 25.

[4] "A la falta de vías de comunicación, Chiapas debió su atraso económico y cultural". Durante este tiempo la Federación no sólo no emprendió obras camineras, sino que despojó al estado de sus ingresos para poder mantener al ejército federal enviado para cuidar la frontera. Véase F. Castañón Gamboa, "Panorama histórico de las comunicaciones en Chiapas", p. 291.

[5] *Ibid*.

[6] Entre 1880 y 1890 existieron monterías en la ribera del Lacantún y del Chixoy cuyos nombres aún identifican a los nuevos poblados. Así, por ejemplo, el ejido Zamora-Pico de Oro en México y la aldea El Caribe en El Petén guatemalteco se asentaron exactamente sobre los sitios que ocuparon las monterías del mismo nombre: J. de Vos, *Oro verde*, p. 60.

Esta área estuvo ociosa hasta que en 1934, se anularon sus títulos de propiedad.[7] En 1940 un grupo de abogados quiso reclamar las tierras que, según esto, pertenecían a la hija del marqués, su única heredera. Sin embargo, no pagaron el adeudo por concepto de impuesto predial, con lo que a partir de 1955 la región fue declarada terreno nacional.

Por muchos años la única posibilidad de acceder a los despoblados selváticos en Chiapas fueron los ríos y posteriormente la vía aérea, no exenta de costos trágicos, principalmente en el municipio de Ocosingo.[8]

Para ejemplificar las condiciones de aislamiento de estos desiertos verdes, sirva recordar la hazaña de una mujer, prófuga de las monterías de la Casa Romano, conocida después como la "viejita Chencha", que siendo joven, dejó en el camino a siete hombres, atravesó solitaria la llamada ahora reserva de "Montes Azules" y llegó a la cabecera municipal de Ocosingo, a principios de este siglo.[9]

La frontera olvidada

Al iniciar la década de los 80, el principal recordatorio de la fragilidad política de la frontera sur y de la vulnerabilidad política de los despoblados fue la llegada intempestiva de los refugiados guatemaltecos a la Selva Lacandona.

Con ello recobró actualidad la importancia geopolítica de la zona, señalada por diversas fuentes desde mediados de los 70 con motivo de la exploración y explotación de pozos petroleros en territorio guatemalteco, a pocos kilómetros de la frontera, por la presencia del Ejército Guerrillero de los Pobres en El Ixcán y el área adyacente al río Chixoy y por la de las Fuerzas Armadas Rebeldes en El Petén.

Entre 1982 y 1984, cuando la población mexicana en Marqués de Comillas y Frontera Echeverría no pasaba de 10 000 habitantes, llegaron 18 000 refugiados, en su mayoría indígenas guatemaltecos, sobrevivientes de las campañas de tierra arrasada practicadas en las aldeas de El Ixcán y El Petén por el ejército del vecino país.[10]

La presencia de los refugiados, percibida como una amenaza a la soberanía territorial del Estado mexicano, aceleró la construcción de una carretera y el establecimiento de nuevos asentamientos humanos a lo largo de la línea fronteriza.

Tras el traslado de los refugiados a Campeche y Quintana Roo en 1984 se interrumpieron los trabajos de la carretera fronteriza y por lo menos diez de los ejidos mexicanos ubicados en la franja fronteriza sur de Marqués de Comillas, quedaron incomunicados con el resto del país. Debido al aislamiento, estas comunidades empezaron a depender del Polo de Desarrollo de Ixcán Playa Grande, El Quiché, el más grande de su género creado por el ejército guatemalteco para reubicar a la población desplazada por el conflicto armado.

[7] Según Rubén Navarro citado en C. González Pacheco, *Capital extranjero en la Selva de Chiapas*, p. 139.

[8] De 48 víctimas de 13 accidentes aéreos registrados en Chiapas entre marzo de 1933 y abril de 1949, 26 perecieron en vuelos hacia Yajalón, Palenque y la cabecera de Ocosingo: F. Castañón Gamboa, "Panorama histórico de las comunicaciones en Chiapas", p. 313.

[9] La mujer nacida en Zacualtipán todavía vivió en San Quintín alrededor de 30 años y por 1960 ya muy anciana murió en la finca Tecojá. "Llegó a las monterías siguiendo a su marido que algunos años después murió, quedando ella como cocinera. Pero como era costumbre se juntó con otro marido que, también por circunstancias especiales, se perdió y así pasó ella a manos de otros". Ella trabajaba en la zona de Tzendales: P. Vega Martínez, *Las monterías*, pp. 50-58.

[10] Muchos de los 45 000 refugiados oficialmente reconocidos por el gobierno mexicano que se encuentran en Chiapas, Campeche y Quintana Roo, procedían de las cooperativas fundadas por la Iglesia católica y de los poblados creados como parte del proyecto de colonización de la Franja Transversal del Norte en Guatemala.

Mientras estuvieron los refugiados, las comunicaciones terrestres, aéreas y radiofónicas, recibieron mayor atención, pero a partir del reacomodo de los campamentos en la península de Yucatán, la franja fronteriza sur de Marqués de Comillas fue quedando en el olvido. El gobierno se hizo de la "vista gorda" ante incidentes que comprometieron el desarrollo regional y la seguridad nacional.

Así la preocupación oficial por estas poblaciones fronterizas se esfumó tan repentinamente como apareció. En la actualidad difícilmente existe a lo largo de la frontera sur, otro lugar en donde los mexicanos estén tan expuestos a la militarización de Guatemala como la región de Marqués de Comillas.

El asentamiento

Después de varios intentos de colonización fallida y del asentamiento de pequeños grupos de colonos sobre restos de antiguas monterías, como en el caso de Pico de Oro, Marqués de Comillas empezó a poblarse efectivamente hasta los años 70. Sin una planificación adecuada y utilizando las brechas abiertas por PEMEX y los ríos Lacantún y Chixoy, varios cientos de colonos desalojados de la Comunidad Lacandona fundaron en 1984, a orillas del río Chixoy, los poblados de Flor de Cacao y Quetzalcóatl.

La mayor parte de los colonos son hijos de familias campesinas numerosas, trashumantes con "un chingo de años de andar buscando ingreso", jornaleros y avecindados temporales que vieron en la selva el edén perdido en donde podrían disfrutar de su vida más allá de la mera supervivencia.

Entre los nuevos colonos se incluyen tzeltales, tzotziles, choles y chinantecos, campesinos expulsados de sus tierras originarias por la construcción de proyectos hidroeléctricos en Chiapas y Oaxaca, y zoques damnificados por la erupción del volcán Chichonal en 1982.

Además de estos campesinos de segunda y tercera generación, llegaron muchos "multioficios" que habían recorrido previamente todo el país: vaqueros, mecánicos, albañiles, pescadores, fabricantes de lanchas, monteros, boyeros, herreros, electricistas, peones, operadores de maquinaria pesada y hasta un par de profesionistas universitarios que se convirtieron en campesinos. Mezclados entre toda esta pobrería se encuentran también unos pocos ganaderos, algunos con propiedades en otras partes, y más de algún prófugo de la justicia que "le dio fin" a alguien en otras latitudes. No faltaron tampoco viudas que llegaron solas a pedir ingreso y ahora trabajan como costureras pagando a peones para que les trabajen sus tierras.

A pesar de la enorme carga de sus años, un ex guerrillero mapachista, analfabeto, que, según su mujer, "tendrá como 150 ó 200 años de estar ya", se fue a Marqués para empezar de nuevo. Hubo quienes llegaron primero "nomás a ver la tierra", o quienes decidieron ir "en nacional porque allá hay mucho terreno". Otros, como una familia de ladinos que ahora vive en Nuevo Reforma, intentaron asentarse a principios de los 70 en El Petén guatemalteco, antes de que arreciara la violencia. Otra familia se vino de Michoacán, sin conocer, "nomás al rumbo". En todos los casos la gente esperaba que la selva resolvería sus angustias acumuladas durante varias décadas y hasta durante generaciones.

En la primera etapa de implantación de los poblados, antes de que se construyera el puente sobre el río Lacantún y avanzara la carretera, se observaba una intensa circulación de personas, animales y mercaderías en lancha. Una lancha bien cargada tardaba tres días en ir de Frontera Corozal a Flor de Cacao, un día para llegar a Benemérito, otro a Roberto Barrios y uno más hasta Flor de Cacao. Según el relato de un lanchero veracruzano, que ahora vive en Quetzalcóatl, en esa época en el río Chixoy se veían bajar cadáveres como si fueran animales. "No solo iban indígenas cobaneros sino también ladinos. De todo iba bajando. Unos decían que era porque

habían sido guerrilleros". Muchos mexicanos eran detenidos por los kaibiles guatemaltecos en el destacamento de Pipiles, despojados de sus pertenencias, su maíz o su gasolina.

Después de una larga travesía, muchos llegaron con las bolsas prácticamente vacías, animados sólo por la perspectiva de encontrar tierra. Cuenta un colono veracruzano:

> Ya no traíamos nada para pagar la pasada de la panga, apenas una medio grabadorcita, medio chicueloncita. Pues dijimos: "a venderla". Allí nos la compraron los de la Marina, apenas nos pagaron lo de los "cassettes", la grabadora ni siquiera.
>
> Nos dieron aviso que aquí en Chiapas en verdad había bastante tierra pero nosotros solititos tuvimos miedo de venirnos hasta aquí a meternos. Nos contaron que aquí esos lacandones comían gente, eso nos dio más temor.

Sin embargo, no fueron realmente los lacandones los que infundieron temor a los recién llegados sino otros mestizos asentados en el ejido que después se convirtió en el más rico de la región. En Benemérito de las Américas, "Matamérito", como hasta la fecha le siguen llamando los colonos por el alto índice de hechos violentos que allí se registran, "estaba la revuelta muy triste, misteriosamente aparecían muertos por «ai». Yo le platiqué mi historia a un amigo y el también me dijo la suya de sus navegancias y decidimos irnos más adentro".

La primera época

En 1984 se concluyó el puente sobre el río Lacantún, que facilitó la llegada de nuevos grupos de colonos.[11] Estos tenían tras de sí 10, 12, 15 y en algunos casos 25 años de andar recorriendo el país y el exterior en busca de un pedazo de tierra. Algunos llegaron con el interés de aserrar madera y luego largarse, pero la mayor parte de ellos fueron campesinos practicantes de una agricultura de autosubsistencia, en algunos casos con deseos de convertirse en ganaderos.

Muchos de los nuevos ejidatarios de la franja fronteriza sur, fueron a trabajar como jornaleros a las plantaciones de arroz en El Petén y de cardamomo en Alta Verapaz durante la primera época del asentamiento (1984-1985). Otros que no se animaban a cruzar en un principio la frontera, nada más oían los perros, el sonido de las motosierras y el bramido de las vacas del otro lado. Algunos trabajaron para otros de sus compañeros a cambio solamente de la comida, mientras regresaban a sus lugares de origen por sus familias.

Muchos colonos recuerdan los padecimientos de la primera época del asentamiento:

> Corrimos mucho por el santo maíz. Todo un día nos aventábamos para ir a traer un puño de maíz por toda la selva hasta Belisario, se acabó Belisario. Allá viene mi esposa con un quintal de maíz, yo con otro para sobrepasarla. No conocimos lo que era azúcar, lo que eran otras cosas, nomás lo que era el sendo frijolito que lográbamos conseguir en partes. Allí la pasábamos como podíamos, íbamos a El Pirú y allí nos regalaban yuca o unos bananitos.
>
> Además, va usted a ver, había una mosquitera que Madre Santísima no se podía dormir. Nos bajamos a dormir con mi esposa abajo del carrito, y mis hijos arriba tapados con nailon para que no se mojaran y pusimos un "nailito" nosotros también y ya nos acostamos abajo. ¡Ja! nos ha venido a ver un sendo tigre a nosotros donde estábamos acostados. A tres metros nos llegó el animalón a vernos, afortunada-

[11] Ese mismo año, los gobiernos estatal y federal iniciaron en los ejidos de la ribera del Lacantún, y luego en la franja fronteriza, talleres de autodiagnóstico y planificación ejidal dirigidos a obtener con la participación comunitaria el reordenamiento de las actividades productivas y planes de desarrollo ejidal. De todas estas iniciativas la más importante fue el Programa de Apoyo Sectorial a las Comunidades Rurales (PASECOR), integrado por equipos interdisciplinarios que antes pertenecían a la Secretaría de Programación y Presupuesto, y que a partir de 1989 pasaron a formar parte de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología.

> mente estábamos en el pabellón, quizá el animal no se atrevió a darnos una pescozada, si no, allí nos mata.

Cuando llegaron y no había recurso de nada, la salud fue el problema número uno en todos los ejidos:

> Nos vimos de muerte, con puras hierbas vegetales nos curábamos, porque no había a donde agarrar una pastilla, nada. La calentura venía, agarraba con vómito, se quedaban puro hueso los hijos, a veces la casa se cerraba. Nos pegó una como sarna que al mes se nos pasó pero se nos llenaron bien feos de granos los chamaquitos. De Guatemala llegaban a vendernos medicinas. No se conseguía ni siquiera un limón, un Mejoral nos lo daban a 20 pesos, pegaba el paludismo durísimo.

A la enfermedad y a la escasez de alimentos se añadió la soledad del desierto vegetal recién desmontado. "Aquí no pasaba una persona en 20 días, solamente nosotros y los de los ejidos, estaba esto completamente solito, solito".

La importancia de ser mexicano

Aparte de todo, para la gran mayoría de los colonos, la llegada a la zona implicó un violento despertar a una situación de frontera y al aprendizaje intenso de nuevas conductas políticas, en buena medida producto de la guerra interna en el vecino país. Muchos campesinos mexicanos que nunca en su vida se habían visto en la necesidad de portar permanentemente sus documentos de identificación personal, o bien que antes no habían sufrido restricciones en su libertad de circulación en México, empezaron a recordar bruscamente aspectos de su nacionalidad y de su cultura.

Lo sucedido al primer grupo que se internó a mediados de 1984 a través de las brechas abiertas por PEMEX, antes de que llegara la carretera de terracería, es ilustrativo de esta situación. Estos colonos veracruzanos, lidereados por un pastor fundamentalista, empezaron a desmontar y mientras obtenían las primeras cosechas caminaban 35 kilómetros al ejido Quetzalcóatl, a orillas del río Chixoy, para comprar víveres. Los indígenas de las aldeas guatemaltecas de San Felipe y de Las Mojarras llegaban a venderles alimentos y otras mercancías. Para no tener que caminar hasta Quetzalcóatl dispusieron atravesar por primera vez el monte para abastecerse en las aldeas guatemaltecas cercanas.

Comisionaron a un compañero para que fuera a San Felipe, "una aldea que en una hora y media va y viene":

> Pero como nosotros estábamos lejos de conocer las costumbres de Guatemala, pues entonces no sabíamos, se fue el compañero sin documentos y lo tomó prisionero las patrullas civiles y lo entregaron a la base militar de Playa Grande".

Cuando dieron las cuatro de la tarde, el pastor protestante y otro ejidatario, cruzaron la línea para investigar el paradero de su compañero. Al llegar a la base militar, en lugar de entregarles al detenido, el "capitán" acusó al acompañante del pastor de "tener cara de guatemalteco" y ser guerrillero. Lo obligó a quitarse la camisa para ver si tenía marcados sobre los hombros, tirantes de alguna mochila; le preguntó cuanto pesa una mochila cargada de munición, lo obligó a imprimir la huella de su zapato en lodo fresco en un muestrario especial con el cual pretenden identificar las pisadas de todas las personas que caminan en la selva. Después de varias horas les entregaron al prisionero.

Ser mexicano indocumentado en esta parte de la frontera es convertirse en candidato al secuestro y la desaparición y no todos han tenido la suerte de estos veracruzanos. En junio de

1990 fue secuestrado, del otro lado, un indígena zoque, secretario suplente del ejido La Nueva Unión y hasta la fecha su paradero sigue sin aclararse.

Una señora veracruzana que llegó en 1984 y fue coordinadora de los catequistas y presidenta de la parcela de las mujeres en Santa Rita La Frontera, dice:

> Nosotros lo venimos a saber que estábamos en la frontera hasta que ya venimos aquí. Lo supimos cuando empezamos a oir los bombardeos que se oían cerquita y entonces nos pusimos a pensar, esto va a ser peligroso para nosotros. Eso es lo que se escuchaba.

Los riesgos del equívoco existen incluso para los que portan su identificación cuando cruzan la frontera. Dos ejidatarios de El Pirú perdieron unas mulas y sospechando que sus animales podrían haber sido robados y luego llevados a Guatemala, fueron a preguntar a la base militar de Playa Grande, en donde en lugar de encontrar alguna pista que les ayudara, recibieron una severa advertencia por parte de un oficial del ejército:

> Miren —les dijo el jefe castrense— yo les voy a decir una cosa y les prevengo: ustedes no son de aquí del país, son desconocidos, el guatemalteco es muy conocido, el mexicano es muy conocido, les pido de favor que no se anden metiendo en las aldeas. No se anden metiendo en las montañas o en los potreros porque aquí hay un problema interno entre tres personas, como quien dice tres grupos: el grupo guerrillero que está en contra del gobierno, los campesinos están en contra de la guerrilla, así si es que se encuentran con un grupo de campesinos van a decir que son guerrilleros, los van a matar; si se encuentran con la guerrilla van a decir que son federales y los van a matar, si se encuentran con los federales van a decir que son guerrilleros y los van a matar, mientras traigan documentación ya muertos van a encontrar la documentación y... "¡eran mexicanos¡", pero ya para qué. Entonces mejor regrésense, hablen con las autoridades civiles competentes y que ellos hagan las gestiones.

En la base militar de Playa Grande les han extendido a muchos mexicanos, credencial con foto, según esto para que no se les confunda con guerrilleros y algunos han pagado una contribución de cinco quetzales para mantener la carretera de terracería que tras atravesar el monte los lleva hasta el mercado de Cantabal, en Ixcán Playa Grande.

El ejército guatemalteco ha obligado a los colonos a reparar cotidianamente en su nacionalidad. Asumirse mexicano en Marqués de Comillas es más que un asunto de identidad nacional: es una precaución para resguardar la seguridad personal. El traer documentos es especialmente necesario para quienes por su apariencia física pueden ser confundidos con indígenas guatemaltecos. Esa conducta es parte importante de la cultura política en esta región fronteriza.

El proceso organizativo

Hemos examinado brevemente quiénes eran los colonos, cómo llegaron y qué encontraron. Para entender el proceso de colonización de esta región es importante tomar en cuenta también la enorme diversidad cultural de los migrantes. Ese es el factor decisivo en la historia de su proceso organizativo, principalmente en la formación de la estructura de los comisariados ejidales. El derecho del que llegó primero a tomar las mejores tierras y asumir el liderazgo administrativo determinó el surgimiento de redes muchas veces interejidales y grupos mutualistas o bien por el contrario acentuó el individualismo, principalmente en los ejidos con mayores diferencias culturales y religiosas. Este es el factor responsable del frágil crecimiento de la Unión de Ejidos de la Franja Fronteriza Sur.

Sin embargo, también se dio la experiencia opuesta. Hay ejidos donde a pesar de la heterogeneidad cultural, la precariedad y el aislamiento han propiciado el surgimiento de expresiones de

grupo más o menos democráticas. La intensa relación interétnica y la historia múltiple de los orígenes y distintos oficios hacen aún más complejo el mosaico social de la región.

Una familia chinanteca se queja de que los veracruzanos le negaron la entrada siendo que aún había cupo. Pero en el otro extremo, el chinanteco, jefe de esta misma familia, se convirtió luego en el hombre político más fuerte de un ejido donde predomina la población ladina del norte de Chiapas y en donde habitan también familias zoques y choles.

Los veracruzanos siempre dieron preferencia a sus propios paisanos, mejor aun si eran evangélicos, y hasta fecha reciente estuvieron empeñados en levantar una barda de piedra alrededor del ejido, para mantenerlo protegido de las influencias malsanas del exterior.

Un señor tojolabal, testigo de Jehová que trabajó para la compañía mexicana Ingenieros Civiles Asociados en la construcción del puente "El Incienso" en la zona 3 de la ciudad de Guatemala, ahora vive en un ejido donde la mayoría de los colonos son tzeltales y tzotziles, practicantes de siete distintas confesiones protestantes.

Se da el caso de ejidatarios michoacanos, tabasqueños o veracruzanos, que trabajan como jornaleros en ejidos chinantecos de la ribera del Lacantún —los más exitosos económicamente—, en los ejidos tzotziles y tzeltales de Flor de Cacao o con los choles de Frontera Corozal.

Los ejidos choles, tzeltales, tzotziles y zoques, más homogéneos y cerrados en sí mismos, manifiestan una mayor desconfianza hacia las acciones del gobierno, acentuada en muchos sentidos por el alto índice de colonos hombres y mujeres que no hablan o que conocen muy poco el idioma español. Una rápida ojeada a la composición étnica de los ejidos fronterizos, puede darnos una dimensión aproximada de sus procesos y de las dificultades organizativas que han debido sortear.

Por ejemplo, Nuevo Reforma está integrado por una mayoría de ladinos chiapanecos evangélicos, originarios del municipio norteño de La Reforma. Quetzalcóatl, uno de los dos ejidos más grandes, está formado por tabasqueños, veracruzanos, guerrerenses y ladinos chiapanecos. Flor de Cacao, con población tzeltal y tzotzil, es el bastión más fuerte del protestantismo en la frontera y su actividad económica es controlada por los pocos ganaderos ricos que existen en la región. Arroyo Delicias fue poblado por choles evangélicos, originarios de Tila, Sabanilla y Tumbalá. Nuevo Orizaba, fundado por ladinos chiapanecos y veracruzanos, es el que presenta mayor grado de desorganización a pesar de haber sido elegido por las autoridades como sede de la aduana internacional. Nuevo Veracruz fue fundado por un pastor que decidió crear una secta de nombre La Columna del Dios Vivo que actualmente controla la Unión de Ejidos Fronteriza Sur. En este ejido se encontró petróleo y se tiene programada la construcción de una base militar. Francisco J. Grajales, se organizó con choles, ladinos y con zoques chiapanecos, damnificados de la erupción del volcán Chichonal. La Nueva Unión y Barrio San José son poblados zoques establecidos con migrantes procedentes de Nuevo Francisco León. Santa Rita La Frontera está formado por chiapanecos, michoacanos y veracruzanos; Flor del Marqués, por ladinos chiapanecos; y El Pirú, por oaxaqueños y "defeños" (ver Mapa 43).

Al igual que con el resto de Marqués de Comillas, en la franja fronteriza sur, las denominaciones de los ejidos dan testimonio de la procedencia, las creencias religiosas y las preferencias políticas de los colonos. Se encuentran nombres de santos, junto a los de presidentes, héroes nacionales, eventos cívicos y flores.

En 1986 se suspendió oficialmente la colonización en Marqués de Comillas y en junio de ese mismo año se creó la Comisión Intersecretarial para la Protección de la Selva Lacandona (CISPL). En marzo de 1987, esta comisión y las uniones de ejidos Julio Sabines y Fronteriza Sur firmaron actas de concertación en las que se estableció el compromiso de las autoridades de dar apoyo a los colonos a cambio de que éstos aceptasen un paquete de medidas destinadas a lograr que Marqués de Comillas pudiera funcionar efectivamente como área de amortiguamiento de la Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules.

La unión Julio Sabines ha tenido más éxito en aglutinar a sus representados y ha recibido el grueso de los programas de ayuda destinados a Marqués de Comillas. Por el contrario, la unión Fronteriza Sur tiene serios problemas organizativos y no ha conseguido unificar a todos los ejidos debido a problemas de corrupción y oportunismo en la gestión de los fondos externos. Muchos todavía siguen pensando que en algún momento, el ejército llegará para desalojarlos debido a los compromisos ecológicos del gobierno a nivel internacional.

Entre el río Ixcán y el Usumacinta la carretera quedó inconclusa y ya no pudo conectarse Palenque con Comitán quedando bloqueado un corredor productivo de 46 kilómetros de largo, según algunos intencionalmente para frenar el saqueo y la destrucción de la selva. Los colonos mexicanos quedaron separados por más de 300 kilómetros de terracería hasta Palenque y desde entonces las tiendas CONASUPO de los ejidos Francisco J. Grajales, La Nueva Unión, Barrio de San José, Santa Rita La Frontera, El Pirú y Flor del Marqués manejan el grueso de sus ingresos en quetzales. Los ejidatarios salen a vender sus cosechas al mercado que los miércoles y sábados se forma en Cantabal, Ixcán Playa Grande, Guatemala.

Fundamentalismos y milagrerías

Entretanto, los espacios organizativos han sido copados por las congregaciones religiosas. El fundamentalismo religioso, incluido el católico, prospera favorecido por el aislamiento y el deficiente funcionamiento de las escuelas. Los espacios para la sociabilidad y el entretenimiento que en otras partes son ocupados por el parque central, la cantina, la radio o la televisión son aquí cubiertos por las sectas, cuya feligresía está compuesta principalmente de mujeres y niños.

El espíritu gregario, los salmos, los himnos, la milagrería y las estrictas observancias intentan paliar el desgaste anímico provocado por la incertidumbre económica y la manipulación política.

Según un camionero de Durango, ex presidente de la unión de ejidos Fronteriza Sur, que se refiere a sus compañeros como "campesinos tontos que no leen", "las sectas son un invento de los Estados Unidos para detener la entrada del comunismo en América Latina".

Otro ejidatario, comiteco, católico de toda la vida lamenta que sus hijos, especialmente "la hembrecita que está muy embebecida", se hayan convertido al protestantismo y dice que:

> Las religiones siempre afectan porque son cosas de Dios y no las debemos decir porque unos cargan de un lado y otros en el otro, entonces entre la gente hay una creencia que cuando ven a un católico dicen: "éste está con el Diablo, éste es Satanás". Entonces como que lo hacen a un ladito. No sé quien será el mero de la realidad, pero si nosotros católicos no llevamos la rienda como hombrecitos, menos la llevan ellos. Nosotros de católicos tenemos que ver la justicia, que camine el ejido. Entre nosotros los católicos hacemos que a la fuerza la gente vaya jalando, lo que es su plan del gobierno y ellos no llevan ese plan porque dicen: "qué gobierno ni qué jodidos". Ellos dicen en su creencia que sólo ellos con Dios son los únicos y el gobierno no les importa y son ellos los que contrarían.

Aunque los católicos continúen celebrando el "cumpleaños" de la Virgen de Guadalupe y otras festividades, es evidente que el fundamentalismo evangélico domina la región de Marqués de Comillas. Además de los factores señalados algo han tenido que ver las dificultades que las parroquias de Ocosingo y Palenque han tenido para llegar hasta estas tierras lejanas. La fallida visita del obispo Samuel Ruiz a la franja fronteriza sur en junio de 1990 tuvo un impacto decisivo en el decaimiento de la feligresía católica y hasta hace poco, el sacerdote italiano Tiziano Sofía, a cargo de la parroquia guatemalteca de Ixcán Playa Grande, era la figura pastoral más importante para la feligresía católica mexicana, especialmente para los zoques de La Nueva Unión y del Barrio de San José.

Pero a su vez los mexicanos fundamentalistas —mestizos e indígenas— prefieren ir al culto a las aldeas guatemaltecas porque "allá es más alegre y se toca mucha música". Los choles de Arroyo Delicias van a tomar cursos de capacitación bíblica a las aldeas guatemaltecas y hay tzeltales de Flor de Cacao que han enviado a sus hijos a Quetzaltenango a prepararse como músicos evangélicos. Otras veces los guatemaltecos cruzan la frontera con motivo de alguna celebración especial y "siempre traen una marimbita que se hace como acordeón, que se la echan al espinazo, y vámonos".

Con todo y sus siete distintas confesiones protestantes, Flor de Cacao hasta hace poco conservaba su consejo de ocho ancianos, asesores del comisariado ejidal.

La laxitud en las formas de practicar el Evangelio y las licencias que cada quien se concede hacen afirmar al dueño de una tienda en Arroyo Delicias que "casi la mayor parte de los evangélicos echan trago cada vez que pueden".

Se cuentan historias sobre la inclinación de algunos pastores fundamentalistas a tener varias concubinas y ser responsables de robos y extorsiones, pese a lo cual conservan su liderazgo.

Dentro de esta agua revuelta de milenarismos y credulidades, el hombre más viejo de la selva, analfabeto, guerrillero mapachista en el ocaso, aseguraba en 1990 que:

> Va a venir una peste que va a acabar con todo por el siglo que ya es viejo. Ya el tiempo viejo se quedó atrás, ya no volverá, ahorita vienen cosas que no hemos visto, enfermedades que ni el doctor va a curar. No va a curar el doctor esa enfermedad, no va a hallar medicina, porque no ve usted que ya viene el fin del mundo, se acerca el fin y viene porque la gente está mal atendida y el Señor quiere que todos estemos alineados. Ya está muy vieja la planeta, porque esta tierra caso era ansina como estaba blanca antes y ahora no se va a poder andar porque va a quemar.

El Centenario, como le llaman sus conocidos, dice haber hablado con unos indígenas en las inmediaciones de su parcela, que le pidieron "no barrer la montaña" pues allí se encuentran "unos enterramientos antiguos". "Puede uno hablar con ellos —le dijeron— pero que no tengan miedo aquí porque ellos no hacen nada porque un muerto habla con nosotros también".

Un señor zoque muerto hace poco tiempo por un rayo, aseguraba haberse topado con uno como "El Salvaje", allí mismo en Marqués de Comillas, y se habla del indígena nahua que sabe curar picaduras de serpiente nada más con hierbas y oraciones.

Dentro del complejo proceso de reproducción cultural, transculturación y reelaboración de valores debe incluirse la tendencia existente entre los zoques de llevar la memoria escrita de sus desplazamientos. Hay también un fabricante de instrumentos musicales, un escultor originario de Reforma, Chiapas, que talló una cabeza de Hermes por encargo del ex presidente de la Unión de Ejidos, y un escritor campesino que elaboró un libro sobre la colonización, al cual puso por título "Ni pan, ni abrigo, ni techo".

Educación y salud

Una de las consecuencias más graves del desinterés gubernamental por estas poblaciones fronterizas ha sido el abandono de las escuelas. En los pocos lugares a donde llegan los maestros, éstos "trabajan tres días y otros tres días se van de cabrones". Bajo esas condiciones, la única opción educativa para una región tan extensa como la Selva Lacandona es el programa de maestros comunitarios que con dificultad y gracias al interés de los colonos ha logrado éxitos importantes. Lo que debiera ser una vergüenza para el gobierno federal y estatal es presentado como un triunfo importante del sistema educativo y se habla de llevarlo a otras regiones aisladas donde, al igual que en Marqués, existen escuelas con clave asignada por el gobierno federal y maestros que trabajan en otro lado.

Otro tanto sucede con la atención médica. Tan sólo existe una brigada de médicos de la Universidad Autónoma Metropolitana que recorre ocasionalmente la zona, y en una área tan dilatada como aquella que se extiende del vértice del río Chixoy en Ocosingo hasta el vértice de Santiago en Las Margaritas, los únicos servicios médicos son la clínica que ha mantenido el Centro de Ecología y Servicios Comunitarios, hasta hace poco con el apoyo del Instituto Nacional de Nutrición. En Marqués de Comillas se cuenta con el recién estrenado hospital de Benemérito de Las Américas, distante más de 50 kilómetros de la frontera, demasiado lejano para los enfermos de gravedad de la franja fronteriza sur, que prefieren acudir al hospital instalado en Cantabal por el ejército guatemalteco para atender a los refugiados retornados.

Infrasubsistencia y silvicultura.

Enfrentados a un ecosistema distinto al que conocían, la mayoría de los colonos ha tenido que desarrollar nuevas habilidades y no faltan las burlas de los campesinos hacia artesanos y obreros que se han reconvertido. "Hasta para echarle un filo a un azadón o un machete, se echa de ver si uno es campesino", dice un veterano comiteco que ya estuvo asentado 15 años en El Ixcán. "Cada quien —insiste— trajo un oficito que de eso se mantenía, pero aquí es muy distinto y por eso la gente no se acopla, allá agarraba sus bestias y aquí nomás su machetío, y está duro el machetío".

Algunos practicaban la agricultura mecanizada y otros nunca habían usado insecticidas. En varios ejidos, a pesar de las creencias religiosas y de las tradiciones machistas, las mujeres decidieron ponerse pantalón para defenderse de los moscos y salir a trabajar su parcela.

La promesa de que los colonos llegarían al paraíso del oro verde para cortar caoba —lo cual, según el gobierno, les permitiría en varios casos capitalizarse y mejorar su desarrollo— nunca se cumplió debido a la corrupción, los bajos precios pagados por las compañías compradoras durante la administración del general Absalón Castellanos y por la veda forestal decretada por el gobernador Patrocinio González Garrido, que retrasó más de dos años el traslado de la madera a las bodegas de Comitán, con la consiguiente pérdida de las trozas destruidas por el sol y la lluvia. La veda forestal prohibió incluso la carpintería doméstica. Yendo hacia el vértice del Chixoy pueden verse aún numerosos durmientes de madera tropical, cuyo comprador jamás llegó a recoger. Ante la veda, algunos ejidatarios mexicanos atraviesan el Usumacinta para cortar árboles en El Petén guatemalteco, "con permiso de la guerrilla", según uno de ellos. A partir del levantamiento del 1º de enero de 1994, el gobierno extendió nuevos permisos para realizar cortes en los ejidos de la orilla del Chixoy, y ganar así la simpatía política de los ejidatarios, en perjuicio del ya bastante alterado equilibrio ecológico de la zona.

Aunque ya han pasado casi diez años desde su llegada, pueden encontrarse colonos que no conocen bien sus propios suelos y siguen experimentando con ellos, aunque eso les cueste hambrunas o endeudamiento para poder conseguir maíz. No es sencillo averiguar el momento apropiado para sembrar después de la roza, porque si se hace muy tarde la milpa no "arraiza".

> Se ha visto —dice uno de los habitantes de la región— que donde tumban montaña grande si da maíz y que si no se le da descanso no produce nada, y uno lo agarra la tierra, vuelta, vuelta y vuelta, milpa y milpa un año, al otro año es menos, y al otro año no da nada, se termina de una vez el jugo de la tierra.

El sistema productivo que integra la producción simultánea de maíz, marranos, ganadería y café, usual en otras partes de la Lacandona, aquí es muy difícil pues aunque la producción sea buena no hay manera de sacarla por el pésimo estado —o por la falta— de carretera. Otros han

decidido sembrar chile, pero los coyotes, aprovechándose de las condiciones del camino pagan precios demasiado bajos. A diferencia de lo que ocurre en el área de Las Margaritas, tener animales sigue siendo un lujo.

El programa del hule, al igual que antes el cacao, enfrenta la inexperiencia, la falta de antecedente productivo de los colonos, agravada por la casi nula asistencia técnica de las instituciones oficiales introductoras. Solamente en los solares domésticos hay algunas minúsculas experiencias de experimentación con piña, canela, pimienta y vainilla.

Algunos fincan su éxito productivo en el narcotráfico y hay sospechas veladas o acusaciones abiertas de que algunos de los colonos más ricos han seguido esa vía para acelerar su transformación en ganaderos.

Ante la inexistencia de la asistencia técnica para la producción, los campesinos han desarrollado sus capacidades planificadoras. "Mi idea —dice uno de ellos— es querer sembrar algo de raíz [árboles frutales], porque algunos llevamos la idea que el ganado y yo también, pero la raíz es lo mejor porque así no atropella uno la tierra". Otro afirma que "aquí con mil árboles de naranja, no necesito ganado, no necesito de nada el día que la carretera ya esté aquí ¿para qué quiero más?"

Los pobladores de Nuevo Veracruz, por ejemplo, con tal de convertirse en la cabecera comercial de la región, decidieron establecer en el diseño del centro urbano, una avenida de 70 metros de ancho que será el acceso al que se asume será el nuevo mercado.

Los colonos piden que cada comunidad tenga sus propios técnicos "y no que el gobierno mande técnicos que no están preparados o que no conocen". Por lo pronto, siguen recurriendo a la ayuda del Instituto de Ciencia y Tecnología Agrícola del Ministerio de Agricultura de Guatemala, que no obstante la militarización de la vida diaria en Ixcán Playa Grande, ha desarrollado semillas especiales para ese tipo de suelos y cuenta con viveros de achiote, pimienta y otras especies tropicales. Según uno de ellos "allá si están sembrando mucha raíz. Otro es el que firma el recibo, pero si nos dan ayuda". Y otro añade "en Guatemala, me ha gustado mucho su forma, tienen semilla y semilleros".

El otro lado de la frontera.

El centro social, comercial y religioso más importante para las aldeas modelo que integran el polo de desarrollo del municipio de Ixcán Playa Grande y para los ejidatarios de la franja fronteriza sur de Marques de Comillas es el mercado de Cantabal, que se instaló desde 1986. A partir de esa fecha cada ejidatario mexicano vende al año en ese lugar, los miércoles y los sábados, por lo menos 60 quintales de maíz y 30 de frijol, que los coyotes —generalmente emparentados con jefes militares retirados o en activo— les pagan a precios generalmente bajos.

Los comerciantes guatemaltecos acaparan los pesos mexicanos y se da el caso de ejidatarios que llegan al mercado exclusivamente a comprar su propia moneda mexicana para poder salir a Palenque. Según un colono, "allá los vendedores de puestos de ropa dicen hasta en micrófono: «queremos pesos, agarramos pesos, compre, compre que agarramos pesos»". Y no sólo eso. A diferencia de las casi 12 horas que se emplean para llegar a Palenque, cualquier mexicano puede en el término de siete horas y con los riesgos ya sabidos, llegar hasta Cobán para buscar asistencia médica, comprar insumos o simplemente divertirse, si tiene dinero.

Uno de los atractivos más poderosos que ofrece Cantabal, para quien gusta del comercio carnal y del alcohol, son los burdeles destinados a entretener a los efectivos de la zona militar y captar el dinero de los mexicanos que, a pesar de la situación que llevamos descrita, tienen más ingresos que los campesinos guatemaltecos. Estos lugares tienen nombres como "El rey", "El charro", "Tú y las nubes", "La frontera", "Hangar cinco" y "El fogonazo", donde por siete

quetzales (1.50 dólares) puede conseguirse la compañía de una mujer durante un rato y por 40 (8.00 dólares) por toda la noche. "Lo referente al vicio —dice un pentecostés veracruzano— no tiene delicadeza de nada; ellos viven ampliamente, no tienen temor ni autoridad".

Es frecuente que el ejército advierta a los mexicanos sobre los peligros que corren si se emborrachan y se quedan a dormir en el poblado:

> Algunos compañeros pues quizás ya han tenido problemas, pero es que se embriagan y luego el licor, pues, hace transformar la mente y es como algunos han sufrido consecuencias, encarcelamientos y detenciones y todo eso así, pero que ande uno en sus cinco cabales no, no hay problemas.

Hay ocasiones en que el ejército y las patrullas civiles les piden abstenerse de cruzar la frontera por unos días o un par de semanas "porque se van a estar agarrando con la guerrilla". Un colono afirma que:

> Ya se perdieron compañeros misteriosamente y nunca aparecieron. Unos que han ido a vender frijol y maíz allá se han ido a quedar y no se sabe qué cosas les ha pasado. Y va el comisariado a buscar a su gente, pero ya no le dan razón y han aparecido muertos. Pero ya no se sabe quiénes son pues se deforman de la cara y ya los meten al río y los sacan, pero ya no se conocen.

No es extraño tampoco ver comisionados militares que llegan a los ejidos disfrazados de comerciantes. Un señor cuenta de una vez en que:

> Llegué yo a la casa y me encontré con la sorpresa de que había unos señores muy diferentes a la gente del lugar ¿no? unos señores altos ellos, güeros, que se dice bien representados. Yo pensé que eran de Guadalajara porque eran otro tipo de gente. Usted sabe que la gente de Guadalajara es otro tipo de gente, ¿verdad? Puro pantalón vaquero, unas señoras también ahí, y ¿sabe cuál? La señora esa de la cantina, donde dice "Dónde lloran los valientes".

Los visitantes resultaron ser agentes de los servicios especiales del ejército guatemalteco que se encontraban averiguando, según esto, cuál sería el lugar propicio para instalar una aduana fronteriza.

Existe gran curiosidad entre los varones adultos por conocer el campamento petrolero de Rubelsalto, el más grande del país vecino, ubicado a pocos kilómetros del vértice del Chixoy. Se sabe además que hay mexicanos trabajando allí. Otros colonos, incluido un lacandón chiapaneco, trabajaron, a cambio solamente de los alimentos, en el complejo comercial y asistencial que fundó el sacerdote Tiziano Sofía para ayudar a las víctimas de la violencia. Circula de boca en boca, la historia de la mujer lacandona que procreó un hijo con un chiclero guatemalteco y tuvo que irse a vivir a Guatemala.

Muchas horas se invierten en las tertulias vespertinas especulando sobre el lugar donde se construirá el tramo que conecte las carreteras de ambos países, donde se instalará el puesto de aduanas y quiénes serán los más favorecidos.

Mientras tanto, la gente sigue cargando entre lodazales a sus enfermos para llevarlos al hospital militar de Ixcán Playa Grande, donde por cierto todos los mexicanos hablan del trato preferencial que se les da e incluso de las ocasiones en que sin costo alguno, han sido trasladados en avión hasta Cobán para atender los casos graves. El ejército guatemalteco tiene el propósito explícito de ganarse la simpatía política de los ejidatarios y del gobierno mexicano, en contra del Ejército Guerrillero de los Pobres que opera desde 1972 en la zona.

Debido al aumento de asaltos en la carretera mexicana y a las malas condiciones que impiden la entrada del autobús de la ruta, los ejidatarios prefieren utilizar la pequeña carretera que va de la aldea Punto Chico a Playitas en el territorio guatemalteco, engravada y con bastante mejor

mantenimiento, construida fundamentalmente para poder desplazar rápidamente a los camiones militares.

Menudean los saludos entre amigos de los dos países a través de "Radio norte", "Radio imperial" y la "Cadena azul" de Guatemala, que a decir de los propios colonos tienen mejores tandas de música ranchera que cualquier otra emisora mexicana de las pocas que a veces en la noche se pueden escuchar.

La cultura del radioperiódico, fuertemente arraigada entre la población guatemalteca, ha sido retomada principalmente por los zoques, gracias a la situación geográfica del ejido que permite captar más emisoras y a su afinidad cultural con los hábitos mercantiles de los indígenas guatemaltecos. Sin embargo, existe una inconformidad general en todo Marqués de Comillas por la inexistencia de un medio de radiodifusión propio que entretenga y brinde información y un servicio social similar al de la "Voz de la frontera sur" que sirve a la población de la selva de La Trinitaria y Las Margaritas e incluso a la población guatemalteca refugiada en el área.

La falta de información en una región tan grande como la Selva Lacandona actúa negativamente sobre el desarrollo de la cultura política y es posible que al llegar la energía eléctrica sólo sirva para dar fuerza a la masificación de la estupidez promovida por la televisión privada.

> Yo siempre he estado por el noticiero. Me gusta la noticia porque estoy muy así de lo que va a pasar y de lo que el gobierno está haciendo allá. Si es "un ganador" sabemos cuál es su sueldo, sube de precios y baja de precios. Estoy muy cerciorado de cuando sube la gasolina, qué es su idea que lleva el gobierno, para estar más al corriente.

De uno y de otro lado se han ido formando expresiones híbridas de una cultura de frontera, resultado de fricciones y síntesis de contradicciones nacionales e internacionales.

Comerciantes indígenas, procedentes de Quetzaltenango, Totonicapán y Cobán, llegan hasta Benemérito de las Américas para vender al menudeo herramienta, ropa, medicina y bisutería, a precios más favorables que los de Palenque.

El vocabulario monetario de la región se ha enriquecido de expresiones guatemaltecas. Así la gente habla de "fichas" de a "len" y de a "choca", pide su "vuelto", y se ha acostumbrado a usar el sistema de medidas de peso basado en las libras.[12] El aislamiento ha ayudado también a mezclar el español dialectal guatemalteco con expresiones provenientes de las regiones más distantes de México.

Hermanados en la infrasubsistencia, guatemaltecos y mexicanos han ido construyendo vínculos y creando visiones sobre su propia situación. La gente en Guatemala, según un colono oaxaqueño dice "a la gran puta", "pa' la gran chucha", "va pues", o "¿qué manda?".

Don Chico, un señor de Veracruz, que ahora vive a la orilla del Chixoy, dice que vio en un libro que toda la gente que hay en México y en Guatemala desciende de un mismo tronco indígena. Respecto a los kekchís de El Petén y Alta Verapaz, afirma que:

> Su idioma es otro pero sí se tantea que es de la misma raza de gente. Aquí vino una promotora de escuela la vez pasada y traía unos libros sobre cuando Guatemala era de México, nomás que quién sabe en qué año se independizó de México. Entonces a base de los libros que trae esa historia, allí decía: "no crea usted porque aquellos les nombran chapines,[13] no crean que son persona digamos de otra raza de gente, somos de la misma raza".
>
> Muchos de los de aquí se engañan y yo se los he dicho y aquí se lee, no hay que ver a las otras personas raro. Somos personas particulares y aquel tendrá su apelativo y yo el mío, pero la raza debe

[12] Se conocen por "len" y "choca" a las monedas guatemaltecas de uno y 25 centavos. El "vuelto" es lo que en México se conoce como "cambio".

[13] En Chiapas, los guatemaltecos son denominados chapines.

> ser de la misma mata y de allí se desprendió. O sea que les dicen chapines porque eran del estado de Chiapas. Así dice allí la misma historia. También aquí por la radio se oye que los mexicanos mandan saludos a su familia de México porque antes que se dividieran ya estaban ellos y quedaron del lado de Guatemala.

Otro ejidatario, esta vez comiteco, dice que:

> Yo he considerado que como chiapanecos todo estado tiene una forma de su hablado, de su carácter de esa persona, pero siempre como dicen que "el que entre la miel anda algo se le pega", siempre hablamos como los guatemaltecos, y como algunos dirían aquí en el estado de Chiapas mucho se acostumbra la palabra de vos [el voseo], y a la gente que vino de otros lugares no, y a veces me han dicho yo, "ve vos Adán", me dicen, porque yo soy legítimo chiapaneco, y ese es un costumbre casi en el estado de Chiapas, y los que vinieron de otras partes es distinto, y a veces traen hablando en idioma, porque así como nosotros los chiapanecos hablamos algunas cosas en idioma, nomás y ese es el revoltijo que hay, y no se sabe que es idioma lo que usted está hablando. Algunos ya hablan de esas cosas guatemaltecas y no se retienen. Yo nunca había oído por aquellas tierras de allá adentro y todo donde andé, nunca había oído decirle a un armadillo "cuzo", hasta aquí lo vine a ver, y sí a veces decimos nosotros "agarré un mi cuzo".

La reinvención actual de la historia no pone reparos y los auxilios mutuos que los colonos de ambos países se siguen prestando dan más fuerza al intercambio de experiencias, principalmente en lo que se refiere a estrategias de adaptación a la selva. Muchos campesinos mexicanos alaban la gran tradición de los guatemaltecos en el cultivo de hortalizas y su habilidad para atravesarse el monte sin más ayuda que los astros en el cielo. El mercado de Cantabal es el principal lugar para intercambiar información y semillas entre los campesinos de los dos países y hay muchos que ya tienen sus propias amistades en las aldeas con quienes incluso celebran campeonatos de basketball y de fútbol. Además, predicadores de Ixcán Playa Grande y misioneros itinerantes, como Axel Cocón, han escogido Cantabal como centro de irradiación de su actividad sobre los ejidos mexicanos y por lo menos en tres oportunidades han realizado grandes concentraciones de fundamentalistas de los dos países.

Existe una migración hormiga de indígenas guatemaltecos que llegan a trabajar por unos días a los ejidos ganaderos de la ribera del Lacantún, y no pocas veces se juntan a trabajar en el mismo potrero, los amigos "chapines" y mexicanos de la franja fronteriza sur que se han conocido en alguna de las aldeas de Ixcán Playa Grande o en Cantabal. Dentro de esta interacción indígena binacional, los mismos mestizos que rechazan y se burlan de los indígenas han incorporado el mecapal como parte de sus herramientas de trabajo y hablan un castellano como el que hablaría cualquier indígena. Uno de ellos reconoce que "todos aprendemos de otros. Ellos hablan algunas cosas y también saben cosas que nosotros deseamos".

La selva guatemalteca

En distintas épocas la selva ha sido el lugar del misterio, la residencia edénica del insumiso o el hogar del prófugo. La exploración de la selva en Chiapas y Guatemala se hizo principalmente a través de las corrientes fluviales que conectaron Ocosingo y Comitán con El Petén y Cobán.

De las expediciones de Juan Ballinas y de los escritos de Julio Rossignon sobre las riquezas que encierra la selva guatemalteca hasta la exuberancia tropical de la novelística de Virgilio Rodríguez Macal o de Flavio Herrera, la selva guatemalteca ha tenido una historia turbulenta.

Con la reforma liberal la región de la Alta y la Baja Verapaz, el Tezulutlán kekchí, colindante con Marqués de Comillas, alojó, por invitación de las dictaduras cafetaleras, a inmigrantes alemanes que rápidamente se convirtieron en latifundistas.

Justo Rufino Barrios (1871-1885) construyó el ferrocarril a la costa sur y otro en Los Altos, región fronteriza con México. Su sobrino, el general José María Reina Barrios (1892-1898) retomó la construcción del ferrocarril del norte que permitiría acercarse a la selva de Alta Verapaz, Izabal y El Petén.

El general Jorge Ubico (1931-1944), que se llamaba a si mismo, "Señor Cinco", decidió reforzar sus aficiones numerológicas dando ese número, el cinco, al mayor proyecto vial emprendido por su gobierno: La carretera a El Petén, construida al igual que la mayor parte de la infraestructura pública del país con el trabajo forzado de indígenas y de un número importante de opositores al régimen. Ubico arrancó a la selva riquezas forestales y minerales y, ocasionalmente, indígenas lacandones con el propósito de exhibirlos en la feria que cada mes de noviembre se celebraba para festejar su cumpleaños. Además, impulsó el establecimiento de finqueros alemanes en la Verapaz, muchos de los cuales ya habían empezado a refugiarse en Belice desde principios de este siglo.

Durante el gobierno democrático de Juan José Arévalo (1945-1950) se estableció en El Petén la colonia Poptún, que sirvió de referencia a la posterior creación de la empresa estatal Fomento y Desarrollo de El Petén (FYDEP).[14] Durante el régimen del general Carlos Manuel Arana Osorio (1970-1974), la Verapaz, quedó incluida en el proyecto de colonización de la Franja Transversal del Norte (FTN), iniciado en 1970.

Este proyecto, el más grande de su género en el país, abarca una zona de aproximadamente 9 000 kilómetros cuadrados a lo largo de los departamentos de Huehuetenango, El Quiché, Alta Verapaz, Izabal y el sur de El Petén y tiene como objeto ensanchar la frontera agropecuaria y mejorar la infraestructura para la explotación minera. Se propone también establecer colonias de campesinos que eventualmente trabajarían en las nuevas empresas mineras, agrícolas y ganaderas.[15]

Las selvas de El Ixcán, la Zona Reyna y El Petén perdieron su condición de despoblados para convertirse en zonas de refugio y colonización, de las cuales la cúpula castrense tomó para sí, casi la tercera parte. La llamada Franja de los Generales, fue escenario de episodios como la matanza de Panzós y la posterior agudización de la guerra. El general Fernando Romeo Lucas se apropió en el departamento de Alta Verapaz de una quinta parte de esta franja.

A mediados de 1975 comenzó la ocupación militar de El Ixcán, pocos años después de que el ejército mexicano ejecutara en la Boca Lacantún al comandante guerrillero guatemalteco Marco Antonio Yon Sosa y cuatro años antes de que iniciara operaciones el Ejército Guerrillero de los Pobres. Ese mismo año el ejército guatemalteco asesinó a 35 dirigentes de las cooperativas fundadas por la Iglesia católica en El Ixcán.

Los generales guatemaltecos no fueron los únicos interesados en controlar la selva. De forma más abierta y permanente que en el caso mexicano, el capital extranjero y las instancias internacionales controladas por los Estados Unidos tuvieron un papel estratégico en el establecimiento de industrias extractivas y proyectos de colonización. La International Nickel Company, la Hanna Mining y diez compañías petroleras, entre las que se cuentan cinco de las siete más grandes del mundo, adquirieron concesiones para explorar y empezar a explotar el petróleo. Se habló de Guatemala como el Kuwait de América y sus reservas se situaron en tercer lugar después de Venezuela y México. Gran parte de estas reservas guatemaltecas se encontrarían en los mantos petrolíferos cercanos a la frontera.

El Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial, la Agencia para el Desarrollo Internacional, el Banco Americano de Exportación e Importación y la empresa privada invirtieron

[14] J. M. Soza, *Pequeña monografía del Petén*.

[15] T. Melville y M. Melville, *Tierra y poder en Guatemala*; S. Jonas y D. Tobie, *Guatemala. Una historia inmediata*; y S. Jonas, *Guatemala: Plan piloto para el continente*.

millones de dólares en la construcción de caminos. Para las corporaciones multinacionales el principal atractivo de los caminos fue que facilitaban la exploración, extracción, transporte y procesamiento de minerales. Para los oficiales militares y gubernamentales así como para los guatemaltecos cercanos al gobierno, los caminos significaron la oportunidad de convertirse en ganaderos.

Dentro de los proyectos de colonización impulsados por la Agencia Internacional para el Desarrollo estuvo el Proyecto 520 que se encargó de parcelar toda la franja fronteriza que corresponde al norte del departamento de El Quiché, y al vértice formado por Alta Verapaz y El Petén, adyacentes ambos al sur de Marqués de Comillas.

Al iniciar la década de los 80 se intensificaron los enfrentamientos entre la guerrilla y el ejército, a los cuales siguieron grandes desplazamientos que cambiaron radicalmente la geografía humana de la región, afectando por supuesto a la Selva Lacandona.

De 1981 a principios de 1983, aproximadamente 2 500 000 personas, entre desplazados internos y refugiados en el exterior, tuvieron que abandonar temporal o definitivamente su lugar de residencia.

El Ixcán, dividido en Ixcán Grande e Ixcán Chico, se convirtió posteriormente en polo de desarrollo en 1984 y luego en municipio de Ixcán Playa Grande en 1985. Según la Iglesia guatemalteca en el exilio, este polo de desarrollo contaba en 1984 con 11 pistas de aterrizaje, una base militar y diez grandes destacamentos, tres de ellos reforzados con artillería pesada de largo alcance.

Tras la tierra arrasada, el repoblamiento se emprendió en 1982, pero tomó más fuerza conforme crecía la infraestructura militar de la zona. Empezó a hacerse notoria la coincidencia entre ser colono nuevo y ser fundamentalista, o entre ser católico y ser refugiado o potencial guerrillero.[16]

De acuerdo a la Iglesia católica, sólo en 1982 fueron asesinados entre 1 000 y 1 500 personas en El Ixcán guatemalteco y en el área de Playa Grande quedaron alrededor de 5 000 huérfanos, sin contar las familias que fueron completamente exterminadas.

En 1984-1985 el conflicto perdió intensidad, y a partir de 1986, la Iglesia católica, se constituyó en la principal instancia de protección y apoyo para varios grupos de desplazados. Sin embargo, de septiembre de 1987 a marzo de 1988 tuvieron lugar en esta zona, "las más largas e intensas operaciones realizadas en 28 años", según el general Héctor Gramajo, entonces ministro de la Defensa Nacional. Esta ofensiva denominada "Fin de Año" con un costo de 10 000 000 de dólares y la participación de 13 000 soldados, aviones A-32, A-37 Phantom, Aravas y Pilatus estuvo dirigida al área de Ixcán Playa Grande y al Triángulo Ixil. Según la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, el ejército no logró dar golpes estratégicos a sus frentes.[17] En cambio el general Gramajo aseguró que el ejército logró arrebatarle a la guerrilla más de 5 000 personas que luego fueron recluidas en aldeas modelo.[18]

Las estadísticas demuestran sobradamente que el municipio de Ixcán Playa Grande sigue siendo la zona de más alto nivel de guerra en el país y se estima que en su interior se encuentran bolsones de por lo menos 10 000 desplazados internos que cotidianamente son bombardeados, ametrallados y cañoneados con obuses de 105 milímetros y granadas de mortero.

Dentro de la estrategia de pacificación las sectas fundamentalistas norteamericanas, a veces disfrazadas de organizaciones no gubernamentales, han tenido un papel destacado en los pro-

[16] Ahora hay aldeas como Santa María Tzejá en El Ixcán, donde se hablan cinco lenguas y hay cuatro Iglesias, siendo que la población es solamente de 117 familias.

[17] M. Tanner, "Winning Hearts and Mayans".

[18] Entrevista al ministro de la Defensa, general Héctor Alejandro Gramajo: "Lobos con piel de oveja", *Diario Prensa Libre* (Guatemala), 4 de septiembre de 1988.

gramas de reeducación política y en el mantenimiento de un puente aéreo para apoyar el trabajo del ejército en Ixcán Playa Grande. Entre estas organizaciones se encuentran: Enseñanza Agua Viva, Hechos de Fe, Empresas Misioneras, Asociación de Comandos Aéreos, Jóvenes con una Misión, Misión Centroamericana, Hermandad Misionera de Aviación, Juventud Continental para Cristo y Evangelismo Misionero Mundial.

Sólo a partir de septiembre de 1986, cinco años después de que ocurrieran los desplazamientos masivos, empezó a hablarse de los refugiados internos. La aceptación oficial de su existencia se produjo en 1989 y en ello tuvo mucho que ver el trabajo personal de la antropóloga Myrna Mack Chang, asesinada posteriormente por efectivos de la inteligencia militar.[19]

Actualmente la región de Ixcán Playa Grande se encuentra en el centro mismo de las negociaciones entre la insurgencia y el ejército guatemaltecos. En la misma zona se ha empezado a ubicar a los refugiados retornados pese a que ahí continúan los enfrentamientos. Es poco sin embargo, lo que se habla en México sobre la forma en que estos hechos afectan a las poblaciones fronterizas.

Aunque ya están habituados a escuchar los bombardeos a ciegas del ejército guatemalteco y a que los soldados les pidan su identificación o los intimiden, muy pocos mexicanos conocen los detalles sobre la historia del poblamiento de la selva guatemalteca vecina.

Después de aquella historia de los ricos mantos petroleros, los proyectos hidroeléctricos y la llegada de los refugiados, la frontera sigue siendo para los mexicanos el espacio violento en donde se acumulan sucesos que hacen un poco más ardua su supervivencia, de suyo crítica debido al aislamiento y a la deficiente y escasa asistencia estatal.

La selva pasó de ser el lugar del salvaje insumiso al del indio en resistencia que después se convirtió en montero, chiclero, acasillado en hacienda, jornalero de finca o finalmente guerrillero. Este jornalero, aunque ahora es colono, continúa viajando a los centros urbanos para buscar el salario que financie su agricultura de infrasubsistencia.

Del lugar del salvaje al lugar del guerrillero

La idea de que la Selva Lacandona es algo uniforme ha creado problemas para entender los problemas de organización de la vida ejidal, regional y municipal que ahí se dan. Además se habla muy poco sobre su condición fronteriza y la naturaleza contradictoria de muchas de las políticas nacionales e internacionales que se han practicado en aras de su desarrollo. El hecho es que existen, de uno y otro lado, expresiones híbridas de una cultura de frontera inserta en el marco mayor de la migración internacional y de la globalización económica.

Se ha simplificado al exceso la comprensión de los procesos de colonización y se asume que las diferencias culturales y los antecedentes productivos de los colonos son irrelevantes para el proceso organizativo y para el diseño de los planes de desarrollo.

En la región Marqués de Comillas, las dificultades en la interacción social y en el proceso organizativo —ambos condicionados por la diversidad cultural, lingüística y religiosa— son mayores que en otras partes de la Selva Lacandona.

Tres factores destacan en el "desarrollismo" oficial practicado por el gobierno mexicano en la franja selvática de la frontera sur: la inaccesibilidad de la región; la deficiente operación del sistema educativo y asistencial, y la falta de canales de información sobre las pretensiones de los programas oficiales de silvicultura y seguridad nacional.

A pesar de todo ello, en muchos de los poblados existen campesinos que han generado una visión de su propio futuro productivo, de acuerdo a su experiencia y recursos, muy pobremente recuperada por el "desarrollismo" estatal.

[19] Ver Enrique Ortego, "Crimen de Estado", *Siglo Veintiuno*, 26 de enero de 1992.

El escepticismo y la desconfianza ante los programas de inversión pública dominan entre los habitantes de los ejidos, y ya se sabe demasiado bien lo que podría hacerse y no se ha hecho. Lo cual no significa que el paternalismo estatal no desempeñe un papel importante en la promoción de simpatías políticas —muy variables, por cierto— hacia el partido oficial.

La ecología *nice*, la educación ambiental y la silvicultura han estado la mayor de las veces concebidas desde una óptica que ignora por completo sus posibles repercusiones en el nivel de vida de los colonos.

Es indispensable que los poderes públicos desarrollen en el manejo de los recursos naturales una perspectiva que tome en cuenta las relaciones microrregionales, macrorregionales, binacionales e internacionales que existen en la región, para que Marqués de Comillas funcione efectivamente como área de amortiguamiento de la Reserva de la Biósfera de "Montes Azules" y para que el nivel de vida de su población pueda mejorar.

El prejuicio nacionalista ha hecho que exista un escaso interés por los procesos que se dan más allá de Chiapas o del sureste mexicano. Los estudios sobre la frontera sur de México y sobre sus relaciones con Centroamérica carecen todavía del impulso necesario. En ello ha tenido mucho que ver el que México haya buscado diferenciarse de sus vecinos del sur, vistos como "repúblicas bananeras" sometidas al dominio del capital norteamericano.

Sin embargo, las guerras intestinas en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, los desplazamientos de población, la ofensiva neoliberal y el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1º de enero de 1994 han puesto en evidencia que Chiapas se encuentra estrechamente relacionado con los países del Istmo centroamericano, situación tardíamente asumida por la Federación. No obstante desde los inicios de la década de los 80 la diáspora centroamericana ha modificado la estructura de numerosas ciudades, regiones y poblados mexicanos y norteamericanos y ha transformado a las fronteras internacionales en tenues barreras más o menos peligrosas y militarizadas.

Para muchos grupos e individuos la migración se ha convertido en la única opción de supervivencia. Debido a su incapacidad para competir en el mercado y a la baja calidad de sus tierras, los indios y los campesinos de la selva tendrían que ser vistos no sólo como colonos, sino también como desplazados. El crecimiento de los flujos migratorios y la fuerte presencia indígena en esta dinámica poblacional ha mostrado en muchos casos los fracasos o los logros a medias del indigenismo, del reparto agrario y de los planes de modernización.

La migración ha acentuado los trastornos culturales resultado de la marginalidad y de la extrema pobreza: suicidio y esquizofrenia cultural, difícil recomposición de la tradición comunitaria, pérdida parcial o definitiva del idioma y el vestido, autodenigración, racismo, alcoholismo, delincuencia y prostitución, todos ellos fenómenos que han incrementado el desgaste anímico y el cansancio físico, y han exacerbado las conductas delictivas de los habitantes de la franja fronteriza sur de Marqués de Comillas.

Cuando a principios de los 80 la guerra en Centroamérica comenzó a tener repercusiones en México, el Estado declaró que optaba por el desarrollo y no por la militarización de las regiones fronterizas. A pesar de ello, los acontecimientos recientes han puesto de manifiesto su poco interés en la región y la ineficiencia e improvisación de sus programas de desarrollo.

Por lo pronto, los campesinos de Marqués de Comillas asumen que el ofrecimiento oficial de concluir la carretera fronteriza es más una victoria política del EZLN que un resultado de la estrategia productiva presuntamente acordada entre los ejidos y el gobierno.

A MODO DE EPÍLOGO

REBELIÓN EN CHIAPAS: REFORMAS RURALES, RADICALISMO CAMPESINO Y LOS LÍMITES DEL SALINISMO[1]

NEIL HARVEY[2]
Brown University

El levantamiento armado de 3 000 o 4 000 indígenas en Chiapas tomó virtualmente a todo mundo por sorpresa el 1º de enero de 1994. Incluso aquellas personas familiarizadas con la región quedaron sorprendidas por la escala del levantamiento y por la notable sofisticación de su organización, que evidentemente llevaba varios años construyéndose. La táctica del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) difiere de las estrategias "foquistas" que caracterizaron a algunos movimientos de guerrilla anteriores en México y Latinoamérica, y, a diferencia de sus precursores, el EZLN no es una pequeña banda de rebeldes que intentan allegarse apoyo levantándose en armas. Por el contrario, el movimiento tenía ya una base de masas cuando hizo su aparición.

Muchos analistas han debatido los orígenes y la significación del levantamiento, que representa, claramente, un parteaguas en la historia mexicana moderna. Este texto discute su dimensión rural; intenta mostrar cómo las políticas de modernización de la economía y una serie de reformas rurales han tenido un impacto negativo para la mayor parte de los campesinos de Chiapas, en particular para los de las regiones de la Selva Lacandona y de Los Altos.

Esta rebelión es diferente de otras luchas guerrilleras previas en Latinoamérica en cuanto a que no aspira a apropiarse del poder del Estado ni conducir a sus masas a la revolución social.

[1] Publicado originalmente en N. Harvey *et al.*, *Rebelión in Chiapas. Rural Reforms, Campesino Radicalism and the Limits to Salinismo*, La Jolla (California), University of California (Center for U.S.-Mexican Studies), 1994, pp. 1-43. Traducción del inglés de Ramón Vera Herrera. Revisión de M. H. Ruz y J. P. Viqueira.

[2] Deseo agradecer a David Myhre, coordinador del Ejido Reform Research Project en el Center for U.S.-Mexican Studies de la Universidad de California en San Diego, por su aliento y apoyo durante la preparación de este texto. El apoyo financiero para el trabajo de campo durante 1991-1992 fue proporcionado por el Economic and Social Research Council del Reino Unido, con número de partida R232486. El apoyo para trabajo de campo durante enero de 1993 y enero de 1994 fue posible gracias a una donación disponible a través del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. También quisiera agradecer al doctor Ricardo Pozas Horcasitas, director de dicho instituto, y al doctor Humberto Carton de Grammont por su invaluable apoyo durante mi investigación en México. Quiero hacer un reconocimiento a la gran generosidad mostrada por muchas personas durante el curso de mi investigación en Chiapas, entre las que se encuentran mi madre, Sheila Price, Bob Curtis, Joe Foweraker, María Eugenia Reyes Ramos, Walda Barrios, Antonio Mosquera, Juan Balboa, Frida Quiroga y Pancho Gómez. Finalmente quiero agradecerle a mi esposa Wendy por su constante amor y apoyo, y por ayudarme a preparar este texto.

En su declaración de guerra al ejército y al gobierno federales, los zapatistas llamaron a todos los mexicanos a participar en la forma en que pudieran, no necesariamente con las armas, en un amplio movimiento por alcanzar "trabajo, tierra, vivienda, alimentación, salud, educación independencia, libertad, democracia, justicia y paz". Como tal, su discurso político es extremadamente moderno en comparación al de Sendero Luminoso y otras organizaciones guerrilleras anteriores. En vez de empeñarse en una "guerra de movimientos" para destruir al Estado, el EZLN representa más una "guerra de posiciones" dirigida a alterar el balance de fuerzas en favor de los movimientos populares y democráticos, aislando así, y en última instancia derrotando, a las tendencias antidemocráticas que operan en el interior del partido gobernante (el Partido Revolucionario Institucional o PRI), el Estado y el resto de la sociedad.[3]

Sus objetivos declarados incluyen el que el gobierno rinda cuentas al pueblo y la obtención de una representación efectiva para todos los mexicanos, en particular para la población indígena. El levantamiento se justificó en términos de falta de condiciones para unas elecciones libres y democráticas y pidió que los poderes legislativo y judicial depusieran al presidente, Carlos Salinas de Gortari, e instaurasen un gobierno de transición que organizara elecciones justas.

La rebelión se dirigió también contra el modelo económico instrumentado por Salinas: la ocupación de siete poblados el 1º de enero de 1994 se programó para coincidir con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC), el cual, según uno de los primeros comunicados del EZLN, "era una sentencia de muerte para los pueblos indios de México, los cuales son prescindibles para el gobierno de Salinas de Gortari". El EZLN llamó también a la redistribución de los latifundios, y a rechazar las reformas al artículo 27 de la Constitución, que operan desde 1992.

En este trabajo se caracteriza al levantamiento como una rebelión rural, lo cual no significa que su impacto se limite a los problemas rurales, muy alejados de la preocupaciones de la población urbana. Por el contrario, a lo largo de su historia, los campesinos de México han jugado un papel crucial en las crisis políticas nacionales. Pese a su protagonismo, sus intereses y culturas están con frecuencia subordinados a las nuevas élites políticas y económicas que emergen de esas crisis. ¿Ocurrirá de nuevo la misma historia? ¿Conducirá la tan difundida reforma política al tipo de cambios que demandan los indígenas de Chiapas? ¿Se impondrán simplemente los mismos prejuicios contra los pobres del campo impidiendo abrir veredas alternativas de desarrollo para los pueblos indígenas? En resumen, ¿qué tipo de cambios son necesarios si no se quiere olvidar la dimensión rural?

Buscando aproximarse a estas cuestiones, el texto se divide en cuatro secciones principales. La primera ubica el levantamiento de Chiapas en su contexto histórico. Se le contempla como una respuesta a la reestructuración del capital en la escala global y como continuación de rebeliones previas en defensa de derechos políticos y económicos. Como tal, revela la crisis de legitimación que sufre el Estado mexicano en áreas rurales, tanto como otras rebeliones lo han hecho.

La segunda sección discute los efectos de la modernización agrícola y de las reformas institucionales en Chiapas. Comienza por hacer hincapié en las restricciones que enfrenta el sector social y, por contraste, apunta la expansión de la agricultura comercial del sector privado a partir de 1982. Se presta atención a los efectos de las reformas institucionales entre los cafetaleros y maiceros. Se examina también el programa de Solidaridad promovido por el gobierno de Salinas a la luz de los problemas que enfrenta el sector social en Chiapas.

La tercera sección discute los efectos de las modificaciones de los artículos de la constitución y de las leyes relativos a las cuestiones agrarias y a la tenencia de la tierra aprobados

[3] A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*.

por el congreso en diciembre de 1991 y febrero de 1992 —un proceso ampliamente conocido como "reforma ejidal"—. Describe la historia reciente de la distribución limitada de la tierra en Chiapas y la represión sufrida por las organizaciones campesinas legales, hechos que contribuyeron en la recepción negativa generalizada que tuvo la reforma ejidal, particularmente en la región de la Selva Lacandona. El contenido e implicaciones de los cambios al artículo 27 en Chiapas se discuten teniendo presente este telón de fondo. Pese a que los efectos directos, medibles, de la reforma ejidal, no podrán verse sino hasta dentro de algunos años, sus efectos sobre las expectativas de los campesinos tienen en la rebelión misma su expresión más concreta. En particular, los cambios legislados sobre la reforma agraria se interpretaron como la ruptura final del compromiso gubernamental con los pobres del campo. La pérdida de esperanzas de obtener un pedazo de tierra contribuyó a la radicalización de miles de indígenas en el oriente chiapaneco.

La cuarta sección aborda el proceso de organización campesina en la Selva Lacandona desde principios de los 70, con el propósito de explicar por qué fue capaz el EZLN de allegarse el apoyo logrado en esta región particular. El fracaso de gobiernos sucesivos para proporcionar apoyo económico y espacios políticos a las organizaciones campesinas representativas se ubica en esta sección como uno de los factores que contribuyeron al debilitamiento de las estrategias legalistas y a la radicalización del descontento. Estos hallazgos difieren del argumento presentado por Warman,[4] quien asegura que la rebelión fue implantada desde fuera por activistas políticos que perseguían sus propios objetivos. El análisis presentado aquí es más cercano al expresado por Luis Hernández y los dirigentes campesinos locales.[5] Una de las entrevistas concedidas por el subcomandante Marcos, del EZLN, revela también la desesperación causada por el rechazo continuo de las autoridades hacia las demandas y propuestas populares.[6]

El texto concluye con una reflexión en torno a los límites del salinismo en el México rural y a la necesidad de incorporar estrategias alternativas de desarrollo rural, mediante la democratización de las relaciones de poder en el campo.

Chiapas y la crisis de legitimación en el México rural

La rebelión de Chiapas es una respuesta de los pueblos indígenas a los cambios económicos que amenazan su principal fuente de supervivencia: el acceso a la tierra. Estos cambios no son exclusivos de México, sino que forman parte de la reestructuración del capital a un nivel mundial y de la inserción diferenciada de las actividades agrícolas en la economía política internacional.[7] Bajo un sistema capitalista la persecución continua de ganancias crea y reproduce la demanda de nuevos y más lucrativos bienes de consumo entre las clases más adineradas. Como lo predijo Marx, la expansión del capitalismo y la agricultura comercial se hicieron, por lo general, a expensas de las sociedades campesinas.

En el periodo de la posguerra, la modernización de la agricultura en los países en desarrollo tuvo el apoyo de fundaciones internacionales de investigación y de los gobiernos nacionales mediante la aplicación de la tecnología denominada "Revolución Verde". La producción global de alimentos se disparó, pero los problemas de pobreza y hambre en el campo no desaparecieron. La política tuvo un sesgo en favor de los consumidores urbanos y de las necesidades de una

[4] A. Warman, "Chiapas hoy", *La Jornada*, 16 de enero 1994 (retomado en R. Trejo Delarbre (compilador), *Chiapas. La guerra de las ideas*, p. 161).

[5] L. Hernández, "El café y la guerra", *La Jornada*, 30 de enero 1994, pp. 1 y 48.

[6] *La Jornada*, 6 de febrero 1994.

[7] P. McMichael y D. Myhre, "Global Regulation vs. the Nation-State".

rápida industrialización. Conforme los productores rurales se diferenciaron más y más, aumentó también la competencia por tierra, agua e insumos. Las cosechas de exportación se expandieron, atrayendo a los campesinos, anteriormente productores de subsistencia, hacia nuevos mercados globales. A principios de los 80 la recesión en los países industrializados redujo la demanda y los precios mundiales de los artículos de consumo comenzaron a caer. Al mismo tiempo, los países latinoamericanos sufrían la enorme carga de una crisis de su deuda externa, a la cual respondieron generalmente recortando el gasto público y reestructurando sus economías para adjudicarle al capital privado un papel central. En este contexto, el capital transnacional y las instituciones multilaterales de préstamo pudieron influir en las políticas de los gobiernos nacionales. La privatización de las empresas propiedad del Estado, la eliminación de subsidios y la apertura de los mercados internos a importaciones más baratas comenzaron a ser impulsadas en toda Latinoamérica. Unicamente resultaron viables los programas de aquellos productores con capital, tierra y tecnología suficientes como para competir en los mercados mundiales.

Algunos pequeños productores lograron acceso a mercados protegidos o buscaron formas de asociación con inversionistas privados, pero la mayor parte de los productores rurales se encontró ocupando un papel más marginal en la nueva economía.

Una nueva clase rural ha venido emergiendo en toda Latinoamérica, conformada por gente joven sin perspectivas de desarrollo económico. El rápido aumento de las migraciones es una manifestación de ello. Otro indicador es la organización política de los movimientos rurales que buscan defender a los pequeños productores y redefinir su inserción en los mercados en términos más ventajosos. Ambos tipos de respuesta han proliferado en México, especialmente a partir de 1982. La tercera opción, que ha existido siempre en el contexto latinoamericano, fue la que tomaron los zapatistas de Chiapas.

La subordinación de los campesinos al capital varió de acuerdo a factores locales históricos y culturales. Como resultado, las relaciones económicas estuvieron mediadas, siempre, por la lucha política. En México existe una larga historia de rebeliones rurales que ha moldeado la relación entre el capital, los campesinos y el Estado.

Han sido muchas las causas para rebelarse.[8] En el periodo colonial la más importante fue la carga de tributos, impuestos y amenazas a la autonomía y a las prácticas religiosas. En Chiapas, la rebelión de 1712 fue provocada, entre otras causas, por el aumento de las cargas tributarias y eclesiásticas que pesaban sobre las comunidades indígenas.[9] En el siglo XIX y principios del XX fueron la pérdida de las tierras y de los derechos comunitarios sobre el agua lo que condujo a la rebelión. En Los Altos de Chiapas la pérdida de las tierras comunales, la reducción de los indígenas a la situación de peones con pocos derechos, los enfrentamientos entre los liberales de Tuxtla y los conservadores de San Cristóbal por el control de la mano de obra indígena y la aparición de un culto religioso autóctono desembocaron en sangrientos enfrentamientos entre ladinos y chamulas en los años de 1869 y 1870.[10] En el México posrevolucionario las causas principales del descontento rural han sido relacionadas con el abandono de la reforma agraria y de la agricultura campesina, lo que ocurrió después de 1938. En los 70 tuvieron lugar invasiones de tierras en muchos estados, conforme los campesinos se cansaron de esperar la expedición de títulos en su favor. En los 80 el foco de los movimientos rurales varió, intentando oponerse a la disminución de los subsidios y del apoyo al sector social. En Chiapas los conflictos de tierras continuaron siendo la fuente principal de preocupación en los 90.

Si adoptamos una perspectiva histórica, afloran dos factores centrales en la explicación de la aparición de rebeliones rurales en México. El primero es el impacto de las reformas institucio-

[8] F. Katz, Introducción: "Las revueltas rurales en México".

[9] Ver J. P. Viqueira, "Las causas de una rebelión india" (en este volumen).

[10] Ver J. Rus, "¿Guerra de castas según quién?" (en este volumen).

nales que apoyan un nuevo ciclo de acumulación de capital. El segundo es la debilidad del Estado en las áreas rurales. La reformas borbónicas de fines del siglo XVIII y la privatización de las tierras comunitarias bajo la dictadura de Porfirio Díaz, 100 años después, provocaron múltiples rebeliones rurales que —caso único en el contexto latinoamericano— se tornaron en revoluciones nacionales.[11] Al mismo tiempo, el deseo de los gobiernos coloniales de constreñir el poder de las élites criollas los condujo a reivindicar las demandas de las comunidades indígenas que defendían sus tierras y autonomía. Pese a la Independencia, el Estado mexicano no existía como tal y los gobiernos nacionales tendieron a ser los aliados militares de las élites terratenientes regionales. No hubo intentos por apoyar a los indígenas o a los campesinos no indios, lo que provocó que se rebelaran repetidas veces entre 1840 y 1870. Las derrotas en las guerras con potencias extranjeras debilitaron también el Estado, lo que permitió alianzas varias entre los campesinos y los dirigentes locales.

Aunque bajo la dictadura de Díaz disminuyó el número de rebeliones, esto se debió más al temor a la represión que a una mediación efectiva en las disputas por las tierras. El Estado porfirista no fue fuerte; fue personalista y cayó cuando Díaz partió al exilio. La formación del Estado posrevolucionario se basó en la derrota de los movimientos sociales rurales, y puede condensarse en el asesinato de Emiliano Zapata en 1919. El partido dominante intentó cooptar la imagen de Zapata en su discurso agrario, pero muchos de los ideales del zapatismo permanecieron vivos gracias a la lucha y la organización independientes. La importancia de Zapata en la conciencia campesina se reafirmó en la ola de los nuevos movimientos agrarios de los 70 y principios de los 80.[12]

Desde 1917 la base de la legitimación política para el Estado mexicano fue la Constitución revolucionaria y sus medidas específicas en favor de los derechos de los trabajadores y los campesinos. Durante las siguientes seis décadas varias expresiones de la intervención estatal en la economía rural crearon nuevos canales y estrategias para vincular el Estado con todos los aspectos de la vida rural. De todos estos canales, la reforma relativa a la tierra permaneció como el pilar central de la estabilidad. Para aquellos campesinos a quienes no se les podía otorgar tierras, el Estado creó incluso un mecanismo para por lo menos asegurar su aquiescencia: al ejidatario "con derechos a salvo" se le prometía un pedazo de tierra en alguna fecha futura, cuando la redistribución lo permitiera. Entre 1970 y 1976, el populismo agrario recibió un nuevo impulso con las reformas de Echeverría, lo que derivó en la celebrada expropiación de terrenos irrigados de la mejor calidad en Sonora que fueron redistribuidos entre los grupos campesinos. La proliferación de dependencias gubernamentales en este periodo estableció, para el Estado, nuevos vínculos y fuentes de legitimación política y de corrupción. Gracias al *boom* del petróleo y de la deuda, el cambio repentino en la política en apoyo a los productores de granos entre 1980 y 1982 añadió una nueva serie de instituciones y reforzó otras, particularmente en las áreas de comercialización de granos y abasto alimentario en el sur de México.[13]

Ninguna de estas intervenciones aseguró una total hegemonía, en el sentido gramsciano. Las bases institucionales de la legitimación tendieron a ser más débiles mientras más se alejara uno de la Ciudad de México. Formas cotidianas de resistencia y "trasuntos ocultos" de oposición del tipo descrito por Scott subsisten sin duda tras la deferencia pública hacia los burócratas y "licenciados".[14] La expansión del Estado creó también espacios de resistencia conforme los campesinos buscaron la ayuda de algún director de dependencias gubernamentales en sus batallas con algún otro, o en sus conflictos con los terratenientes. La legitimación fue más una estrategia que una estructura

[11] J. H. Coatsworth, "Patrones de rebelión rural en América Latina".
[12] G. Flores Lúa, L. Paré y S. Sarmiento, *Las voces del campo*.
[13] J. Fox, *The Politics of Food in Mexico*.
[14] J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance*; y *Weapons of the Weak*.

completa, pero lo significativo del periodo que va de 1940 a 1982 es que el Estado haya creado tantos mecanismos y estrategias para asegurar una relativa paz en el campo a nivel nacional.

Las reformas económicas del periodo posterior a la crisis han tenido, de hecho, un impacto en dos niveles. Por un lado, el nuevo proyecto borbónico de los tecnócratas, como lo llama Alan Knight,[15] es crear las condiciones para un nuevo ciclo de acumulación de capital, pero lo llevan a cabo erosionando las fuentes previas de legitimación. Por tanto, el dilema central del régimen ha sido cómo construir nuevas bases de apoyo a su proyecto que, al menos a corto plazo, demanda austeridad y sacrificio en aras de futuros beneficios.[16] En el sector urbano el dilema se ha resuelto parcialmente controlando la inflación y abriendo las fronteras a bienes de consumo importados. El regreso de capitales crea nuevas inversiones y nuevos empleos, y la legitimación pasa a depender del éxito económico. En el campo, sin embargo, no se ve inversión alguna. La infraestructura permanece estancada. Las fuentes de crédito se han cerrado, excepto para algunos cuantos, y los mercados están saturados con granos importados. En este contexto las reformas puestas en marcha desde 1982 debilitaron fuentes anteriores de legitimación sin proporcionar nuevos canales capaces de mediatizar las demandas populares.

La rebelión en Chiapas, como sus antecedentes, evidenció una crisis de legitimación del Estado en el México rural. Puede entenderse esto refiriéndonos a los límites del salinismo, el discurso político asociado con el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. Los elementos definitorios del salinismo eran la liberalización económica, la reforma institucional del Estado y programas sociales dirigidos. Para muchos campesinos en Chiapas y otras regiones esto significó una exclusión creciente de los mercados, el abandono estatal y la manipulación política de un gasto social limitado.

Modernización y reformas institucionales

El sector social rural en Chiapas

Cualquier análisis de las implicaciones de las reformas rurales para la agricultura campesina debe comenzar con un entendimiento de las condiciones del sector social. El Cuadro 33 muestra un panorama general del estado de Chiapas basado en los datos oficiales para 1988.[17] A partir de estos datos podemos tener una idea del nivel relativamente pobre del desarrollo de los ejidos y de las comunidades agrarias en Chiapas. Virtualmente todo el sector se dedica a la agricultura de temporal. Si calculamos que cada uno de los casi 200 000 ejidatarios o comuneros tiene cinco o seis dependientes, la población a la que nos referimos es superior a un 1 000 000 de personas que ocupan un poco más de 3 000 000 de hectáreas de tierra, de las cuales el 40.8% está clasificada como buena para usos agrícolas. El maíz es claramente el cultivo principal en la mayoría de ejidos y comunidades agrarias, seguido por el café. No obstante, las cifras no indican la combinación de cultivos al interior de cada ejido. Los datos de 1990 revelan también que el 44.6% de los ejidatarios poseía entre 0.1 y 4.0 hectáreas y el 42.0% tenía parcelas de entre 4.1 y 10.0 hectáreas.[18] En la región de Los Altos, el tamaño promedio de las parcelas es de dos hectáreas.

En términos de oportunidades de cambiar a nuevos cultivos rentables, debe apuntarse que los 16 ejidos que producían soya se localizaban en su totalidad en la región del Soconusco, más desarrollada. El 10% de los ejidos en el Soconusco contaba también con acceso a irrigación.

[15] A. Knight, "State Power and Political Stability in Mexico".
[16] N. Harvey, "The Difficult Transition".
[17] *Atlas ejidal del estado de Chiapas (1988)*.
[18] SARH y CEPAL, *Primer informe nacional sobre tipología de productores del sector social*, p. 3.

Número de ejidos y comunidades agrarias (CA)		1 714
Número de ejidatarios y comuneros		193 515
Superficie de tierra del sector social		3 130 892 hectáreas
Porcentaje del total de tierra en Chiapas		41.4%
USO DEL SUELO DEL SECTOR SOCIAL	HECTÁREAS	% DEL SECTOR
Agrícola	1 278 147	40.8%
Forestal	700 381	22.4%
Pastizal	923 182	29.5%
Otros usos	229 182	7.3%
Tierras de temporal	1 225 831	95.9%
Tierras de riego	52 316	4.1%
CULTIVOS PRINCIPALES	NÚM. DE EJIDOS Y CA	
Maíz	1 264	
Café	349	
Caña de azúcar	19	
Soya	16	
Frijol	8	
Verduras	8	
Arroz	3	
INSUMOS DEL SECTOR SOCIAL	NÚM. DE EJIDOS Y CA	% DEL SECTOR
Instalaciones agrícolas	495	28.9%
Tractores	318	18.6%
Equipo agroindustrial	206	12.0%
Crédito	951	55.5%
Servicios públicos	1 390	81.1%

FUENTE: *Chiapas. VII Censo Agropecuario 1991*.

* Nota: El número de ejidos y comunidades agrarias en Chiapas se incrementó en 358 durante el periodo 1989-1992, llegando a un total de 2072: PROCEDE. Documento guía. p. 10.

CUADRO 33: *El sector social en Chiapas, 1988*

Respecto al uso limitado de insumos, podemos añadir que la categoría "servicios públicos" tiende a presentar un cuadro algo distorsionado de la realidad. Este rubro incluye electricidad, agua potable, caminos pavimentados y sin pavimentar. El hecho de que tres cuartas partes de los ejidos reportaran que tenían caminos sin pavimentar (1 224) muestra un acceso muy modesto a los servicios públicos. Un indicador más preciso lo da la baja proporción de ejidos con caminos pavimentados (10%). Se decía que la instalación de luz eléctrica y agua potable beneficiaba a 50 y 35% de los ejidos, respectivamente.

De acuerdo a los datos de 1988 el 62.5% del sector social rural en México recibía créditos en 1988. En Chiapas la cifra era 55.5%. Las regiones con la menor proporción de crédito eran Los Altos y la Selva Lacandona (30 y 38%, respectivamente). No obstante, la validez de estas cifras está en contradicción con otras fuentes. Datos más recientes muestran que, a nivel nacional, durante el periodo 1985-1989 sólo el 22% de ejidatarios y comuneros tenía acceso anual a crédito, y éste bajó al 16.3% en 1990. De hecho, entre 1985 y 1990 el 62% de los productores del sector social no tuvo acceso alguno a créditos agrícolas.[19] En Chiapas el número de productores con crédito para

[19] *Ibid*, p. 19. Esta investigación fue parte de un proyecto conjunto SARH y CEPAL para construir una tipología de productores del sector social. Una tipología anterior publicada en 1982 se basa en los datos de 1970, por lo que era necesario obtener información más reciente: ver CEPAL, *Economía campesina y agricultura empresarial*; y SARH y CEPAL, *Primer informe nacional sobre tipología de productores del sector social*. Nótese que el crédito para comprar

sembrar bajó de un promedio anual de 20.4% entre 1985 y 1989 a 12.7% en 1990, mientras que sólo el 5.7% de los productores recibió crédito para maquinaria entre 1985 y 1990. De igual forma, la Confederación Nacional Campesina (CNC) aseguraba que en 1987 sólo el 43% de los ejidos en México recibía crédito.[20] Es más, los datos del INEGI no indican el monto de crédito que se dice recibió cada ejido o comunidad agraria.

Conforme bajó la productividad en granos básicos, hubo un crecimiento repentino de la agricultura comercial del sector privado en Chiapas. El área dedicada a cultivos nuevos y rentables como la soya, el cacahuate, el sorgo y el tabaco creció en 51.4%, 64.5%, 146.8% y 194.9% respectivamente. La producción de estos cuatro cultivos aumentó en 150.8%, 244.1%, 144.8% y 261.2% en el mismo periodo. Los cultivos de exportación más tradicionales también continuaron su expansión. La producción de plátano, por su parte, creció en más de 25% mientras que la de cacao y caña de azúcar se duplicó. Entre 1982 y 1987 el volumen de producción de carne se incrementó en un 400%, lo que refleja el apoyo que los ganaderos encontraron en el gobierno del estado.[21]

El gobernador Patrocinio González Garrido (1989-1993) continuó con las políticas de modernización. En 1989 su gobierno ordenó la privatización de dos empresas propiedad del Estado, la Corporación Forestal de Chiapas (CORFO) y el ingenio de Pujiltic.[22] El Plan de Gobierno 1989-1994 se diseñó también para promover la agricultura de exportación mediante el mejoramiento de las instalaciones portuarias en Puerto Madero y el apoyo continuo a los productores de sorgo, cacahuate, soya y cártamo. Con todo, las reformas más significativas del periodo afectaron a los dos cultivos principales: café y maíz, producidos por los campesinos.

La reestructuración del sector cafetalero

Por muchos años los pequeños productores de café vendieron sus cosechas a la dependencia gubernamental denominada Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ), la cual se estableció en 1958 para efectuar investigaciones y proporcionar apoyo técnico.

En 1973 se expandieron las funciones de INMECAFÉ como parte de la estrategia de Echeverría para modernizar la producción en pequeña escala e incrementar la presencia estatal en los mercados regionales. Se le confirió entonces un papel central en la organización y el financiamiento de la producción cafetalera, y se buscó que garantizara la comercialización y exportación de las cosechas. Hacia finales de los 70 había logrado desplazar a muchos intermediarios y compraba la mitad de la producción nacional. En Chiapas, esta coyuntura permitió la emergencia de nuevas cooperativas de productores y Uniones de Ejidos en Los Altos y la Selva Lacandona.

Con la crisis económica de los 80, decayó la posición del INMECAFÉ. Su proporción en el mercado bajó del 44% que mantenía en 1982-1983 a sólo 9.6% en 1987-1988.[23] Al igual que muchas dependencias estatales en este periodo, sufrió de insuficiencias internas, corrupción y mala administración. Para 1988 el Instituto había acumulado una deuda de aproximadamente 90 000 000 de dólares.

o reparar maquinaria es particularmente escaso. Sólo el 10% de los productores pudieron obtener este tipo de financiamiento entre 1985 y 1990.

[20] Equipo Pueblo e Instituto Maya, *Desde Chihuahua hasta Chiapas*, p. 49.

[21] R. Thompson González, M. C. García Aguilar y M. M. Castillo Huerta, *Crecimiento y desarrollo económico en Chiapas*, pp. 225-30.

[22] Este ingenio fue vendido en aproximadamente 42 mil millones de viejos pesos a la Empresa Operadora Grijalva, una compañía que procesa café y azúcar para exportación. La venta de Pujiltic causó descontento entre los productores de caña, quienes habían estado intentando que se les transfiriera a ellos el ingenio.

[23] L. Hernández, "Nadando con los tiburones", p. 62.

A partir de 1989, la respuesta del gobierno de Salinas fue iniciar el proceso de privatización. INMECAFÉ se retiró de inmediato de la compra y la comercialización y redujo el otorgamiento de asistencia técnica. Pese a que la reforma se diseñó originalmente para incluir a las organizaciones en la transferencia de la infraestructura, el plan carecía de la voluntad política necesaria y mucha de la infraestructura continúa sin usarse o pasó a la iniciativa privada.

En 1988 había 194 000 productores de café en México, que cultivaban más de 560 000 hectáreas en 12 estados. La desigualdad de las unidades de producción en este sector es bien conocida. El 71.3% de los productores poseen menos de dos hectáreas; otro 20.6% tiene entre dos y cinco, mientras el 2% posee más de diez hectáreas.[24]

Chiapas, el principal productor de café de México, presenta una norma similar. Aquí 73 742 productores ocupan 228 264 hectáreas de tierra. El 91% de los productores tiene menos de cinco hectáreas mientras 116 productores privados poseen el 12% del área destinada al cultivo de café (ver Cuadro 34). En la región de la Selva Lacandona, de los casi 17 000 productores, 93% posee parcelas menores a dos hectáreas.[25]

TAMAÑO DE LA PARCELA	CHIAPAS	MÉXICO
Menos de 2	48 762	194 538
2-5	18 248	64 377
5-10	5 102	17 881
10-20	1 202	4 291
20-50	208	808
50-100	104	246
Más de 100	116	178
Total	73 742	282 319

FUENTE: *Censo cafetalero* (1992).

CUADRO 34: *Distribución de cafeticultores por tamaño de parcela en Chiapas y México, 1992*

En junio de 1989 la Organización Internacional del Café no pudo ponerse de acuerdo en las cuotas de producción, lo que ocasionó la caída del precio mundial en un 50%. En el periodo que siguió el gobierno mexicano no apoyó los esfuerzos que hacían otros países latinoamericanos por restablecer el sistema de cuotas e incrementar el precio pagado a los productores. Otra consecuencia de las reformas macroeconómicas de Salinas que dañó a los cafeticultores fue la sobrevaluación del peso. El resultado fue que se perdieron las ganancias de exportación potenciales que podrían haber compensado los bajos precios mundiales. Entre diciembre de 1987 y diciembre de 1993 la inflación interna aumentó en un 89.3% mientras que la tasa de cambio se incrementó en un 50%. El resultado fue que el costo de los insumos aumentó más rápido que la principal fuente de ingresos. Además, en ausencia del INMECAFÉ, los mismos productores tuvieron que asumir los costos de comercialización o sufrir la reaparición de los intermediarios privados no regulados, los llamados "coyotes".[26]

A partir de la crisis de 1989 se necesitaron más de tres años de negociaciones y movilizaciones de los grupos de productores antes que el gobierno accediera a impulsar un programa de apoyo emergente. Con menos ingreso, y al mismo tiempo con una reducción en el crédito, miles de productores fueron incapaces de invertir en sus cultivos. Así, tanto la productividad como el volumen producido del sector social cayeron en un 35% entre 1989 y 1993. En promedio, los

[24] *Ibid*, p. 52.
[25] L. Hernández, "El café y la guerra", *La Jornada*, 30 de enero 1994, pp. 1 y 48.
[26] *Ibid*.

pequeños productores sufrieron una caída del 70% en sus ingresos durante el mismo periodo.[27] La mayoría de los productores cayeron en el círculo vicioso de endeudamiento y pobreza. Imposibilitados para pagar los préstamos debido a la caída de los precios y el ingreso, no resultaron elegibles para la obtención de nuevos préstamos. La acumulación de las deudas de este sector alcanzó aproximadamente los 270 000 000 de dólares para finales de 1993. En estas condiciones miles de pequeños productores de Chiapas abandonaron la producción entre 1989 y 1993.

Granos básicos y liberalización del comercio

Otra de las reformas institucionales tuvo que ver con la reestructuración de la intervención del Estado en el apoyo a la producción y comercialización de granos básicos. Como sucede con el café, Chiapas es el mayor productor de maíz de México. El proceso de reforma comenzó con la crisis de la deuda en 1982. Bajo el gobierno de Miguel de la Madrid, los subsidios gubernamentales al sector agrícola disminuyeron en promedio de un 13% anual, después de haber aumentado 12.5% por año durante los 70. Los productores de maíz enfrentaron mayores costos en los insumos y un descenso en el acceso al crédito. Para 1987 el Banco Nacional de Crédito Rural (BANRURAL) proporcionó crédito sólo al 37% del área dedicada al cultivo de maíz y al 43% en el caso del frijol. En cambio, financió el 52% del área cultivada de soya y el 49% del cultivo del sorgo.[28] La devaluación del peso hizo más costosos los insumos, pero los precios de garantía —que aumentaron más o menos de acuerdo con la inflación— protegieron en parte a los productores entre 1983 y 1986.[29]

Esta situación comenzó a deteriorarse con la firma del Pacto para la Estabilidad, la Competitividad y el Empleo (PECE)[30] en diciembre de 1987, diseñado primordialmente para controlar la inflación que alcanzó casi el 200% en 1987. Las varias renovaciones del Pacto tenían por objeto controlar los salarios y los precios, así como limitar devaluaciones ulteriores del peso. Aunque la inflación se redujo a menos del 20% en 1991, el sector agrícola sufrió desproporcionadamente. El valor real de los precios de garantía del maíz tuvo un desfase con respecto a la tasa de incremento de los costos de los insumos. El resultado fue que la proporción de productores de maíz que operaba con pérdidas aumentó de un 43% en 1987 a un 65% en 1988.[31]

En Chiapas, el retiro del apoyo estatal tuvo un efecto negativo no sólo en la producción y la productividad sino en el ambiente. En la Selva Lacandona muchos campesinos, sin poder capitalizar su producción, continuaron talando tierras boscosas con propósitos de subsistencia. Los suelos tropicales son notoriamente impropios para la agricultura sustentable una vez que se ha destruido la biomasa. La tierra se conserva bien tres o cuatro cosechas antes de convertirse en pastizales para pastoreo, dando lugar al inicio de un nuevo ciclo de deforestación. Así, aunque el área dedicada al cultivo de maíz en Chiapas aumentó en un 20.6% entre 1982 y 1987 (de 600 374 a 795 053 hectáreas), el volumen de este cultivo en el mismo periodo cayó en un 19.6% (de 1 500 000 a 1 250 000 de toneladas). Se observó la misma tendencia con el frijol. El área dedicada a su cultivo aumentó en un 10% pero el volumen de la producción cayó en un 18%. El café presentó un ligero aumento en el volumen de su producción, lo cual acaso pueda explicarse tomando en cuenta el desempeño de las grandes plantaciones.[32]

[27] *La Jornada*, 23 de enero 1994, p. 47.
[28] R. Robles, "El campo y el pacto".
[29] C. Hewitt de Alcántara, *Economic Restructuring and Rural Subsistence in Mexico*, pp. 10-12.
[30] Llamado originalmente Pacto de Solidaridad Económica.
[31] C. Hewitt de Alcántara, *Economic Restructuring and Rural Subsistence in Mexico*, p. 13.
[32] R. Thompson González, M. C. García Aguilar y M. M. Castillo Huerta, *Crecimiento y desarrollo económico en Chiapas*, pp. 225-230.

En 1989, la administración de Salinas de Gortari aceleró estas tendencias con una serie de reformas institucionales, que también estuvieron relacionadas estrechamente con las directivas del Banco Mundial para la agricultura mexicana. Este banco condicionó el desembolso de nuevos préstamos de ajuste estructural a una revisión radical del sector agrícola, con la recomendación de privatizar las empresas propiedad del Estado y de eliminar gradualmente los apoyos a los precios y otros subsidios en los insumos.[33]

Del lado positivo, estas reformas fueron un golpe a los funcionarios corruptos y a los procedimientos de operación ineficientes. El nuevo discurso sobre la construcción de consensos, o "concertación", fue en principio bien visto por las organizaciones campesinas que llevaban años quejándose de las demoras burocráticas y de la manipulación política. Sin embargo, las reformas no fueron acompañadas por el tipo de apoyo financiero ni de comercialización requeridos para reactivar la economía rural. En cambio, en la mayoría de los casos, fueron simplemente medios para abandonar a su suerte a los productores en pequeño, eso sí, todo dentro del discurso de las responsabilidades y la concertación.[34] El resultado fue que, a pesar de que los campesinos se alegraron de la desaparición de la Aseguradora Nacional Agrícola y Ganadera (ANAGSA) en 1989 —una dependencia notoriamente corrupta—, muchos de ellos se quedaron sin seguro para la cosecha. Ese mismo año BANRURAL dejó de prestar a los productores con problemas. Esta decisión afectó particularmente a aquellos productores de maíz que hasta el Pacto se las habían arreglado para mantener los niveles de productividad de la década anterior. Los nuevos créditos, proporcionados a través del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL, después conocido como Solidaridad) cubrieron sólo la mitad de los costos de producción de este sector.

La transición al libre mercado en el México rural fue gobernada por la toma de decisiones macroeconómicas muy alejadas de las realidades de los campesinos. Para fines de 1989 era claro que el futuro del sector agrícola estaría subordinado a los objetivos económicos del gobierno de Salinas: la reducción de la inflación vía el control de los precios y salarios, la privatización de las empresas estatales y la liberalización del comercio.

Después de 1989 sólo el maíz y el frijol continuaron gozando de un precio de garantía. Para otros granos, como el sorgo, la soya, el arroz, el trigo y el cártamo, se reemplazaron los precios de garantía con un nuevo esquema en el que los precios se fijan mediante negociaciones entre el gobierno, los productores y los compradores. Pero este nuevo esquema se implantó al mismo tiempo en que se retiraron los permisos de importación, lo cual tuvo efectos catastróficos para muchos ejidatarios. En 1990, por ejemplo, miles de productores de soya y sorgo se vieron imposibilitados de vender su cosecha debido a la repentina llegada de granos más baratos provenientes de Estados Unidos. Los campesinos de Sonora, Guanajuato y Tamaulipas protestaron ocupando almacenes gubernamentales y bloqueando carreteras. En el caso del sorgo, el precio final que recibieron los productores fue un 20% menor de lo que habían acordado mediante el nuevo esquema. Muchos volvieron a sembrar maíz, ya que los precios de todos los granos se deprimieron por la disponibilidad de importaciones baratas. Este fenómeno se extendió a todo el sector agrícola.

La protección a la producción de maíz y frijol se subordinó finalmente a los imperativos del libre mercado. A pesar de la oposición de todas las organizaciones campesinas nacionales, los dos cultivos se incluyeron en las negociaciones del TLC. Reconociendo que en la nueva área de libre comercio el maíz y el frijol son "cultivos sensibles", el TLC otorga 15 años para eliminar

[33] P. McMichael y D. Myhre, "Global Regulation vs. the Nation-State"; y R. Robles y J. Moguel, "Agricultura y proyecto neoliberal".

[34] Un ejemplo anecdótico de esto es el comentario de un dirigente campesino después de una reunión con funcionarios de BANRURAL en Durango, en otoño de 1991. "Es chistoso —dijo— antes no nos conocíamos pero siempre había algún dinero. Ahora podemos hablar frente a frente ¡y no hay nada!". En este caso los campesinos solicitaban un préstamo para financiar la comercialización de maíz y frijol, mientras que BANRURAL estaba en vías de retirarse de Durango.

en etapas los aranceles y las cuotas de importación. Los fundamentos del TLC parten de que cada país debería producir bienes y servicios en los cuales pueda tener ventajas comparativas. Este argumento implica que más de 2 000 000 de pequeños productores en México no podrán sobrevivir como productores de maíz. Los rendimientos promedio en México son de 1.7 toneladas por hectárea, comparadas con las 6.9 toneladas que se producen en Estados Unidos. Las disparidades en términos de desarrollo tecnológico, subsidios, infraestructura y factores climatológicos también sitúan a los productores mexicanos en gran desventaja.[35] Estos puntos no se les escaparon a los zapatistas, quienes sincronizaron su rebelión con la entrada en vigor del TLC.

En la determinación de qué tantos productores de maíz perderían con el libre comercio, la fijación de nuevos mecanismos de precios se convirtió en el punto crucial. Con el TLC, el gobierno mexicano decidió que los precios de garantía tendrían que eliminarse por etapas, permitiendo que el precio internacional asumiera gradualmente el control. Después de varios meses de debate, Salinas anunció en octubre de 1993 el Programa Nacional de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO), descrito por la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) como "un nuevo programa de apoyo para el sector campesino mexicano".[36]

PROCAMPO y la política de precios al maíz

¿Cuáles eran los principales objetivos de PROCAMPO y qué implicaciones tuvieron para los productores de maíz en Chiapas? Sobre la base del número de hectáreas sembradas, se definió como sujetos de esa política de pagos directos a 3 300 000 productores de siete cultivos.[37] Todos aquellos que hubieran sembrado uno de estos productos durante el periodo comprendido entre diciembre de 1990 y diciembre de 1993 y que hubieran sido incluidos en el padrón nacional de productores realizado por la SARH durante 1993 podrían solicitar el pago de 330 nuevos pesos por cada hectárea cultivada durante el ciclo otoño-invierno de 1993-1994. Los pagos debían hacerse al tiempo de la cosecha, en marzo de 1994. Una de las características distintivas de PROCAMPO era que incluía a 2 200 000 agricultores que producían únicamente para las necesidades de subsistencia de su propia familia y habían estado aislados del apoyo oficial, en especial del crédito.

Los críticos del programa, a pesar de que aprobaron el subsidio directo al sector más pobre, señalaron las serias implicaciones negativas que tendría para los medianos y pequeños agricultores que dependen de la venta del maíz excedente para obtener una parte significativa de su ingreso. Estas implicaciones eran válidas para la mayoría de los productores de Chiapas. Contrariamente a la opinión pública, en Chiapas la proporción del volumen de maíz que se vende en el mercado es mucho mayor que la que es consumida por la unidad familiar. De acuerdo a la encuesta conjunta de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y la SARH, el 67% de la producción del sector social de Chiapas se vende en el mercado, mientras que el 33% restante se destina al consumo familiar.[38] Es por tanto incorrecto el argumento de que el TLC y la reducción de los precios del maíz no tendrán efecto para la mayoría de campesinos en Chiapas.

PROCAMPO previó dos etapas de implantación. La fase de transición incluiría dos ciclos de cultivo: otoño-invierno de 1993-1994 y primavera-verano de 1994. El ciclo otoño-invierno de 1994-1995 marcaría el inicio de la fase definitiva. Se supone que los pagos directos por hectárea se incrementarán en la fase de transición y se mantendrán constantes, en términos reales, durante diez años, para irse eliminando paulatinamente hasta el año 2008. Al mismo tiempo, el precio internacional reemplazará el precio de garantía. La manera en que ocurra esta transición deter-

[35] J. L. Calva, *Probables efectos de un Tratado de Libre Comercio en el campo*.
[36] PROCAMPO: A New Support Program for the Mexican Farm Sector.
[37] Maíz, frijol, sorgo, soya, arroz, trigo y algodón.
[38] SARH y CEPAL, *Primer informe nacional sobre tipología de productores del sector social*, p. 92.

minará la suerte de millones de campesinos. La rebelión de Chiapas afectará sin duda este proceso y abre la posibilidad de diseñar políticas alternativas no sólo para el sector maicero sino para el desarrollo rural en términos generales. Este punto se retoma en las conclusiones.

Con PROCAMPO, argumentan muchos observadores, los pequeños productores recibirán ganancias a corto plazo, pero la tendencia a mediano y largo plazo será su exclusión del mercado.[39] Esto puede demostrarse por los ingresos proyectados para los tres siguientes ciclos. El Cuadro 35 muestra cómo la transición al precio internacional (que incluye los costos de transporte y almacenamiento del grano importado) afecta negativamente los ingresos de los agricultores más productivos de inmediato, y a todos los maiceros a partir de abril de 1995. Acorde con los cálculos iniciales de PROCAMPO, se asume que el precio internacional por tonelada reemplazará al precio de garantía durante el ciclo otoño invierno 1994-1995.

Las pérdidas se incrementan en proporción directa a la productividad, lo que tiene el efecto positivo de reducir los subsidios para los agricultores de gran tamaño, quienes están en mejor posición de producir productos más rentables. Sin embargo, PROCAMPO implica una desincentivación de un gran sector de ejidatarios que hasta 1994 cubrían la mayor parte del mercado nacional. Son claras las implicaciones para este sector: tendrá que cambiar a cultivos más rentables o incrementar la parte no agrícola de su ingreso familiar. Aunque PROCAMPO permite a sus beneficiarios continuar recibiendo pagos directos si se retiran de la producción de maíz, el costo de convertir su producción a cultivos de exportación, tales como frutas y legumbres de invierno, excede con mucho los subsidios de PROCAMPO.[40]

A. PRECIOS PREVISTOS PARA EL MAÍZ Y MONTOS DE LOS PAGOS DIRECTOS A LOS PRODUCTORES

CICLO ESTACIONAL	O-I	P-V	O-I
AÑO	1993-1994	1994	1994-1995
Precio/tonelada	650	600	450
Pago/hectárea	330	350	350

B. INGRESOS BRUTOS ESPERADOS Y (CAMBIO NETO DE INGRESO), DE ACUERDO CON LOS RENDIMIENTOS

CICLO ESTACIONAL	O-I	P-V	O-I
AÑO	1993-1994	1994	1994-1995
1 Tonelada/hectárea	980 (230)	950 (200)	800 (50)
2 Tonelada/hectárea	815 (130)	775 (50)	625 (-250)
3 Tonelada/hectárea	760 (30)	716 (-102)	566 (-552)
4 Tonelada/hectárea	732 (-62)	687 (-252)	537 (-825)
5 Tonelada/hectárea	716 (-170)	670 (-400)	520 (-1150)

FUENTE: I. Moguel, "Procampo y la vía campesina de desarrollo, *La Jornada*
Notas: a) O-I = otoño-invierno; P-V = primavera-verano; b) Los precios y los montos están en nuevos pesos de enero de 1994

CUADRO 35: *Beneficiarios y perdedores potenciales con PROCAMPO entre los productores de maíz, 1993-1995*

El fracaso de las reformas rurales salinistas en atraer montos significativos de inversión privada a la agricultura mexicana sugiere también las limitaciones existentes en la diversificación de cultivos, dado el acceso limitado a crédito, seguro y asistencia técnica que ya ha sido señalado.

[39] A. Bartra, "¿Subsidios para qué? Los quiebres finisexenales de la política rural", *La Jornada*, 26 de octubre 1993, La Jornada del Campo, pp. 5-7; y J. Moguel, "PROCAMPO y la vía campesina de desarrollo", *La Jornada*, 26 de octubre 1993, La Jornada del Campo, pp. 8-9.

[40] Así lo demostró con toda claridad para el caso de Sonora, David Runsten en noviembre de 1993 durante un taller del Ejido Reform Research Project. Los ejidatarios recibieron los cálculos gubernamentales del costo de reconvertirse al cultivo de la fresa, y a pesar de que estas cifras los subestimaban groseramente, aun así éstos resultaban 200 veces más altos que lo que proporcionaba el subsidio de PROCAMPO.

En 1993 menos del 1% de la inversión extranjera en México se dedicó a la agricultura. Además, el descenso de la inversión pública y privada desde 1982 se ha reflejado en el deterioro de la infraestructura, los tractores y la maquinaria. Sin un programa serio que promueva un desarrollo rural integral, que inevitablemente implicaría otorgar un papel mucho mayor a las organizaciones campesinas e indígenas en la planeación y en el diseño de políticas, las iniciativas como PROCAMPO no lograrán revertir la decadencia del campo.

Para los productores de Chiapas las implicaciones de esta política no son menos ominosas. En 1990 más de 166 000 ejidatarios, equivalentes al 91% del total del estado, producían maíz. Más del 95% del área maicera es de temporal y produce un proporción semejante del volumen total de maíz cosechado. En el sector de temporal, el tamaño promedio de las parcelas individuales era de 3.7 hectáreas, con rendimientos promedio de 1.52 toneladas por hectárea, equivalente a un volumen total de 5.6 toneladas. Antes de PROCAMPO el precio de garantía era de 750 nuevos pesos. Los productores que promediaban un volumen de 5.6 toneladas en 1993, habrían recibido un ingreso de 4 200 nuevos pesos por tal cosecha. Si tomamos el Cuadro 35 como guía, se vuelven evidentes los impactos a corto y mediano plazo del Programa en Chiapas (ver Cuadro 36).

CICLO ESTACIONAL	O-I	P-V	O-I
AÑO	1993-1994	1994	1994-1995
Precio/5.6 toneladas	3 640	3 360	2 520
Pago de PROCAMPO/3.7 hectáreas	1 221	1 295	1 295
Ingreso total	4 861	4 655	3 926
Vriaación del ingreso desde 1993	661	465	-274

FUENTE: Basado en los precios programados para el maíz y los montos de PROCAMPO a los productores según se reporta en el Cuadro 35.

CUADRO 36: *Impacto potencial de PROCAMPO sobre los ingresos promedio en Chiapas, 1993-1995*

Finalmente una característica notable de PROCAMPO es su vínculo potencial con la estrategia política del PRI para ganar adeptos en la campaña presidencial. Los primeros desembolsos de los subsidios directos estuvieron programados para marzo de 1994, cuando la campaña electoral habría de desplegarse en toda su amplitud. Se ha sugerido que el padrón nacional de productores constituye también algo parecido a una lista rural de votantes al servicio del PRI, lo que aumentaría el margen de manipulación por parte de los representantes locales de la CNC y la SARH. La rebelión de Chiapas viene a complicar enormemente estos planes, aunque los efectos precisos sean difíciles de predecir. Lo menos que puede suceder es que se tenga que tomar en cuenta esta renovada resistencia campesina a las formas tradicionales de control político. La manipulación de votos mediante PROCAMPO puede ser más costosa e incluso contraproducente para el PRI, aunque no hay garantía alguna de que no se intente llevarla a cabo. De cualquier manera, la crisis política abierta por el EZLN atrajo simpatías en todo el campo, y no únicamente en Chiapas, amenazando así al PRI y a sus guardianes rurales, los caciques.

Solidaridad y control político

Las reformas al campo vinieron acompañadas de una expansión mayor de Solidaridad, programa establecido por Salinas en diciembre de 1988 (llamado originalmente PRONASOL) y que se incorporó a la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) en 1992. Aunque Chiapas recibió más fondos de Solidaridad que ningún otro estado, muchos observadores hicieron notar que los recursos eran insuficientes para aminorar la extensa y creciente pobreza. Su principal limitación

es que dentro del programa el apoyo a las necesidades de producción y comercialización del sector social no tuvo el énfasis suficiente.

De acuerdo con las cifras oficiales más del 50% de la población chiapaneca sufre de desnutrición, una de las tasas más altas del país. La tasa estatal de analfabetismo (30%) es tres veces mayor que el promedio nacional, mientras que la proporción de niños que no completan la instrucción primaria es de 62%, cuando la nacional es del 21%. Las condiciones de hacinamiento en las viviendas afectan a cerca del 80% de los hogares en los municipios de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas. También faltan otros muchos servicios (ver Cuadro 37).

		VIVIENDAS SIN			PORCIENTO DE VIVIENDAS SIN		
	Total viviendas	Electricidad	Agua potable	Drenaje	Electricidad	Agua potable	Drenaje
México	16035233	2001439	3173348	5544451	12.5%	19.8%	34.6%
Chiapas	594025	196906	240645	330818	33.1%	40.5%	55.7%
Ocosingo	20917	14217	10186	16771	68.0%	48.7%	80.2%
Altamirano	2928	2172	1418	2162	74.2%	48.4%	73.8%
Las Margaritas	14309	9597	9852	12013	67.1%	68.9%	84.0%

FUENTES: *Estados Unidos Mexicanos. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990;* y *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*

CUADRO 37: *Índices de pobreza en Chiapas, 1990*

El gasto de Solidaridad en Chiapas creció en un 130% de 1989 a 1990, en un 50% de 1990 a 1991, en un 20% de 1991 a 1992 y en un 1% de 1992 a 1993 (ver Cuadro 38). Casi todo el financiamiento se destinó para mejorar el bienestar social y para las obras públicas, y sólo el 12% para apoyar las actividades productivas. Esto es especialmente importante si consideramos el impacto de las reformas rurales ya referidas. De hecho, de acuerdo a la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOC) el monto del crédito que recibieron los cafeticultores de parte de Solidaridad en 1993 fue menor en un 13% en comparación con el que fue otorgado en 1988 cuando INMECAFÉ operaba aún.[41] La carencia absoluta de tierras y el desempleo, especialmente entre los jóvenes, no han sido amortiguados por Solidaridad. Con este programa, cada proyecto tiene un techo muy bajo de inversión, lo que permite que el gobierno cubra una población mayor con pequeños proyectos aunque con ello se reduzca la amplitud de su impacto social. Las personas que proponen un nuevo programa de combate a la pobreza argumentan que deberían diseñarse proyectos más grandes, coadministrados con las organizaciones sociales locales y regionales, lo que atacaría las raíces estructurales de la pobreza más que sus síntomas. Tal estrategia impulsaría a las organizaciones campesinas como contrapesos de las élites locales. La rebelión de Chiapas refuerza esta posición al mostrar las limitaciones de Solidaridad como programa y la necesidad de una apertura política que beneficie a las organizaciones campesinas del estado.

Pese a que Chiapas es el estado con mayor número de comités de Solidaridad (8 824, lo que equivale al 8.26% del total nacional), de acuerdo a Moguel la cifra es confusa pues incluye toda clase de grupos que han recibido fondos del programa. La mayoría de éstos (7474) participan en proyectos de infraestructura básica y bienestar social (Escuela Digna, Fondos Municipales y Niños

[41] A. Cano, "Lo más delgado del hilo: PRONASOL en Chiapas", *Reforma*, 23 de enero 1994, p. 6. La CNOC emergió como una respuesta independiente al colapso del precio internacional de 1989, aunque sus antecedentes se remontan a principios de los 80: J. Moguel, "La lucha por la apropiación de la vida social en la economía cafetalera". Para fines de 1993 representaba a unos 60 000 productores de siete estados, incluidos unos 20000 productores de Chiapas. Muchas de las organizaciones que la componían eran independientes del PRI y de otros partidos políticos. De acuerdo a su propio censo, reunido en diciembre de 1993, en Chiapas hay 40 organizaciones locales que participan en la CNOC.

en Solidaridad).[42] Estos comités o bien tienden a tener un lapso reducido de vida entre el desembolso de los fondos y la terminación del proyecto, o bien —como en el caso de los Fondos Municipales— están estrechamente controlados por los jefes políticos locales, es decir por los caciques. Uno de los factores que contribuyeron a generar divisiones y descontento entre las comunidades indígenas fue precisamente la manipulación de los fondos de Solidaridad por los presidentes municipales leales al PRI y al gobernador del estado.

(En miles de nuevos pesos)

Año	Total	Producción	Bienestar	Infraestructura	Otros
1989	95 743	46 530	29 659	7 216	19.8%
1990	236 166	94 526	101 527	4 831	40.5%
1991	371 366	130 188	183 666	9 254	48.7%
1992	441 827	219 741	175 554	189	48.4%
1993	445 709	277 537	119 333	277	68.9%
Total	1 590 811	190 783	768 522	609 739	21 767

Fuente: C. Salinas de Gortari, *Quinto Informe de Gobierno (Anexo)*, citado por J. Moguel, "Chiapas y el Pronasol", *La Jornada*, 25 de enero 1994, La Jornada del Campo, pp. 7-8.

CUADRO 38: *Gasto de PRONASOL en Chiapas, 1989-1993*

Esta manipulación fue promovida por el gobernador Patrocinio González Garrido. Por ejemplo, uno de los programas diseñados para apoyar a los agricultores de subsistencia fue el Crédito a la Palabra.[43] Este implicaba el desembolso de préstamos sin intereses a individuos (principalmente productores de maíz y frijol). Estos préstamos, al ser reintegrados, debían ser reciclados en forma de nuevos préstamos e inversiones para proyectos de bienestar comunitario. Chiapas se distinguía por ser el estado con la tasa más alta de pago de préstamos. En 1992, se pagaron 88% de los préstamos y en 1993 se recuperó más de 70%. No obstante, los supuestos beneficios no se distribuyeron equitativamente. Aunque el pago de los préstamos fue más alto en Los Altos y en la Selva Lacandona, la tajada que recibieron estas regiones del "Crédito a la Solidaridad" descendió de un 23 a un 16% en Los Altos y de un 17% a un 6% en la Selva Lacandona entre 1990 y 1993.

Parte de la explicación de esta paradoja fue el control político ejercido por el gobernador sobre el programa. En otras partes de México el pago de los préstamos de Solidaridad se usó para generar nuevas fuentes de financiamiento para proyectos comunitarios. Por el contrario, en Chiapas González Garrido creó un fondo a nivel estatal controlado directamente por él. El desembolso del crédito favorecía a los aliados del PRI y la CNC, fortaleciendo el control ejercido por los presidentes municipales y marginando a las organizaciones independientes. A principios de 1992, en un esfuerzo por institucionalizar estos arreglos, se creó a nivel estatal una secretaría de Participación Comunitaria con el apoyo de dirigentes leales al PRI y a la CNC.

El gobernador despidió además a los funcionarios que intentaron ayudar a las organizaciones locales independientes. En 1990, por ejemplo, el director del Centro Coordinador Tojolabal del Instituto Nacional Indigenista (INI) en Las Margaritas fue forzado a renunciar por apoyar los esfuerzos de la Unión de Ejidos de la Selva Lacandona por obtener financiamiento de Solidaridad para comprar una planta procesadora de INMECAFÉ. Luego, en marzo de 1992, se arrestó a tres funcionarios de alto rango dentro del INI de Chiapas: el director estatal y el director y el tesorero

[42] J. Moguel, "Chiapas y el PRONASOL", *La Jornada*, 25 de enero 1994, La Jornada del Campo, pp. 7-8.

[43] La información contenida en esta sección se extrajo de A. Cano, "Lo más delgado del hilo: PRONASOL en Chiapas", *Reforma*, 23 de enero 1994, p. 6. En Chiapas el programa fue rebautizado por Patrocinio González Garrido como Crédito a la Solidaridad.

del área tzeltal. Se les acusó de corrupción en el uso de los fondos para apoyar actividades pecuarias de pequeña escala en Ocosingo y Chilón. Los dirigentes locales salieron en su defensa, argumentando que su único crimen había sido apoyar los proyectos de los grupos independientes. Pese a que fueron puestos en libertad poco tiempo después, ninguno de ellos pudo recuperar su puesto.[44]

En conjunto, Solidaridad no resultó tan amenazador para Patrocinio González Garrido como él lo temía. No obstante, sus designios políticos conjuntaron las limitaciones propias del programa y contribuyeron al odio encauzado por el EZLN contra los presidentes municipales. Una de las repercusiones inmediatas del levantamiento fue la renuncia del delegado estatal de SEDESOL en enero de 1994. Además el nuevo gobernador interino, Javier López Moreno, anunció su intención de reunirse con las autoridades municipales para investigar el mal uso de los fondos de Solidaridad. Durante la primera semana de febrero de 1994 muchos grupos campesinos ocuparon los ayuntamientos de sus municipios pidiendo la destitución de sus presidentes.[45]

La reforma ejidal y la cuestión agraria en Chiapas

La reforma social más controvertida de las promovidas por Salinas fue su decisión de modificar el artículo 27 de la Constitución Mexicana, que salvaguardaba los logros más importantes de los zapatistas de la revolución de 1910-1917, y que había sentado las bases para una reforma agraria que duró más de 70 años. Para 1991 existían 29 951 ejidos y comunidades agrarias en México, lo que representaba la mitad de la superficie cultivada y 3 500 000 familias, o 20 000 000 de personas, equivalentes a una cuarta parte de la población del país.[46] Antes de considerar la naturaleza exacta de las reformas y cómo se percibieron en Chiapas es importante entender la importancia de las luchas agrarias en la conformación de la conciencia campesina en el estado.

Reforma agraria, luchas campesinas y represión, 1982-1993

La reforma agraria en México siguió diferentes derroteros de acuerdo a factores regionales y locales. En Chiapas la resistencia política al reparto agrario se originó en los pactos acordados entre las élites locales y los gobiernos del centro posteriores a la Revolución. Entre 1914 y 1920 los rancheros y propietarios de las tierras bajas organizaron una contrarrevolución triunfante, y uno de sus líderes, Tiburcio Fernández Ruiz, asumió la gubernatura en 1920.[47] Como gobernador decretó que los terratenientes privados podían poseer hasta 8 000 hectáreas de tierra.[48] No se observaron cambios importantes hasta la presidencia de Cárdenas (1934-1940), pero incluso entonces los campesinos beneficiarios de la reforma agraria recibieron por lo general tierras marginales de baja productividad o se convirtieron en una fuente de mano de obra cautiva para

[44] *La Jornada*, 21 de marzo 1992.

[45] El anuncio hecho en agosto de 1993 de un paquete de proyectos sociales por el monto de 180 millones de nuevos pesos para desarrollar la región fronteriza de Chiapas llegó obviamente muy tarde como para impedir la rebelión. Además, al parecer este dinero de Solidaridad se usó para trabajos no prioritarios como la construcción de cientos de canchas de básquetbol, un suntuoso Centro de Convenciones en Tuxtla Gutiérrez y la remodelación de los parques y de los palacios municipales: S. Hughes, "You Can't Eat Basketball Courts", *El Financiero Internacional*, 24-30 de enero 1994, p. 15.

[46] PROCEDE, *Documento guía*, p. 10.

[47] T. L. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, pp. 95-143.

[48] El artículo 1 de la Ley Agraria del Estado de Chiapas de 1921 estipulaba que "El término latifundio se refiere a todas las propiedades que excedan 8 000 hectáreas, poseídas por una persona individual o por una sociedad que tenga la capacidad legal de adquirir propiedades". Es irónico que en 1994 un grupo de 25 individuos asociados en una sociedad mercantil pueda poseer hasta 10 000 hectáreas de pastos de buena calidad sin ser considerados latifundistas, al menos legalmente.

las grandes plantaciones de café.[49] Fuera de esta coyuntura excepcional, la reforma agraria en Chiapas nunca se basó en la redistribución real de los predios privados sino en la colonización de las áreas boscosas desaprovechadas, de la región de la Selva Lacandona.[50]



MAPA 44: *Regiones de Chiapas*

Durante los años 70 y 80, el aumento en la invasión de tierras fue enfrentado mediante la represión violenta, pero el gobierno se vio forzado además a comprar tierras a los grandes propietarios con el fin de repartirlas.[51] Como en otros estados con población indígena, desde principios de los 80 en Chiapas la reforma agraria tuvo que ser incluida de nuevo en los programas políticos dada la fuerza de las nuevas organizaciones campesinas. Sería falso decir que no hubo reforma agraria en los 80. De hecho, el programa de reparto proporcionó más de 80 000 hectáreas de tierra a más de 9 000 campesinos. Sin embargo, la forma en que esto se llevó a cabo provocó más problemas de los que resolvió.

En 1984 el gobierno estatal de Absalón Castellanos Domínguez firmó acuerdos con el secretario de la Reforma Agraria para instaurar un plan que resolviera las disputas de tierras en Chiapas. El plan, conocido como Programa de Rehabilitación Agraria (PRA), se diseñó para comprar tierra perteneciente a propietarios privados pero ocupada por campesinos cuyas demandas de tierras no habían sido resueltas por la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA). Estas tierras obtendrían el carácter oficial de ejidos.

Obviamente las áreas escogidas para la "rehabilitación" fueron aquellas que presentaban el mayor número de invasiones de tierras. Dado que éstas por lo general eran llevadas a cabo por las organizaciones independientes, la CNC, organización oficial, pensó que aquellas podrían

[49] A. García de León, *Resistencia y utopía*.

[50] M. E. Reyes Ramos, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas*, p. 62.

[51] L. M. Fernández Ortiz y M. Tarrío García, *Ganadería y estructura agraria en Chiapas*, pp. 140-151; T. L. Benjamin, *A Rich Land. A Poor People*, pp. 223-243; y N. Harvey, "Peasant Strategies and Corporatism in Chiapas".

fortalecerse y comenzó a disputar la propiedad de las mismas tierras, efectuando incluso sus propias invasiones en zonas elegidas por el PRA. Una de las áreas más importantes para el PRA era Simojovel, en la orilla norte de la región de Los Altos. Desde mediados de los 70, los simpatizantes de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) habían organizado a los antiguos trabajadores de las plantaciones de café. Para 1981 la CIOAC contaba con una base importante de apoyo y organizó huelgas en más de 40 plantaciones en demanda de mejores condiciones de trabajo, salarios y derechos laborales. Como estas demandas no encontraron solución alguna, la CIOAC comenzó a presionar para obtener, en cambio, la redistribución ejidal de las fincas.[52] Al anunciarse el PRA, las tierras que estaban en posesión de los simpatizantes de CIOAC, en espera de regularización, fueron invadidas por la CNC. Inevitablemente se produjeron conflictos violentos entre los dos grupos; éstos continuaron hasta bien entrado el siguiente gobierno.

El PRA se enfocó a 41 municipios (más de un tercio del total del estado) agrupados en seis zonas (la parte norte de Los Altos, la Fronteriza, el Centro, la Costa, la Frailesca y la Selva Lacandona). Los cuatro municipios que lograron mayor redistribución fueron, de acuerdo a las intenciones del programa, aquellos con una historia reciente de conflictos: Simojovel y Bochil en el norte de Los Altos, Ocosingo en la Selva Lacandona y Venustiano Carranza en la región Centro. A pesar de ello, las organizaciones independientes de estas áreas no obtuvieron la parte de tierras que correspondía a sus demandas o a su tamaño. En Simojovel y Bochil la CIOAC recibió la titulación de 16 ejidos mientras la CNC obtuvo 30. En Ocosingo se distribuyeron 17 ejidos entre campesinos sin filiación, pero promovidos por la CNC, mientras que la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (UU), el grupo independiente más grande del área, obtuvo sólo uno. En Venustiano Carranza la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) no recibió tierra alguna por parte del PRA. Más que resolver conflictos, el PRA tuvo el efecto de transformar los conflictos entre campesinos y terratenientes en conflictos entre organizaciones independientes y la CNC.[53]

Los principales beneficiarios del PRA fueron los terratenientes y algunos funcionarios de la Reforma Agraria. Por una parte, los primeros recibieron una compensación monetaria por tierras que de todos modos ya se habían resignado a perder. Al mismo tiempo, el conflicto fue desactivado en lo que los concernía, mientras diferentes grupos de campesinos pugnaban unos contra otros por la propiedad de las tierras. Por otra parte, el programa ofreció oportunidades diversas para la corrupción y el enriquecimiento personal. Los terratenientes inventaron "invasiones de tierras" en su propiedad, para luego solicitarle al gobierno del estado que comprara las tierras en "disputa". Algunos funcionarios se coludieron pagando "compensaciones" sobre tierras que nunca habrían de distribuirse, y como parte de la corrupción, retuvieron algún dinero para sí mismos. El programa se suspendió en el verano de 1985, a menos de un año de haber comenzado, cuando el gobierno federal ordenó una investigación. Intentando mostrar que el PRA era necesario aún, el gobierno del estado comenzó a desalojar a los miembros de la UU de tierras de Ocosingo supuestamente en disputa. En agosto de 1985 la policía del estado desalojó a cuatro comunidades, lo que originó protestas y una marcha de más de 2 000 tzeltales a Tuxtla Gutiérrez. La UU pudo demostrar que las comunidades en cuestión tenían ya documentos legales. A pesar de todo ello el PRA volvió a operar en 1985 y continuó hasta 1987, cuando se agotó su presupuesto de 100 millones de dólares.

Los solicitantes de tierras comenzaron a manifestarse contra la creciente represión. La policía del estado y grupos de la CNC local estuvieron implicados en numerosos ataques a miembros de organizaciones independientes. En octubre de 1984 nueve miembros de la OCEZ fueron asesinados

[52] J. L. Pontigo Sánchez, Dinámica social y movimientos campesinos en Simojovel y Huitiupán, Chiapas.

[53] M. E. Reyes Ramos, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas*, pp. 113-118.

en una emboscada en Venustiano Carranza por simpatizantes de la CNC. Al año siguiente la policía del estado disolvió violentamente dos manifestaciones de la CIOAC y de la OCEZ. La primera culpó también a miembros de la CNC bajo el mando de Ernesto Castellanos, hermano del gobernador, de la muerte de Andulio Gálvez, uno de sus abogados, en agosto de 1985. El trato con los líderes de la CNC que se opusieron al gobierno no fue distinto: en mayo de 1986 Germán Jiménez, un ex diputado priísta y líder de la CNC, fue arrestado y encarcelado por tomar parte en las protestas de miles de productores de maíz que demandaban precios más altos para sus productos. Finalmente, en diciembre de 1987, siete personas fueron asesinadas cuando la Policía de Seguridad reprimió las manifestaciones de campesinos de la CIOAC y la OCEZ frente a los palacios municipales de Simojovel y La Independencia. Al mismo tiempo la policía saqueó en Comitán una casa habitada por religiosas de la Orden Maryknoll, que supuestamente apoyaban las protestas. Los desalojos de supuestos invasores de tierras aumentaron conforme el periodo de gobierno tocaba a su fin.

El gobierno de Castellanos Domínguez también ayudó a proteger a los terratenientes privados de las posibles expropiaciones, expidiendo más certificados de inafectabilidad que todos los gobiernos estatales anteriores juntos. Los principales beneficiarios fueron los ganaderos privados a quienes se les otorgaron 4 174 certificados, equivalentes al 95% del total distribuido en el estado desde 1934. Al finalizar este gobierno cuando menos un 70% del área usada por los ganaderos estaba fuera del alcance de la reforma agraria.[54]

En diciembre de 1988, al tomar posesión el nuevo gobernador, muchos esperaron que una actitud más conciliatoria reemplazaría a la represión. En su campaña electoral Patrocinio González Garrido se hizo eco del discurso salinista de construcción de consensos. No obstante, en los tres primeros meses de su gobierno se asesinó a varios miembros de las organizaciones independientes, incluyendo a dos de los principales dirigentes campesinos en el estado: Sebastián Pérez Núñez de la CIOAC y Arturo Albores Velasco de la OCEZ. El nuevo gobernador condenó los asesinatos y se vio forzado de inmediato a abordar la cuestión agraria.

En 1989 se ubicaron siete casos para negociar soluciones; éstas implicaban la restitución de tierras comunales en Venustiano Carranza, Nicolás Ruiz y Villa Corzo, y la titulación de tierras ejidales en El Carrizal (Ocosingo), San Sebastián Bachajón (Chilón), Unión Calera (Arriaga) y San Juan Chamula. Pese a que estos casos se resolvieron por lo menos en parte, había otros 547 casos esperando solución en 1989, lo cual significaba 22 598 solicitantes de tierras.[55] Más aún, aunque el gobernador había tenido que negociar con las organizaciones independientes para resolver estos casos, una vez que se tomaron los acuerdos no ofreció mayor apertura. Por el contrario, conforme los conflictos de tierras continuaron en todo el estado, el gobernador revirtió su postura a la tradicional táctica represiva de sus predecesores.

En dos ocasiones distintas —abril de 1990 y abril de 1991— la policía estatal y los terratenientes arrasaron varios asentamientos en el municipio de Chiapa de Corzo. Los miembros de la OCEZ alegaban que las tierras en disputa tenían la cobertura legal de una resolución presidencial dictada a su favor. En junio de 1990 seis personas fueron heridas cuando unos pistoleros a sueldo dispararon sobre una multitud de más de 100 cañeros que demandaban el pago íntegro de la caña entregada al ingenio de Pujiltic. En julio del mismo año algunas mujeres de San Felipe Ecatepec, un asentamiento de Los Altos, iniciaron una huelga de hambre en el zócalo de la Ciudad de México para exigir una audiencia con el presidente. Protestaban por la represión a su organización, la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) por parte del gobierno estatal. En octubre

[54] *Ibid*, pp. 119.
[55] SRA, Acciones agrarias.

de 1990 resultaron heridos dos miembros de la OCEZ cuando unos asaltantes desconocidos abrieron fuego sobre una marcha pacífica de Venustiano Carranza a Tuxtla Gutiérrez.[56]

En julio de 1991 la policía de Palenque reprimió una marcha de protesta de 300 indígenas de la Selva Lacandona, haciendo uso de garrotes y granadas de gas lacrimógeno. Siete líderes fueron arrestados y se les forzó a firmar confesiones que los vinculaban con las guerrillas centroamericanas y con el tráfico de drogas. Protestaban por una confiscación ilegal de madera efectuada por la policía estatal y contra la corrupción de las autoridades municipales.[57] Finalmente, en septiembre de 1991 fue arrestado el párroco de Simojovel, Joel Padrón, bajo los cargos de robo, daño en propiedad ajena e incitación a la violencia. Las raíces de lo que se convirtió en un problema político entre el gobierno del estado y la Iglesia católica local pueden hallarse en los conflictos generados por el PRA. Los campesinos que pertenecían al grupo de la CNC alegaban que miembros de la CIOAC los habían desalojado de sus tierras con la ayuda de Joel Padrón. El gobierno del estado intentó condicionar la liberación de Padrón a una serie de compromisos de parte del obispo de San Cristóbal, monseñor Samuel Ruiz García, quien debía ordenar el desalojo de las tierras invadidas y declarar su oposición a cualquier acción contra la propiedad privada. También se exigía que Samuel Ruiz retirara los cargos contra la policía por la detención ilegal de Joel Padrón y que ordenara a éste abandonar Chiapas una vez liberado.[58] Aunque estas condiciones no fueron aceptadas y los cargos contra Padrón acabaron por ser retirados, se trataba de una clara señal de la inclinación del gobernador hacia las posturas de los ganaderos y terratenientes. También reafirmaron el papel central de Samuel Ruiz, la diócesis de San Cristóbal y el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas en la defensa de los derechos indígenas.

La presión política contra la Iglesia aumentó en 1993. En marzo de ese año murieron asesinados dos soldados en la comunidad tzotzil de San Isidro El Ocotal en Los Altos. La explicación que se dio de este hecho fue que los miembros de la comunidad temían que la tala clandestina de madera que llevaban a cabo en los alrededores fuera descubierta y que los dos soldados habían sido confundidos con guardias forestales.[59] El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas denunció tanto estos asesinatos como también la violación a los derechos humanos en que incurrieron los soldados en el arresto de 13 sospechosos que se dijo habían sido torturados. La policía regresó a la comunidad en otras dos ocasiones, en abril y mayo de 1993 y llevó a cabo más arrestos ilegales y golpizas. Los 13 sospechosos fueron finamente liberados sin cargos en su contra.[60] Durante el resto de 1993 creció la presión contra la diócesis de San Cristóbal, lo que culminó en algunos esfuerzos por parte del nuncio papal, Girolamo Prigioni, para destituir a Samuel Ruiz de su cargo en Chiapas. El estallido de la rebelión frustró esta jugada, al convertirse el obispo en el mediador clave en las negociaciones entre el EZLN y el gobierno.

[56] *Horizontes* (Boletín del Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de Las Casas", San Cristóbal de Las Casas), 2, diciembre 1990; 3, Marzo 1991; y 4, Septiembre 1991.

[57] N. Harvey, "Conservación a costa de la miseria", *Unomásuno*, 1 y 8 de junio 1992, Campo Uno.

[58] A. Aguilar Zinser, "Todo en Chiapas es Centroamérica", *El Financiero*, 21 de octubre 1991, p. 56.

[59] Pese a la prohibición promulgada en 1989 en torno a la explotación de los recursos forestales en Chiapas, esta actividad ha continuado, debido a la falta de fuentes alternativas de ingreso apropiadas. Es más, la prohibición ha originado varios conflictos con la policía y el ejército. Las protestas ya mencionadas de julio de 1991 en la Selva Lacandona se originaron en la aplicación del decreto de 1989. [Nota de los editores: otra explicación que se ha dado de este doble asesinato es que algunos habitantes de la comunidad eran miembros de la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ) —organización que posteriormente daría lugar al EZLN— y que los soldados habían descubierto por casualidad algunas de sus actividades clandestinas].

[60] Minnesota Advocates for Human Rights, *Civilians at Risk*, pp. 10-16.

La reforma ejidal y sus efectos potenciales en Chiapas

Las reformas al artículo 27 de la Constitución fueron propuestas en noviembre de 1991 y se adoptaron justo dos meses después; les siguió la promulgación de la nueva Ley Agraria, en febrero de 1992, que establecía un nuevo marco normativo para el sector social. El gobierno vio estas modificaciones como pasos necesarios para atraer inversión privada a la agricultura e incrementar la productividad y el bienestar. Los siguientes son cuatro de los principales cambios incluidos en la nueva Ley Agraria:

1. Se concede a los ejidatarios el derecho legal a comprar, vender, rentar o usar las parcelas individuales y tierras comunales que conforman el ejido como garantía para solicitar créditos.

2. Las compañías privadas obtienen permiso para comprar tierras de acuerdo con los límites legales adscritos a diferentes cultivos. Como máximo, una compañía conformada con por lo menos 25 accionistas individuales puede comprar propiedades que pueden llegar hasta 25 veces el tamaño permitido a los individuos.

3. Las reformas permiten también asociaciones nuevas entre capitalistas y ejidatarios, en las cuales los últimos participan con sus tierras en calidad de acciones serie "T".

4. De acuerdo con la intención de la reforma de garantizar seguridades a la propiedad privada, se cancelan en la nueva ley las secciones del artículo 27 que permitían a los campesinos el solicitar redistribución de las tierras.

El debate en torno a la reforma ejidal causó muchas preocupaciones. Primero, se temió que la venta de parcelas ejidales condujera a una reconcentración de las tierras. Pese a que la nueva ley prohibe expresamente el latifundio en México, también permite potencialmente que las compañías que agrupen al menos 25 individuos posean propiedades de hasta 2 500 hectáreas de tierras irrigadas, 5 000 hectáreas de terrenos de temporal, 10 000 hectáreas de buen pastizal o 20 000 hectáreas de bosque. Una compañía conformada por 25 ganaderos puede poseer una área equivalente a las 12 500 hectáreas. Sin embargo, para que las tierras ejidales puedan convertirse en propiedad privada, la asamblea de ejidatarios debería aprobar la medida por una mayoría de dos tercios. Algunos comentaristas han apuntado que el control tradicional y la manipulación de las asambleas por parte de las autoridades ejidales podría forzar la votación a favor de la privatización.[61] En Chiapas existe ese potencial de reconcentración de las tierras en las asociaciones ganaderas políticamente poderosas, pues representan más de 12 000 ganaderos organizados en 60 asociaciones locales. Los ganaderos aplaudieron las reformas al artículo 27, argumentando que una mayor seguridad en la tenencia de la tierra atraería a los inversionistas extranjeros que desearan crear nuevas plantas procesadoras de carne en la región. Es en este contexto en donde debe entenderse la competencia por las tierras con los campesinos.[62]

Segundo, el uso de las tierras como garantía o en asociación con inversionistas privados involucra el riesgo de embargos hipotecarios de las propiedades y la pérdida de derechos agrarios. El haber excluido de las fuentes tradicionales de crédito a buena parte del sector social podría influir en el ánimo de los ejidatarios para que se arriesgaran a usar sus tierras como garantía hipotecaria. Las mujeres corren un gran riesgo dado que la cabeza masculina de la familia podría decidir unilateralmente la manera de disponer de lo que es patrimonio familiar. El único derecho especial que recibieron las mujeres fue ser la primera opción para la compra de tierras ejidales que sus esposos hubieran decidido vender. En Chiapas es posible que los ejidatarios más acomodados puedan concentrar tierras dentro de sus comunidades a consecuencia de embargos hipotecarios.

[61] J. Moguel, "Reforma constitucional y luchas agrarias en el marco de la transición salinista", p. 273.
[62] *El Financiero*, 10 de junio 1993, p. 46.

Finalmente, es de temer que la mayor parte de las solicitudes agrarias no resueltas (el rezago agrario) pueda simplemente ser cancelada. El gobierno argumenta que ya no hay más tierras que repartir; afirmación que ponen en duda muchas organizaciones. Algunos han pedido una investigación de las propiedades privadas que puedan estar excediendo los límites legales, antes de decretar la terminación del reparto agrario. Es significativo que esta demanda haya sido elevada por el movimiento campesino de Chiapas y se reafirme a la luz de la rebelión zapatista.[63] De hecho, más que crear las previsiones necesarias para la inmediata expropiación y reparto de las propiedades cuyo tamaño exceda los límites legales, la nueva ley dio a los propietarios privados un año para vender el sobrante de sus tierras.[64] Para miles de campesinos la conclusión de la reforma agraria en Chiapas y otros estados canceló también su esperanza de obtener un pedazo de tierra. A este respecto, debemos distinguir entre los efectos que pueden medirse directamente como son las compras de tierras, entre otros, y aquéllos que pueden operar al nivel de las expectativas, las esperanzas y los miedos. Parece claro que el fin de la reforma agraria constituyó una ruptura simbólica con el pasado; ruptura que no ofrece garantía alguna de una mejoría futura.

La reforma ejidal en Chiapas

Como en la mayoría de las áreas del México rural, la respuesta inmediata al anuncio de la reforma ejidal por parte de Salinas fue de temor y confusión. La información acerca de la naturaleza precisa de las reformas era escasa y los problemas inmediatos a los que se enfrentaban los ejidatarios eran los de mayores y crecientes deudas, caída de precios para sus cultivos y la falta de crédito. No obstante, se realizaron dos manifestaciones en contra de las reformas, una en diciembre de 1991 y otra en enero de 1992. La primera fue llevada a cabo por la OCEZ, en Venustiano Carranza, la segunda la efectuó la Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones (ARIC) en Ocosingo. Los miembros de la ARIC hicieron el compromiso formal de no vender sus tierras ejidales.

La diócesis de San Cristóbal invitó también a diferentes organizaciones a que reflexionaran sobre las reformas en un taller especial que se llevó a cabo en enero de 1992. El taller concluyó que la reforma ejidal era parte de la estrategia general del gobierno en favor del capital privado; que se había roto el espíritu de la ley original ya que el interés público se subordinaba a los intereses individuales; que era factible que las tierras se reconcentraran en pocas manos, lo que reflejaba los objetivos del TLC. En términos políticos, económicos y culturales el taller vio en estos cambios únicamente un deterioro de las condiciones existentes. Un miedo más específico era la posibilidad de que se profundizaran las divisiones en el interior de las comunidades, conforme los caciques fueran comprando las tierras de sus vecinos más pobres.[65]

Los efectos directos de la reforma ejidal fueron apareciendo gradualmente para finales de 1993. De acuerdo a los funcionarios del Registro Agrario Nacional (RAN) solamente 100 de los 2072 ejidos del estado habían solicitado la ayuda del programa de certificación del estado.[66] El principal problema con la reforma tenía que ver con la falta de soluciones a las solicitudes pendientes de tierra, conocidas como rezago agrario. Y aunque en 1992 el gobierno del estado anunció que compraría tierras para enfrentar el rezago, el programa no avanzó. Los líderes campesinos culparon de las demoras a la ineficiencia burocrática, a la negativa de los propietarios privados a vender sus tierras y a que los funcionarios se coludían con los terratenientes. Aunque tales rezagos no son únicos de Chiapas, la necesidad de acelerar el proceso quedó ampliamente demostrada con la rebelión.

[63] *La Jornada*, 1 de febrero 1994, p. 5.
[64] J. Moguel, "Reforma constitucional y luchas agrarias en el marco de la transición salinista", p. 271.
[65] Taller organizado por la Diócesis de San Cristóbal, Reformas al artículo 27 constitucional.
[66] Entrevista, Registro Agrario Nacional, México D.F., enero 1994.

En la región de la Selva Lacandona la falta de títulos definitivos es un problema de primera importancia en muchas comunidades. La ausencia de seguridad legal no incrementa únicamente la posibilidad de que los poseedores de las tierras sean desalojados por los terratenientes u otros grupos campesinos, sino que también restringe el acceso al crédito. Este obstáculo estorbó el desarrollo de muchos ejidos que en los 80 comenzaron a dedicar mayores áreas a actividades ganaderas.[67] La carencia de títulos de propiedad debilitó aún más a las organizaciones sociales localizadas en la zona de la rebelión.

La ARIC Unión de Uniones se vio particularmente afectada por este problema. Durante 1992 sus dirigentes propusieron varias medidas para enfrentar el problema agrario. Además de sus solicitudes legales existentes, la ARIC ofreció comprar tierras y pidió que se repartieran los terrenos privados que habían sido declarados en quiebra. Ninguna de estas propuestas fue tomada en cuenta por el gobierno del estado. Para el presidente de la ARIC, la razón fue la consabida:

> Las autoridades agrarias son amigas de los terratenientes. Efectúan sus estudios y rechazan nuestras peticiones. Este año pasado no llegamos a nada. Los terratenientes se están negando a vender y la Agraria dice que todos los ganaderos tienen documentos que los protegen de la expropiación. Este es el caso en Patihuitz, Avellanal y La Estrella.[68]

No es coincidencia que el EZLN haya podido reclutar campesinos precisamente en esas subregiones de la Selva Lacandona.

Organizaciones de base y radicalismo campesino

El EZLN obtuvo el apoyo de miles de tzeltales, tzotziles, zoques, choles y tojolabales en las regiones de Los Altos y la Selva Lacandona. No fue un movimiento implantado desde fuera sino la expresión más reciente de la organización y la resistencia popular ante la manipulación de las élites, la indiferencia del gobierno y la brutalidad policiaca. Obtuvo apoyo de los campesinos que durante años participaron en organizaciones legales que buscaban defender derechos agrarios y obtener términos más favorables para la comercialización de su café. Fue la negación de espacio político a estas organizaciones lo que permitió que la opción armada fuera aceptada.

Colonización y organización social en la Selva Lacandona

La base de apoyo más importante del EZLN vino de las comunidades indígenas localizadas en la región de la Selva Lacandona, muchas de las cuales se establecieron en un periodo de colonización que duró más de 40 años. El flujo de migrantes a la Selva Lacandona comenzó en los 30, pero aumentó rápidamente después de 1950. La colonización fue alentada para evitar afectar los intereses de los propietarios privados en otras partes de Chiapas. Para 1970 se habían establecido en la región unos 100 000 migrantes, principalmente tzeltales, choles y tojolabales. Estos eran antiguos peones de las plantaciones localizadas en el norte y oriente de Los Altos, o campesinos que habían perdido sus tierras debido a la usurpación de las élites locales.[69] La población de Ocosingo, el municipio más grande de la región, se duplicó entre 1950 y 1970, se duplicó de nuevo entre 1970 y 1980 y creció otro 56% en la década de los 80.[70]

Como resultado de la colonización disminuyó el área controlada por las grandes propiedades, mientras que el sector ejidal incrementó su presencia. Entre 1930 y 1991 se repartieron más de

[67] X. Leyva Solano y G. Ascencio Franco, "Apuntes para el estudio de la ganaderización en la Selva Lacandona", p. 274.
[68] Entrevista, enero 1993.
[69] L. E. F. Ramos Hernández, La colonización campesina en la Selva Lacandona, p. 26.
[70] G. Ascencio Franco y X. Leyva Solano, "Los municipios de la Selva Chiapaneca", p. 204.

1 300 000 hectáreas entre 25 000 campesinos en Ocosingo, Altamirano y las Margaritas.[71] Los ganaderos continuaron, sin embargo, dominando la economía regional pues controlaban los mejores pastizales, la mayor parte del ganado y del capital. Con la crisis en la producción del café muchos de los ejidos buscaron también iniciar actividades pecuarias en asociación con los ganaderos privados. En 1990 un estudio de 3 500 familias campesinas de la región mostró que el 60% de las tierras se había convertido en pastizales, el 30% se usaba para maíz y frijol y únicamente el 10% se dedicaba al cultivo del café.[72] Muchos campesinos tuvieron que depender de los ganaderos en su búsqueda de trabajos temporales en los campos, abrir nuevas áreas al pastizal o ingresar en asociaciones cooperativas.[73] Sin embargo, al igual que con el café, las actividades pecuarias resultaron también vulnerables a las reformas económicas, la liberación del comercio y las importaciones más baratas. Además, entre 1970 y 1990 la tasa de crecimiento demográfico en la región excedió la del conjunto del estado. Mientras la tasa anual promedio para Chiapas en este periodo fue de 3.64%, la tasa para Ocosingo fue de 6.50% y para Las Margaritas fue de 5.02%; sólo Altamirano registró una tasa ligeramente menor: 3.62% (ver Cuadro 39).

MUNICIPIOS	1970	1990	Tasa 1970-1990
Altamirano	8 354	17 026	3.62 %
Las Margaritas	32 524	86 586	5.02 %
Ocosingo	34 356	121 012	6.50 %
TOTAL SELVA	75 234	224 624	5.62 %
TOTAL CHIAPAS	1 569 053	3 210 496	3.64 %

FUENTES: *Chiapas. IX Censo General de Población y Vivienda, 1970*; y *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*.

CUADRO 39: *Crecimiento demográfico de los municipios de la Selva Lacandona, 1970-1990*

Las primeras instituciones que organizaron a los colonos de la Selva Lacandona fueron las congregaciones religiosas. Desde los años 40, los misioneros protestantes asociados al Instituto Lingüístico de Verano recibieron invitación del gobierno para promover la aculturación de la población indígena de la región.[74] Se desalentaron entonces las prácticas culturales tradicionales, mientras se fomentaba el esfuerzo individual y la conversión a nuevos cultivos. El apoyo gubernamental para las Iglesias protestantes continuó en las décadas siguientes dado que se intentaba limitar la influencia de los sacerdotes católicos y la de la teología de la liberación. La población regional que se consideraba a sí misma como protestante aumentó de menos de 5% en 1960 a 25% en 1990.[75]

Los misioneros católicos comenzaron a trabajar en la Selva Lacandona a finales de los 60, pero adoptaron una aproximación diferente que sus contrapartes protestantes. Sus sacerdotes y catequistas buscaron rescatar y restaurar la importancia de las tradiciones y prácticas indígenas y promovieron la formación de cooperativas locales. Esta aproximación reflejaba la "opción preferencial por los pobres" que la diócesis de San Cristóbal había empezado a promover en la época de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en Medellín en 1968. Monseñor

[71] *Ibid*, p. 217.
[72] *Ibid*, pp. 192-194.
[73] X. Leyva Solano y G. Ascencio Franco, "Apuntes para el estudio de la ganaderización en la Selva Lacandona", p. 273.
[74] S. Dichtl, *Cae una estrella*, p. 45.
[75] G. Ascencio Franco y X. Leyva Solano, "Los municipios de la Selva Chiapaneca", p. 211.

Samuel Ruiz, obispo de la diócesis desde 1960, participó en dicho encuentro y fue un importante propulsor de una Iglesia popular, autóctona.

Antes de Medellín la diócesis había comenzado a adaptar sus propias estructuras, creando equipos especiales de sacerdotes asignados a regiones habitadas por los cuatro grupos indígenas más grandes (tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales) y a dos áreas donde predominaban los mestizos, una en el centro y otra en la región fronteriza. Esta reorganización resultó ser importante y en 1971 el gobierno del estado pidió que la Iglesia organizara un congreso indígena para conmemorar el cuarto centenario de la muerte de fray Bartolomé de las Casas. La preparación del congreso implicó la formación de grupos a nivel comunitario que elaboraron sus quejas, demandas y propuestas específicas en torno a cuatro aspectos principales: tenencia de la tierra, comercialización, educación y salud. La Iglesia invitó a estudiantes y profesores para que impartieran cursos de legislación agraria, economía, historia de México y agronomía.

De este proceso emergió una nueva generación de dirigentes comunitarios indígenas, con una nueva perspectiva acerca de las causas de la pobreza y de la injusticia. Y si antes los conflictos se habían entendido en términos de relaciones personales, los participantes en el congreso comenzaron a ubicar con mucho mayor amplitud el funcionamiento de las fuerzas estructurales.

Este congreso se llevó a cabo en San Cristóbal de las Casas en octubre de 1974. Estuvieron presentes 587 delegados tzeltales, 330 tzotziles, 152 tojolabales y 161 choles, que representaban a 327 comunidades.[76] En cuanto a los asuntos agrarios, los delegados exigieron la titulación de tierras ejidales y comunales, y denunciaron las usurpaciones de los ganaderos. Los trabajadores de las plantaciones, conscientes desde hacía poco de sus derechos laborales, exigieron respeto a las disposiciones del Código Federal del Trabajo, tales como el salario mínimo. Otros pidieron mayor acceso a los mercados y se quejaron de la forma en que los intermediarios locales controlaban el crédito, los precios y el transporte. Los delegados exigieron también educación en sus propios idiomas y la defensa de sus culturas indígenas. Finalmente, la pobreza de la política sanitaria, la falta de servicios médicos y de clínicas fuera de los grandes poblados fueron señalados como los responsables de los altos índices de enfermedad y de mortalidad infantil, que en 1970 se estimaba en 42 muertes por 1 000 nacimientos.[77]

Maoísmo en la Selva Lacandona

El Congreso Indígena resultó ser un catalizador para las organizaciones de base en Los Altos y en la Selva Lacandona, pero su impacto se sintió sobre todo en la región de la Selva Lacandona. Esto se debió probablemente a que fuera de Los Altos la presencia de las instituciones gubernamentales era más débil. En la parte central de Los Altos el INI, la CNC y el PRI habían logrado minar las formas tradicionales de la organización indígena y habían extendido redes de control verticales y clientelistas.[78] En los asentamientos de la Selva Lacandona, más dispersos y alejados, los sacerdotes católicos y los catequistas pudieron crear formas más autónomas de representación. Esto es importante para entender el proceso de organización popular en la Selva Lacandona, cuyos orígenes son más sociales que institucionales. La organización fue producto de un intenso periodo de aprendizaje político, obtenido mediante una identificación en parte social, en parte religiosa. En consecuencia, cuando el gobierno comenzó a promover la formación de uniones de ejidos en Chiapas, las nuevas uniones que emergieron en la Selva Lacandona no estaban controladas por los intereses partidarios del PRI sino por delegados que habían participado en

[76] F. Mestries, "Testimonios del Congreso Indígena de San Cristóbal de Las Casas", p. 473.

[77] *Ibid*; y J. Morales Bermúdez, "El congreso indígena de Chiapas: Un testimonio".

[78] R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 211-213; y J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional" (en este volumen).

el Congreso Indígena.[79] Los tres casos más importantes son *Quiptic ta Lecubtesel* (Unidos por Nuestra Fuerza, en tzeltal) con base en Ocosingo, y las uniones de ejidos Tierra y Libertad y Lucha Campesina, de Las Margaritas, cada una de las cuales fue "formada" por la SRA en 1976. La más grande de las tres fue *Quiptic* que representaba a 18 comunidades localizadas en el valle de San Quintín en Ocosingo.

Entre los asesores que la Iglesia había invitado a colaborar en la preparación del Congreso Indígena se encontraban miembros de un grupo maoísta, Unión del Pueblo (UP). Estos asesores fueron importantes porque lograron que *Quiptic* se percatara de la amenaza de desalojo que pendía sobre 26 comunidades de la región. Esta procedía de una resolución presidencial publicada en marzo de 1972 que otorgaba derechos agrarios únicos sobre 660 000 hectáreas a unas 66 familias lacandonas. Ello a pesar de que en las tierras de la denominada Comunidad Lacandona habitaban por lo menos 3 000 familias tzeltales y choles que se habían asentado en el área en décadas anteriores con la aprobación del gobierno. Detrás del decreto se encontraba un acuerdo entre los representantes lacandones y la compañía forestal del Estado que permitía a esta última la explotación de 35 000 metros cúbicos de caoba y cedro durante un periodo de diez años. Desde 1973 los asesores de la UP comenzaron a prevenir a los afectados de los posibles desalojos y este punto contribuyó a la decisión de formar la Unión de Ejidos *Quiptic*.

En 1977 arribaron otros asesores con el fin de organizar la lucha contra los desalojos. Pertenecían a una corriente política maoísta conocida como Política Popular (PP) y llegaron después de enterarse de un enfrentamiento armado en Nueva Providencia, uno de los ejidos amenazados, en julio de 1977. El conflicto surgió cuando el cacique local secuestró al hijo de un ejidatario que comenzaba a participar en *Quiptic*. Al percatarse de que las autoridades no respondían a las peticiones de que fuera liberado, un grupo de algunos cientos de ejidatarios armados con machetes y rifles atacó la casa donde se hallaba cautivo el niño. En la balacera murieron siete oficiales de policía, se tomó prisionero al cacique y se liberó al niño. Otros grupos de campesinos cerraron las pistas de aterrizaje cercanas para evitar la represión.[80]

Política Popular tenía sus raíces en el movimiento estudiantil de 1968 y su principal dirigente era Adolfo Oribe Berlinguer, un profesor de economía de la Universidad Nacional Autónoma de México. En noviembre de 1968 Oribe escribió un panfleto titulado *Hacia una política popular* en el que criticaba a la izquierda tradicional de México por su falta de inserción entre las masas. Buscando aplicar la "línea de masas" maoísta en México en una lucha no violenta por el socialismo, muchas brigadas de estudiantes se fueron a los barrios urbanos pobres y a los ejidos a construir las bases de un poder popular a nivel de la comunidad. Los avances más significativos se dieron en las ciudades norteñas de Monterrey, Torreón y Chihuahua y entre los ejidatarios de La Laguna y Nayarit.

En 1976 la PP se unió con otros grupos incluyendo a Unión del Pueblo y se convirtieron en Línea Proletaria (LP), la cual alcanzó también una presencia importante en los sindicatos nacionales de maestros, telefonistas y obreros metalúrgicos. La llegada de LP a Chiapas fue por lo tanto parte de un movimiento más amplio que intentaba construir nuevas formas de organización popular en México, pero debe hacerse hincapié en que ellos no promovieron la lucha armada. De hecho, una de sus decisiones estratégicas centrales, la "política de dos caras",

[79] Las Uniones de Ejidos son organizaciones de segundo nivel que unieron dos o más ejidos formando unidades de producción. Durante la presidencia de Echeverría (1970-1976), el gobierno promovió la formación de las Uniones de Ejidos pensando aumentar la productividad del sector social. Bajo la nueva legislación se debía canalizar crédito preferencial a aquellos ejidos que se unieran en organizaciones de segundo nivel. Para documentar las limitaciones de esta estrategia, consúltese J. Moguel y P. López Sierra, "Política agraria y modernización capitalista".

[80] Entrevista con un asesor de la Unión de Ejidos *Quiptic*, octubre 1987.

consistía en evitar las confrontaciones con el Estado, lo que les ganó la crítica de muchos miembros de la izquierda que concluyeron que Línea Proletaria era gobiernista.

Los "norteños" de Línea Proletaria no fueron aceptados de inmediato por los dirigentes indígenas que habían recibido apoyo de la Iglesia. Sintiendo que los asesores intentaban desplazarlos como líderes, se rehusaron a cooperar con ellos y los forzaron a retirarse a finales de 1978. Los asesores se quejaron de que la Iglesia le había dado mucho poder a los líderes que habían fungido como delegados en el Congreso de 1974, creando una nueva camarilla, en vez de promover la participación de la base. Algunos de los métodos que trataron de introducir estos asesores minaron el centralismo en las tomas de decisión. Uno de estos métodos fue el revivir un elemento tradicional de la democracia indígena: la división de las asambleas comunitarias en asambleas chicas. Cada una de éstas estaba formada por seis o siete personas que discutían los problemas o las propuestas que sólo entonces se proponían a la asamblea comunitaria. Una segunda estrategia fue la creación de vínculos horizontales entre los miembros de cada comunidad, y no simplemente entre los líderes o delegados. En concordancia con su entrenamiento maoísta promovieron contactos e intercambios entre diferentes comunidades a nivel de las bases. Mediante un método conocido como "de las masas a las masas" se enviaban comisiones a informar a otras comunidades acerca de alguna amenaza de desalojo de sus tierras. Este era un trabajo arduo, que implicaba travesías de varios días para llegar a asentamientos distantes.

Pese a estas divisiones entre los asesores fuereños y los dirigentes locales, la *Quiptic* continuó creciendo. En marzo de 1978 un grupo de 800 campesinos bloqueó la construcción de un camino periférico (La Brecha) que se suponía delimitaría la Comunidad Lacandona. A partir de este momento la organización se expandió rápidamente conforme los ejidos del norte y el este de Ocosingo se unieron también a la lucha por la defensa de sus derechos agrarios.

En 1979 los asesores pudieron reintegrarse a la Quiptic, gracias a la promoción de un movimiento a nivel estatal que buscó mejorar las condiciones de la comercialización del café producido por los campesinos. Se identificaron dos problemas principales: el alto costo del transporte del café era asumido por el productor, e INMECAFÉ demoraba los pagos a los productores por su cosecha. En 1979 las organizaciones productoras de café, incluyendo la Unión de Ejidos Quiptic, presionaron al Instituto para que respondiera a sus demandas. En noviembre de 1979 se logró una solución parcial al firmarse un acuerdo mediante el cual el INMECAFÉ accedía a pagar 50% del transporte aéreo y el 100% del terrestre.

La convergencia en torno a las demandas relativas a la comercialización del café culminó con la formación, en septiembre de 1980, de la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (UU). La UU conjuntó las tres uniones de ejidos que se habían formado en 1976 y otros grupos productores de Los Altos, la Selva Lacandona y la región fronteriza. Esta fue la más amplia organización campesina independiente de Chiapas, pues representaba a 12 000 familias, casi todas indígenas, de 180 comunidades en 11 municipios.[81]

El gobierno estatal de Juan Sabines intentó sin éxito cooptar a los dirigentes de la nueva organización. No obstante, en 1983 las diferencias internas entre los asesores dividieron la UU en dos bandos. Las tres uniones de ejidos se salieron de la alianza y, conservando el nombre de Unión de Uniones, continuaron trabajando juntas hasta formar una organización de tercer nivel en marzo de 1988: la ARIC Unión de Uniones. Los grupos más pequeños de las regiones Fronteriza y de Los Altos pusieron en operación la Unión de Crédito *Pajal Ya' Kac' Tic* en San Cristóbal de las Casas.

[81] Estos municipios eran Ocosingo, Las Margaritas, Tila, Sabanilla, Huitiupán, El Bosque, Larráinzar, Yajalón, Comitán, Frontera Comalapa y Motozintla: N. Harvey, "La Unión de Uniones de Chiapas y los retos políticos del desarrollo de base".

La participación de *Quiptic* en la UU le había ayudado a defender los derechos agrarios de 26 comunidades aún amenazadas con el desalojo. En octubre de 1981 la UU organizó una marcha de 3000 de sus miembros a Tuxtla Gutiérrez para exigir la suspensión de las órdenes de desalojo. La falta de títulos ejidales continuó minando los esfuerzos de la Unión de Ejidos *Quiptic* en la promoción de proyectos económicos. Esto contrastó con la situación de la Unión de Crédito *Pajal* que expandió sus operaciones rápidamente a partir de 1982 hasta el colapso de los precios del café en 1989.

Políticamente, la estrategia institucional impulsada por la ARIC fue vista cada vez más como ineficaz. En lo económico, el sector cafetalero estaba en crisis y la ARIC no pudo desarrollar una alternativa viable en esta región. A diferencia de la Unión de Ejidos de la Selva en Las Margaritas, no tenía un canal de comercialización hacia los mercados alternativos de Europa y Estados Unidos. En 1989 la veda forestal les quitó otra fuente de ingreso. La conversión a la ganadería en pequeña escala requería de menos mano de obra y la caída en el precio de la carne minó incluso esta actividad. Finalmente, mucha de la energía de la ARIC se invirtió en los litigios agrarios. Si bien en enero de 1989 se obtuvieron por fin los títulos de propiedad de los 26 ejidos de la Comunidad Lacandona, la demora había cobrado su cuota de miembros. Es más, existían otras muchas solicitudes agrarias en espera de solución.

Pese a que las condiciones sociales y económicas se deterioraban, las organizaciones campesinas demostraron en varias ocasiones su capacidad para responder a las crisis, lo cual sugiere que se había formado gradualmente una fuerza cohesiva intercomunitaria a lo largo de un periodo de 20 años. Por ejemplo, cuando el 11 de agosto de 1985 se desalojaron cuatro ejidos, 12000 campesinos se manifestaron en Ocosingo dos días después. Tres días más tarde 2500 manifestantes marchaban en Tuxtla Gutiérrez. La habilidad de la ARIC para levantar su propio censo y poner en operación algunos planes de desarrollo regional es también una prueba del nivel de organización social en el área.[82]

Hay otras muchas fuentes de radicalismo campesino en Chiapas. Entre 1976 y 1989 la comunidad de Venustiano Carranza sostuvo una amarga lucha por recuperar más de 3000 hectáreas de tierras de primera calidad que estaban en manos de los ganaderos locales. Aunque la comunidad había recibido en 1965 una resolución presidencial en su favor, los ganaderos habían desplegado sus propios pistoleros para desalojar a los campesinos de las tierras en disputa. Entre 1965 y 1985 fueron asesinados 25 miembros de la comunidad, y muchos otros encarcelados. En 1980 la comunidad se unió a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), una red de grupos campesinos e indígenas cuyas demandas principales eran la tierra y el fin de la represión. En 1982 se unió con otras organizaciones locales para formar la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), la cual se dividió en dos facciones a finales de los años 80.

Por su parte, el grupo de Venustiano Carranza había abandonado la CNPA y comenzó a trabajar con una organización rival, el Frente Nacional Democrático Popular (FNDP). Ambas facciones de la OCEZ desconfiaban de todos los partidos políticos y de la lucha electoral, distanciándose de los partidos de oposición de izquierda a los que consideraban reformistas. Las noticias sobre los movimientos revolucionarios en Centroamérica influyeron más en ellos que en la Unión de Uniones. Los dirigentes de la OCEZ en Venustiano Carranza preferían, más que las negociaciones, los actos públicos de protesta más visibles, lo que les orilló a varias confrontaciones violentas con la policía del estado. Como se ha señalado en este recuento de las luchas agrarias de los 80, la OCEZ y la CIOAC representaron fuertes voces independientes en la defensa de los derechos campesinos. A principios de los 90 este tipo de radicalismo estuvo acompañado de la movilización de nuevos grupos en torno a la reivindicación de la etnicidad india.

[82] G. Ascencio Franco y X. Leyva Solano, "Los municipios de la Selva Chiapaneca", pp. 239-241.

Hasta 1992 los sucesos que ocurrían en Chiapas habían escapado, en gran medida, a la atención nacional. Sin embargo esto comenzó a cambiar con la marcha de unos 400 indígenas de Palenque a la Ciudad de México a principios de ese año. El catalizador fue otro desalojo violento perpetrado por la policía del estado. En este caso los afectados fueron los miembros del Comité de Defensa de la Libertad Indígena (CDLI) que se habían reunido en Palenque el 28 de diciembre de 1991. Su objetivo era denunciar la corrupción de los presidentes municipales, la imposición de los agentes municipales, el incumplimiento gubernamental de las obras públicas prometidas y la falta de soluciones al rezago agrario, así como manifestar su oposición a las reformas al artículo 27 de la Constitución.

Más de 100 indígenas fueron arrestados y varios otros golpeados y torturados. Para justificar la disolución de la manifestación el gobierno se amparó en una reforma al Código Penal estatal instituida en 1989, cuyos artículos 129 a 135 calificaban la participación en una protesta masiva pacífica como amenaza al orden público, sujeta a penas de dos a cuatro años de prisión.

La marcha *Xi' Nich* partió de Palenque el 7 de marzo de 1992 y llegó a la capital del país seis semanas después.[83] En el trayecto recibió la cobertura nacional de la prensa independiente y la solidaridad de las comunidades de Tabasco, Veracruz, Puebla y el Estado de México. Su impacto en la conciencia nacional consistió en mostrar la naturaleza represiva del gobierno del estado de Chiapas. Coincidió también con una creciente preocupación sobre las condiciones de vida de los pueblos indígenas en el país.[84] Pese a que *Xi' Nich* obtuvo promesas de solución por parte de las agencias federales, para finales de 1992 muchas de sus demandas no se habían cumplido. El código penal del estado no se reformó; no se llevó a juicio a ninguno de los policías por violaciones a los derechos humanos, y los presidentes municipales continuaron imponiendo a los agentes municipales. Siguen pendientes 30 órdenes de aprehensión contra miembros del CDLI y las obras públicas aún no han comenzado.

En este contexto surgió una nueva organización en las regiones de Los Altos y la Selva Lacandona. A finales de 1989 emergió en Altamirano, Ocosingo, San Cristóbal, Sabanilla y Salto del Agua la Alianza Campesina Independiente Emiliano Zapata (ACIEZ). A principios de 1992 cambió su nombre por el de ANCIEZ añadiéndole el "Nacional" a su denominación y argumentando tener organizaciones afiliadas en seis estados del norte y del centro del país. A pesar de ello, era más fuerte en Chiapas, y en sólo dos años extendió su base de apoyo entre las comunidades tzotziles, tzeltales y choles de los municipios alteños de El Bosque, Larráinzar, Chenalhó, Chanal, Huixtán, Oxchuc, Tila y Tumbalá. La falta de solución a las demandas agrarias y económicas en las Cañadas de Ocosingo contribuyó a la radicalización de los jóvenes campesinos de la ANCIEZ y a su eventual apoyo a un levantamiento armado. La dimensión de este movimiento quedó de manifiesto en la marcha del 12 de octubre de 1992 en San Cristóbal, realizada para conmemorar los 500 años de resistencia indígena. Aproximadamente la mitad de los 10 000 indígenas que participaron en ella eran miembros de la ANCIEZ. Durante la marcha la multitud derribó la estatua de Diego de Mazariegos, el conquistador español que fundó Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas). Luego, a principios de 1993 la ANCIEZ se hizo clandestina, presumiblemente para comenzar su entrenamiento para la rebelión armada. El enfrentamiento en la sierra de Corralchén (Ocosingo) con una columna del ejército federal en mayo de ese año fue el primer signo claro de la existencia de actividades guerrilleras, pese a que el gobierno estatal insistió en aquella ocasión en que no había guerrilla en Chiapas.

[83] *Xi' Nich* es el término chol para hormiga. Uno de los dirigentes de la marcha explicó que el gobierno había tratado de pisotear la manifestación de Palenque pero únicamente había conseguido perturbar el hormiguero.

[84] A. Cepeda Neri, "Chiapas: La Lucha por los derechos humanos", *La Jornada*, 21 de abril 1992, p. 5; F. Reyes Heroles, "Esa vergüenza nacional", *La Jornada*, 22 de abril 1992, p. 19; y H. Bellinghausen, "Xi' Nich y la cultura de la victoria", *La Jornada*, 27 de abril 1992, p. 26.

Conclusiones

La rebelión en Chiapas no puede reducirse sólo a las condiciones políticas locales. Es una respuesta popular a una serie de reformas rurales decididas sin la participación de las organizaciones campesinas representativas. Es, en resumen, una rebelión contra una nueva estrategia global de acumulación y en contra del salinismo como discurso político. Desde un punto de vista histórico forma parte del ciclo de rebeliones rurales que periódicamente han revelado la crisis de legitimación del Estado mexicano. Uno de los comunicados enviados por el subcomandante Marcos del EZLN a varios periódicos es un testimonio de esta pérdida de legitimidad. En respuesta a la notificación de amnistía por parte del gobierno, el subcomandante escribió:

> ¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ...
> ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?
> ¿El presidente de la república? ¿Los secretarios de estado? ¿Los senadores? ¿Los diputados? ¿Los gobernadores? ¿Los presidentes municipales? ¿Los policías? ¿El ejército federal? ¿Los grandes señores de la banca, la industria, el comercio y la tierra? ¿Los partidos políticos? ¿Los intelectuales? ¿Galio y Nexos? ¿Los medios de comunicación? ¿Los estudiantes? ¿Los maestros? ¿Los colonos? ¿Los obreros? ¿Los campesinos? ¿Los indígenas? ¿Los muertos de muerte inútil?[85]

Los principales límites del salinismo fueron de naturaleza política y económica. Las reformas rurales se subordinaron claramente a criterios macroeconómicos para insertar a México en los nuevos mercados globales mediante una rápida reestructuración del sector industrial y la liberalización unilateral del comercio del sector agrícola. Esta estrategia, institucionalizada por medio del TLC, no fue lo suficientemente flexible como para incorporar las muy variadas necesidades de un sector tan heterogéneo como los agricultores mexicanos. Para la población rural, los intentos por mitigar los efectos de esta estrategia de modernización no alteraron significativamente los términos de la integración. Por el contrario, las reformas y programas institucionales tales como PRONASOL y PROCAMPO se diseñaron precisamente para ajustar las alternativas de desarrollo a los dictados de los mercados internacionales.

Los magros resultados de todas estas reformas para atraer la inversión privada contrastan con la ruina de gran cantidad de pequeños productores. Incluso aquellos que habían hallado un refugio en los mercados de exportación enfrentan deudas que crecen y muchas dificultades de comercialización. Con el TLC las perspectivas para la mayoría de los 2 500 000 productores de maíz se han agravado aún más. PROCAMPO propuso una solución de corto plazo para un problema de largo plazo: ¿cómo reactivar la economía rural sin expulsar a miles o quizá millones de campesinos de sus tierras?

Al poner al descubierto los límites del salinismo, el EZLN ha abierto la posibilidad de que las organizaciones campesinas creen nuevas alternativas políticas. Los zapatistas mismos han convocado a rechazar las reformas al artículo 27 de la Constitución y a formular políticas que reflejen más las demandas de los pueblos indígenas y campesinos, que los intereses del sector privado. Esta posición general ha tenido eco en el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), formado por 280 organizaciones de Chiapas en enero de 1994.

Durante el gobierno de Salinas las organizaciones independientes criticaron la filosofía que subyace detrás de las reformas rurales y no sólo su contenido. Las reformas al artículo 27, en particular, fueron vistas como el fin de la esperanza para los campesinos sin tierras. Tampoco se tomó en cuenta la exigencia de que las tierras comunales no pudieran ser privatizadas, ni la propuesta de que las propiedades privadas poseídas ilegalmente se repartieran entre los solicitantes. También se desoyó la demanda de que el maíz, el frijol y otras cosechas vulnerables se

[85] "¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?", *La Jornada*, 21 de enero 1994, p. 13.

excluyeran de las negociaciones del TLC. Los acuerdos paralelos de último minuto que protegen a los productores estadounidenses de cítricos y de caña fueron claras concesiones del gobierno de Salinas al país vecino. No hubo, sin embargo, concesiones similares para los productores de granos de México.

Los límites económicos del salinismo revelan un menosprecio hacia las posiciones alternativas articuladas por las organizaciones campesinas. Aunque Salinas adoptó de inmediato el discurso de la concertación, conforme pasó el tiempo y los imperativos del TLC se impusieron, el compromiso con la construcción de consensos fue reemplazado por la tendencia más usual de la exclusión política. Un punto de viraje clave fueron las reformas al artículo 27. Con su recién adquirida mayoría calificada de los dos tercios en la Cámara de Diputados, le tomó menos de un mes al PRI aprobar estas reformas. Ni siquiera el Congreso Agrario Permanente (CAP), —establecido con la venia de Salinas en 1989, pero que incluye tanto organizaciones controladas por el Estado como organizaciones independientes—, pudo modificar significativamente el contenido de estas reformas.[86]

La rebelión de Chiapas ha hecho evidente la necesidad de cambios en muchos niveles del orden político, social y económico en México. Pero cualquier recomposición de ese orden, no importa cuán democrática pueda parecer, traicionará a los campesinos si no se incluyen en el programa nuevas reformas rurales. De la discusión anterior se desprende que al menos dos grandes reformas tienen que ser debatidas: la formulación de políticas para el desarrollo rural y la democratización.

En cuanto al primer punto México tiene un gran potencial para desarrollar fuentes de empleo productivas e innovadoras que no impliquen despoblar el campo. Existen ya muchos ejemplos de proyectos de desarrollo administrados democráticamente. En Chiapas y otros estados las luchas de los productores de café han demostrado que existen alternativas para redistribuir el ingreso y el poder.[87] Los pueblos indígenas también han desarrollado proyectos ambientales sustentables que preservan y desarrollan sus culturas y conocimiento.[88] Pero estas posibilidades están constreñidas por un discurso del desarrollo que valora únicamente la rentabilidad mercantil. Es claro que las alternativas deben también ser viables en los contextos de sus mercados. Pero pueden ser mucho más que eso si las reformas permitieran su consolidación en vez de marginarlas.

En el caso de Chiapas las soluciones al rezago agrario deberían constituir una tarea política urgente. La planeación de un desarrollo regional debería incluir también más que una simple distribución de tierras. Esta debe acompañarse de un incremento en la inversión pública en las áreas de infraestructura, tecnología, asistencia técnica, capacitación, comercialización y mecanismos de precios: en resumen el tipo de políticas que todo país industrializado avanzado ha puesto en marcha para crear sectores agrícolas modernos y viables. Responder a las ineficiencias gubernamentales retirando los subsidios del Estado resuelve el problema de éste, pero no el de sus anteriores clientes. Ya sea en lo relativo a la distribución de las tierras, al crédito o a la solidaridad, el problema de Chiapas y del México rural no gira solamente en torno a los recursos sino también a la manera de distribuirlos. El tipo de reforma institucional que se requiere ahora implica la participación democrática de las organizaciones campesinas en la formulación y ejecución de los planes de desarrollo rural. Con la aprobación del TLC, el Estado mexicano no puede simplemente regresar a su papel de actor central en la economía rural. Esto no es posible

[86] J. Moguel, "Reforma constitucional y luchas agrarias en el marco de la transición salinista", p. 269.

[87] J. Moguel, C. Botey y L. Hernández (editores), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*; y J. Fox, *The Politics of Food in Mexico*.

[88] V. M. Toledo, "Toda la Utopía"; y "La vía ecológico-campesina de desarrollo: Una alternativa para la selva de Chiapas", *La Jornada*, 25 de enero 1994, La Jornada del Campo, pp. 4-6.

ni deseable, pero puede proporcionar el espacio necesario para que las organizaciones representativas campesinas e indígenas consoliden sus proyectos de revitalización económica, social y cultural en las áreas rurales.

La creación de caminos alternativos para la necesaria modernización implica disolver los controles políticos, que en el México rural están asociados tradicionalmente con el caciquismo. La lucha por la reafirmación y la defensa de los derechos humanos y políticos en las áreas rurales está muy extendida por toda Latinoamérica.[89] En el oriente de Chiapas es evidente que los días del caciquismo están contados. Y sin embargo la manera en que los cambios políticos se van a llevar a cabo es todavía imprevisible. Las élites locales se están armando para recuperar sus tierras y su influencia en el estado, y las asociaciones ganaderas no permanecen cruzadas de brazos viendo cómo los enviados gubernamentales negocian sobre sus feudos tradicionales. Al mismo tiempo las organizaciones campesinas e indígenas en el estado han expresado su apoyo al EZLN. La ARIC se halla entre dos aguas. Algunos de sus dirigentes han denunciado casos de reclutamiento forzoso y ciertos abusos por parte del EZLN en comunidades donde la ARIC tiene miembros. El gobierno está buscando aislar políticamente al EZLN y la ARIC es central en esta estrategia. Los rebeldes han contestado con críticas a algunos dirigentes de ARIC por ayudar a las autoridades a cambio de fondos y créditos de Solidaridad.

El proceso de paz se complica con las elecciones presidenciales de agosto de 1994. Parece inevitable la reforma del sistema electoral aunque al PRI le gustaría posponerla hasta el próximo gobierno. No obstante, las discusiones en torno a una reforma democrática no pueden restringirse a los partidos políticos y al Congreso de la Unión. Para que la democratización avance, también tiene que haber cambios profundos en las relaciones de poder en el campo. Parafraseando a Pablo González Casanova,[90] la crisis actual demanda una transición a "una democracia con opciones". En este contexto, algunos grupos como el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) han convocado a la modificación del artículo 4º Constitucional para que incluya todo un capítulo que especifique los derechos colectivos de los pueblos indios.[91] Una multitud de organismos no gubernamentales y grupos de mujeres han elaborado demandas específicas que potencialmente ensanchan el plan de democratización rural. Otros grupos llaman a la destitución de los presidentes municipales y piden modificaciones al código penal del estado. Tomadas en su conjunto, estas demandas pueden enriquecer la calidad de la representación en el México rural y comenzar a construir nuevas alternativas y fuentes de esperanza para los pueblos indígenas y rurales de toda Latinoamérica. Si esto sucede, la rebelión de Chiapas no habrá sido en vano.

Marzo 1994

[89] J. Fox (editor), *The Challenge of Rural Democratisation*.

[90] P. González Casanova, "México: ¿Hacia una democracia sin opciones?".

[91] H. Díaz Polanco, "El Estado y los indígenas".

ABREVIATURAS Y SIGLAS USADAS

Archivos y bibliotecas

AGCA	Archivo General de Centroamérica (Guatemala, Guatemala).
AGN	Archivo General de la Nación (México, D.F.).
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España).
AGOP	Archivo General de la Orden de Predicadores (Roma, Italia).
AHCH	Archivo Histórico del Estado de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez, México).
AHDG	Archivo Histórico Diocesano de Guatemala (Guatemala, Guatemala).
AHDSC	Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal (San Cristóbal de Las Casas, México).
AHMR	Archivo Histórico Matías Romero, Banco de México (México, D.F.).
ANEU	Archivos Nacionales de Estados Unidos (Washington, D.C.) [El número que sigue a las siglas corresponde al grupo de referencia ("Record Group")].
ASRE	Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores (México, D.F.).
AUA	Archivo de la Universidad de las Américas (Cholula, Puebla, México).
BMNAH	Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia (México, D.F.).
BPPM	Biblioteca Particular del profesor Prudencio Moscoso (San Cristóbal de Las Casas, México).
CONDUMEX	Archivo del Centro de Estudios de la Historia de México de Conductores Mexicanos, S.A. (México, D.F.).
HECH	Hemeroteca del Estado de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez, México).

Editoriales e instituciones académicas

CEHAM:	Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.
CEDAL	Centro de Estudios Democráticos de América Latina (Costa Rica).
CEDLA	Centro de Educación y Documentación de Latino América (Amsterdam, Holanda).
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ediciones de la Casa Chata).
CIHMECH	Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas (San Cristóbal de Las Casas, México).
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
FCE	Fondo de Cultura Económica.
ICACH	Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez, México).
IIF	Instituto de Investigaciones Filológicas.

INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia.
INAREMAC	Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, Asociación Civil (San Cristóbal de Las Casas, México).
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
INI	Instituto Nacional Indigenista.
SEP	Secretaría de Educación Pública.
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana.
UNACH	Universidad Autónoma de Chiapas.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.
UNRISD	United Nations Research Institute for Social Development (Instituto de Investigaciones para el Desarrollo Social de la Organización de las Naciones Unidas).

Instituciones, organizaciones, programas y tratados

ACIEZ	Alianza Campesina Independiente Emiliano Zapata.
ACNUR	Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados.
ANAGSA	Aseguradora Nacional Agrícola y Ganadera.
ANCIEZ	Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata.
ARIC	Asociación Rural de Interés Colectivo.
BANCRISA	Banco de Crédito Rural del Istmo, Sociedad Anónima.
BANRURAL	Banco Nacional de Crédito Rural.
CAP	Congreso Agrario Permanente.
CAPFCE	Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas.
CDLI	Comité de Defensa de la Libertad Indígena.
CEFOMACH	Centro de Formación Magisterial.
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano.
CEOIC	Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas.
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
CFE	Comisión Federal de Electricidad.
CIEDAC	Centro de Investigaciones sobre Energía y Desarrollo, Asociación Civil.
CIOAC	Confederación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos.
CISPL	Comisión Intersecretarial para la Protección de la Selva Lacandona.
CNC	Confederación Nacional Campesina.
CNOC	Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras.
CNPA	Coordinadora Nacional Plan de Ayala.
CNPI	Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas.
CNTE	Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación.
CODAIF	Comité Diocesano de Ayuda a Inmigrantes Fronterizos.
COFOLASA	Compañía Forestal de la Lacandona, Sociedad Anónima.
COMAR	Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados.
CONAFRUT	Comisión Nacional de Fruticultura.
CONASUPO	Comisión Nacional de Subsistencias Populares.
COPLAMAR	Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados.
CORFO	Corporación Forestal de Chiapas.
CROM	Confederación Regional Obrero Mexicana.
DAAC	Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización.
DGAI	Departamento General de Asuntos Indígenas.
DGEEMI	Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena.

DGEI	Dirección General de Educación Indígena.
DPI	Departamento de Protección Indígena.
ECOSFERA	Centro de Estudios para la Conservación de los Recursos Naturales, Asociación Civil.
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
FIPI	Frente Independiente de Pueblos Indios.
FNDP	Frente Nacional Democrático Popular.
FTN	Franja Transversal del Norte.
FYDEP	Fomento y Desarrollo de El Petén.
ILV	Instituto Lingüístico de Verano.
INEA	Instituto Nacional de Educación para Adultos.
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
INI	Instituto Nacional Indigenista.
INMECAFÉ	Instituto Mexicano del Café.
ISMAM	Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Cooperativa).
ISSSTE	Instituto del Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado.
LCA	Liga de Comunidades Agrarias.
LP	Línea Proletaria.
OCEZ	Organización Campesina Emiliano Zapata.
OMS	Organización Mundial de la Salud.
ONU	Organización de las Naciones Unidas.
ORIACH	Organización Regional Indígena de Los Altos de Chiapas.
PASECOR	Programa de Apoyo Sectorial a las Comunidades Rurales.
PECE	Pacto para la Estabilidad, la Competitividad y el Empleo.
PEICASEL	Programa de Educación Integral y Capacitación para la Selva Lacandona.
PEMEX	Petróleos Mexicanos.
PIDER	Programa Integral de Desarrollo Rural.
PIVM	Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital.
PMT	Partido Mexicano de los Trabajadores.
PNR	Partido Nacional Revolucionario.
PP	Política Popular.
PRA	Programa de Rehabilitación Agraria.
PRD	Partido de la Revolución Democrática.
PRI	Partido Revolucionario Institucional.
PRM	Partido de la Revolución Mexicana.
PRN	Partido Nacional Revolucionario.
PROCAMPO	Programa Nacional de Apoyos Directos al Campo.
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos.
PRODESCH	Programa de Desarrollo Socioeconómico de Los Altos de Chiapas.
PRONASOL	Programa Nacional de Solidaridad.
PSCH	Partido Socialista Chiapaneco.
PST	Partido Socialista de los Trabajadores.
PSUM	Partido Socialista Unificado de México.
RAN	Registro Agrario Nacional.
RIBMA	Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules.
SARH	Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos.
SEDESOL	Secretaría de Desarrollo Social.
SEDUE	Secretaria de Desarrollo Urbano y Ecología.
SEP	Secretaría de Educación Pública.
SNTE	Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación.

SPP	Secretaría de Programación y Presupuesto.
SRA	Secretaría de la Reforma Agraria.
STI	Sindicato de Trabajadores Indígenas.
TLC	Tratado de Libre Comercio.
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.
UNORCA	Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas.
UP	Unión del Pueblo.
UU	Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ACEVEDO, Marina, *Margaritas: Una experiencia de frontera*, Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1992.

ADAMS, Robert M., "Patrones de cambio de la organización territorial", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, INI y CONACULTA, 1989, pp. 43-76.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "Planeación en las zonas indígenas", *Comunidad* (Universidad Iberoamericana), 1977.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "Formación de una teoría y una práctica indigenistas", *Instituto Nacional Indigenista: 40 años*, México, INI, 1988.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *et al*., *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, México, INI, 1976.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz y FCE, 1991.

ALEJOS, José, *Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, México, UNAM, 1994.

ALEJOS GARCÍA, José, "Cultura y modernidad. La problemática de los mayas en las naciones independientes", *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, M. C. León, M. H. Ruz y J. Alejos García, México, CONACULTA, 1992, pp. 163-190.

ALEJOS, José y Elsa ORTEGA PEÑA, *El Archivo Municipal de Tumbalá, Chiapas, 1920-1946*, México, UNAM, 1991.

Anuario estadístico del estado de Chiapas. Año de 1909, Tuxtla Gutiérrez, Tipografía del Gobierno, 1911.

Anuario estadístico del estado de Chiapas (1911), Tuxtla Gutiérrez, Ed. Talleres del Gobierno de Chiapas, 1911.

Anuario estadístico de Chiapas, 1985, 3 vols., México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1986.

"APERTURA de un camino entre Bachajón y Palenque, año 1821", *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 6, Enero-junio 1956, pp. 133-139. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 5-6, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

ARAMONI CALDERÓN, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992.

ARIAS, Jacinto, *Historia de la colonia de "Los Chorros"*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1984.

ARIAS, Jacinto, *San Pedro Chenalhó: Algo de su historia, cuentos y costumbres*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1985.

ARIC, Datos básicos, Censo 1990, Ocosingo. ARIC Unión de Uniones Ejidales y Sociedades Campesinas de Producción Rural, 1990.

ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Editions du Seuil, 1977.

ASCENCIO FRANCO, Gabriel y Xochitl LEYVA SOLANO, "Los municipios de la Selva Chiapaneca. Colonización y dinámica agropecuaria", *Anuario 1991* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1992, pp. 176-241.

Atlas ejidal del estado de Chiapas. Encuesta nacional agropecuaria ejidal, México, INEGI, 1991.

AUBRY, Andrés, *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental. 1528-1990*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1991.

BÁEZ-JORGE, Félix, Amado RIVERA BALDERAS y Pedro ARRIETA FERNÁNDEZ, *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra. Condiciones socioeconómicas y sanitarias de los pueblos zoques afectados por la erupción del volcán Chichonal*, México, INI, 1985.

BALLINAS, Juan, *El desierto de los Lacandones. Memorias 1876-1877*, Editado por F. Blom, Tuxtla Gutiérrez, 1951.

BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1983.

BASTIAN, Jean-Pierre, "La mutation des protestantismes latino-américains: Une perspective socio-historique", Ponencia presentada en el Seminario de Religión y Sociedad (CIESAS-Sureste), San Cristóbal de Las Casas, 1990.

BAUMANN, Friederike, "Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas, 1896-1916", *Mesoamérica*, 5, Junio de 1983, pp. 8-63.

BEEKMAN, John, y James C. HEFLEY, *Peril By Choice: The Story of John and Elaine Beekman. Wycliffe Bible Translators in Mexico*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan Press, 1968.

BEEZLEY, William, "Madero: The «Unknown» President and His Political Failure to Organize Rural Mexico", *Essays on the Mexican Revolution: Revisionist Views of the Leaders*, Editado por G. Wolfskill y D. W. Richmond, Austin, University of Texas Press, 1979.

BENJAMIN, Thomas, "Revolución interrumpida. Chiapas y el interinato presidencial, 1911", *Historia Mexicana*, 117, Julio-septiembre 1980, pp. 79-98.

BENJAMIN, Thomas Louis, *A Rich Land. A Poor People: Politics and Society in Modern Chiapas*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989 [Existe una traducción reciente al español: *Chiapas: Tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, México, Ed. Grijalbo, 1995].

BENJAMIN, Thomas, "Una historia poco gloriosa. Informe de Rafael Cal y Mayor al general Emiliano Zapata, 1917", *Historia Mexicana*, 128, Abril-junio 1983, pp. 597-620.

BENJAMIN, Thomas Louis, *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, México, CONACULTA, 1990.

BERRYMAN, Phillip, *Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América latina y en otros lugares*, México, Siglo XXI, 1989.

BLOCH, Marc, *Introducción a la historia*, México, FCE, 1975.

BLOM, Frans y Gertrude DUBY, *La Selva Lacandona*, México, Ed. Cultura, 1955.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*, México, Ed. Nueva Imagen, 1981.

BRETON, Alain, "La «Provincia de Tzendales» en 1748", *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Editado por A. Breton, J. P. Berthe y S. Lecion, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991, pp. 173-196.

BRAUDEL, Fernand, "La larga duración", *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 60-106.

BRICKER, Victoria Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE, 1989.

BRICKWOOD, Albert, "Tapachula", *Daily Consular and Trade Reports, October 25, 1911*, Nº 250, Washington, Government Office, 1911.

BRICKWOOD, Albert, "Landed Propietors in Chiapas", *Daily Consular and Trade Reports, December 15, 1910*, Nº 139, Washington, Government Office, 1911.

Bula de la Santidad de Inocencio XI en que condena sesenta y ocho proposiciones de Miguel de Molinos, Lisboa, Miguel Deslandes, 1687.

CALNEK, Edward E., "Highland Chiapas Before The Spanish Conquest", *Archaeology, Ethnohistory, and Ethnoarchaeology in the Maya Highlands of Chiapas, Mexico*, D. D. Bryant, E. E. Calnek, T. A. Lee y B. Hayden, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1988.

CALVA, José Luis, *Probables efectos de un Tratado de Libre Comercio en el campo*, México, Ed. Fontamara, 1992.

CALVO, Ángelino, Ana María GARZA, María Fernanda PAZ y Juana María RUIZ, *Voces de la historia: Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzam*, San Cristóbal de Las Casas, Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas A. C. y Universidad Autónoma de Chiapas, 1989.

CAMPBELL, Lyle, *The Linguistics of Southeast Chiapas, Mexico*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1988.

CANCIAN, Frank, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy. The Maya Corn Farmers of Zinacantan*, Stanford (California), Stanford University Press, 1972.

CANCIAN, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, México, INI, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992.

CARR, Barry, *Marxism and Communism in Twentieth-Century Mexico*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1992.

"Carta colectiva de los franciscanos de México al emperador Carlos V", *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Colegidos y anotados por M. Cuevas, Publicados bajo la dirección de G. García, México, Ed. Porrúa, 1975.

CASAHONDA CASTILLO, José, *50 años de revolución en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1974.

CASTAÑÓN GAMBOA, Fernando, "Panorama histórico de las comunicaciones en Chiapas", *Ateneo* (Tuxtla Gutiérrez), 1, Enero-marzo 1951, pp. 75-127. [Edición facsimilar: Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992].

CASTAÑÓN GAMBOA, Fernando, *Motines indígenas en Chiapas, 1693 y 1722*, Compilación de J. J. Manguen e Irma Montes, San Cristóbal de Las Casas, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, 1979.

CASTELLANOS, Rosario, *Balún-Canán*, México, SEP, 1983.

CASTELLANOS CAMBRANES, Julio, *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1985.

CASTILLO BURGUETE, María Teresa, "Las fincas chiapanecas de principios del siglo XX", *Textual. Análisis del medio rural* (Universidad Autónoma de Chapingo), 17, 1984, pp. 39-61.

CASTILLO BURGUETE, María T., Producción y comercialización de granos básicos: El movimiento de la Unión Estatal de Productores de maíz de Chiapas, Tesis de maestría, UAM-Xochimilco, 1988.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, Rebeliones indígenas en la Nueva España, México, CIESAS e INI (Historia de los pueblos indígenas, 2ª serie), En prensa.

CELIS CALLEJAS, Fernando, "La mascarada de los precios cafetaleros", *Ojarasca*, 37, octubre 1994, pp. 48-49.

Censo cafetalero (1992), México, Instituto Mexicano del Café, 1992.

Censo y división territorial del estado de Chiapas verificado en 1900, México, Imprenta y fototipía de la Secretaría de Fomento, 1905.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), *Economía campesina y agricultura empresarial: Tipología de agricultores del agro mexicano*, México, Siglo XXI, 1982.

CHAMBERLAIN, Robert S., "The Governorship of the Adelantado Francisco de Montejo in Chiapas, 1539-1544", *Contributions to American Anthropology and History* (46), Washington, Carnegie Institution of Washington, 1948.

CHARNAY, Désiré, *Le Mexique*, Paris, Edition de Griot, 1987.

"Chiapas", *Pueblos indígenas de México*, México, INI, 1993.

Chiapas. III Censo Agrícola-Ganadero y Ejidal, 1950, México, Secretaría de Economía, 1957.

Chiapas. V Censo Agrícola-Ganadero y Ejidal, 1970, México, Secretaría de Industria y Comercio, 1975.

Chiapas. VII Censo Agropecuario, 1991. Resultados preliminares, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1992.

Chiapas. VII Censo Ejidal, 1991. Resultados definitivos, México, Instituto Nacional de Estadística, geografía e Informática, 1991.

Chiapas. VII Censo General de Población, 1950, México, Secretaría de Economía, 1952.

Chiapas. VIII Censo General de Población, 1960, México, Secretaría de Industria y Comercio. 1963.

Chiapas. IX Censo General de Población, 1970, México, Secretaría de Industria y Comercio, 1971.

Chiapas. X Censo General de Población y Vivienda, 1980, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1983.

Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Resultados definitivos. Tabuladores básicos, 4 vols., Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.

CIUDAD REAL, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vols., México, UNAM, 1976.

CLIFFORD, James, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

COATSWORTH, John H., "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Editado por F. Katz, México, Ed. Era, 1990, vol. I, pp. 27-61.

COELLO CASTRO, Reyna, Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social (Un estudio de caso), Tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991.

Colección de leyes agrarias y demás disposiciones que se han emitido en relación al ramo de tierras, San Cristóbal, 1878 [Biblioteca particular del profesor Prudencio Moscoso].

COLBY, Benjamin, *Ethnic Relations in the Chiapas Highlands of Mexico*, Nuevo Mexico, Museum of New Mexico Press, 1966.

COLLIER, George, "Changing Inequality in Zinacantán: The Generations of 1918 and 1942", *Ethnographics Encounters in Southern Mesoamerica*, V. Editado por R. Bricker y G. H. Gossen, Austin, University of Texas Press, 1989.

COMAROFF, Jean, *Body of Power Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

CORTÉS, Hernán, *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963.

CROCE, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, México, FCE, 1979.

CUMBERLAND, Charles C., *The Struggle for Modernity*, Nueva York, Oxford University Press, 1968.

DAMPIER, William, "Dampier's Voyages (Fragmentos)", *Viajeros en Tabasco: Textos*, Editado por C. A. Cabrera Bernat, Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco, 1987, pp. 235-275.

Datos estadísticos del estado de Chiapas. 1896, Tuxtla Gutiérrez, Imprenta del Gobierno, 1897.

Diagnóstico de la Subregión de Las Cañadas, Selva Lacandona, Chiapas, Manuscrito de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) realizado por investigadores del Centro de Investigaciones sobre Energía y Desarrollo, A. C., 1991.

Diagnóstico socio-económico de la Selva Lacandona (Bases para su planeación regional), Tuxtla Gutiérrez, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, 1992.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1983.

DÍAZ POLANCO, Héctor, "El Estado y los indígenas", *El nuevo Estado mexicano*, Coordinado por J. Alonso, A. Aziz y J. Tamayo, CIESAS y Nueva Imagen, 1992, vol. III, pp. 145-170.

DICHTL, Sigrid, *Cae una estrella: Desarrollo y destrucción de la Selva Lacandona*, México, SEP, 1987.

Documentos históricos de la revolución mexicana, Compilación de I. Fabela y J. E. de Fabela, Varios vols., México, Ed. Jus y FCE, 1960-1973.

Documentos relativos al Congreso Agrícola de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Imprenta del Gobierno, 1898.

EDEL, Mathew, "El ejido en Zinacantán", *Los zinacantecos*, Editado por E. Z. Vogt, México, INI, 1966.

"El diario de Francisco Villafuerte. 1832-1879", Editado por A. Aubry y A. Inda, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, vol. IV, 1-2 (San Cristóbal de Las Casas), Diciembre 1989.

"Dos siglos de Chamula. 1778-1985", Editado por A. Inda, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, III, 1 y 2, Agosto 1986.

"El obispo de Chiapas Illmo. Severiano de Salazar y Frías, sobre la excomunión que impuso al alcalde mayor", *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 4, Abril-junio 1955, pp. 9-23. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 3-4, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

Equipo Pueblo e Instituto Maya, *Desde Chihuahua hasta Chiapas*, México, Equipo Pueblo, 1988.

ESPINOSA, Luis, *Rastros de sangre. Historia de la revolución en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, 1912. [4ª edición: Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993].

ESPONDA, Hugo, *El presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y desarrollo*, México, Ed. El Faro, 1986.

"Establecimiento de una bodega en playas de Catazajá", *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 6, Enero-junio 1956, pp. 141-158; y 7, Enero-mayo 1957, pp. 19-23. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 5-6 y 7-8, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

Estados Unidos Mexicanos. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1992.

"Exploración del río Usumacinta o de la Pasión, Departamento de Ocosingo, Chiapas", *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 3, Agosto-octubre 1954, pp. 73-120. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 3-4, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

FALCÓN, Romana y Soledad GARCÍA, *La semilla en el surco: Adalberto Tejada y el radicalismo en Veracruz, 1883-1960*, México, El Colegio de México y Gobierno del Estado de Veracruz, 1986.

FAVRE, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, México, INI, 1984.

FERGUSON, James y Akhil GUPTA, "Beyond «Culture»: Space, Identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, 7 (1), Diciembre de 1992, pp. 6-23.

FERNÁNDEZ, Luis M., María TARRÍO y Daniel VILLAFUERTE, "La expansión ganadera en Veracruz. Sus impactos en la economía y en la producción de alimentos", *Desarrollo y medio ambiente en Veracruz. Impactos económicos, sociológicos y culturales de la ganadería en Veracruz*, Coordinación de N. Barrera e H. Rodríguez, México, Fundación Ebert, CIESAS e Instituto de Ecología, pp. 15-33.

FERNÁNDEZ ORTIZ, Luis M. y María TARRÍO GARCÍA, *Ganadería y estructura agraria en Chiapas*, México, UAM-Xochimilco, 1983.

FERIA, Fr. Pedro de, "Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos (1584)", *El alma encantada*, Presentación de F. Benítez, México, INI y FCE, 1987, pp. 481-491. [También publicado en: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Notas, comentarios y estudios de F. del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, vol. I, pp. 381-192].

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de Las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles (vol. CXIX), 1959.

FLORES LÚA, Graciela, Luisa PARÉ y Sergio SARMIENTO, *Las voces del campo: Movimiento campesino y política agraria, 1976-1984*, México, UNAM y Siglo XXI, 1988.

FLORES RUIZ, Eduardo, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas. 1528-1978*, México, UNACH, 1978.

FLORES RUIZ, Eduardo, "Secuela parroquial de Chiapas, un documento inédito", *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, (San Cristóbal de Las Casas), II, 2 y 3, junio 1985.

FOWLER SALAMINI, Heather, "Tamaulipas: Land Reform and the State", *Provinces of the Revolution*, Editado por T. L. Benjamin y M. Wasserman, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990.

FOX, Jonathan (editor), *The Challenge of Rural Democratisation: Perspectives from Latin America and the Philippines*, Londres, Frank Cass Publishers, 1990.

FOX, Jonathan, *The Politics of Food in Mexico: State Power and Social Mobilization*, Itaca, Cornell University Press, 1992.

FUENTES Y GUZMÁN, Francisco de, "Recordación florida", *Obras históricas*, 3 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1969 y 1972.

"Fundación de San Fernando Guadalupe (Salto de Agua), 1790-1802", *Boletín del Archivo Histórico de Chiapas*, 7, Enero-Mayo 1957, pp. 61-127. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 7-8, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

"Fundación del pueblo Sabana de Tulijá", *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 6, Enero-junio 1956, pp. 101-132. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 5-6, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

GALLEGOS, G. y F. BRAUER, Cronología de la extracción forestal. La preindustrialización, Palenque (Chiapas), Mimeografiado, 1985.

GARCÍA, Daniel, *El presbiterianismo en México*, México, Ed. El Faro, 1986.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "Lucha de clases y poder político en Chiapas", *Historia y sociedad*, 22, 1979, pp. 57-88.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vols., México, Ediciones Era, 1985.

GARCÍA VARGAS Y RIVERA, Manuel, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas. 1772-1774*, Introducción, paleografía y notas de Jorge Luján Muñoz, San Cristóbal de Las Casas, Patronato fray Bartolomé de Las Casas, 1988.

GARNER, Paul H., *La Revolución en la provincia: Soberanía estatal y caudillismo en las montañas de Oaxaca, 1910-1920*, México, FCE, 1988.

GARRIDO, Luis Javier, *El Partido de la Revolución Institucionalizada*, México, Siglo XXI, 1982.

GASCO, Janine, "Una visión de conjunto de la historia demográfica y económica del Soconusco colonial", *Mesoamérica*, 18, Diciembre 1989, pp. 371-399.

GASCO, Janine, "La economía colonial en la provincia de Soconusco", *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Editado por B. Voorhies, México, UNAM y UNACH, 1991, pp. 335-354.

GERHARD, Peter, *La frontera sureste de la Nueva España*, México, UNAM, 1991.

GODOY, Diego, "Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés en que trata del descubrimiento de diversas ciudades y provincias, y guerra que tuvo con los indios, y su modo de pelear; de la provincia de Chamula, de los caminos difíciles y peligrosos, y repartimiento que hizo de los pueblos", *Historiadores primitivos de Indias*, vol. I, Madrid, (Biblioteca de autores españoles), 1946, pp. 465-470.

GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio y Mario Humberto RUZ, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, México, UNAM y UNACH, 1992.

GÓMEZ NICH, Juan, "Algo de mi vida", *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, México, INI, 1976.

GONZÁLEZ, Luis, "El período formativo", *Historia mínima de México*, Editado por D. Cosío Villegas, México, El Colegio de México, 1974.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, "México: ¿Hacia una democracia sin opciones?", *El nuevo Estado Mexicano*, México, Coordinado por J. Alonso, A. Aziz y J. Tamayo, CIESAS y Nueva Imagen, 1992, vol. IV, pp. 267-290.

GONZÁLEZ PACHECO, Cuauhtémoc, *Capital extranjero en la Selva de Chiapas, 1863-1982*, México, UNAM, 1983.

GONZÁLEZ PONCIANO, Jorge Ramón, "Frontera, ecología y soberanía nacional. La colonización de la franja sur de Marqués de Comillas", *Anuario 1990* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1991, pp. 50-83.

GOSNER, Kevin, "Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)", *Historia Mexicana*, 132, Abril-junio 1984, pp. 405-423.

GOSNER, Kevin, "Tribute, Labor and Markets in Colonial Chiapas, 1620-1720", Ponencia presentada en el VIII Encuentro de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, San Diego, California, Octubre de 1990.

GOSNER, Kevin, *Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, Tucson, University of Arizona Press, 1992.

GOSSEN, Gary H., "Translating Cuzcat's War: Understanding Maya Oral Tradition", *Jounal of Latin American Lore*, 3, 1977, pp. 249-278.

GOSSEN, Gary H., "La diáspora de San Juan Chamula: Los indios en el proyecto nacional mexicano", *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Editado por M. Gutiérrez, M. León-Portilla, G. H. Gossen y J. J. Klor de Alva, Madrid, Siglo XXI, 1992, vol. II (Encuentros interétnicos), pp. 429-455.

GIDDENS, Anthony, *Central Problems in Social Theory: Action Structure and the Contradictions of Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979.

GIMÉNEZ, Gilberto, *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, México, CIESAS, 1988.

GLAZER, Nathan y Daniel MOYNIHAN, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

GRAMSCI, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Editado por Q. Hoare y G. N. Smith, Londres, Lawrence and Wishart, 1971. [En español existen por lo menos dos antologías de los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci: *Antología*, Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1980; y *Obras*, México, Juan Pablos Editor, Varios vols.].

GROSSER, Eberhard, *et al*., *Problemática y perspectivas de desarrollo en la agricultura migratoria de una subregión de la Selva Lacandona*, Berlín, Manuscrito de la Universidad Técnica de Berlín, 1975.

GUERRERO TAPIA, José, *Chiapas: Tragedia y paisaje*, México, Edición del autor, 1979.

GUILLÉN, Francisco Javier, *En defensa de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Edición privada, 1934.

GUITERAS HOLMES, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965.

GUITERAS HOLMES, Calixta, *Cancuc: Etnografía de un pueblo tzeltal de los altos de Chiapas, 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad", *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Editado por G. H. Gossen, J. J. Klor de Alva, M. Gutiérrez Estévez y M. León-Portilla, Madrid, Siglo XXI, 1993, vol. III (La formación del otro), pp. 323-376.

GUZMÁN, Manuel E., *El señor obispo don Francisco Orozco y Jiménez y la rebelión habida en Chiapas*, México, 1912.

HAIG HOLDEN, Robert, The Mexican States Manages Modernization: The Survey of the Public Lands in Six States, 1876-1911, Tesis de doctorado en historia, Universidad de Chicago, 1986.

HARVEY, Neil, "Peasant Strategies and Corporatism in Chiapas", *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Editado por J. Foweraker y A. Craig, Boulder (Colorado), Lynne Rienner Publishers, 1990, pp. 183-198.

HARVEY, Neil, "La Unión de Uniones de Chiapas y los retos políticos del desarrollo de base", *Autonomía y nuevos sujetos en el desarrollo social*, Editado por J. Moguel, C. Botey y L. Hernández, México, Siglo XXI y CEHAM, 1992, pp. 219-232.

HARVEY, Neil, "The Difficult Transition: Neoliberalism and Neocorporatism in Mexico", *México: Dilemmas of Transition*, Editado por N. Harvey, Londres y Nueva York, Institute of Latin American Studies, British Academic Press y St. Martin's Press, 1993, pp. 4-26.

HAWKINS, John, *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity and Family in Postcolonial Guatemala*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.

HELBIG, Carlos M. A., *Chiapas. Geografía de un estado mexicano*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1976.

HENDERSON, Peter V. N., *Félix Díaz, the Porfirians, and the Mexican Revolution*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1981.

HERMITTE, M. Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.

HERNÁNDEZ, Luis, "Nadando con los tiburones: La experiencia en la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras", *Cuadernos Agrarios*, 1 (Nueva época), 1991, pp. 52-75.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, "Del Tzolkin a La Atalaya: Los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas", *Religión y sociedad en el sureste de México*, México, CIESAS, 1989, vol. II, pp. 123-224.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, "Entre la victimización y la resistencia étnica: Revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", *Anuario 1992* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1993, pp. 165-186.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, Norma Nava Zamora, Carlos Flores Arenales y José Luis Escalona Victoria, *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*, México, Academia Mexicana de Derechos Humanos, UNRISD y CIESAS, 1993.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia, "La defensa de los finqueros en Chiapas, 1914-1920", *Historia Mexicana*, 111, Enero-marzo 1979, pp. 335-369.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, Ramón, *Acción educativa en las áreas indígenas*, México, SEP, 1976.

HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia, *Economic restructuring and rural subsistence in Mexico: Maize and Crisis of the 1980s*, Ginebra, UNRISD (Discussion Paper, 31), 1992.

HIDALGO PÉREZ, J. Manuel, *Tradición oral de San Andrés Larráinzar: Algunas costumbres y relatos tzotziles*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1985.

HOBSBAWM, Eric y Terance RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

"Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real sobre las ventajas y desventajas obtenidas con el implantamiento del sistema de intendencias (Continuación)", *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 6, Enero-junio 1956, pp. 7-53. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 5-6, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

IRIBARREN, Pablo, *Misión Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Edición en offset), 1980.

IRIBARREN, Pablo, Proceso de los ministerios eclesiales (Ocosingo, Chiapas), Manuscrito de la Misión Ocosingo-Altamirano, 8 de agosto 1988.

IRIBARREN, Pablo, Evaluación del ministerio de Tuhunel y contexto, Ocosingo, Chiapas, Manuscrito, 1994.

JONAS, Susanne, *Guatemala: Plan piloto para el continente*, Costa Rica, Educa, 1981.

JONAS, Susanne y David TOBIE, *Guatemala. Una historia inmediata*, México, Siglo XXI, 1975.

JOSEPH, Gilbert, *Revolución desde afuera: Yucatán, México y los Estados Unidos, 1880-1924*, México, FCE, 1992.

JOSEPH, Gilbert, y Daniel NUGENT (editores), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, 1994.

KAERGER, Karl, *Agricultura y colonización en México*, México, Universidad Autónoma de Chapingo y CIESAS, 1986.

KAMEN, Henry, *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

KATZ, Friedrich, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Ed. Era, 1980.

KATZ, Friedrich, "Introducción: Las revueltas rurales en México", *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Editado por F. Katz, México, Ed. Era, 1990, vol. I, pp. 9-24.

KLEIMANN, Uta, Ladinos en el municipio de Tenejapa. Una contribución a la etnografía de los Altos de Chiapas, Tesis, Universidad de Hamburgo, 1989. [Traducción al español de Walburga Rupflin, Centro de Estudios Universitarios de la UNACH].

KLEIN, Herbert S., "Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. McQuown y J. Pitt-Rivers, 1970, pp. 149-170, México, INI.

KNIGHT, Alan, "Cardenismo: Juggernaut or Jalopy", *Journal of Latin American Studies*, 26, 1ª parte, febrero 1994, pp. 73-107.

KNIGHT, Alan, "State Power and Political Stability in Mexico", *México: Dilemmas of Transition*, Editado por N. Harvey, Londres y Nueva York, Institute of Latin American Studies, British Academic Press y St. Martin's Press, 1993, pp. 29-63.

KNIGHT, Alan, *The Mexican Revolution*, 2 vols., Cambridge, University of Cambridge Press, 1986.

KÖHLER, Ulrich, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, México, INI, 1975.

LABROUSSE, Ernest, "La crisis de la economía francesa al final del antiguo régimen y al principio de la Revolución", *Fluctuaciones económicas e historia social*, Madrid, Ed. Tecnos, 1962, pp. 337-372.

LANTERNARI, Vittorio, *The Religion of the Opressed. A study of the Modern Messianic Cults*, Nueva York, New American Library, 1965.

LARRÁINZAR, Federico, *Los intereses materiales en Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, 1881.

LARSON, Brooke y Robert WASSERSTROM, "Consumo forzoso en Cochabamba y Chiapa durante la época colonial", *Historia Mexicana*, 123, Enero-marzo 1982, pp. 361-408.

LE Goff, Jacques, *La bourse et la vie*, Paris, Hachette, 1986.

LEE, Thomas A., "La arqueología de los Altos de Chiapas: un estudio contextual", *Mesoamérica*, 18, Diciembre 1989, pp. 257-293.

Legislación en materia de indigenismo (Chiapas), Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1991.

LENKERSDORF, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas. 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, UNAM, 1993.

LEÓN CÁZARES, María del Carmen, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor*, México, UNAM, 1988.

LEÓN CÁZARES, María del Carmen, "Entre fieles y traidores o De cómo un funcionario de la Corona sublevó al Reino de Guatemala en 1700", *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, Editado por F. Castro Gutiérrez, V. Guedea y J. L. Mirafuentes Galván, México, UNAM, 1992, pp. 115-145.

LEÓN CÁZARES, María del Carmen, y Mario Humberto Ruz "Estudio introductorio", a Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, México, UNAM, 1988, pp. 20-188.

Ley y reglamento para la división y reparto de los ejidos en el estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Imprenta del Gobierno, 1898.

LEYVA SOLANO, Xochitl y Gabriel ASCENCIO FRANCO, "Espacio y organización social en la Selva Lacandona", *Anuario 1990* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1991, pp. 17-49.

LEYVA SOLANO, Xochitl y Gabriel ASCENCIO FRANCO, "Apuntes para el estudio de la ganaderización en la Selva Lacandona", *Anuario 1992* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1993, pp. 262-284.

LEYVA SOLANO, Xochitl, "Notas sueltas acerca de identidad y colonización. La Selva Lacandona en las postrimerías del siglo XX", *2º Encuentro de intelectuales Chiapas-Centroamérica*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 308-316.

LEYVA SOLANO, Xochitl, "Lacandonia Babilonia en las postrimerías del siglo", *Ojarasca*, 24, Septiembre 1993, pp. 23-28.

LEYVA SOLANO, Xochitl, "Militancia político-religiosa e identidad en la Lacandona", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad* (Universidad de Guadalajara), 2, Enero-abril 1995, pp. 59-88.

LOBATO, Rodolfo, Qu'ixin Qu'inal. La colonización tzeltal en la Selva Lacandona, Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1979.

LOBATO, Rodolfo, "La reserva de la biósfera Montes Azules, estado actual y perspectivas", *Alternativas para el uso del suelo en áreas forestales del Trópico Húmedo*, México, Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos e Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, 1981, pp. 9-44.

LÓPEZ ARDINEZ, José Francisco, Estudio de las principales características de la ganadería lechera en el municipio de Ocosingo, Chiapas. Estudio basado en una encuestra por muestreo estadístico, Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Chapingo, 1983.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1989.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias*, Barcelona, Ed. Iberia, 1965 y 1966.

Los municipios de Chiapas, México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Chiapas, 1988.

LOYOLA-DÍAZ, Ignacio, *La crisis Obregón-Calles y el Estado mexicano*, México, Siglo XXI, 1980.

LYNCH, John, *España bajo los Austria*, 2 vols., Barcelona, Ed. Península, 1982-1984.

MACLEOD, Murdo J., *Historia socio-económica de la América Central Española. 1520-1720*, Guatemala, Ed. Piedra Santa, 1980.

MACLEOD, Murdo J., "Los indígenas de Guatemala en los siglos XVI y XVII: tamaño de la población, recursos y organización de la mano de obra", *Población y mano de obra en América Latina*, Compilación de Nicolás Sánchez-Albornoz, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 53-67.

MACLEOD, Murdo J., "La espada de la Iglesia: excomunión y la evolución de la lucha por el control político y económico en Chiapas colonial, 1545-1700", *Mesoamérica*, 20, Diciembre 1990, pp. 199-213.

MACLEOD, Murdo J., "Indians Riots and Rebellions in Colonial Central America, 1530-1720: Causes and Categories", *Columbian Consequences. III: The Spanish Borderland in Perspective*, Editado por D. Hurst Thomas, Washington, Smithsonian Institution, 1991, pp. 375-387.

MACLEOD, Murdo J. y Robert WASSERSTROM (editores), *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1983.

"Manuscrito de San Andrés Xecul", *Obras históricas* de F. de Fuentes y Guzmán, 3 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1969 y 1972, "Recordación Florida", libro 9, cap. V, vol.. III.

MARKMAN, Sydney David, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.

MÁRQUEZ, J. M., *El veintiuno. Hombres de la revolución y sus hechos*, Oaxaca, 1916.

MÁRQUEZ ROSADO, Conrado, La producción agrícola de la Unión de Uniones Ejidales y sociedades campesinas de producción de Chiapas, Tesis de la Universidad Autónoma de Chapingo, 1988.

MARROQUÍN, Francisco, "Instrucción dada por el obispo de Guatemala a los curas y vicarios de la provincia de Soconusco, para el trato con los indios (1548)", *Documentos inéditos del Archivo de Indias*, Madrid, Colección Muñoz (vol. LXXXVIII), s.f., 1ª serie, vol. IV, pp. 130-136.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla (Cuadernos de la casa Presno, 3), s.f.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo, "Los motines de indios en el período colonial guatemalteco", *Ensayos de historia centroamericana*, San José (Costa Rica), CEDAL y Congreso Centroamericano de Historia Demográfica, Económica y Social, 1973.

MARTÍNEZ ROJAS, Jesús, *Los últimos acontecimientos políticos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Imprenta de A. Carranza e hijos, 1912.

MARTÍNEZ ROJAS, Jesús, *Manifiesto del Lic. Jesús Martínez Rojas al pueblo chiapaneco*, México, 5 de marzo 1913.

MARTÍNEZ ROJAS, J., *El gobierno local, con rectificaciones inexactas, injustas, duras e impropias de quien manda, se opone al proyecto de someter a la voluntad del pueblo soberano el conflicto entre San Cristóbal Las Casas y Tuxtla Gutiérrez*, San Cristóbal de Las Casas, 1913.

MAURER, Eugenio, *Los tzeltales ¿paganos o cristianos?. Su religión ¿sincretismo o síntesis?*, México, Centro de Estudios Educativos, 1983.

MCMICHAEL, Philip y David MYHRE, "Global Regulation vs. the Nation-State: Agro-Food Systems and the New Politics of Capital", *Capital and Class*, 43, 1991, pp. 83-105.

MCVICKER, Donald F., "Cambio cultural y ecología en el Chiapas central prehispánico", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, INI y CONACULTA, 1989, pp. 77-103.

MEDINA, Andrés, "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas", *Anales de Antropología*, X, 1973, pp. 141-220. [Reeditado con el nombre de "Los mames", *La población indígena de Chiapas*, Compilación de V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 399-482].

MEDINA H., Andrés, *Tenejapa: Familia y tradición en un pueblo tzeltal*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991.

MEDINA, Tzvi, *El minimato presidencial: Historia política del maximato, 1928-1935*, México, Ed. Era, 1985.

MELVILLE, Thomas, y Marjorie MELVILLE, *Tierra y poder en Guatemala*, Costa Rica, Educa, 1975.

MEMORIA de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos, Tuxtla Gutiérrez, Congreso del Estado de Chiapas, 1992.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 4 vols., Buenos Aires, Editorial Perlado, 1945.

MENESES LÓPEZ, Miguel, *K'uk Witz. Cerro de quetzales. Tradición chol del municipio de Tumbalá*, Tuxtla Gutiérrez, Talleres Gráficos del Estado, 1986.

MESTRIES, Francis, "Testimonios del Congreso Indígena de San Cristóbal de Las Casas, Octubre de 1974", *Historia de la cuestión agraria en México*, Editado por J. Moguel, México, Siglo XXI y CEHAM, 1990, vol. IX, 2ª parte, pp. 473-489.

MEYER, Jean, "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato. Algunas falacias estadísticas", *Historia Mexicana*, 139, Enero-marzo 1986, pp. 477-509.

Minnesota Advocates for Human Rights, *Civilians at Risk: Military and Police Abuses in the Mexican Countryside*, Nueva York, World Policy Institute (North America Project Special Report, 6), 1993.

MOGUEL, Julio, "La lucha por la apropiación de la vida social en la economía cafetalera: La experiencia de la CNOC 1990-91", *Autonomía y nuevos sujetos en el desarrollo social*, Editado por J. Moguel, C. Botey y L. Hernández, México, Siglo XXI y CEHAM, 1992, pp. 98-118.

MOGUEL, Julio, "Reforma constitucional y luchas agrarias en el marco de la transición salinista", *Autonomía y nuevos sujetos en el desarrollo social*, Editado por J. Moguel, C. Botey y L. Hernández, México, Siglo XXI y CEHAM, 1992, pp. 261-275.

MOGUEL, Julio, Carlota BOTEY y Luis HERNÁNDEZ (editores), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI y CEHAM, 1992.

MOGUEL, Julio y Pilar LÓPEZ SIERRA, "Política agraria y modernización capitalista", *Historia de la cuestión agraria en México*, Editado por J. Moguel, México, Siglo XXI y CEHAM, 1990, vol. IX, 2ª parte, pp. 321-376.

MOLINA, Cristóbal, *War of the Castes: Indian Uprisings in Chiapas. 1867-1870*, Nueva Orleáns, Tulane University (Middle American Series, Pamphlet 5, Publication 5), 1934.

MOLINA, Virginia, *San Bartolomé de los Llanos. Una urbanización frenada*, México, SEP-INAH, 1976.

MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés, *La revolución agraria en México, 1910-1920*, México, UNAM y Ed. Miguel Ángel Porrúa, 1986.

MONTAGÚ, Roberta, "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, INI y CONACULTA, 1970, pp. 345-369.

MONTESINOS, José María, *Memorias del sargento. 1866-1878*, Tuxtla Gutiérrez, Imprenta del Gobierno del Estado, 1935.

MORALES AVENDAÑO, Juan María, *Rincones de Chiapas. Efemérides chiapaneco. Breves biografías, fundaciones de pueblos, decretos, datos históricos sobre la vida del estado de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Ed. Fray Bartolomé de Las Casas, 1979.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús, "El congreso indígena de Chiapas: Un testimonio", *Anuario 1991* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1992, pp. 242-370.

MORALES COELLO, E., *et al*., "La cuestión educativa y la calificación de la fuerza de trabajo en los Altos de Chiapas", *Pedagogía para el adiestramiento*, IX, 37, 1979.

MORALES SÁNCHEZ, Alonso, "Fundación de la escuela de Tzopiljá", *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, México, INI, 1976.

MOSCOSO PASTRANA, Prudencio, *El Pinedismo en Chiapas, 1916-1920*, México, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, 1987.

MOSCOSO PASTRANA, Prudencio, *La arriería en Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1988.

MORQUECHO ESCAMILLA, Gaspar, Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas. ORIACH, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, 1992.

"Motín indígena de Ocozocoautla", *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 2, Abril-junio 1953, pp. 55-66. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 1-2, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

"Motín indígena de Tuxtla. El 16 de mayo de 1693", *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 2, Abril-Junio 1953, pp. 27-51. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 1-2, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

MUENCH NAVARRO, Pablo, Los sistemas de producción agrícola en la región lacandona, Tesis de la Universidad Autónoma de Chapingo, 1978.

NAGENGAST, Carole y Michael KEARNEY, "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness and Political Activism", *Latin American Research Review*, XXV, 2, 1990.

NAHMAD, Salomón, "La política educativa bicultural y bilingüe en México", *Educación* (SEP), 1982.

NÁJERA CORONADO, Martha Ilia, *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa. El caso Ortés de Velasco*, México, 1993, UNAM.

NASH, June, *Bajo la mirada de los antepasados*, México, INI, 1993.

NAVARRETE, Carlos, "Fuentes para la historia cultural de los zoques", *Anales de Antropología*, VII, 1970, pp. 207-246.

NAVARRETE, Carlos, "La religión de los antiguos chiapanecas", *Anales de Antropología*, XI, 1974, pp. 19-52.

NAVARRETE, Carlos, "Los chiapanecas", *La población indígena de Chiapas*, Compilación de V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 93-116. [Publicado originalmente con el título de "Historia de los chiapanecas", *Revista del Instituto de Cultura y Artes de Chiapas* (ICACH), 15, 1965, pp. 157-172].

NAVARRETE, Carlos, "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco (Informe preliminar)", *Anales de Antropología*, X, 1973, pp. 33-92.

Niveles de bienestar, 1990, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1992.

Nueva Legislación Agraria, México, Talleres Gráficos de la Nación (Gaceta de Solidaridad), 1992.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Fr. Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, Edición preparada por María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México, UNAM, 1988.

OLIVERA, Mercedes, "La Escuela de Desarrollo Regional", *México Indígena*, 1978.

ORANTES, Teófilo H., *Síntesis de hechos históricos del estado de Chiapas*, México, 1960.

ORLOVE, Benjamin S., "Systems of Production and Indian Peasant Insurrections: A General Discussion and Three Specifics Cases", *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Paris, Musée de l'Homme, 1978, vol. III, pp. 127-144.

OROZCO Y JIMÉNEZ, Francisco, *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, 1911.

ORTEGA Y GASSET, José, *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

OSS, Adriaan C. van, *Catholic colonialism. A parish history of Guatemala, 1524-1821*, Londres, Cambridge University Press, 1986.

PALACIOS, Enrique Juan, *En los confines de la Selva Lacandona. Exploraciones en el estado de Chiapas, mayo-agosto 1926*, México, SEP, 1928.

PANIAGUA, Flavio, *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Tipografía del Porvenir, 1876. [Colección Moscoso, San Cristóbal de Las Casas].

PANIAGUA, Flavio, *Florinda*, San Cristóbal de Las Casas, 1889.

PANIAGUA, Flavio, *Salvador Guzmán*, San Cristóbal de Las Casas, 1891.

PAST, Amber, "Lo que cuenta una mujer de Magdalenas", *En sus propias palabras: Cuatro vidas tzotziles*, Editado por J. Burstein, *et al*., San Cristóbal de Las Casas, Ed. Fray Bartolomé de Las Casas, 1979.

PASTOR, Rodolfo, *Historia de Centroamérica*, México, El Colegio de México, 1988.

PAZ, María Fernanda, La migración a Las Margaritas: Una historia a dos voces, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, 1989.

PEDRERO NIETO, Gloria, "El proceso de acumulación originaria en el agro chiapaneco, Siglo XIX", *Investigaciones recientes en el área maya*, San Cristóbal de Las Casas, Sociedad Mexicana de Antropología, 1984, vol. III, pp. 31-39.

PEÑA, Moisés de la, *Chiapas económico*, 4 vols., México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1946.

PERERA, Victor y Robert BRUCE, *The Last Lords of Palenque*, Boston y Toronto, Little, Brown and Company, 1983.

PÉREZ GOYENA, Antonio, "Miguel de Molinos", *The Catholic Encyclopedia*, 15 vols., Nueva York, The Encyclopedia Press, 1911, vol. X, pp. 441-442.

PINEDA, Luz Olivia, *Caciques culturales (El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, Puebla, Altres Costa-Amic, 1993.

PINEDA, Vicente, *Chiapas: Traslación de los poderes públicos del estado*, San Cristóbal de Las Casas, Imprenta de los Chiapanecos Libres en la Frontera, 1892. [Archivo General de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez].

PINEDA, Vicente, *Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal*, México, INI, 1986.

PITARCH, Pedro, *Presencias extrañas: Una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, En prensa.

PITT-RIVERS, Julian, "Palabras y hechos: Los ladinos", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, INI, 1989.

PONCE, Patricia, *Palabra viva del Soconusco*, México, Programa Cultural de las Fronteras (SEP), 1986.

PONTIGO SÁNCHEZ, José Luis, Dinámica social y movimientos campesinos en Simojovel y Huitiupán, Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Tesis de la Universidad Autónoma de Chiapas (Area de Ciencias Sociales), 1985.

POZAS ARCINIEGA, Ricardo, Chamula. 1943-44, Tesis de antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1944.

POZAS ARCINIEGA, Ricardo, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XII, 1952, pp. 31-48.

POZAS ARCINIEGA, Ricardo, *Los mames. Guión museográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.

POZAS ARCINIEGA, Ricardo, *La antropología y la burocracia indigenista*, México, Editorial de Cuadernos para Trabajadores, 1976.

POZAS ARCINIEGA, Ricardo, *Chamula. Un pueblo indio de los altos de Chiapas*, 2 vols., México, INI, 1977.

"Probanza de Gonzalo de Alvarado" (Publicada por F. Gall), *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 40, 2, 1967.

Problemática regional de la Selva Lacandona, México, Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (Subsecretaría Forestal y de la Fauna), 1983.

PROCAMPO: A New Support Program for the Mexican Farm Sector, México, Documento mimeografiado de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, 1993.

PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos), *Documento guía*, México, Procuraduría Agraria, 1993.

Propuesta de plan de manejo para la Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules, Selva Lacandona, Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1992.

RABASA, Ramón, *El Estado de Chiapas. Geografía y estadística. Recursos del Estado, sus elementos, condiciones de riqueza, porvenir agrícola, etc., etc*., México, Tipografía del Cuerpo Especial del Estado mayor, 1895.

RABASA, Emiliano, *Discurso del Lic. Emiliano Rabasa, 1893*, Tuxtla Gutiérrez, 1893.

RABASA, Emilio, *Antología de Emilio Rabasa*, Biografía y selección de A. Serra Rojas, 2 vols., México, 1969.

RAMOS HERNÁNDEZ, L. E. F., La colonización campesina en la Selva Lacandona (análisis y perspectivas), México, Tesis del Instituto Politécnico Nacional, 1978.

Reacomodo de los excedentes de población de los Altos de Chiapas en Las Margaritas, San Cristóbal de Las Casas, Manuscrito del INI, 1965.

RÉBORA, Hipólito, *Memorias de un chiapaneco (1895-1982)*, México, Ed. Katún, 1982.

"Relación de Ocozocoautla, Chiapas" (Editado por C. Navarrete), *Tlalocan*, V, 1968, pp. 368-373.

REMESAL, Fr. Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 vols., México, Ed. Porrúa, 1988.

RESÉNDIZ NÚÑEZ, Daniel (coordinador), *El sector eléctrico de México*, México, FCE, 1994.

REVEL-MOUROZ, Jean, *Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano. La vertiente del Golfo y del Caribe*, México, FCE, 1980.

REYES GARCÍA, Luis, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", *La Palabra y el Hombre* (Universidad Veracruzana), 21, 1962, pp. 25-48.

REYES RAMOS, María Eugenia, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, UNAM y CIHMECH, 1992.

RICHMOND, Douglas W., *Venustiano Carranza's Nationalist Struggle, 1893-1920*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983.

RIVAS, Fr. D. de, "Noticia de las entradas hechas a las montañas de el Lacandón, escrita en el pueblo de Lacandón nombrado Nuestra Señora de los Dolores, en seis del mes de mayo de mil seiscientos y noventa y cinco años", *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, Editado por A. Estrada Monroy, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1972, vol. I, pp. 374-393.

ROBERTS, Bryan R., "State and Region in Latin America: The View from Below", *State and Region in Latin America: A Workshop*, Editado por G. A. Banck, R. Buve y L. Van Vroonhonven, Amsterdam, CEDLA, 1981.

ROBLES, Rosario, "El campo y el pacto", *El Cotidiano*, 23, 1988, pp. 65-72.

ROBLES, Rosario y Julio MOGUEL, "Agricultura y proyecto neoliberal", *El Cotidiano*, 34, 1990, pp. 3-12.

ROSALDO, Renato, Re-imaginando comunidades nacionales, Manuscrito del Departamento de Antropología de la Universidad de Stanford, 1990.

RUS, Jan, "The «Caste War» of 1869 from the Indians' Perspective: A Challenge for Ethnohistory", *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, México, UNAM, 1989, vol. II, pp. 1033-1047.

RUS, Jan, "Contained Revolutions: The Struggle for Control of Highland Chiapas. 1910-1925", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* (Berkeley, Universidad de California), En prensa.

RUS, Jan, *et al*., *Abtel ta Pinka/Trabajo en las fincas*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1986.

RUS, Jan, *et al*., *Kipaltik: La historia de cómo compramos nuestra finca*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1990.

RUS, Jan, y Robert WASSERSTROM, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, 7 (3), 1980, pp. 466-478.

RUS, Jan, y Robert WASSERSTROM, "Evangelization and Political Control", *Is God an American*, Editado por S. Hvalkof y P. Aaby, Copenague, International Work Group on Indigenous Affairs, 1981.

RUZ, Mario H. (editor), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, UNAM, 1981-1986, 4 vols.

RUZ, Mario H., "Una probanza de méritos indígenas, Zinacantán, 1621", *Tlalocan*, XI, 1989, pp. 339-364.

RUZ, Mario Humberto, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, México, INI y CONACULTA, 1992.

RUZ, Mario Humberto, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, México, UNAM, 1989.

RUZ, Mario Humberto, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, México, CONACULTA, 1992.

RUZ, Mario H., "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, M. C. León, M. H. Ruz y J. Alejos García, México, CONACULTA, 1992, pp. 85-162.

RUZ, Mario H., *Un rostro encubierto. Los indios en el Tabasco Colonial*, México, CIESAS y INI (Serie Historia de los pueblos indígenas de México), 1995.

RUZ, Mario H., "Desfiguro de naturaleza: Los nobles de Ocozocoautla y los laboríos de Xiquipilas, Chiapas, en 1741", *Anales de Antropología*, En prensa.

RUZ, Mario H., "El rey de Tecomaxiaca y la virgen de Cancuc. Un supuesto levantamiento zoque en Tabasco, 1727", Inédito.

RUZ, Mario H., "Dos jurisdicciones, un conflicto. Chiapas, año del Señor de 1690", En preparación.

RUZ, Mario H. *et al*., El magnífico señor Alonso López, alcalde de Santa María de la Victoria y aperreador de indios, México, UNAM, En prensa.

SANTIS GÓMEZ, Juan, "Breves notas sobre el horario flexible", *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, México, INI, 1976.

SARH y CEPAL, *Primer informe nacional sobre tipología de productores del sector social*, México, Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, 1992. [Reeditado como "Productores del sector social rural en México", *Transformation of Rural Mexico* (Center for U. S.-Mexican Studies, Universidad de California), 1 (En Prensa)].

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Ed. Gallimard, 1973.

SARTRE, Jean-Paul, "Question de méthode", *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Ed. Gallimard, 1960.

SCHRYER, Frans, *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princenton, Princenton University Press, 1990.

SCOTT, James C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

SCOTT, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.

SELSER, Gregorio, *El documento de Santa Fe: Reagan y los derechos humanos*, México, Ed. Alpa Corral, 1988.

SERRANO, Santiago, *Chiapas revolucionario (Hombres y hechos)*, Tuxtla Gutiérrez, 1923.

SIERRA, Justo, *Juárez, su obra y su tiempo*, México, Ed. Porrúa, 1974.

SIVERTS, Henning, "The Cacique of K'ankujk: A Study of Leadership and Social Change in Highland Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, 5 1965, pp. 339-360.

SIVERTS, Henning, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969.

SMITH, Carol, Race/Class/Gender Ideology in Guatemala: Modern and Antimodern Forms, Manuscrito del Departamento de Antropología de la Universidad de California, 1990.

SOZA, José María, *Pequeña monografía del Petén*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1957.

SPENSER, Daniela, *El Partido Socialista Chiapaneco: Rescate y reconstrucción de su historia*, México, CIESAS, 1988.

SPENSER, Daniela, "Trabajo forzado en Guatemala, bracerismo guatemalteco en Chiapas", *Yucatán: Historia y Economía*, 38, Julio-agosto 1983, pp. 19-25.

SPENSER, Daniela, Encounter of Mexican and the Bolshevik Revolutions in the U.S. Sphere of Interests, 1917-1930, Tesis doctoral, University of North Carolina (Chapel Hill), 1994.

SRA, Acciones agrarias, Tuxtla Gutiérrez, Texto mimeografiado de la Subdelegación de Concertación Agraria en Zonas Indígenas de la Secretaría de la Reforma Agraria, 1989.

STARR, Frederick, *In Indian Mexico: A Narrative of Travel and Labor*, Chicago, Forbes and Co., 1908.

STEPHENS, John Lloyd, *Incidentes de viaje en Chiapas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas y Ed. Miguel Ángel Porrúa, 1989.

Taller organizado por la Diócesis de San Cristóbal, Reformas al artículo 27 constitucional, San Cristóbal de Las Casas, Documento de trabajo, 1992.

TANNER, Morgan, "Winning Hearts and Mayans", *Soldiers of Fortune*, Noviembre 1988.

TAUSSIG, Michael, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A study in Terror and Healing*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1986.

TAYLOR, William B., "La indiada: Peasant Uprisings in Central Mexico and Oaxaca. 1700-1810", *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Paris, Musée de l'Homme, 1978, vol. III, pp. 189-196.

TAYLOR, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987.

TELLO, Carlos, *La tenencia de la tierra en México*, México, UNAM, 1968.

THOMPSON GONZÁLEZ, Roberto, María del Carmen GARCÍA AGUILAR y Mario M. CASTILLO HUERTA, *Crecimiento y desarrollo económico en Chiapas, 1982-1988*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1988.

"Títulos de la casa Ixquin-Nehaib", *Crónicas indígenas de Guatemala*, Edición, traducción y notas de A. Recinos, Guatemala, Ed. Universitaria, 1957.

TOLEDO, Víctor M., "Toda la Utopía: El nuevo movimiento ecológico de los indígenas y campesinos de México", *Autonomía y nuevos sujetos en el desarrollo social*, Editado por J. Moguel, C. Botey y L. Hernández, México, Siglo XXI y CEHAM, 1992, pp. 33-51.

TORRES RAMÍREZ, Bibiano, Juana GIL-BERMEJO GARCÍA, Enriqueta VILA VILAR y Javier ORTIZ DE LA TABLA, *Cartas de cabildos hispanoamericanos: Audiencia de Guatemala*, 2 vols., Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1984 y 1986.

TREJO DELARBRE, Raúl (compilador), *Chiapas. La guerra de las ideas*, México, Ed. Diana, 1994.

TRENS, Manuel B., *Historia de Chiapas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1942.

TRENS, Manuel B., *El Imperio en Chiapas, 1863-1864*, Tuxtla Gutiérrez, Imprenta del Gobierno del Estado, 1956.

TUTINO, John, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, México, Ed. Era, 1990.

Universo de trabajo (SRA, Chiapas), Tuxtla Gutiérrez, Secretaría de la Reforma Agraria (Delegación 07 Chiapas, Unidad de Programación y Presupuesto), 1992.

URBINA, Erasto, El despertar de un pueblo: Memorias relativas a la evolución indígena en el estado de Chiapas, Manuscrito inédito depositado en el Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste (San Cristóbal de Las Casas), 1944.

VALENZUELA, Nicolás de, *Conquista del Lacandón y Conquista del Chol*, 2 vols., Edición y comentario de Gotz Houwald, Berlín, Biblioteca Ibero-Americana, 1979.

VARESE, Stefano, "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indians Plans and the Future", *Ethnicities and Nations*, Austin, University of Texas Press, 1988.

VÁSQUEZ SÁNCHEZ, Miguel Ángel y Mario A. RAMOS OLMOS, *Reserva de la Biósfera Montes Azules, Selva Lacandona: Investigación para su conservación*, México, Centro de Estudios para la Conservación de los Recursos Naturales, 1992.

Veinticinco años de Gracia de la Misión Ocosingo-Altamirano. Recuperación del proceso de evangelización del campo y de la ciudad. Conclusiones, Manuscrito de la Misión Ocosingo-Altamirano, 2-4 de diciembre 1988.

VEGA MARTÍNEZ, Pablo, *Las monterías*, Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco e Instituto de Cultura de Tabasco, 1991.

VILLAFUERTE, Daniel (coordinador), *El café en la frontera sur. La producción y los productores del Soconusco, Chiapas*, Ocozocoautla de Espinoza (Chiapas), Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.

VILLA ROJAS, Alfonso, "Mayas Lowland: The Chontal, Chol and Kekchi", *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, UNAM, 1985. pp. 357-381.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, Ed. Miguel Ángel Porrúa y Gobierno del Estado de Chiapas, 1990.

VILLAGUTIERRE SOTOMAYOR, Juan de, *Historia de la conquista del Itzá*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia (Biblioteca Goathemala, IX), 1933.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas", *Cuicuilco* (Revista de la Escuela de Antropología e Historia), 12, enero de 1984, pp. 27-37.

VIQUEIRA, Juan Pedro, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, México, FCE, 1993.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?", *Catolicismo y extirpación de idolatrías, Siglos XVI-XVIII* (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 5), Editado por G. Ramos y H. Urbano, Cusco (Perú), Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993, pp. 389-458.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)", *Historia Mexicana*, 174, Octubre-diciembre 1994, pp. 237-267.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "Quelques pages des livres de confrèries de Chilón", *Homenaje a Jean-Pierre Berthe*, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, En Prensa.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", *Anuario 1994* (Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas), pp. 22-58.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "En las fronteras de la rebelión", *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, UNAM y CIESAS, En prensa.

VOGT, Evon Z., *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The First Twenty Years 1957-1977*, Massachucetts, Harvard University Press, 1978.

VOORHIES, Barbara, (editora), *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, México, UNAM, 1991.

VON MENTZ, Brígida, *et al*., *Los pioneros del imperialismo alemán*, México, CIESAS, 1982.

VOS, Jan de, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, misionero de Chiapas y Tabasco, en el cuarto centenario de su muerte*, San Cristóbal de Las Casas, Ed. de la Diócesis de San Cristóbal, 1981.

VOS, Jan de, *La batalla del sumidero. Antología de documentos relativos a la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534*, México, Editorial Katún, 1985.

VOS, Jan de, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821*, México, FCE, 1993.

VOS, Jan de, *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños. 1822-1949*, México, FCE e Instituto de Cultura de Tabasco, 1988.

VOS, Jan de, *Viajes al Desierto de la Soledad. Cuando la Selva Lacandona aún era selva*, México, SEP y CIESAS, 1988.

VOS, Jan de, *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*, México, INI y CONACULTA, 1990.

VOS, Jan de, *Los enredos de Remesal. Ensayo sobre la conquista de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992.

VIVÓ, Jorge A., *Estudio de geografía económica y demográfica de Chiapas*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1959.

VOGT, Evon Z., *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

WAIBEL, Leo, *La Sierra Madre del Sur*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1946.

WASSERSTROM, Robert, *Ambiguo progreso*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1976.

WASSERSTROM, Robert, *Ingreso y trabajo rural en los altos de Chiapas. El caso de San Juan Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, 1980.

WASSERSTROM, Robert, "A Caste War that Never Was: The Tzeltal Conspiracy of 1848", *Peasant Studies*, 7, 2, pp. 73-85.

WASSERSTROM, Robert, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, FCE, 1989.

WATSON, Rodney, "Informal settlement and fugitive migration amongst the Indians of late colonial Chiapas, Mexico", *Migration in Colonial Spanish America*, Editado por D. J. Robinson, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 238-278.

WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2 vols., México, FCE, 1974.

WILSON, Bryan, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1970.

XIMÉNEZ, Fr. Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, orden de predicadores*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala), 1971.

ZOGBAUM, Heidi, B. Traven. A vision of Mexico, Tesis doctoral, Universidad de Melbourne (Australia), 1988. [Publicada por Scholarly Resources, Westport (Colorado), 1991].

ÍNDICE DE CUADROS

CUADRO 1: Datos generales sobre Chiapas y México, 1970-1990. 8
CUADRO 2. Principales ciudades de Chiapas 25
CUADRO 3: Hablantes de lenguas indígenas en Chiapas (1990) 25-28
CUADRO 4: Población de Chiapas por regiones, 1819 148
CUADRO 5: Valor fiscal e impuestos que causa en favor del estado el capital extranjero invertido en fincas rústicas, 1909. 197
CUADRO 6: Población de Mariscal por municipio, 1900 198
CUADRO 7: Población indígena en Los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona, 1970] 223
CUADRO 8: Población indígena en Los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona, 1990. 224
CUADRO 9: Religiones en Los Altos de Chiapas, 1990 233
CUADRO 10: Población y lenguas en Los Altos de Chiapas, 1990 280
CUADRO 11: Población en Los Altos de Chiapas, 1960-1990 281
CUADRO 12: Analfabetismo e instrucción entre la población de 15 años y más de Los Altos de Chiapas, 1990 282
CUADRO 13: Trabajo e ingresos en Los Altos de Chiapas, 1990 282
CUADRO 14: Población según tamaño de las localidades en Los Altos de Chiapas, 1990 283
CUADRO 15: Incremento del personal bilingüe, 1957-1983*. 287
CUADRO 16: Sueldos del personal bilingüe, 1984 289
CUADRO 17: Presidentes municipales de Los Altos de Chiapas, 1959-1985 291
CUADRO 18: Población y lenguas en Huitiupán y Simojovel, 1990 301
CUADRO 19: Población y lenguas en la zona chol, 1990. 320
CUADRO 20: Población de la Selva Lacandona, 1980 355
CUADRO 21: Superficie censada del municipio de Ocosingo, 1950-1970 367
CUADRO 22: Acciones agrarias en el municipio de Ocosingo, 1930-1991 368
CUADRO 23: Crecimiento de la población en Chiapas y Ocosingo, 1950-1990. 368
CUADRO 24: Caracterización de las unidades de ganadería privada en Ocosingo, 1983 369
CUADRO 25: Productividad de la tierra en Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano, 1990. 370
CUADRO 26: Población inmigrante según tipo de localidad de nacimiento en Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano, 1990 371
CUADRO 27: Autosuficiencia alimentaria y bienestar social en Las Cañadas Ocosingo-Altamirano, 1990 371
CUADRO 28: Promedio de tierra por familia en Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano, 1990 . . . 372
CUADRO 29: Tiempo de descanso de la tierra y porciento de familias sin cafetales ni vacas en Las Cañadas de Ocosingo-Altamirano, 1990 372

CUADRO 30: Alfabetismo y escolaridad en Las Cañadas, 1990 394
CUADRO 31: Población indígena en la región fronteriza Sierra y Selva, 1990 410
CUADRO 32: Religión en la región fronteriza Sierra y Selva, 1990 415
CUADRO 33: El sector social en Chiapas, 1988 453
CUADRO 34: Distribución de cafeticultores por tamaño de parcela en Chiapas y México, 1992 . . 455
CUADRO 35: Beneficiarios y perdedores potenciales con PROCAMPO entre los productores de maíz, 1993-1995 459
CUADRO 36: Impacto potencial de PROCAMPO sobre los ingresos promedio en Chiapas, 1993-1995 460
CUADRO 37: Índices de pobreza en Chiapas, 1990 461
CUADRO 38: Gasto de PRONASOL en Chiapas, 1989-1993 462
CUADRO 39: Crecimiento demográfico de los municipios de la Selva Lacandona, 1970-1990 . . . 471

ÍNDICE DE DIAGRAMAS

DIAGRAMA 1: Modelo de la estructura social comunal, subregión Las Cañadas, Selva Lacandona, 1990 382
DIAGRAMA 2: Modelo de la estructura social en las fincas Primer Valle de Ocosingo, Las Cañadas, 1959 385
DIAGRAMA 3: Modelo de la estructura social, comunidad tradicional Guaquitepec, municipio de Chilón, 1974-1977 386
DIAGRAMA 4: Estructura de la ARIC Unión de Uniones, 1990 387
DIAGRAMA 5: Organigrama de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1985 390
DIAGRAMA 6: Organigrama de la Misión Ocosingo-Altamirano, 1963-1988 391

ÍNDICE DE GRÁFICAS

GRÁFICA 1: Ingresos episcopales percibidos en parroquias indígenas (con exclusión de la vicaría de Chamula), 1862-1869 160
GRÁFICA 2: Rentas episcopales percibidas en la vicaría de Chamula, 1862-1869 161
GRÁFICA 3: Relación entre crecimiento demográfico y deforestación en El Lacandón, 1930-1990 356

ÍNDICE DE MAPAS

MAPA 1: Diversas regionalizaciones de Chiapas 20
MAPA 2: Propuesta de regionalización social y cultural 22
MAPA 3: Mapa topográfico de Chiapas 23
MAPA 4. Distribución de hablantes de lenguas indígenas en Chiapas, 1990 29
MAPA 5. Distribución de las distintas lenguas indígenas en Chiapas 1990 30
MAPA 6: Diversas delimitaciones de Los Altos de Chiapas 36
MAPA 7: Hidrología de Chiapas 45
MAPA 8: Chiapas en 1524 73
MAPA 9: Entradas españolas a Centroamérica, 1524 74

MAPA 10: Entradas de Cortés y Alvarado, 1525 77
MAPA 11: Entradas españolas a Centroamérica, 1527-1528. 79
MAPA 12: La alcaldía mayor de Chiapas y sus provincias, 1680-1712. 104
MAPA 13: Formas de pago del tributo en Chiapas, 1680-1720 111
MAPA 14: Departamentos de las Tierras Centrales de Chiapas, 1858 147
MAPA 15: Persecución de los indios rebeldes, 1869-1870 170
MAPA 16: Departamentos administrativos de Chiapas, 1910 177
MAPA 17: Regiones naturales de Chiapas 179
MAPA 18: Ciudades principales de Chiapas 181
MAPA 20: Los Altos de Chiapas 221
MAPA 21: Áreas de emigración tzeltal y tzotzil 253
MAPA 22: Comunidades de Los Altos de Chiapas 254
MAPA 23: Los municipios de Huitiupán y Simojovel 302
MAPA 24: Municipios choles del norte de Chiapas 321
MAPA 25: El Lacandón en 1992 según su máxima y mínima extensión 332
MAPA 26: Comunidades indígenas en El Lacandón durante la Colonia 336
MAPA 27: El Lacandón como región fronteriza entre México y Guatemala 341
MAPA 28: Concesiones madereras en El Lacandón, contratos de 1897-1900 343
MAPA 29: Propiedades deslindadas en El Lacandón a partir de 1902 344
MAPA 30: Propiedades de la Compañia Maderera Maya S.A., 1954 347
MAPA 31: Expropiación de las zonas porfirianas por el gobierno federal, 1957-1972 349
MAPA 32: Corrientes de población en El Lacandón desde 1954 350
MAPA 33: El Lacandón como terreno nacional colonizado y fragmentado en zonas de poblamiento y protección ecológica, 1954-1994 352
MAPA 34: Ubicación de las nuevas áreas protegidas, 1992 354
MAPA 35: Subregiones de la Selva Lacandona, 1993 364
MAPA 36: Microrregiones de Las Cañadas Ocosingo-Altamirano, 1993 366
MAPA 37: Rutas de colonización en los municipios de Ocosingo y Las Margaritas, Selva Lacandona, 1930-1980 377
MAPA 38: El Desierto del Lacandón y la franja finquera 378
MAPA 39: Caminos, localidades y sitios arqueológicos en la Selva Lacandona, 1993 380
MAPA 40: Area de influencia de la diócesis de San Cristóbal. Zonas pastorales y municipios, 1985 389
MAPA 41. Expansión de la misión jesuita a la Selva Lacandona 402
MAPA 42: Región fronteriza México-Guatemala 409
MAPA 43: La región de Marqués de Comillas. 426
MAPA 44: Regiones de Chiapas 464

ÍNDICE

PRELIMINARES

Prólogo
Mario Humberto Ruz 7
Chiapas y sus regiones
Juan Pedro Viqueira 19

UN PASADO PARA COMPRENDER EL PRESENTE

Memorias del Río Grande
Mario Humberto Ruz 43
La resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas
Gudrun Lenkersdorf 71
Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1693
Murdo J. MacLeod 87
Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712
Juan Pedro Viqueira 103
¿Guerra de castas según quién?: Indios y ladinos en los sucesos de 1869
Jan Rus 145
¡Primero viva Chiapas! La revolución mexicana y las rebeliones locales
Thomas Benjamin 175
Los trabajadores cafetaleros y el Partido Socialista Chiapaneco, 1920-1927
Daniela Grollová 195

UN PRESENTE PARA IMAGINAR EL FUTURO

LOS ALTOS DE CHIAPAS

Los Altos de Chiapas: Una introducción general
Juan Pedro Viqueira 219
Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas
Pedro Pitarch Ramón 237

La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968
Jan Rus 251
Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas
Luz Olivia Pineda 279
Bajo el símbolo de la ceiba: La lucha de los indígenas cafeticultores de las tierras de Simojovel
Ana Bella Pérez Castro 301
Los choles en el siglo del café: Estructura agraria y etnicidad en la cuenca del río Tulijá
José Alejos García 319

LA SELVA LACANDONA

El Lacandón: Una introducción histórica
Jan de Vos 331
Milpa y ganadería en Ocosingo
Gabriel Ascencio Franco 363
Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas
Xochitl Leyva Solano 375
De la sierra a la selva: Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur
Rosalva Aída Hernández Castillo 407
Marqués de Comillas: Cultura y sociedad en la selva fronteriza México-Guatemala
Jorge Ramón González Ponciano 425

A MODO DE EPÍLOGO

Rebelión en Chiapas: Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo
Neil Harvey 447

Abreviaturas y siglas usadas 481

Bibliografía general 485

Índices de cuadros 503

Índice de diagramas 504

Índice de gráficas 504

Índice de mapas 504

Chiapas: Los rumbos de otra historia,
reimpreso por el Instituto de Investigaciones Filológicas,
siendo jefa del Departamento de Publicaciones
María del Refugio Campos Guardado,
y por el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur,
se terminó de imprimir en

Gráfica Premier, S.A. de C.V. en octubre de 2023
La edición estuvo al cuidado de Elizabeth Olguín Martínez.
La composición, a cargo de Gustavo Peñalosa Castro,
se realizó con tipos Times Roman de
11:13, 10:12 y 9:11 puntos.
La edición consta de 250 ejemplares.

CHIAPAS



Un libro que explica "de la mejor manera posible la enorme complejidad que se encuentra detrás de la última y más importante rebelión que se ha producido en el estado de Chiapas. Se trata de un libro que honra a sus autores, a sus disciplinas académicas, a las personas sobre las que se escribe y a su país; un libro que deberá hacer que los historiadores de todas partes se sientan orgullosos de su oficio".

John Womack Jr., *Rebellion in Chiapas, an historical reader.*

The New Press, New York, 1999, p. 78.

FILOLÓGICAS CIMSUR

CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS
Instituto de Investigaciones Filológicas
Circuito Mario de la Cueva. Ciudad Universitaria
C. P. 4510 Ciudad de México
Tel. 55-5622-7490, e-mail cem@unam.mx
CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y LA FRONTERA SUR
María Adelina Flores 34-A, Barrio de Guadalupe
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

ISBN 978-968-36-4836-5

4a. reimpresión