

Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó

Anna María Garza Caligaris

Científica 10

CIMSUR - UNAM BIB. PAUL KIRCHHOFF



7027

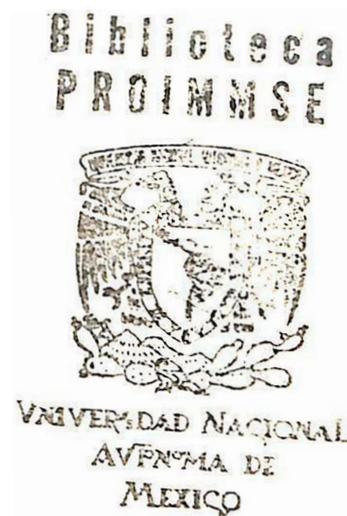


GÉNERO, INTERLEGALIDAD Y CONFLICTO
EN SAN PEDRO CHENALHÓ

CIENTÍFICA 10

GÉNERO, INTERLEGALIDAD Y CONFLICTO
EN SAN PEDRO CHENALHÓ

Anna María Garza Caligaris



Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre
Mesoamérica y el Sureste

UNAM

Instituto de Estudios Indígenas

UNACH

Esta obra fue dictaminada y la edición revisada por la autora

Diseño de cubierta: María del Carmen Aguilera González
Fotografía de portada: Anna María Garza Caligaris,
San Pedro Chenalhó, julio de 2002
Mapas y croquis elaborados por Arq. Rafael Montero Ávila

D.R. © 2002. Universidad Autónoma de Chiapas
Instituto de Estudios Indígenas
Boulevard Dr. Belisario Domínguez, km 1 081
Colina Universitaria, edificio de Rectoría, CP 29060
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
Página electrónica: www.unach.mx

D.R. © 2002. Instituto de Estudios Indígenas
Avenida Universitaria s/n, Edificio B
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

D.R. © 2002. Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Humanidades
Instituto de Investigaciones Antropológicas

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste
Calle Cuauhtémoc número 12
San Cristóbal de Las Casas, 29200, Chiapas, México
Apartado postal 225
E-mail: proimmse@servidor.unam.mx

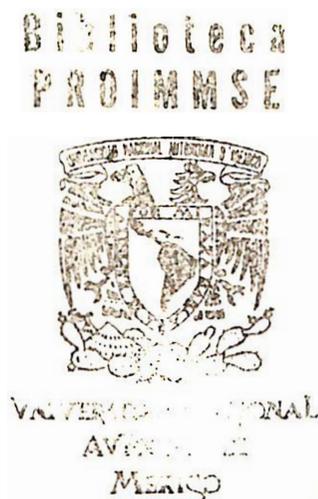
Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

Científica

ISBN: 968-36-8321-5

Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó

ISBN: 968-36-9847-6



ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	13
INTRODUCCIÓN	15
POLÍTICA Y NORMATIVIDAD. DEL MOVIMIENTO DE MUJERES A SAN PEDRO CHENALHÓ Y VICEVERSA	17
LA INVESTIGACIÓN EN TIEMPOS DIFÍCILES	22
SOBRE LA ORGANIZACIÓN DEL TEXTO	26
NOTAS ACLARATORIAS	31
I. LEYES, COSTUMBRES Y PARADOJAS DE LA IGUALDAD Y LA DESIGUALDAD	33
LOS ENREDOS DE LA LEY Y LA COSTUMBRE	41
LAS PARADOJAS DE LA IGUALDAD	46
II. SAN PEDRO CHENALHÓ EN LAS VEREDAS DEL CAMBIO	53
DE TAL TERRITORIO, TAL GENTE Y TAL COSTUMBRE	58
DEL INICIO DE LA COMUNIDAD. TERRITORIO, LEY Y COSTUMBRE DURANTE LA COLONIA	59
LA COSTUMBRE Y LA LEY EN TIEMPOS DE FINCA	67
DE COSTUMBRES, LEYES Y CACIQUES	80
AFIANZANDO EXCLUSIONES EN NOMBRE DE “LA TRADICIÓN”	90

III. EL GÉNERO ENTRE LEYES, COSTUMBRES, DERECHOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES	101
JERARQUÍAS, NORMAS Y POLÍTICAS	104
LAS CARAS CONFLICTIVAS DEL CONSENSO Y DE LA POLÍTICA MUNICIPAL	112
EL GÉNERO Y LA LEGALIDAD ENTRE RELIGIONES, PARTIDOS Y ORGANIZACIONES	115
NORMAS Y GÉNERO DESDE LA RELIGIOSIDAD	117
EL MOVIMIENTO DE MUJERES EN CHENALHÓ Y SUS VERTIENTES	125
LOS REACOMODOS DE LAS FUERZAS	132
EL GÉNERO ENTRE LEYES EN DISPUTA	139
EL GÉNERO Y LA AUTONOMÍA	141
 IV. LOS CONTORNOS SEXUALIZADOS DE LA RESISTENCIA, LA REPRESIÓN Y LA VIOLENCIA	 147
LA VICTIMIZACIÓN DE LAS MUJERES Y LA MASCULINIZACIÓN DE LA VIOLENCIA	151
LOS HILOS CONVERGENTES DE LA VIOLENCIA, EL PACIFISMO Y LA LEY	154
LAS DINÁMICAS DEL CONTROL NATAL Y DE LA REPRESIÓN, VIOLENCIA, REPRODUCCIÓN Y GÉNERO	157
EL SEXO, LA REPRODUCCIÓN Y OTRAS CATEGORÍAS DE LA VIOLENCIA Y LA POLÍTICA	159
CONCEPCIÓN, ANTICONCEPCIÓN Y VIOLENCIA EN EL ESCENARIO POLÍTICO DE CHENALHÓ.....	168
DESMITIFICANDO LOS GÉNEROS DE LA PAZ Y DE LA GUERRA	170
ENTRE LA VIOLENCIA DOMÉSTICA Y LA VIOLENCIA POLÍTICA.....	179
LOS FANTASMAS DEL PACIFISMO Y DE LA VICTIMIZACIÓN	186
 V. ALGO MÁS QUE TRADICIÓN CONTRA MODERNIDAD. EL GÉNERO ENTRE GENERACIONES	 191
DE JÓVENES ABRIÉNDOSE CAMINO ENTRE NORMAS Y CONTRADICCIONES	196
DE JOVENCITAS CUESTIONANDO TRADICIONES	198

LA EDUCACIÓN Y SUS PERSPECTIVAS	202
EL SUEÑO DE LA TIERRA	204
VIEJAS DEMANDAS, NUEVOS CONTEXTOS	211
ELIGIENDO PAREJA. HISTORIAS DE AMOR Y DESAMOR, DE ESPERANZA Y MIEDO	216
CONSIDERACIONES FINALES	223
ANEXOS.....	233
ACTA DE ACUERDO DEL ARCHIVO DEL JUZGADO MUNICIPAL DE CHENALHÓ (24 DE ENERO DE 1995)	233
DATOS SOBRE COFRADÍAS Y FIESTAS RELIGIOSAS EN SAN PEDRO CHINALHÓ, SANTA MARÍA MAGDALENA Y SANTA MARTA.....	235
“DESPUÉS DEL CONGRESO INDÍGENA”	238
“EL PST”	241
BIBLIOGRAFÍA	245

*En memoria
de mi padre y
de mi hermano*

AGRADECIMIENTOS

Mi trabajo debe mucho a una gran cantidad de gente. Debo reconocer que el recorrido hubiera sido imposible sin aquellas mujeres con quienes he participado en el esfuerzo de construir un movimiento amplio. Agradezco infinitamente las muchas actividades conjuntas que iluminaron mi manera de entender las relaciones entre las mujeres. En primer lugar, gracias al Grupo de Mujeres de San Cristóbal, en donde di mis primeros y más importantes pasos dentro del feminismo; a las integrantes de K'inal Antzetik y Jolom Mayaetik; a CIAM; Chiltak; FOCA, a las parteras de la OMIECH, y los integrantes de Las Abejas. También va mi agradecimiento a las religiosas del Divino Pastor, al padre Miguel Chanteau y a los integrantes del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.

Juana María Ruiz y su familia me han guiado muchas veces por los intrincados caminos de Chenalhó; sin ella, en especial, muy poco habría hecho. Entre los muchos habitantes de este municipio que me permitieron acercarme a sus vidas y pacientemente explicaron sus perspectivas están Emilio, Rosa y José, Petra, Ernesto, Lorenza y Marcela. A todos ellos muchas gracias.

A Aída Hernández le agradezco profundamente su tolerancia, sus siempre atinadas sugerencias, su respeto y confianza en mi trabajo. Su apoyo contribuyó en gran medida a que finalizara mi estudio. Doy las gracias también a Jane Collier, que me introdujo en las problemáticas de la antropología jurídica, me proporcionó múltiples lecturas y dio tantas sugerencias; a Jan y Diana Rus, por sus valiosos comentarios; a Araceli Burguete, Shannon Speed y José Luis Escalona, quienes estuvieron siempre dispuestos a discutir mi trabajo y a orientarme cada vez que lo requerí; a Dolores Aramoni, por su generosidad para

compartir conocimientos e información; a Piero Gorza, por alentarme a continuar con mi trabajo y leer con tanto cuidado las muchas versiones que elaboré.

María Elena Fernández me brindó apoyo constante y sugerencias bibliográficas. A Higinia del Rayo Gómez le doy gracias por su trabajo mecanográfico. Todos mis compañeros y compañeras del Instituto siempre estuvieron dispuestos a apoyarme de mil y una maneras. Muchas gracias a todos ellos.

A Sonia Toledo le agradezco su buen humor y constante acompañamiento en muchos más sentidos que el académico; a Fernanda Paz el estar siempre presente; a mi padre, madre, hermanos y hermanas —Rosa Isabel, Lourdes, Guadalupe, José, Luz Elena y David—, por su cercanía más allá de toda prueba intelectual; a mi propia familia, a Rafael, Eduardo y Erik, el cariño y la tolerancia que me permitieron emprender y continuar mi trabajo. A Rafael, compañero de mi vida, le debo además los mapas que ilustran este libro.

INTRODUCCIÓN

Hasta hace poco las convenciones de especialización académica habían conducido a abordar el estudio de los conflictos mediante dos vertientes teórica y metodológicamente bien diferenciadas e independientes. A las ciencias políticas tocó ocuparse de las confrontaciones a gran escala, aquellas que conciernen a los poderes del Estado, de las instituciones formales y los partidos políticos; a la antropología, por otra parte, se le reservaron las tensiones consideradas de poca monta, aquellas que se creían comprensibles sólo en términos de relaciones cara a cara. Así, sucedió que desde la perspectiva del análisis político los sujetos, descarnados de sus vidas, fueron reducidos a posiciones estructurales; mientras que el análisis centrado en lo micro describió las vicisitudes y disputas de pequeños grupos cuyas vidas, encerradas en los límites del ámbito familiar o comunitario, se relacionan poco o nada con la esfera de lo político. De igual manera se acostumbró circunscribir el ámbito de lo político a las dinámicas de los gobiernos, las cúpulas de los partidos o las dirigencias de las organizaciones. Se pensó que éste era un nivel independiente de la vida diaria y que ahí se tomaban decisiones que afectaban y moldeaban el terreno donde transcurría, bajo otros ritmos y prioridades, la vida de la gente. Entre política y vida cotidiana, entonces, ha habido un divorcio conceptual casi absoluto.

Virajes recientes tanto en el ambiente político como en el académico comienzan a abrir un espacio más flexible que permite valorar de otra manera el entrejuego de legalidad y política, entre vida local, regional, nacional e incluso más allá. El debate político mexicano se centra en muchos sentidos en torno a la legalidad y las fronteras entre uno y otro asunto comienzan a debilitarse. Tanto los partidos como los movimientos sociales más alejados de las institu-

ciones formales —pasando por muchas formas intermedias— libran ahora muchas de sus batallas en el terreno de lo jurídico. Cosa curiosa precisamente en un país donde la legalidad ha gozado de muy poca credibilidad. El sentido común nos muestra que el engaño, la corrupción, la violación de derechos y garantías han sido una constante; aún más, en los últimos años esta percepción cotidiana sobre el orden jurídico se ha profundizado. No obstante, cuanto más caótica parece la situación, tanto más parece crecer la importancia de desplegar argumentos políticos a través de una confusa trama de leyes, derechos, costumbres, principios.

Sería absurdo buscar cambiar los grandes problemas de la inequidad y la diferencia desde lo que —se concibe de manera muy generalizada—, ha sido construido en torno a intereses económicos y conveniencias políticas excluyentes. Sin embargo, el objetivo podría ser otro. Un acuerdo compartido, cuyo origen evidentemente conduce hacia el ámbito internacional globalizado, ha convertido a la democracia en el único modelo legítimamente imaginable.¹ Son estas convenciones y este imaginario colectivo los que permiten acceder ahora a discusiones relevantes, y es en este terreno que interseca legalidad y política donde se fraguan poderes que no podemos ignorar. Los movimientos sociales, y particularmente de indios y mujeres, se han incorporado a este debate; de hecho, han contribuido a generarlo con sus propios argumentos sobre el poder, los derechos y la legalidad.

No por ello dejan los actores políticos —ni los más distinguidos, ni aquellos que actúan en el anonimato— de reconocer que una fuerte crisis afecta tanto a la política como a la ley, sus propias experiencias se los muestran. Pensar que se podrían llegar a soluciones para fuertes desigualdades de todo orden por la vía de la acción legal sería ingenuo; pero, por otro lado, son posibles aventuras mucho más viables: definir posiciones, medir fuerzas, exhibir alianzas y contiendas, en fin, jugar el juego, diría Bourdieu (1990), y entablar la discusión.

¹ Existen, no obstante, notables diferencias entre las concepciones sobre la democracia y sus posibilidades. Para algunos analistas y para algunos actores políticos la democracia es fundamentalmente un asunto de partidos y elecciones (Viqueira y Sonnleitner 2000); otros, sin embargo, le atribuyen un alcance mucho mayor y no limitan su contenido al disfrute de derechos individuales ejercido a través de la representación de los partidos, sino que lo refieren fundamentalmente al ejercicio de derechos colectivos de justicia (Harvey 2000).

Creer que la academia es inmune a estas fuerzas que arrastran la imaginación y moldean el pensamiento también sería pecar de ingenuidad. Pero para las ciencias sociales la legalidad provee también medios para problematizar jerarquías y diferencias entre las corrientes que generan las discusiones políticas y la vida concreta de personas que, actuando sobre nuestros conflictos cotidianos, contribuimos también a dar sentido a lo político. Las posibilidades académicas que veo en este campo confirman lo que ya Schütz nos hacía ver: que “toda investigación empieza y termina dentro de su matriz social cultural” (1974: 274). El tema de los derechos, la legalidad y la ilegalidad me cautivó, porque de la misma manera paradójica yo también encontré el sentido del juego. Sin embargo, alcanzo a ver, como muchas personas, los peligros de perderse en el debate y dejar para después la solución de urgentes contradicciones. La matanza de Acteal no podría ser más clara advertencia.

POLÍTICA Y NORMATIVIDAD.

DEL MOVIMIENTO DE MUJERES A SAN PEDRO CHENALHÓ Y VICEVERSA

El camino que ha moldeado mi sensibilidad académica con relación a las crisis actuales de la política y la legalidad ha sido el recorrido dentro de un movimiento de mujeres que ha tomado forma durante la última década en Chiapas. Por esta vía he seguido a Juana, Lorenza y Rosa en sus viajes de entrada y salida de San Pedro Chenalhó; ello me ha conducido a percibir que el sentido de lo justo o injusto se teje en la interrelación de cultura y política, entre lo que sucede en la vida cotidiana de localidades pequeñas, las demandas de grupos organizados y los grandes acontecimientos nacionales. Este proceso organizativo ha reunido en la última década a mujeres que se ocupan de labores domésticas y asalariadas del campo y la ciudad, a pobres y no tan pobres, a quienes han construido su identidad en torno a experiencias de la fe, junto a aquellas que no se preocupan por lo religioso. Se encuentran entre sus filas personas que hablan lenguas distintas y requieren traductores para comunicarse, analfabetas y quienes hacen del estudio su medio de vida. Ahí también el discurso sobre los derechos y las normas se ha convertido en un centro en torno al cual se organiza la acción colectiva y la legalidad ha proveído medios y foros para cuestionar o reafirmar las jerarquías sociales y los discursos sobre los que se sustentan.

El feminismo ha presentado vida política y vida jurídica como parte de una misma trama, a veces de manera muy cercana, a veces no tanto. Su lema “lo personal es político” apunta en la dirección que me preocupa: hacia el reconocimiento de una aceptación más amplia de lo que significa la política y cómo se construye. Pero el nexo no es de ninguna manera transparente, existen muchos vericuetos e intermediaciones entre una y otra, y en los estudios concretos es más fácil renovar las tradicionales distancias. Así, sigue siendo común mantener una perspectiva dicotómica, bien concentrándose en explicar las relaciones de subordinación femenina en la vida doméstica o bien analizando su participación o ausencia de las instituciones políticas. Esperanza Tuñón, por ejemplo, diferencia entre lo político, entendido como relaciones de poder enclavadas en la esfera cultural, social, económica y cotidiana, y la política, que concibe como participación formalizada en el espacio público, con su lógica particular y sus convencionalismos (1997: 21). La autora revive esta oposición al afirmar que la atención que ha dado el feminismo a lo cotidiano “nubló el reconocimiento de esferas diferenciadas en la vida social, y tendió, como consecuencia de sobrevalorar la acción en los espacios politizados de la vida cotidiana, a excluir más a las mujeres del espacio público” (1997: 21).

En algunas otras perspectivas comunes ha prevalecido la idea de que el mundo privilegiado de la mujer es el de la familia y los afectos, mundo apartado en donde se construye la identidad femenina y una imagen de derechos común a todas (Jelin 1987). Las mujeres conformamos, de acuerdo con esta perspectiva, una comunidad de intereses dada por la reclusión común en lo doméstico. La identidad de género, preconstituida, explica sin más el surgimiento de movimientos sociales en defensa de derechos que el pensamiento feminista ha descubierto y sistematizado. La entrada de las mujeres al ámbito público lleva saberes y experiencias propias de su género y forjadas en lo privado y abre, dice esta corriente, la posibilidad de transformar el mundo. A través de análisis de casos se resaltan similitudes y se omiten diferencias entre la situación y la acción colectiva de mujeres de los barrios urbanos de las grandes ciudades, de las trabajadoras sindicalizadas, de campesinas e indígenas, y de las demandas de las militantes de grupos políticos o guerrilleros (Jelin 1987). La identidad de género y la acción colectiva se convierten entonces en un asunto no problemático y el feminismo se presenta simplemente como la mirada evaluadora que califica logros, confusiones, ausencias, de

acuerdo con una agenda que se aparece ya dada y en lucha contra un patriarcado universalmente presente.

Ninguna de estas perspectivas se acercaba a lo que yo percibía sobre el clima político que se gestaba en Chiapas y sobre el lugar de la legalidad en él. Una disputa muy intensa giraba —gira— en torno al control simbólico de la legalidad y sus sentidos legítimos. Ni el género o la etnicidad parecían proveer marcos para percepciones consensuadas, pues los derechos que desde distintas posiciones se enarbolan no trazan fronteras claras entre hombres y mujeres o entre indios o no indios. Las alianzas y las confrontaciones involucraban a más ejes que aquéllos y yo sospechaba que tenían efecto no sólo sobre las demandas de las mujeres indígenas organizadas, sino sobre las normatividades que se ponían en movimiento en las disputas cotidianas de la población indígena alteña de manera muy generalizada.

Un primer acercamiento a la manera en que este proceso se desarrollaba en Chenalhó me lo había proporcionado una investigación anterior a la que ahora me ocupa, referida a la muerte de mujeres de este municipio durante el embarazo, parto y puerperio.² Este extenso material, conformado por alrededor de noventa entrevistas y parte del cual aprovecho en este texto, me dio las primeras pistas para formular mi proyecto. Los indígenas en Chiapas suelen atribuir la enfermedad y la muerte a conflictos y tensiones sociales; así lo ha documentado gran parte de la antropología, desde la etnografía clásica (Holland 1978, Collier 1995a) hasta los trabajos más recientes (Imberton 2002). Así sucede también en Chenalhó. No es extraño, entonces, que ocho casos de muerte materna y otros muchos de mujeres que murieron por otras razones me introdujeran a la compleja vida legal de Chenalhó. Aquel trabajo realizado a partir de entrevistas a personas que conocieron a las fallecidas me permitió conocer muchas disputas que involucraban a mujeres y vislumbrar que muy distintas percepciones se generaban en torno a los pleitos. Era evidente no sólo la heterogeneidad de las perspectivas que asumían los habitantes del municipio, sino que éstas se vinculaban con una lucha política en la que costumbres, derecho y

² Durante 1995 y 1996 Graciela Freyermuth y yo investigamos conjuntamente la muerte materna en Chenalhó y encontramos no solamente una tasa de muerte mucho mayor a la registrada, sino muchas distintas versiones sobre las vidas y las muertes de las mujeres, y diferentes explicaciones sobre sus posibles causas (Garza y Freyermuth 2000).

ley eran uno de los centros más álgidos. La emergencia de grupos opositores muy distintos entre sí cuestionaba desde diferentes orientaciones las formas establecidas de legalidad y del ejercicio de la autoridad. Propuestas de distintas iglesias, de organizaciones productivas y políticas se habían yuxtapuesto a aquellas que dominaban dentro y fuera de Chenalhó, y habían ampliado las alternativas desde donde los indígenas podían construir sus visiones en torno a la política y la legalidad.

Durante los primeros años después del levantamiento armado se generó una discusión muy amplia, a pesar de las tensiones y la constante represión. La experiencia de la participación de mujeres indígenas en un movimiento armado y su “Ley revolucionaria” estimuló una discusión particularmente nutrida. Las reuniones más publicitadas se han desarrollado en el marco del diálogo entre zapatistas y gobierno federal, precedidas por las que se llevaron a cabo en la Convención Nacional y Estatal de Mujeres; pero muchas otras se han desenvuelto en espacios menos espectaculares. La controversia parecía propagarse también en comunidades, ejidos, parajes; entre parientes, parejas y vecinos; en lugares donde lo público y lo privado pierden su separación tajante. En Chenalhó la polémica tenía modalidades muy diferentes a aquella que se daba en foros, mesas y talleres, y no requería del mismo tipo de información. Intensos cambios económicos, políticos y religiosos habían ya transformado en mucho a las comunidades alteñas y en ese contexto las mujeres tenían nuevas experiencias en trabajos asalariados, en organizaciones sociales y de producción; estaban en contacto con propuestas religiosas novedosas e incluso algunas participaban en organizaciones políticas. Así, la imagen de mujeres revolucionarias y la idea de derechos para las mujeres eran suficientes para desatar un debate redefinido por problemas y conflictos concretos y por la dinámica familiar y local.

Decidí entonces trabajar con disputas que se llevaron ante las autoridades del municipio. Comparar el manejo de casos de disputa entre hombres y mujeres que se presentaran en el juzgado municipal de Chenalhó con aquellos que se llevaran ante las autoridades del recién formado municipio autónomo zapatista con cabecera en Polhó, me parecía la mejor forma de abordar mi estudio. Podría así analizar de qué manera diferencias políticas tenían efecto sobre las relaciones entre los géneros en la vida cotidiana. Sin embargo, cuando comencé formalmente el trabajo de campo, la situación política en Chenalhó se volvía cada vez más tensa. Mi investigación tuvo entonces que acomodarse a las posi-

bilidades, condiciones y limitaciones que se presentaban. Al iniciar 1997 se me permitió estar presente en los juicios que se llevaban a cabo en la presidencia municipal y pude escuchar varios casos: tres de mujeres que buscaban separarse de sus cónyuges, un caso de lesiones a una mujer provocadas por familiares borrachos, uno de robo, otro por deuda no pagada, uno más por reposición del precio de la novia de una pareja que huyó. El secretario del juzgado y una jovencita de la cabecera que me acompañaba me ayudaron a seguir los argumentos que se desarrollaban en tzotzil. En ese tiempo, incluso se me permitió grabar los juicios para traducirlos después y analizarlos con más cuidado. Durante esos meses revisé también las actas del juzgado municipal desde 1994 hasta principios de 1997 y entrevisté a autoridades del cabildo. Platicué también con mujeres que se habían involucrado hacía poco en pleitos, algunas de las cuales habían recurrido a las autoridades para resolverlos.

Las disputas que documenté en San Pedro Chenalhó, las actas del juzgado y las entrevistas que hice me permitieron darme cuenta de que las normatividades que ahí se realizan no se orientaban a la pervivencia de formas de vida milenarias. Los problemas se conectaban de muchas maneras con aquellos generados en otros lugares y los argumentos que se utilizaban se nutrían de muchas fuentes, que éstas se reformulaban de acuerdo con circunstancias, posiciones políticas, religiosas y económicas de las partes. Las normatividades eran construidas tomando fragmentos de aquí y de allá, de manera contradictoria, híbrida.

El juzgado de San Pedro Chenalhó se mostraba no sólo como un escenario para reelaborar y reestructurar normatividades de la vida local, sino también como foro para reafirmar o replantear el lugar de los sujetos sociales, hombres y mujeres, dentro de sus ambientes inmediatos (múltiples, tomando en cuenta que hombres y mujeres participan tanto de la dinámica de pequeñas localidades, microrregiones, municipio y otras muchas instancias delineadas por procesos de trabajo, de organización económica, política, religiosa, etcétera) y de éstos en contextos aún más amplios. Los pleitos simultáneamente expresaban cambios y reacomodos del poder y redefinían la desigualdad. Los argumentos que ahí se vertían tomaban parte de un debate más amplio en donde se establecían alianzas de distintos tipos. Pero el juzgado municipal no era capaz de arreglar muchos de los serios problemas que ahí se presentaban: para llegar a “acuerdos” se recurría cada vez más a la fuerza.

Poco después fui hostigada por un hombre en la cabecera y las autoridades me aconsejaron no volver “para no encontrar problemas”. Una mujer extraña podía despertar muchas sospechas y no podían garantizar mi seguridad, cuestión que me dejaron muy clara las autoridades municipales. Para mayo la situación en el municipio se tornaba más tirante y la gente extraña no era bienvenida. En adelante mi trabajo de campo fue muy complicado y se desarrolló fundamentalmente a través de entrevistas a mujeres y hombres que habían acudido a presentar quejas. Amigos de San Pedro me ayudaron a localizar algunos casos de disputa; de otros supe por las actas del juzgado que había alcanzado a revisar antes de que se me cerraran las puertas del archivo municipal. La situación tan tensa impidió que realizara trabajo en la cabecera de Polhó, ahí también había miedo y desconfianza. Sin embargo, pude también hablar con algunas mujeres y hombres, bases de apoyo zapatista. Tuve que manejar las entrevistas con mucho cuidado y prudencia, pues la temática era sensible y en general el interés por cuidar el prestigio de la organización y de sus militantes era perceptible. También platicué en estos meses con integrantes de Las Abejas, conformadas por católicos muy cercanos a la diócesis de San Cristóbal.

Después de julio la situación era ya francamente peligrosa y mi trabajo se dificultó más aún. En adelante la brutalidad de la guerra se impuso sobre el trabajo académico, y apoyar las misiones de observación, las denuncias y los intentos por evitar una tragedia que se veía venir se convirtieron en la primera prioridad. Aunque la tensión se mantuvo después del fatídico año de 1997, pude retomar mi trabajo a través de entrevistas. Ya para entonces las reuniones amplias de mujeres se habían acabado. El reflujo provocado por la militarización, las amenazas, el desgaste, la tristeza y la desesperanza habían cancelado por lo pronto los encuentros amplios.

LA INVESTIGACIÓN EN TIEMPOS DIFÍCILES

Los tiempos en que el éxito del trabajo de campo dependía simplemente de un proyecto coherente, de preguntas de investigación bien formuladas y de sensibilidad suficiente para reorientar la investigación frente a los encuentros con los culturalmente distintos, han pasado en buena parte del campo chiapaneco. El quehacer académico tiene ahora que acomodarse a las posibilidades, condi-

ciones y límites de sitios muy politizados. En lugares como Chenalhó, donde la guerra ha invadido la vida entera, el trabajo académico, todas sus fases, se carga de significados políticos y se vuelve sospechoso. “No sé dónde está tu corazón”, me dijeron algunas veces personas que militan en distintas facciones en pugna; la polarización extrema la desconfianza y frecuentemente divide al mundo en aliados o enemigos.

Pero la salida no fue tan fácil para mí. Conocí Chenalhó en 1983 cuando recién llegué a Chiapas procedente del D. F. Trabajaba entonces en un proyecto piloto sobre terapéutica indígena, financiado por UNICEF con el objetivo de que fuera retomado después por la Secretaría de Salud. Chenalhó fue para mí la puerta de entrada a los Altos de Chiapas y el lugar en donde hice mis primeros amigos y amigas tzotziles. Mi trabajo académico durante varios años se desarrolló en otras regiones de Chiapas, pero seguí en contacto con amigos de Chenalhó, más aún cuando comenzó a gestarse un movimiento de mujeres en el que participaron algunas indígenas de ese municipio. En 1994 y 1995 volví a hacer de San Pedro centro de mi trabajo, esta vez tratando de entender los puntos de vista de las y los pedranos sobre la muerte de mujeres durante el embarazo, parto y puerperio. Por distintos motivos y desde distintos puntos de vista, he viajado muchas veces a ese lugar durante más de diez años y he seguido a grandes rasgos el desarrollo político del municipio. Ahora, a mucha gente que conozco la dividen convicciones políticas y religiosas opuestas y un doloroso proceso la ha conducido a un conflicto fratricida.

Es evidente a lo largo de este trabajo que mi simpatía se inclina a veces por las zapatistas y otras por integrantes de Las Abejas; no lo quiero o puedo ocultar. Sin embargo, me he esforzado por tratar de evitar posiciones puristas y tratado de entender que para la gran mayoría de los habitantes de Chenalhó el PRI, más que llevarlos al activismo, les había permitido evitar compromisos políticos. El haber conocido antes a algunos de quienes ahora son llamados “priístas” me ha ayudado a distinguir entre ellos y a reconocer que la mayoría de las personas en Chenalhó, como en cualquier otro lugar, viven su vida sin militar activamente en partidos u organizaciones. Quienes no se unen a la oposición no se convierten, generalmente, en cómplices de represiones, en instigadores de la violencia o en asesinos.

Mucho tiempo antes, San Pedro Chenalhó mostraba muchas tensiones entre las diversas posiciones políticas que se habían gestado a lo largo de su

historia; sin embargo, había sido uno de los pocos municipios que hasta finales de 1996 lograba mantenerse sin presencia militar o policiaca continua. Pero durante 1997 la situación se fue polarizando vertiginosamente hasta desembocar en una guerra civil y en una feroz represión que dejó en poco menos de un año casi ochenta muertos, muchos heridos y una población desplazada que tal vez llegó a ser la tercera parte de la población del municipio. Muchos otros muertos han seguido a consecuencia de la dureza de la vida en los campamentos. Los niños y los viejos han sido los más vulnerables; pero también hombres y mujeres, jóvenes y maduros han sufrido los estragos de una guerra llamada de "baja intensidad". El caso que personalmente me ha dolido mucho ha sido el de Emilio Luna, promotor de salud de Las Abejas. La tensión, el sobreesfuerzo y la tristeza le han provocado una parálisis facial parcial de la cual no se sabe si podrá algún día recuperarse.

La intervención de autoridades locales y nacionales en la profundización de los conflictos locales ha sido denunciada una multitud de ocasiones y no podría entenderse más que en el marco de la suspensión del diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, y más particularmente en relación con el intenso conflicto en torno a la autonomía. Evidencias en torno a la matanza de Acteal dejan pocas dudas de que lejos de una violencia "interfamiliar", como la ha calificado la PGR (1998), se trata de la actividad de grupos paramilitares fuertemente ligados a policías y militares. El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (1998a) y otros organismos dedicados a la defensa de los derechos humanos y la denuncia de su violación han documentado pormenorizadamente lo ocurrido en Chenalhó y argumentan que se han utilizado técnicas de contrainsurgencia ensayadas previamente en conflictos como el de Vietnam y Guatemala. Sin embargo, las redes de complicidad que involucran a algunos indígenas de los municipios alteños, que permitirían entender mejor la conjunción de fuerzas locales, estatales y nacionales, no han sido suficientemente exploradas. Ha sido precisamente ese entramado lo que condujo a una violencia tan extrema.

El impacto de la violencia y la militarización sobre la vida de Chenalhó ha sido enorme y sus efectos se han desbordado también hacia otros lugares, complicando las posibilidades de construir vías de diálogo y negociación. Durante varios años los habitantes de Chenalhó y de otros lugares vivieron entre bases y campamentos militares, se topaban de continuo con patrullas móviles

no sólo en los caminos, sino en sembradíos, montes y en los propios caseríos. Ahora, el arribo a la presidencia de la república de un partido distinto al PRI y al gobierno del estado, de una alianza heterogénea, ha abierto la esperanza de que se construyan formas distintas de enfrentar el levantamiento del EZLN y los muchos conflictos sociales de Chiapas, pero la reciente aprobación de una ley indígena diferente a la surgida a partir del Diálogo de San Andrés augura, sin duda, que se tratará de un proceso difícil y contradictorio.

No es sólo durante el trabajo de campo que temáticas y perspectivas como las que abordo son políticamente sensibles. Los estudios de antropología jurídica en México y particularmente en Chiapas no pueden pretender neutralidad, pues ha sido precisamente la fuerza de movimientos sociales recientes, en particular los de indígenas y mujeres, que reclaman el reconocimiento de derechos propios en las últimas décadas, lo que ha favorecido el surgimiento de un subcampo específico dentro de la antropología mexicana (Chenaut y Sierra 1995). Y aún mucho antes de la conformación de esta área de conocimiento y discusión especializada, una gran cantidad de nociones sobre lo jurídico había creado paradojas y nudos conceptuales muy sensibles tanto en la política como en las disciplinas sociales mexicanas.³ Tanto para aquellos que escribimos sobre este tema, como para los lectores es difícil dejar a un lado esta historia intensa y no involucrar nuestro sentido político en la discusión de las complejas problemáticas que desde estos enfoques se agrupan.

Los trabajos sobre *la* mujer, *las* mujeres y los géneros fueron productos muy marginales de las ciencias sociales hasta hace poco en México. Hoy, en cambio, las referencias a las particularidades de experiencias diferenciadas de acuerdo con estas categorías son generalmente aceptadas. Sin embargo, los enfoques que toman como referente fundamental las experiencias de las mujeres todavía provocan cierta incomodidad, nostalgia, tal vez, de una academia que consideraba posible —y aun absolutamente indispensable como criterio fundador de cientificidad— el distanciamiento de quien investiga. Reconocer que nuestras visiones son inseparables de ubicaciones sociales, económicas, cultura-

³ El excelente estudio de Fernando Escalante Gonzalbo (1998) aborda la construcción de la moralidad política y el orden jurídico mexicano, con todas sus paradojas, en el periodo inmediato a la independencia. La agudeza del autor nos permite comenzar a imaginar lo productivo que resultaría abordar esta temática en otros periodos de la historia mexicana.

les y políticas, tanto como las de aquellos y aquellas que hacemos sujetos de nuestra indagación, es no sólo honesto, sino indispensable para poder problematizarlas y convertirlas en parte de nuestra reflexión. Autores como Donna Haraway (1988) y Renato Rosaldo (1991), entre otros, nos han mostrado que más que un obstáculo insalvable, el conocimiento situado, parcial y provisional constituye la posibilidad misma de la comprensión. No hay razón alguna para ocultar o disfrazar nuestros intereses o circunstancias, más bien explicitarlas ayuda a entablar diálogos productivos.

SOBRE LA ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

Los encuentros entre mujeres situadas en muy diferentes lugares del mapa socioeconómico y cultural regional y la construcción de identidades de género han ayudado a erosionar lo que hemos entendido por “comunidad” y, junto con otras corrientes de las ciencias sociales, a reformular categorías usuales para referirnos y representar las diferencias y asimetrías. Contextualizar la vida legal y política de las mujeres en Chenalhó dentro de un ambiente cultural⁴ que el movimiento amplio de mujeres en Chiapas ha contribuido a construir es una manera deliberada, entonces, de situar a este municipio dentro de un contexto más amplio que disuelva la idea de la comunidad cerrada y homogénea. Esta forma de presentar mi trabajo me permite, entonces, combinar dentro del mismo enfoque metodológico escalas locales, regionales y nacionales y algunas de sus mediaciones.

Pero quiero, también a través de este método, construir una vía de entrada a Chenalhó, aquella que yo misma he recorrido y ha moldeado mi sensibilidad académica y política. Introduciendo las discusiones que se desarrollan en este ambiente colectivo transparente el tejido interno de mi trabajo y muestro las fibras que motivan y dan forma a mi interpretación sobre las disputas cotidianas

⁴ Karl Werner-Brand propone analizar a partir del concepto de *zeitgeist*, o “clima cultural” la configuración específica de concepciones del mundo en un periodo dado que “genera una sensibilidad específica para unos u otros problemas; estrecha o ensancha el horizonte de lo que parece social y políticamente viable; determina las pautas de comportamiento político y de estilo de vida; encausa las energías psicosociales hacia afuera, a la esfera pública, o hacia adentro, a la esfera privada” (1992: 2).

entre hombres y mujeres. No pretendo desdibujar con ello las diferencias entre las aspiraciones y posibilidades de las mujeres en Chenalhó —y su propia heterogeneidad— y aquellas de las académicas feministas, de las integrantes de organizaciones no gubernamentales, partidos políticos o muchas organizaciones sociales indígenas y no indígenas que actúan en otros lugares de Chiapas. Tampoco creo que el feminismo sea “conciencia crítica” de los demás, o el eje único a partir del cual sus acciones diversas puedan ser interpretadas. Más bien me propongo dar cuenta de zonas en que las demandas e intereses de mujeres se traslapan, de distancias que se han creado y los conflictos que han surgido. Construir esta forma de representar Chenalhó no ha sido fácil para mí. Mi trabajo seguramente acusará de muchos silencios y confusiones. Con una visión tal vez privilegiada por la experiencia directa y tal vez nublada por esta misma razón, intento al menos dar cuenta de algunos de los diálogos que han gestado un nuevo ambiente cultural para las mujeres indígenas, como aquellas que viven en Chenalhó, y un espacio particular para el movimiento de mujeres en Chiapas. Quisiera contribuir de esta manera a abrir las fronteras conceptuales entre la vida legal cotidiana y la vida política.

En el primer capítulo discuto brevemente las perspectivas usuales frente a la ley, la costumbre, el género y la diferencia cultural. Los esencialismos que hemos heredado de nuestra historia política y académica han creado paradojas y tensiones en torno a la diferencia y la igualdad, cuyas huellas pueden percibirse en la construcción del subcampo legal en nuestro país. Replantear los términos de la discusión es ahora una necesidad impostergable si hemos de salir de un callejón que nos cierra el paso, tanto desde el punto de vista académico como político.

En el segundo capítulo desarrollo la construcción histórica del municipio de Chenalhó y, en forma general, la de sus normatividades. La intención de este capítulo es cuestionar la idea común que hace corresponder cultura (considerada como homogénea y unitaria) con un orden legal determinado, coherente y completo. No se trata tampoco de negar particularidades o contextos específicos locales; más bien quisiera representar, de manera mucho más compleja y dinámica, cómo en San Pedro Chenalhó se construyen normatividades y costumbres a partir de fuentes diversas, atravesadas por el poder, y cómo resultan estar llenas de contradicciones y desniveles. Pretendo examinar el consenso, una de las ideas más pertinaces con relación a la costumbre jurídica de

los pueblos indios, y cómo se liga con la idea de la homogeneidad y la inmovilidad. Redimensionar algunos de los aspectos considerados tradicionalmente como marcadores de lo indio y sus costumbres jurídicas puede ser muy útil en este esfuerzo. Consideraré brevemente el territorio visto no como un espacio con fronteras fijas y permanentes, sino en la movilidad constante de la historia y en íntima relación con las fuerzas políticas de un contexto menos estrecho: desde la agrupación de pueblos heterogéneos en los primeros tiempos de la Colonia, los reacomodos que trajeron la Independencia y la Revolución, la creación de los municipios zapatistas autónomos y los constituidos por el gobernador Albores en 1999. Mencionaré a la diversidad religiosa y los conflictos que se han desatado en su torno. Sostendré finalmente que la estructura política de Chenalhó, sus normas y costumbres, fueron construyéndose entre cambios y continuidades, entre la resistencia, la negociación y el acomodo frente a poderes internos y externos al municipio; en la finca y la hacienda; en la interrelación con el poder estatal y nacional, y entre iglesias, partidos, organizaciones y conflictos como el que actualmente lo envuelve. La historia de la entidad y del municipio que me ocupa en particular me ha dejado ver que el proceso de interconexión no comenzó hace poco con la construcción de caminos pavimentados, la llegada de partidos políticos diferentes al PRI, o la reciente introducción de religiones no católicas. En realidad, las “comunidades” indígenas no han definido sus mundos a partir de motores culturales aislados e independientes en ningún momento de su historia. El proceso que conectó unas culturas con otras alimentó, desde el comienzo, la creación de diferencias y asimetrías que fueron tomando formas distintas de acuerdo con las circunstancias y dinámicas de los tiempos cambiantes. Estas mismas relaciones construyeron culturas, dinámicas políticas, jurídicas y cotidianas específicas, pero nunca inmóviles ni autónomas, tanto para dominados como para dominadores, al tiempo que se redefinían estas mismas categorías, abriendo espacios para la disidencia desde distintos procesos organizativos.

El género en la política municipal y regional es motivo del tercer capítulo. En él me interesa clarificar el lugar del género en la política municipal y su conexión con la vida legal cotidiana. Detengo la mirada en la familia, cuestionando la visión idílica que ha propagado el funcionalismo sobre ésta y sobre las relaciones de pareja, particularmente cuando de grupos indígenas se trata, y cuestiono su énfasis en la continuidad de normas y tradiciones. Intentaré rela-

cionar la vida cotidiana con los cambios políticos, sociales y económicos, y la manera en que afectan y modifican las relaciones entre hombres y mujeres de San Pedro Chenalhó. Estas transformaciones se han filtrado desde la cabecera hasta los pueblos, parajes y familias, redefiniendo las relaciones y conflictos que a pequeña escala se actúan. Siguiendo el camino inverso, los pleitos llegan otra vez a las autoridades, que deben renovar sus formas de entender y arreglar los pleitos cotidianos o perder grandes dosis de legitimidad y poder.

Desmitificar la guerra y la paz y relacionarlas con un espectro muy variable de contradicciones económicas, políticas y sociales, que les dan formas culturales determinadas, es motivo del siguiente capítulo. Las asociaciones entre las funciones reproductivas, las características sexuales que se atribuyen a cada género y la capacidad diferencial de violencia que se supone tienen hombres y mujeres han creado intensas imágenes sobre el poder y la subordinación, sobre la violencia y la victimización, sobre la guerra y la paz, sobre la legalidad y la ilegalidad, sobre el famoso “estado de derecho”. Muchas de estas imágenes dan vueltas y reverberan en estudios que tratan de dar cuenta de la violencia de la represión en Chiapas y particularmente en Chenalhó después de la matanza de Acteal. Si bien en este conflicto la subordinación de las mujeres ha tenido un papel importante, los estereotipos simplifican enormemente la problemática que en Chiapas y en otras regiones del país se enfrenta. Intentaré entonces situar más finamente la situación y perspectivas de distintas mujeres, de priístas cercanas a los círculos de poder y de aquellas que no se han involucrado de cerca; de Abejas y zapatistas y las maneras distintas en que se han involucrado y han sido involucradas en la violencia; de los significados que se atribuyen dentro y fuera de la localidad a la participación política de las mujeres.

El quinto capítulo se centra en las tensiones intergeneracionales y sus efectos en las relaciones entre los géneros. Las etnografías clásicas sobre los Altos (Guiteras 1965, Gossen 1974) enfatizan la docilidad de los jóvenes en la jerarquía comunitaria que los coloca bajo la autoridad de sus mayores. Sin embargo, muchas de las disputas son testimonio, por lo contrario, de una constante lucha entre las generaciones por obtener o mantener el poder. Durante todo el siglo xx, al menos, los jóvenes han tenido un papel importante en los cambios políticos, económicos y culturales de los Altos; pero el discurso político enfatiza la referencia al pasado y el estilo de vida de los viejos. Aunque en muchos sentidos el orden clásico se ha subvertido y ahora la dinámica está

dominada por jóvenes, las relaciones entre las generaciones mantienen muchas ambigüedades. Las normas del municipio zapatista, incluida aquella sobre los derechos de las mujeres, acusan también esta indefinida relación entre las generaciones. Con esta idea, exploro las disputas entre muchachas y muchachos con sus padres en cuanto a temas como la educación, el trabajo, la herencia, el matrimonio y los procesos organizativos diversos que se han gestado en el municipio y fuera de él, con sus interrelaciones.

Las diferencias entre leyes y costumbres y las percepciones que mujeres y hombres tienen sobre ellas son más complejas que la simple oposición. Una exploración que se centra en el género, pero que incorpora diferentes ejes de conflicto y desigualdad (de acuerdo con la edad, las diferencias religiosas, aquellas derivadas de la filiación política) para situar más finamente a hombres y mujeres, descubre fronteras diferentes a las comúnmente consideradas entre la ley y las costumbres, y hace visible que existen posturas muy distintas en las maneras en que los indígenas se refieren al pasado y reivindican su derecho a la equidad y simultáneamente a la diferencia cultural.

San Pedro Chenalhó no ha vivido nunca recluido en un mundo comunitario; su relación con otras regiones ha sido siempre intensa. En contextos en los que cambian las oportunidades para establecer nuevas alianzas políticas a nivel regional y nacional la interacción es más visible, y en una de estas coyunturas nos ha tocado vivir. En estos momentos de crisis todos los grupos políticos han necesitado revitalizar las alianzas y crear coaliciones más fuertes. El gobierno federal y el estatal, los partidos y grupos que se oponen a éstos, se acercan a las pequeñas localidades, a los indios y a las mujeres para sostener sus posiciones, y para lograrlo deben negociar con demandas, culturas políticas y dinámicas de los diversos grupos organizados. Al hacerlo crean nuevos espacios políticos que estos grupos aprovechan para articular sus perspectivas y demandas con debate político general y para ampliar sus influencias en él. En este contexto se conectan de maneras novedosas problemas que la desigualdad plantea frente al discurso del modelo de democracia, de ciudadanía y de legalidad (Harvey s. f.), y se modifican los términos del debate y sus perspectivas.

Estas coaliciones múltiples y cambiantes, sus negociaciones, contradicciones, resbalones y logros, proveerán condiciones para la trayectoria futura del país, de distintas entidades políticas que lo componen y de la vida de quienes las habitan. Y seguramente en el futuro tropezaremos con las consecuencias de

INTRODUCCIÓN

lo que ahora hagamos, con los pendientes que dejemos y con la manera como concebimos los problemas que se nos presentan.

NOTAS ACLARATORIAS

Realicé la mayor parte de las entrevistas en tzotzil con la ayuda de Juana María Ruiz, compañera de trabajo y amiga, originaria de San Pedro Chenalhó. Casi todas fueron grabadas, con el acuerdo de quienes compartieron conmigo vida y experiencias, y traducidas posteriormente. Los juicios que escuché en el juzgado municipal también en tzotzil fueron grabados. La traducción estuvo a cargo de Agustina González y Juana María, a quienes agradezco su pesada labor. Respeté en general el lenguaje que ellas utilizan en su traducción, conocido como *castilla* en Chiapas, mismo que es utilizado por muchos de los habitantes bilingües de Chenalhó y de otros lugares de los Altos. Los nombres de las personas a las que hago referencia en el trabajo han sido cambiados, cuidado mínimo hacia la privacidad de personas que me tuvieron confianza.

Vale la pena advertir también que frente a los muchos errores ortográficos de los documentos que transcribo, evito el usual *sic* para no sobrecargar el texto.

I
LEYES, COSTUMBRES Y PARADOJAS DE
LA IGUALDAD Y LA DESIGUALDAD

“Aquí se manejan las cosas de manera distinta que en la ciudad, no es lo mismo la costumbre que la ley”, fue la advertencia del juez en nuestro primer encuentro y, en efecto, los juicios me parecieron muy diferentes a aquellos que había podido observar en San Cristóbal algunos años antes. En Chenalhó los arreglos se llevan a cabo en un salón amplio del palacio municipal.¹ Ahí llegan quienes buscan el arreglo de sus disputas; el juez, los regidores y otras autoridades escuchan con paciencia los largos argumentos de quien “pide la queja”, y los de sus testigos y acompañantes. Luego toca turno a la persona acusada de haber cometido alguna falta, quien también se explaya un buen rato, igual que sus propios acompañantes y testigos. En seguida se busca llegar a un acuerdo. Si se logra, termina el juicio; si no, se deja que el quejoso decida continuar o no en otra instancia. No se hacen declaraciones por escrito, ni acta alguna, a menos que haya solicitud de alguna de las partes.

El juzgado municipal² de San Pedro Chenalhó se ocupa de mediar entre familiares y vecinos en sus desacuerdos cotidianos, o de atender delitos que se persiguen por querrela y en general se resuelven mediante amonestaciones, ad-

¹ Los arreglos conforme a “la costumbre” no se desarrollan exclusivamente frente al juez municipal, de hecho éste es el pináculo de niveles distintos que van desde lo familiar con la intervención de padres y parientes, la localidad (conocida como paraje en Chiapas) con la intervención de autoridades constitucionales, como el agente municipal, e informales —que pueden incluir una amplia gama de personalidades con prestigio a nivel microlocal. Más adelante bordaremos más el tema.

² Durante el tiempo que hice mi trabajo de campo en Chenalhó funcionaba un juzgado municipal; en 1999 una modificación legal lo ha convertido en “Juzgado de Paz y Conciliación”. El juez tiene un asesor con estudios de derecho, es hablante de tzotzil y, por lo que sé, originario de San Juan Chamula.

vertencias, multas y arresto hasta por 36 horas.³ El “derecho consuetudinario” se distancia de las leyes nacionales, pero la diferencia que establecen es más compleja que la simple oposición. Durante los juicios que observé, las actas que examiné y en las entrevistas sobre disputas y pleitos se apelaba continuamente a la “costumbre” y enfatizaba la pertinencia de jerarquías de acuerdo con la edad, el género y el parentesco, tal como los etnólogos han descrito lo que consideraron ejes fundamentales de la organización de las comunidades tradicionales. Pero en Chenalhó se suman otras diferencias que contribuyen a mover la rigidez con que se nos ha acostumbrado a entender las posiciones sociales de los indígenas. De diferencias religiosas, de aquellas derivadas de la filiación política y del poder económico también depende la capacidad de las partes para obtener arreglos que las favorezcan. Más convincente parece, entonces, retomar perspectivas que reconozcan que las posibilidades y limitaciones de los sujetos no dependen de características fijas y dadas por siempre, sino que se nutren de varias ubicaciones sociales coexistentes y a veces contradictorias.⁴ En distintas coyunturas y circunstancias concretas de la vida legal en Chenalhó se ponderan algunas de estas ubicaciones de los sujetos para fijar temporalmente su posición y sus posibilidades frente a leyes y costumbres. En la coyuntura actual es la filiación política la que sobresale. Así, por ejemplo, según consta en una de las actas de juzgado de 1995, bastó con que la mujer argumentara que su marido era invasor de un terreno (tomado por el Frente Independiente de Pueblos Indios en 1994) para conseguir que el caso se inclinara a su favor (Actas de Juzgado, 24 de enero de 1995).

Por su parte, el derecho nacional promulga la igualdad; pero Jane Collier, Bill Maurer y Liliana Suárez-Navaz (1995) nos hacen ver que la ley al impartir

³ De acuerdo con el Artículo 10 del Código de Procedimientos Penales, “los jueces municipales tendrán competencia para practicar las primeras diligencias en los delitos que se cometan en su jurisdicción, remitiéndolas al ministerio público que corresponda dentro de las 24 horas; pero si hubiese detenido, la remisión se hará sin demora. Los jueces municipales, además, conocerán en el ramo penal, de los delitos que tengan como sanción, apercibimiento, caución de no ofender y los de querrela cuya penalidad máxima no exceda de los 2 años de prisión, o en su caso, cuando el delito se sancione hasta por el equivalente de 6 meses de salario mínimo vigente en el estado”.

⁴ Estudios recientes sobre identidad han partido de esta perspectiva y sus enfoques bien pueden aprovecharse para analizar la vida legal de las personas (véanse Chantal Mouffe 1996 y Esperanza Tuñón 1997).

la justicia en la práctica nutre y refuerza ocultamente las diferencias y las desigualdades. La legalidad de los estados naturaliza las asimetrías, argumentan estos autores, pues las presenta como situaciones creadas fuera de su ámbito de competencia, en espacios de relaciones sociales sobre los cuales no tienen influencia alguna. Prosiguiendo con esta línea de razonamiento, se diría que las limitaciones con que los indígenas se encuentran para acceder a la justicia son producto de cuestiones en las cuales el aparato judicial no tiene injerencia: la pobreza, la cultura, la ignorancia. Cuando se trata de mujeres indígenas, el “fracaso” de las leyes suele reforzar la muy extendida convicción de que la naturaleza femenina recrudece las condiciones de atraso que en general su grupo cultural presenta.

En los juicios de Chenalhó las referencias a las leyes son también continuas, algunas veces para distinguir a la “costumbre” de ellas; pero otras, por el contrario, las tradiciones se les acercan para reforzarse y construirse frente a la oposición política o religiosa local. En las querellas se puede sentir esta movilidad de “tradiciones” y de leyes que se acomodan y moldean de acuerdo con los diferentes interlocutores y distintas circunstancias.

El derecho positivo mexicano ha permeado la organización de los juzgados. De acuerdo con Jacinto Arias hasta finales de los setenta el juez era una figura formal cuyas funciones se limitaban a la firma de los documentos que debían ser enviados a San Cristóbal (1990: 145). Eran el síndico y los alcaldes, primero cuatro y después dos, quienes cumplían realmente con el papel de mediar en los arreglos, atender los delitos, y en los casos de asesinato, los alcaldes levantaban los cuerpos y practicaban las autopsias. Ahora son el Ministerio Público quien por ley debe acudir a dar fe cuando hay algún asesinato y el médico legista quien hace las autopsias (artículo 170 del Código de Procedimientos Penales); los alcaldes son ahora figuras débiles, meros acompañantes de las autoridades legalmente competentes. Llama la atención que se reforzara el control de los procedimientos legales desde la perspectiva del derecho positivo, precisamente cuando el discurso sobre las “costumbres indígenas” comenzaba a adquirir importancia política.⁵ Pero, por extraño que parezca, revela la lógica bajo la cual la ley ha alentado selectivamente costumbres, sin soltar el control, y cómo los indígenas aprovechan, con buen sentido de la oportuni-

⁵ Para contextualizar más finamente el periodo véase el capítulo siguiente.

dad, un espacio estrecho para vigorizar su relativa autonomía. Pero este proceso en realidad no comenzó con la imposición de jueces municipales —mismos que ahora han sido desplazados por los jueces de paz y conciliación en Chenalhó y en algunos otros municipios indígenas—,⁶ la interacción en realidad es asunto viejo, presente desde los primeros tiempos de la época colonial.

La ley influye también en la concepción de los criterios utilizados para distinguir en este juzgado local las conductas correctas de las incorrectas, para determinar el significado de los delitos, y asignar derechos y obligaciones a personas distintas. La ley ha colaborado en la construcción de los marcos morales a partir de los cuales se legitiman los argumentos de las partes y de las autoridades, y las formas para resolver los conflictos. Así, por ejemplo, mientras la violación sobrepasa la capacidad legal de esta instancia, el intento de violación es una de las quejas que llegan con frecuencia (Actas de juzgado 1994-97) y se resuelve mediante acuerdo entre la parte acusadora y la acusada. El derecho positivo mexicano considera los delitos “en grado de tentativa” como asuntos menores que pueden ser atendidos en los municipios donde no hay juzgados de primera instancia, los legalmente competentes para juzgar delitos graves. El juzgado municipal es considerado, entonces, de acuerdo con los criterios que impone el derecho positivo mexicano, estatal y nacional, como la instancia más baja del aparato judicial, y los asuntos y delitos que ahí pueden atenderse son aquellos que desde la perspectiva del derecho son caracterizados como menores: pleitos, robos y lesiones leves, daños a propiedades ajenas de bajo monto, conflictos matrimoniales, separaciones conyugales, etcétera. Todo aquello que exceda estos límites debe ser enviado a la cabecera del Distrito Judicial en la ciudad de San Cristóbal.

Incluso, sobre los estudios académicos la huella de las concepciones de la legalidad dominante sobre la importancia de los asuntos y delitos se deja sentir, de modo que la antropología jurídica suele tipificar el tipo de casos atendidos en los juzgados municipales como “pequeños” (Collier 1982: 99 y ss.). En realidad, el mejor nombre sería “cotidianos”, pues sobre las vidas de hombres, mujeres y niños, sufrir el robo de unos pocos bultos de café, animales domésticos, instrumentos de labranza, o cuestiones similares, significan muchas veces,

⁶ Los jueces de paz y conciliación fueron instituidos a través de una iniciativa de Albores Guillén, gobernador sustituto del estado, como más adelante comentaré (capítulo III).

una pérdida irreparable. Los golpes, las malas palabras y otras agresiones ocurridas en el espacio doméstico dejan huellas profundas sobre quien los sufre, así lo ha permitido ver el feminismo y, por cierto, en la mayor parte de las audiencias están involucradas mujeres como la parte quejosa; de hecho, según las actas del juzgado,⁷ casi la tercera parte corresponde a disputas de pareja y en las que la mujer busca separarse de su cónyuge.

El tipo de casos que ahí se atiende es testigo de los límites tan poderosos que impone la ley sobre lo que se conoce como costumbre jurídica de los indios. Una ligera comparación con el fuero castrense, por ejemplo, deja ver muy claramente la subordinación a la que están sujetas las maneras de impartir justicia entre los indios. En el caso de los militares, basta que se compruebe la participación de uno de sus miembros para que se atraiga el caso al ámbito de su competencia; en cambio, a los indios sólo se les permite atender sus asuntos en tanto correspondan a lo que el derecho positivo delimita para el nivel más bajo de su aparato de justicia. Baste para ejemplificar esta afirmación el caso de tres mujeres tzeltales violadas tumultuariamente por soldados en un retén militar de Altamirano el 4 de junio de 1994. Este caso fue denunciado ante el Ministerio Público Federal en San Cristóbal, pero poco después se trasladó a la Procuraduría General de Justicia Militar. Muy a pesar de la garantía contenida en el artículo 13 de la Constitución mexicana que prohíbe extender la jurisdicción militar sobre personas que no pertenezcan al ejército,⁸ el caso fue atraído por la justicia militar con el argumento de que se trataba de una acusación por faltas a la disciplina militar y por tanto era de su competencia.⁹

⁷ La cantidad de actas, sin embargo, no corresponde a los juicios y arreglos que se llevan a cabo en el juzgado municipal, pues son elaboradas sólo a solicitud de las partes. No obstante, pueden dar idea del tipo de casos que se presentan. Para este trabajo se consultaron los archivos de actas desde 1994 hasta mediados de 1997.

⁸ El artículo 13 de la Constitución incluye lo siguiente: "Subsiste el fuero de guerra para los delitos y faltas contra la disciplina militar; pero los tribunales militares en ningún caso y por ningún motivo podrán extender su jurisdicción sobre personas que no pertenezcan al Ejército. Cuando en un delito o falta de orden militar estuviere complicado un paisano, conocerá del caso la autoridad civil que corresponda".

⁹ El desarrollo de este caso resulta muy interesante porque en él han intervenido organizaciones no gubernamentales locales, nacionales e internacionales haciendo uso de instrumentos de derecho nacional e internacional, y ello nos permite recordar que el derecho positivo

Más que producto de la naturaleza distinta de estas normatividades, la autonomía jurídica militar y la subordinación indígena se relacionan, entonces, con una distribución del poder radicalmente inequitativa.

Pero la ley, al imponer límites sobre la costumbre jurídica, también va dibujando el rumbo de su propia identidad. Su pretensión de unicidad ha sido formulada paradójicamente en constante relación con todo aquello que ha llamado "costumbres": normas que ha contribuido a construir y sobre las cuales se apoya para reinar, aunque al mismo tiempo las rechace. La ley se acomoda frente a lo que intenta controlar, contener, alentar o construir, y puesto que ha controlado, contenido, alentado y contribuido a construir costumbres, sus marcas pueden leerse en lo expresamente codificado y también en muchos de sus silencios, contradicciones y ambigüedades. La tipificación de aquello que puede o debe ser regulado y de lo que puede ser negado o ignorado, de las instancias autorizadas legalmente para legislar y de aquellas que se ocupan de vigilar, castigar o de proteger derechos y facultades, ha fijado en los diferentes tiempo y coyunturas políticas, económicas y culturales, los espacios de la ley, tanto como los de las costumbres. El significado de la igualdad y de la diferencia, el de la paz social, la intranquilidad, el orden y la guerra, los sentidos que se ha dado al ejercicio de la autoridad y a la imposición de la ley o, por el contrario, al autoritarismo y a la violencia ilegítima, los conceptos de remuneración y explotación, etcétera, llevan las marcas de la construcción mutua de leyes y costumbres.

mexicano tampoco se define exclusivamente a partir de una dinámica limitada por las fronteras del país. Este caso aún no ha concluido; sin embargo, vale la pena incluir un muy breve resumen de lo ocurrido. Luego del traslado del caso a la justicia militar, las agredidas y su equipo de apoyo legal siguieron por otras vías las denuncias, pues consideraron que no se garantizaba la independencia e imparcialidad a que las mujeres tenían derecho. Las campañas y denuncias ante la justicia ordinaria y militar no tuvieron efecto; tampoco se logró nada en concreto mediante la denuncia pública, de modo que acudieron ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA. Recientemente, en marzo de 2001, el organismo internacional resolvió que, en efecto, se violaron los derechos humanos de las tzeltales y emitió una serie de recomendaciones al Estado mexicano para que repare las faltas cometidas. Hasta el cierre de este trabajo el gobierno mexicano no había atendido los exhortos (Informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso 11.565, 7 de marzo de 2001).

LOS ENREDOS DE LA LEY Y LA COSTUMBRE

Las persistentes diferencias culturales y la diversidad normativa en lugares como los Altos de Chiapas han sido explicadas desde muy diversas perspectivas. El indigenismo de los cincuenta y sesenta, por ejemplo, consideró los valores y costumbres jurídicas indígenas y su heterogeneidad como un producto indeseable surgido de la experiencia histórica de dominación colonial y mantenido anacrónicamente después de la Revolución en algunas regiones atrasadas y aisladas del país (Aguirre Beltrán 1981). En estos bolsones prerrevolucionarios los grupos de poder local, exclusivamente, se benefician de las características de la cultura indígena que permiten la dominación. Así parecen entender todavía algunos las actitudes de los llamados “auténticos coletos”, ganaderos, finqueros, las del gobierno estatal o los caciques, cuyas ligas con el poder económico y político a nivel nacional no se exploran. El funcionalismo, por su parte, planteó la existencia de sociedades múltiples con sistemas legales específicos que respondían a lógicas culturales consensuadas. Las etnografías clásicas de la escuela de Harvard son buen ejemplo de ello. La teoría articulacionista marxista, que Roger Bartra (1974) desarrolló en México para el estudio del campesinado, señalaba la coexistencia de modos de producción precapitalistas y capitalistas. Inspirados por este planteamiento algunos autores lo aplican al estudio de la legalidad y así se nos describen órdenes legales dominantes y dominados, entre los cuales se establecen articulaciones puntuales a partir de la utilidad que para los indígenas resulta el acudir a una u otra instancia en momentos determinados (Sierra 1995: 101-118). Pero la visión de la comunidad aislada y homogénea, ni la teoría de la aculturación o aquella de la articulación dan cuenta de la complejidad de la interacción entre las diversas normas jurídicas en una comunidad como San Pedro Chenalhó. Todas estas teorías mantienen dos sistemas legales distantes, separados, que se encuentran, si acaso por algunos momentos, y sólo gracias a la voluntad y movilidad de algunos sujetos que ven a veces la conveniencia de separarse de lo propio para utilizar lo ajeno en su beneficio. Pero en la vida diaria de quienes viven en Chenalhó ley y costumbre a veces se acercan, confunden e incluso cuando se rechazan hacen referencia una a la otra.

Durante muchos años, en la escena de los estudios culturales dominó la intención de buscar regularidades empíricas, patrones definidos y constantes a

partir de los cuales perfilar modelos limpiamente diferenciados que permitieran un análisis claro y objetivo. No es extraño entonces que hayamos heredado el supuesto de que leyes y costumbres sean parte y producto de culturas tajantemente separadas, autónomas y con motor propio. Es éste un punto de confluencia entre el culturalismo, indigenismo y marxismo. Ciertamente, parecería normal y natural abordar las problemáticas que surgen en el campo de la legalidad compartimentalizando espacios culturales, fijando fronteras, definiendo diferencias y contraposiciones. Entre el sistema jurídico nacional, sancionado por el Estado, y las “costumbres o tradiciones jurídicas” que se desarrollan en espacios marginales, ligados a prácticas heterogéneas de pueblos colonizados, habría entonces una inconmensurable brecha que se expresaría en una serie de rasgos contrapuestos. Suele considerarse que mientras el sistema nacional es de observancia general, los otros tienen limitado su ámbito de acción al territorio de una localidad pequeña y con fronteras bien delimitadas; uno está codificado y los demás se basan en la negociación y en prácticas consuetudinarias; uno busca culpables e impone sanciones y los otros promueven la reparación del daño y el consenso; uno parte de derechos individuales y los otros de derechos colectivos comunitarios; uno es producto de un pacto ciudadano, los otros de la supervivencia de un pasado milenario; uno está sujeto a cambios, los otros basan su propia existencia en la autorreproducción. Las costumbres, se deriva de esta noción, brotan de una cultura de raíces prehispánicas que pudo sobrevivir gracias a la terca y casi incomprensible voluntad de una población étnicamente homogénea, y sólo tienen sentido en un territorio ancestral bien delimitado y aislado física y económicamente del resto del país. Las leyes, por el contrario, son de aplicación obligatoria, tienen una vocación universal y están ligadas al desarrollo histórico de una nación unificada.

Esta tipificación convence a muchos y forma parte de un sentido común ya muy enraizado. De hecho, es utilizada por portavoces políticos y académicos de muy diversas corrientes y posiciones contrapuestas. Indudablemente, el énfasis en la oposición entre dos sistemas normativos ha facilitado mostrar que no todas las formas legales tienen su origen en el poder del Estado central, para así enfrentar una historia integracionista y autoritaria. Los estudios recientes en antropología legal mexicana se han esforzado, entonces, por documentar que existen diferentes formas de concebir y determinar lo que es justo e injusto, maneras diferentes de concebir, elegir y ejercer la autoridad y el poder, y dife-

rentes formas de resolver y manejar los conflictos. Han permitido reconocer que la igualdad que promulgan las leyes nacionales no sólo ignora la existencia de una gran pluralidad cultural y normativa dentro de nuestro país, sino que al hacerlo profundiza la subordinación a la que han estado sometidos grandes grupos de la población. El énfasis en la diferencia, por tanto, ha sido útil para documentar y denunciar la violencia que a través de las leyes se ejerce en contra de los pueblos indígenas y ha ayudado a construir argumentos para su defensa (véanse Stavenhagen e Iturralde 1990, Chenaut y Sierra 1995: 18). Proclamar una diferencia esencial también ha sido un medio para perfilar proyectos políticos alternos que se sostienen, de acuerdo con el argumento, en la persistencia de una identidad y en una cultura de matriz mesoamericana capaz de oponerse a la equivocada vocación de dominio de occidente (Bonfil 1990, Esteva 1997). Pero el énfasis en la separación entre culturas y entre sistemas normativos es herramienta de muchos filos. No puede ignorarse que la ley ha sido justificación e instrumento de dominación de gobiernos coloniales, de imperios y de regímenes autoritarios. Justamente en su carácter de antítesis de la costumbre, la ley ha sido en innumerables ocasiones vehículo para legitimar la violencia, al tiempo que se presenta como restauradora del orden y la paz. La costumbre, así se nos informa, y por ende, quienes por ella se rigen, es incapaz de asegurar una autodeterminación racional, tiene entonces que ser dirigida o incluso forzada a tomar el camino más conveniente.¹⁰ Villoro, adelantándose a sus tiempos, vio que la antinomia entre culturas encierra en su fondo una oposición grave: “la de la liberación o sojuzgamiento del indio. Según el primer miembro de la oposición, habría que dejar en absoluta libertad al indio en sus costumbres y cultura; habría que dejarle, incluso, la libertad de elegir para sí la ignorancia y el atraso. Según el segundo miembro, habría que sojuzgarlo enteramente, abolir su libertad con tal de que así logre la total liberación de su ignorancia y sus prejuicios” (1979: 203). Condensa así la historia del pensamiento indigenista

¹⁰ El gobernador sustituto Albores Guillén, unos días antes de dismantelar el municipio de Nicolás Ruiz, declaró: “Un grupo de radicales han descuidado una vez más la normalidad de Nicolás Ruiz, con un criterio sumamente primitivo como son los usos y costumbres, pero estos no pueden existir en contra de las leyes y las normas elementales de convivencia humana que atropelle al derecho individual o colectivo [...] Ni en Nicolás Ruiz, ni en ninguna otra parte de Chiapas vamos a permitir la ilegalidad. Vamos a hacer que prevalezca el Estado de derecho y a restaurar la constitucionalidad” (*Cuarto Poder* 2 de junio de 1998).

mexicano que sólo tiene sentido atendiendo a su profunda convicción de que sobre los indios gobierna la insensatez generada por una tradición irracional.

Esta perspectiva tiene, además, otra serie de inconvenientes y limitaciones importantes, y con frecuencia conduce a problemáticas académicas, políticas y prácticas de difícil salida. En principio, partir de una tipificación de esta naturaleza congela dentro de patrones estrechos cuestiones que son primordialmente producto de la vida legal, es decir, de experiencias cotidianas móviles, heterogéneas. Mientras, sobre el papel las costumbres son cuidadosamente ordenadas y referidas a un pasado imaginario ideal; la vida, mucho más compleja, obliga a que éstas se reacomoden continuamente en medio de fuerzas y condiciones cambiantes. Las experiencias legales “contaminadas”, en donde se interpenetran leyes y costumbres —aquellas que debían hacerse a un lado como excepción sin importancia para la teoría—, aparecen por todas partes; de modo tal que conservar la perspectiva usual lleva a desechar gran cantidad de experiencias legales concretas que se apartan del prototipo preconstruido. Pero aún más, el modelo se desgasta día con día y es desbordado por el movimiento de un mundo interrelacionado y conformado por muy profundas desigualdades. Precisamente es la omisión o, al menos, la enorme simplificación de los intrincados lazos que las normatividades guardan con el poder en sus diversas manifestaciones y niveles, uno de los grandes problemas de estas perspectivas. La representación que se prefiere no hace referencia alguna a inequidades sociales o a conflictivas políticas dentro de las comunidades. Entre una población unida por el consenso no habría mucha necesidad de indagar si las diferencias internas de género, edad, clase, adscripción política o religiosa generan interpretaciones divergentes en torno a la ley y la costumbre. Pero el consenso, así nos lo han hecho ver la antropología crítica y en especial el feminismo, puede reflejar los intereses de tan sólo una parte de la sociedad, a expensas de la exclusión de las experiencias de grupos subordinados. Cuando Jane Collier revisó su propio trabajo previo sobre el papel del consenso en la resolución de disputas en Zinacantán, privilegiando el análisis de las relaciones asimétricas entre los géneros, introdujo la idea de que la distribución desigual del poder era decisiva para la resolución de las disputas entre hombres y mujeres (1995b: 56-58).

Ya antes de 1994 en Chiapas los desacuerdos entre los indios se habían manifestado bajo muchas modalidades. Particularmente publicitadas fueron las expulsiones masivas de San Juan Chamula (Morquecho 1992); pero en otros

municipios la intensidad de los conflictos difícilmente podía explicarse a través de un concepto de cultura concebido, nada más, como un sistema unitario y compartido. Pero fueron el levantamiento zapatista y la dinámica de sus versiones locales los que, al recoger inconformidades y darles una forma política más clara, dejaron ver las armazones sobre las cuales la supuesta armonía comunitaria había sido construida y sus profundas ligas con poderes regionales y nacionales. También mostraron, no obstante, que estaban en gestación otros proyectos y se ampliaban los canales de comunicación política y cultural rebasando con mucho los estrechos límites de la comunidad.

Cuando en los primeros días de enero de 1994 comenzó a circular la “Ley Revolucionaria de Mujeres”, elaborada por las militantes del EZLN, la sorpresa fue la más común de las respuestas. *El Despertador Mexicano* (órgano informativo del EZLN) se refería al derecho de las mujeres al trabajo y al salario; a participar y a ocupar cargos en la lucha revolucionaria; a participar en asuntos de la comunidad y a ocupar cargos; a la educación, a la salud y a la alimentación a elegir su pareja, el número de hijos, y a no ser maltratadas física o sexualmente. Poco tardó la experiencia de la participación de mujeres indígenas en un movimiento armado y su Ley Revolucionaria en estimular una discusión muy nutrida. Es difícil dar cuenta de todos los foros, paneles, mesas, seminarios y talleres en los que las mujeres indígenas y mestizas han discutido y ampliado las propuestas originales de las mujeres insurrectas. Las reuniones más publicitadas se han desarrollado en el marco del diálogo entre zapatistas y gobierno federal, precedidas por las desarrolladas en la Convención Nacional y Estatal de Mujeres; pero muchas otras se han desarrollado en espacios menos espectaculares. A más, otro tipo de discusión se desarrolla en las comunidades, ejidos, parajes; entre parientes, parejas, vecinos; en lugares donde lo público y lo privado pierden su separación tajante y la información circula por otros canales diferentes a los de los documentos escritos. El chisme, el rumor y la plática informal llevan la información de un lugar a otro. En las querellas cotidianas aparece también una gran cantidad de información sobre las maneras en que las propuestas políticas de los zapatistas y otras organizaciones son recibidas por hombres y mujeres de Chenalhó.

Bajo estas condiciones de intensos cambios comenzaron a fraguarse espacios territoriales y autoridades diferentes a las legitimadas; se renovaron maneras de entender las tradiciones y de referirse al pasado. Se reformularon y

ampliaron en muchos sentidos las relaciones entre espacios culturales vecinos y lejanos. Recurrir a la idea de la manipulación para explicar las posiciones y las alianzas que establecen los indígenas movilizados por el zapatismo, de aquellos que se les oponen, o la gama de posiciones intermedias que han surgido, eligiendo entre las voces una sola como portadora legítima de la tradición, parece ser una de las pocas maneras de mantener el caduco edificio conceptual en pie; pero muy poco aporta para aclarar la clase de contienda política que se entabla y sus relaciones con la reestructuración de todo el país. Entre tanto, las fuerzas del orden y de la ley eligen su propia versión de lo indígena auténtico, reviven la xenofobia e intentan cancelar violentamente lo espurio para “restaurar el régimen de derecho”. Entrampados en esa dinámica se encuentran San Pedro Chenalhó y muchas otras localidades chiapanecas.

LAS PARADOJAS DE LA IGUALDAD

Si los conflictos internos no han sido centrales para los estudios legales en México, menos aún lo han sido las ligas entre los poderes locales y aquellos que actúan a otras escalas, o la mezcla e interpenetración de normas procedentes de diversas fuentes en la vida legal de los pobladores de las localidades indígenas. La tradición ha llevado a entender a las culturas como ámbitos cerrados de diferencia absoluta, de modo que mostrar los canales de acercamiento y mezcla suele entenderse como pérdida y aculturación. Del reconocimiento de las alianzas entre poderes locales, regionales y nacionales de diferentes signos en torno al control de símbolos culturales, se llega a la inhabilitación de los símbolos mismos. Juan Pedro Viqueira, entre los más notables, insiste en que incorporar la diferencia cultural en los instrumentos legales revitalizaría una construcción deformada de la realidad y contribuiría a trazar, otra vez, brechas entre indios y ladinos como sucedió en la Colonia:

[...] el discurso sobre el respeto a las culturas indígenas [...] no hace sino actualizar el viejo discurso paternalista de los tiempos coloniales, que dividía a la sociedad en “hombres de razón” y “naturales”, en hombres que se guían por el uso de su razón (y que por lo tanto son responsables de sus actos) y en otros que están condenados a seguir su naturaleza o su cultura (y a los que por lo tanto no se les puede juzgar con la misma severidad, dado que no hacen sino seguir sus costumbres) (Viqueira 2001: 33).

En efecto, enfatizar la diferencia tajante puede reforzar la desigualdad, y así sucedió cuando se creó una legislación para indios y una para los colonizadores en la época colonial; pero promulgar la igualdad frente a la ley, tal como se ha hecho después de la Independencia, sólo oculta y naturaliza las desigualdades que la historia ha construido (Minow 1990). En un primer momento la conquista y colonización europeas desdoblaron la ley para gobernar a indios y españoles de manera diferencial. Después se decretó la igualdad, pero ésta se nutrió de modelos que distinguían y excluían a una buena parte de la población: a los analfabetas, monolingües¹¹ e ignorantes, los desposeídos, las mujeres, los menores. El principio de igualdad que surgió con la Independencia canceló las diferencias jurídicas entre los mexicanos, pero a su amparo se recrearon las asimetrías y se sentaron las condiciones para el surgimiento de nuevas desigualdades. Si la legislación que nació después de la declaración de independencia promulgó la igualdad de los ciudadanos frente a la ley, simultáneamente incluyó motivos de exclusión de los derechos ciudadanos tanto en la Constitución federal como en las estatales: por incapacidad física o moral; por no haber cumplido la mayoría de edad; por no tener domicilio, empleo, oficio, o modo de vivir conocido; por estado de deudor fraudulento, por estado de servidumbre, por no saber leer y escribir (Ruiz Abreu 1994). Pocos eran entonces quienes cumplían todas las condiciones para ser ciudadanos de acuerdo con la Constitución mexicana de 1824 y 1858, y la chiapaneca de 1826 y 1858. Restringidos así los derechos, se aplicaron al mismo tiempo leyes que no consideraban diferencia alguna entre los habitantes. Estas normas afectaron diferencialmente a todos aquellos que no tenían la “capacidad” de ser iguales (por “naturaleza biológica” o “psicológica”, cultura, educación, pobreza) y profundizaron entonces las desigualdades.

El periodo posrevolucionario arrancó también con nuevas leyes que buscaban la igualdad. No obstante, los nuevos códigos reprodujeron y replantearon distinciones. Asignaron derechos, obligaciones y capacidades legales diferentes a personas o grupos de personas que consideraron desiguales. De acuerdo con Molina Enríquez (1989),¹² ideólogo político cuyas tesis tuvieron una enorme influencia en la Constitución que emanó de la Revolución Mexicana, la historia del país es

¹¹ Monolingüe en adelante ha sido utilizado no para denominar a quien habla una sola lengua (que podría ser el español), sino a todos aquellos que no hablan el idioma o lengua oficial estatal.

¹² Su libro fue publicado por primera vez en 1909.

la del ascenso de los mestizos que progresivamente se transformaron en el elemento político dominante en el país. En ellos, afirma Molina, se encarna el verdadero ideal de patria; en ellos está la clave para integrar un territorio fragmentado y muy desigual en una verdadera nación unificada. Este proyecto requería de la integración de las demás categorías sociales (“razas”, como denominó este autor a la mezcla de características biológicas y socioeconómicas que ubicaba como relevantes). En particular caracteriza al indio por “su sumisión pasiva y resignada, su voluntad individual comprimida por largos años de despotismo indígena y de esclavitud española, y su timidez de raza atrasada, largamente atrasada en su evolución”; pero también por “su poderosa acumulación de energía” que le había permitido resistir la Colonia y los abusos de los criollos hacendados. En los albores de la Revolución sostenía que:

La base fundamental e indeclinable de todo trabajo encaminado en lo futuro al bien del país, tiene que ser la continuación de los mestizos, como elemento étnico preponderante y como clase directora de la población [...] Los mestizos son el elemento étnico más interesante de nuestro compuesto social. En ellos sí existen la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de lengua y la unidad de deseos, de propósitos y de aspiraciones [...] (Molina 1989: 393).

Los indios, entonces, siguieron sometidos a los designios de otros, aquellos que tenían la capacidad para dirigir los destinos de la nación.

Las mujeres, por otra parte, no fueron consideradas como ciudadanas por la legislación posrevolucionaria. Fue apenas en 1947 que se incluyó en la Constitución federal el derecho de las mujeres de participar en el voto municipal y en 1953 se les reconoce plenamente la ciudadanía en igualdad con el hombre. No fue sino hasta 1974 que se incluyó expresamente en el artículo 4 de la Constitución del país la igualdad jurídica frente al hombre (Mora 1986).

Cada uno de los códigos actuales, el civil, el penal, el laboral, fija diferencias entre la gente (entre hombres y mujeres, menores y mayores, trabajadores y patronos, ignorantes o sabedores de sus derechos y obligaciones) y, al hacerlo, contribuye a dar forma al espacio social que lo contiene. Entre el articulado chiapaneco vigente se encuentran algunos especialmente interesantes para ilustrar este punto. Así, en el código penal se dice que las sanciones frente a un delito pueden reducirse hasta en una cuarta parte: “cuando el hecho se realice por persona o personas quienes por error, ignorancia sobre la existencia de la ley penal o del

alcance de ésta, en razón del extremo atraso cultural y el aislamiento social del sujeto, o al amparo de prácticas, tradiciones, o gestiones comunitarias” (artículo 58, párrafo segundo). A pesar de ello las cárceles están llenas de indígenas, algunos de los cuales, según ha reportado el mismo INI, no conocen siquiera las razones de su detención (M. Gómez 1990).¹³ Por otra parte, este artículo sí ha sido utilizado algunas veces para justificar la violencia doméstica, de acuerdo con experiencias del Grupo de Mujeres de San Cristóbal (entrevista a Marta Figueroa, abogada de la organización, 1999).

El código civil,¹⁴ con todo y los muchos cambios que la pujanza de las demandas de mujeres organizadas han llevado a realizar, mantiene principios sexistas visibles. Sobre el matrimonio de una mujer posterior a un divorcio, el artículo 155 afirma:

La mujer no puede contraer nuevo matrimonio si no hasta pasados trescientos días después de la disolución del anterior; a menos que dentro de ese plazo diere a luz un hijo o que demuestre con prueba pericial que no está embarazada, o bien que el matrimonio que trate de celebrarse sea con el mismo de quien se ha divorciado.

Y en los artículos 293, II y 1 353, II y III se continúan condicionando los derechos a la alimentación (pensión alimenticia o derechos testamentarios) a mujeres solteras con “modo honesto de vivir”, y a los hombres imposibilitados de trabajar:

Artículo 1353: El testador debe dejar alimentos a las personas que se mencionan en las fracciones siguientes:

[...]

II. A los descendientes varones que estén imposibilitados de trabajar y a las hijas que no hayan contraído matrimonio y vivan honestamente, unos y otras, aun cuando fueren mayores de veintiún años;

¹³ En la mayoría de los casos que el INI atiende, de acuerdo con esta autora, se apela a artículos similares a éste que, como en Chiapas, existen en otros códigos estatales (Gómez 1990).

¹⁴ El código civil vigente hasta 1997 había sido promulgado en 1938. En 1997 se le hicieron algunas modificaciones poco significativas y un año después fue reformado para hacer desaparecer figuras como “depósito”, que obligaba a la mujer separada y en proceso de divorcio a vivir bajo la tutela de un hombre que asegurara su “modo honesto de vivir”; se derogó también la obligación de la mujer casada de obtener permiso de su marido para realizar operaciones de compra-venta de bienes muebles, entre muchos otros (Figueroa Mier, ms.).

III. Al cónyuge superstite, siempre que siendo varón esté impedido de trabajar, o que siendo mujer permanezca viuda y viva honestamente.

La legislación agraria alimenta también las diferencias. En lo que a las mujeres se refiere, en 1971 quedó explícitamente establecida la igualdad jurídica del hombre y la mujer (artículo 200); sin embargo, en el mismo año se introdujo la parcela para la mujer (Arizpe y Botey 1986: 137) que asigna para su uso exclusivo un terreno colectivo. Este precepto no sólo equivale a reconocer legalmente que las mujeres seguirían sin acceso directo a la propiedad de la tierra y al mecanismo de compensación, poco usufructuado por otra parte, también contribuyó a reafirmar las desigualdades entre los géneros.

Las leyes siguen, pues, los contornos y las texturas de las inequidades que campean nuestra sociedad. Pretender que las asimetrías no se expresarán en las leyes no parece ser una salida viable frente a los callejones que en nuestra historia han sido creados.

La paradoja parece repetirse cuando se abordan, académica y políticamente, las relaciones entre las mujeres. Las tensiones entre igualdad y diferencia han sido un problema complejo presente durante diferentes momentos de la historia del feminismo y de los estudios de género; pero ahora se ha convertido en un asunto central, pues un nuevo clima cultural nos sensibiliza frente a la pluralidad de fuentes en las que se nutren las identidades y nos ayuda a ver que detrás de *la mujer* existen muchas ubicaciones sociales relevantes. Las dificultades para reflexionar sobre las maneras en que las mujeres se unen en acciones colectivas comunes, admitiendo que existen no sólo diferentes condiciones y aspiraciones, sino profundas desigualdades, son producto, creo, de las mismas herencias que se resisten a desaparecer en nuestras percepciones y prácticas políticas y académicas.

Desmenuzar la manera en que se han construido las tensiones entre igualdad y diferencia en estos términos paradójicos es una necesidad impostergable. La esperanza de que la guerra no sea la tónica de nuestro futuro hace más urgente la búsqueda de otras formas de pensar cómo se crean las diferencias y las desigualdades, otras maneras de entender el papel de las normatividades y sus canales para conectar y separar las culturas; para reproducir y transformar relaciones entre hombres y mujeres, y para crear espacios de encuentro. Salir de las paradojas que hemos creado no es nada fácil. Las enormes desigualdades,

mezcla de estructuras políticas, económicas y culturales, asoman con la complejidad de leyes y costumbres, a pesar de leyes y costumbres, al margen de leyes y costumbres. Sin embargo, acaso sirva de algo examinar las herencias de nuestro pasado y combatir la inercia de definir a los sujetos sociales a partir de una sola característica dominante. Pensar en términos de oposiciones binarias (campesinos contra terratenientes, indígenas contra mestizos o blancos, mujeres contra hombres, etcétera) nos ha llevado a describir mundos ficticios en donde la gente se ve atrapada en recuadros clasificatorios inamovibles. Tal vez si abandonamos estos criterios simplistas y distinguimos que las categorías sociales y políticas no son monolíticas, sino que remiten a ubicaciones sociales que se oponen, superponen y entremezclan, repitiendo, recreado y redefiniendo los significados de la diferencia y la exclusión, estemos en mejores condiciones para ver las irregularidades del terreno que intentamos recorrer, los virajes que debemos dar y las caídas que queremos evitar. El reto que se nos presenta es importante porque los modelos y los lenguajes analíticos influyen, aún de manera muy limitada, en las perspectivas y en la dirección de las estrategias del cambio.

II
SAN PEDRO CHENALHÓ EN
LAS VEREDAS DEL CAMBIO

*...estarás con tu hermano mayor/ con tu hermano menor/
desde el anochecer/ hasta el amanecer;/ pues vas a esperar
la palabra/ vas a esperar el mensaje/ del terrenal cural
del terrenal ladino/ que cabalga en mula,/ que cabalga
en macho,/reverendo señor padre. Vas a arreglar,/
vas a corregir/ quien se desvíe, quien se equivoque/
de los hijos/ de los descendientes,/ venados/ y carneros,/
del señor San Pedro Apóstol.¹*

La antropología jurídica reciente ha producido agudas críticas a la visión de la costumbre como la continuidad de una identidad surgida antes de la Conquista. A través de meticulosos estudios que combinan la historia y la antropología se analizan las tradiciones como producto histórico de la relación constante y conflictiva con los derechos de los conquistadores y con los derechos nacionales dominantes (Comaroff y Roberts 1996, Fitzpatrick 1990). El sentido de estos trabajos se dirige a abrir las formas de representar las diferencias culturales, sin disolver unas en otras; es decir, delineando el proceso histórico mediante el cual se han construido e incluso entremezclado leyes y costumbres y, sin embargo, mantenido de manera diferenciada, creando exclusiones, pero a la vez conectando y envolviendo a ambas en complejas redes de poder diferencialmente distribuidas.

Aun cuando los cuestionamientos a la concepción sobre la pureza y autenticidad de las tradiciones se hayan multiplicado y muchas de sus bases seriamente cuestionadas, los estudios legales en México todavía tienen pendiente la tarea de desarticular la noción de la equivalencia casi absoluta, natural e inamovible entre territorio, población cultura y costumbres, concebidos, todos ellos,

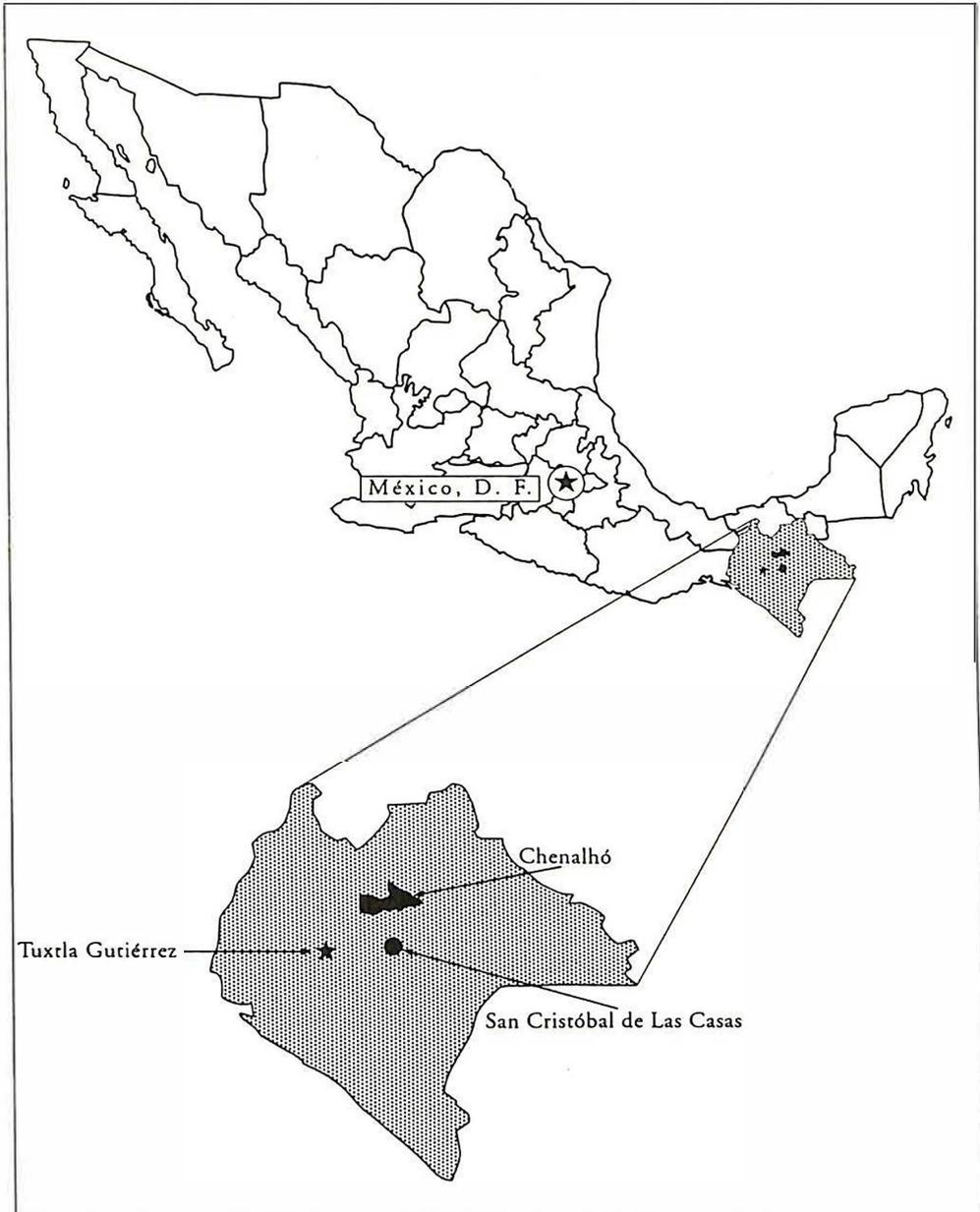
¹ Fragmento de *Riox* o discurso que se pronuncia en la ceremonia de cambio de poderes de las autoridades pedranas tomado de Arias (1990: 133).

como unitarios y consensuales. La historia de localidades como San Pedro Chenalhó puede ayudarnos a encaminar la visión hacia otras interpretaciones más abiertas y flexibles. Muy lejos de querer reconstruir pormenorizadamente el pasado de Chenalhó, me interesa más bien indagar procesos que revelan implicaciones mutuas entre leyes y costumbres que permitan interpretar de mejor manera los espacios híbridos, como diría Canclini (1989) —o las fronteras, si seguimos la terminología norteamericana—, que parecen acercarse a lo que sucede hoy en una buena parte de la geografía chiapaneca.

Abordar las problemáticas que surgen en la vida legal de las personas desde esta perspectiva permitirá también valorar de manera más comprensiva los aportes del feminismo al estudio de la legalidad y sus preguntas en torno al papel de las normatividades en la construcción de identidades de hombres y mujeres. Pero aún más allá, “[...] el feminismo plantea que una línea fundamental para explicar la sociedad es el poder... Hay que continuar con el análisis de la estructura del poder en la familia y en las instituciones sociales” (Arizpe 1990: 112). Es difícil encontrar información sobre las mujeres en documentos y en estudios que han considerado otros ejes de contienda y otras problemáticas como las principales. Aun así, integrar la poca información disponible sobre las desigualdades entre los géneros obliga a cambiar las interpretaciones clásicas con relación a la etnicidad y el poder, y complejiza la manera de entender los ejes de contienda que se desarrollan dentro y entre culturas. La inclusión de la desigualdad —entre hombres y mujeres, y entre otros a categorías sociales— permitirá replantear nuestra comprensión del consenso en el arreglo de disputas cotidianas, centro usual del discurso sobre las diferencias entre el derecho positivo y las costumbres jurídicas de los indios.

Para reconstruir la historia de Chenalhó me he acercado fundamentalmente a fuentes secundarias. Éstas me dan las primeras pistas para un trabajo más a largo plazo que tal vez después pueda proseguir y permiten ver que San Pedro Chenalhó, como muchos otros municipios, ha sido conformado por un proceso en el que las definiciones no son eternas, los territorios son móviles y abiertos al mundo, en donde las identidades y las normatividades se reconstruyen continuamente y no son sólo resultado de una creatividad autónoma, ni tampoco sólo el producto de la explotación y dominación de antes y de ahora. Describir los distintos tonos y matices de gris resulta más convincente y más útil para interpretar la vida legal y política de Chenalhó que hacerlo sólo en blanco y negro.

Mapa 1. Ubicación de San Pedro Chenalhó.



DE TAL TERRITORIO, TAL GENTE Y TAL COSTUMBRE

La insistencia en mostrar la pertinencia del paisaje mítico como parte fundamental de la identidad indígena ha llenado muchas páginas de la etnología clásica. El territorio que así se representa tiende a reforzar la idea de que la comunidad está confinada por unas fronteras ancestrales y que es únicamente dentro de este marco en donde la vida real de los indios y sus costumbres se desarrollan. Gossen, por ejemplo, afirma sobre los chamulas: “Su bello territorio montañoso sigue siendo esencialmente un hogar espiritual, hecho que constituye un supuesto básico de su cosmovisión. Independientemente de la explotación y el desprecio que hallan fuera de su municipio, su universo moral, exclusivamente chamula, los espera a su retorno” (Gossen 1974: 27).

Poca atención se ha dado al hecho de que las comunidades y su territorio sean también entidades que forman parte del sistema político y administrativo mexicano y que, previo al establecimiento del municipio “libre” consignado en el artículo 115 constitucional, lo precedieron otras formas de gobierno que tuvieron origen en legalidades establecidas fuera de la comunidad.

San Pedro Chenalhó, tal como lo conocemos actualmente, se ha conformado a través de largos años de interacción con los poderes coloniales, primero, estatales y federales, después. Durante esta historia su espacio geográfico a veces se ha ensanchado, a veces sufrido reducciones importantes. Fue repartido en encomiendas en un inicio y puesto bajo la tutela de funcionarios coloniales y de clérigos poco después; durante el siglo XIX fue carcomido por haciendas, y en tiempos inmediatamente posrevolucionarios, ampliado por la anexión de otros pueblos indios. Ahora, continuando con un proceso que parece no acabar, sus espacios y fronteras son moldeados por la creación de municipios autónomos y nuevos municipios oficiales.² Por la acción de la guerra se fracturaron espacios y se delineó una nueva geografía política, visible en la distribución de inmensos campamentos de refugio de zapatistas y de la organización Las Abejas, y por la concentración de priístas en la cabecera y algunos de los parajes.

² A partir de julio de 1999 el gobierno de Chiapas puso en funcionamiento 7 nuevos municipios creados por decreto del gobernador sustituto Albores Guillén. Entre los municipios de nueva creación está Aldama, el antes pueblo de Santa María Magdalena, que durante casi todo el siglo XX fue parte de Chenalhó.

DEL INICIO DE LA COMUNIDAD.
TERRITORIO, LEY Y COSTUMBRE DURANTE LA COLONIA

Esta historia comenzó desde los primeros años posteriores a la Conquista, que trajo consigo una profunda recomposición social y territorial de Chiapas y transformó irremediamente las fronteras geopolíticas y étnicas preexistentes. Jan de Vos, en su libro *Vivir en frontera* (1994), incluye el testimonio de los principales de Tanjoveltik, quienes dejan constancia de su conquista y reducción al pueblo de Santa María Magdalena Tanjoveltik (ahora el nuevo municipio de Aldama):

Ha que están en Ponteuik nuestros abuelos desde la antigüedad cinco sontes de habitantes en la cabecera de Ponteuik [...] que a treinta y siete años que esto[s] que nos conquistaron en el cerro grande que se llama tres ojos de agua allí subió nuestro abuelangos, de allí vinieron los principales también los de Zinacantán, también con ellos de Amatan, los de Amatan en donde mandó nuestro capitán que empezábamos a pagar tributos a Diego de Mazariegos, el primer encomendero [...] nos recogieron por el padre fray Pedro de la Cruz con fray Tomás de la Torre, vicario general, que tenía cédula de nuestro rey don Felipe que lo trajo para recoger la gente para hacer el pueblo grande y se hizo la iglesia grande por mandado del rey [...] nos recogieron y nos fuimos a poblar Tanghoveltik [...] (De Vos: 207).

Lo mismo sucedió con Santa Marta Chupic o Xolotepec y con lo que en aquella época fue San Pedro Chinalhó.³ Mucho tiempo después, ya terminada la Revolución, los primeros dos pueblos quedarían anexados a San Pedro y fueron englobados por una administración política dominada por los pedranos.

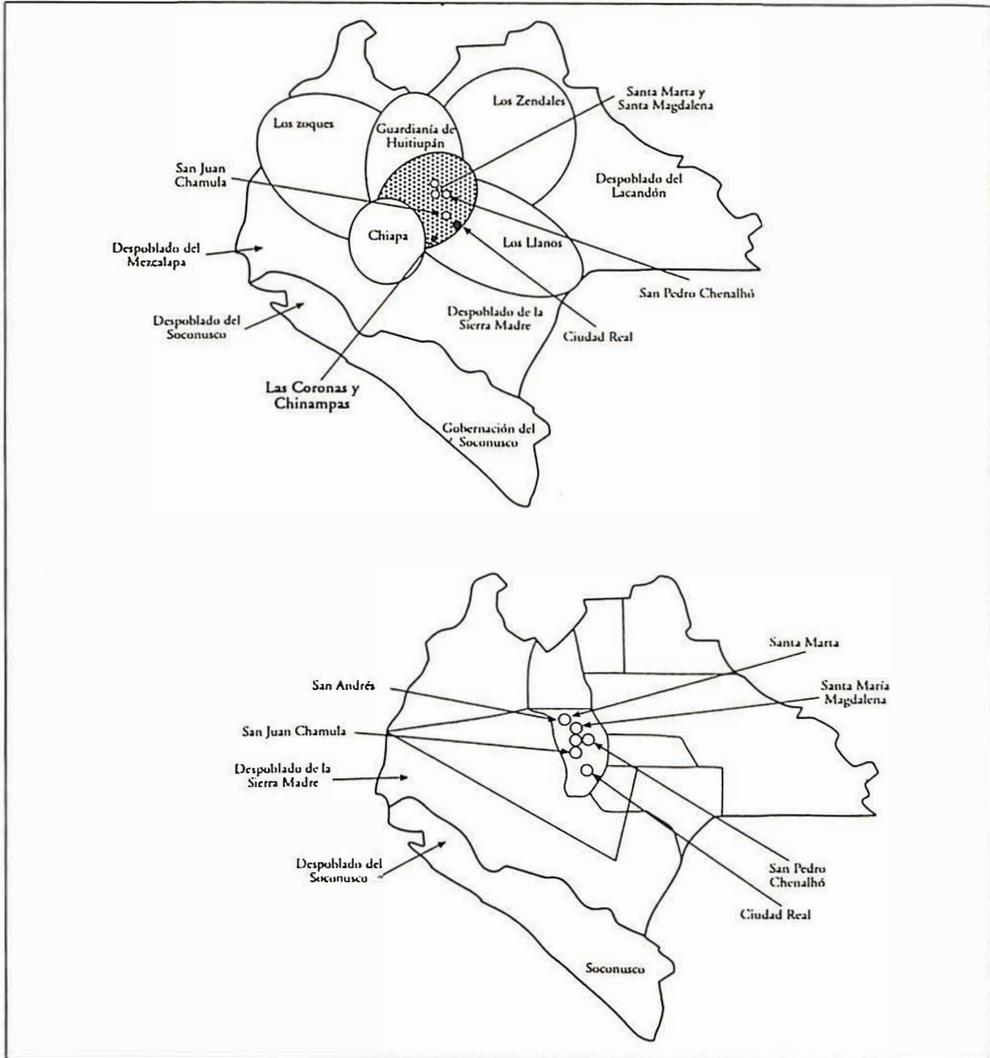
Los historiadores coinciden en señalar que en la Colonia la reducción de asentamientos dispersos se hacía con el fin expreso de transformar a la población nativa en una comunidad cristiana, aunque haya sido aprovechada también para lograr la seguridad de la provincia, facilitar la colecta de tributos y contribuciones, y organizar el reclutamiento de trabajadores que requerían las haciendas. Sin embargo, posiciones diversas debaten la manera en que este proceso se llevó a cabo y algunas de sus consecuencias. Hay quienes sostienen que los pueblos de indios fueron fundados con población procedente de una misma estructura política prehispánica y que resurgía, aunque sus liderazgos

³ Véase Viqueira, ms.: cuadro 11. "Parcialidades y barrios de los pueblos de Chiapas (1550-1733)".

hubieran sido refuncionalizados, en los pueblos coloniales (Aramoni 1992). Otros, como Reyes García, encuentran evidencias de que lugares como Ixtapa, Chamula y Tecpatán fueron formados por la reunión de varios asentamientos indios dispersos y conformaron en las nuevas localidades y parcialidades, barrios o calpules (1962: 27-31). Este autor considera que los barrios actuales de algunas comunidades bien pueden ser una reminiscencia de la heterogénea conformación de los pueblos durante la Colonia (1962: 27-31). En San Pedro, según reporta Jacinto Arias, antropólogo originario de este municipio, antiguamente la población pedrana estaba dividida en dos calpules: K'uk'uló y Chenalhó, y las autoridades de estos calpules se alternaban el gobierno del pueblo (1990: 119); pero cuando Calixta Guiteras hizo su famosa etnografía sobre Chenalhó sólo los más viejos recordaban esta división (1965: 63) y actualmente ya nadie me supo decir nada al respecto. Sea como fuere, rastrear ligas directas entre localidades heredadas de la reducción y la congregación, y los antiguos pueblos prehispánicos parece, al menos, bastante riesgoso. Los reacomodos de población, en forma de traslados, anexiones y dispersión de los habitantes continuaron hasta la Independencia, producto de las enfermedades, siniestros, los excesos de funcionarios, de curas o terratenientes, o de las pretensiones de algunos indios de establecerse en mejores espacios (Reyes García 1962). Hubo pueblos que desaparecieron, como el muy famoso Copanaguastla (Ruz 1985); otros que se trasladaron, y otros más que aparentemente lograron vencer todo tipo de tormentas. Sin embargo, no por permanecer más o menos en el mismo lugar se mantuvieron inmunes al paso del tiempo; el área que han ocupado, su estatus político-administrativo, el tipo de autoridades que han tenido y la propia conformación étnica de la población han ido recomponiéndose y sufriendo a veces cambios muy bruscos y repentinos. Durante este largo tiempo ha habido rupturas serias que nos llevan a explicar las transformaciones más que a buscar evidencias de continuidad. A través de esta perspectiva no busco hacer tabla rasa del pasado, muy por el contrario, se trata de examinar en la historia los contornos de posibilidad que nos permiten comprender mejor las rutas por donde iría transcurriendo el futuro.

Desde el inicio de la Colonia la Corona comenzó a organizar administrativa y económicamente los territorios conquistados y colonizados (G. Lenkersdorf 1993), proceso que continuó en los siglos venideros (Viqueira 1997). Creados por la Colonia, los pueblos alteños recibieron de la Corona un estatuto

Mapa 2. San Pedro Chenalhó, Santa Marta y Santa María Magdalena en la Alcaldía Mayor de Chiapas y bajo las Intendencias.



Fuentes: Basado en Jan de Vos, *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el Fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Centro América*. Vol., I. Centro de Estudios Indígenas/Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1985 (p. 61); Alma Carvalho, 1994, *La Ilustración del Despotismo en Chiapas, 1774-1821*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México (p. 51).

jurídico, fueron dotados legalmente de tierras y provistos de autoridades para la colecta de tributos y atender el gobierno interno, siguiendo el modelo del cabildo español. San Pedro, Santa Marta y Santa Magdalena fueron puestos bajo la administración de la Alcaldía Mayor Chiapa. Después de las Reformas Borbónicas de finales del XVIII las alcaldías fueron sustituidas por intendencias divididas en delegaciones y éstas a su vez en subdelegaciones. Los tres pueblos que nos ocupan fueron incluidos en la Subdelegación de Las Coronas, con sede en San Andrés, perteneciente a la Delegación de Ciudad Real.

El cabildo indio colonial que gobernó los diversos pueblos fue variable en número y tipo de integrantes. En 1576, nos dice Guiteras, San Pedro Chenalhó tenía un alcalde primero y uno segundo —a cargo de la administración de justicia—, cuatro regidores —al cuidado de la recolección de los tributos y del gobierno interno—; en 1674 se añadió un gobernador y varios mayores y alguaciles apoyaban al cabildo (Guiteras 1965: 16).

Por su parte, los misioneros organizaron el territorio conforme a su propia estructura eclesiástica. Los tres pueblos que nos ocupan pertenecieron a la parroquia dominica de San Juan Chamula, dependiente del Convento de Ciudad Real. Para afianzar la fe, la Iglesia impulsó la formación de asociaciones de fieles llamadas cofradías desde finales del siglo XVI. Los miembros de las cofradías reunían recursos para organizar y sostener el culto y las festividades religiosas y fue éste uno de los mecanismos privilegiados mediante los cuales la Iglesia involucró a indígenas en la propagación de la fe (Aramoni 1994). Si bien estas asociaciones fueron diseñadas desde la perspectiva de los curas y religiosos, tuvieron una relativa autonomía que fue aprovechada por los pueblos indios para imprimir sus propias perspectivas a las celebraciones e incluso para afrontar necesidades no directamente relacionadas con el culto religioso. En algunos pueblos de indios las cofradías llegaron a ser instituciones realmente eficientes en el aspecto económico que permitieron a los indios manejar recursos importantes y desarrollar dinámicas relativamente independientes (Aramoni 1992 y 1994). En otros lugares, sin embargo, las cofradías no parecen haber sido tan exitosas y precisamente en este caso están San Pedro, Santa Marta y Santa María Magdalena. Las razones de ello rebasan las intenciones de este estudio sólo enfocado a plantear un panorama general de lo que sabemos es un periodo enormemente extenso, heterogéneo y complejo. No obstante, algunos datos sobre estas asociaciones son útiles para entender las condiciones de los pueblos.

Santa María Magdalena tenía dos cofradías: la de Sacramento que celebraba seis fiestas al año, y la de Nuestra Señora, otras seis fiestas. Santa Marta tenía también las mismas dos cofradías; la primera hacía una fiesta y la segunda seis misas al año. San Pedro, por su parte, tenía solamente una, la de Nuestra Señora, que celebraba siete fiestas al año. Aunque la principal función de las cofradías era financiar las fiestas religiosas, el visitador Joseph de Scals en 1690 informa que en San Pedro Chinalhó: “los mayordomos de la cofradía pagan una misa mensual a 14 reales cada una. Todo sale de los bienes de los mayordomos y del común del pueblo por no tenerlos la cofradía” (Archivo General de Indias, Guatemala, 215, exp. 2 [3]).⁴

Información similar nos ofrece el documento para los pueblos de Santa Marta y Santa María Magdalena. De este último pueblo se dice que la limosna para la fiesta titular, que no tenía cofradía, “la dan entre todos, con bastante trabajo, pues son: 30” (AGI, Guatemala, 215, exp. 2 [3]). Además, una infinidad de fiestas y celebraciones para las cuales no existía cofradía se realizaban en estos pueblos (véase anexo 1). De acuerdo con el informe de visita, San Pedro, Santa María Magdalena y Santa Marta gastaban respectivamente 121 pesos 6 reales, 105 pesos 6 reales y 85 pesos y 2 reales por sus festividades y por los servicios del cura, sin incluir bautismos, casamientos, sepulturas, misas de difuntos y otros adicionales.

Es común hacer derivar los actuales sistemas de cargos de los indígenas alteños, descritos por los etnólogos,⁵ con el sistema de gobierno civil y religioso que se impuso durante la Colonia; así, por ejemplo, se afirma en un trabajo reciente sobre Santa Marta (Zúñiga 1998). Sin embargo, de acuerdo con Chance y Tylor en un estudio de referencia obligada sobre el tema (1987), no es sino hasta el siglo XIX cuando la jerarquía cívica y la religiosa quedaron unidas bajo el sistema de cargos. Durante la Colonia los cargos civiles y religiosos se mantenían como estructuras de poder separadas y el financiamiento se asumía de manera colectiva, no había patronazgo individual de las fiestas o celebraciones religiosas. Los autores no encuentran dato histórico alguno con el cual se pueda

⁴ En adelante AGI. Guatemala. Los datos sobre esta visita me fueron proporcionados por Dolores Aramoni, a quien agradezco su gran generosidad.

⁵ Los cargos político-religiosos descritos por las etnografías se refieren a una jerarquía de prestigio escalonada que abarca la administración civil y religiosa y que implica el patronazgo individual de fiestas religiosas.

sostener cierta idea común de que el sistema de cargos tenga origen en una estructura política y ceremonial colonial, antes bien consideran que se atribuye falsamente a las sociedades llamadas tradicionales el permanecer sin cambios durante largo tiempo (Chance y Taylor 1987: 6 y ss.). Cuando comenzó a gestarse el sistema de cargos muchos cambios políticos, económicos y culturales habían transformado a los pueblos indios y a sus contextos mediano e inmediato. El significado de la religiosidad y las celebraciones que en torno se realizaban no sería el mismo, tampoco se mantuvieron las formas de organizar y sostener los cultos, ni la participación de los creyentes en las estructuras que se crearon.

El estatus jurídico que en la Colonia se dio a los pueblos indios les otorgaba cierta autonomía interna; sin embargo, fue una autonomía severamente limitada, pues muchos eran los asuntos que podían poner en riesgo la seguridad o los intereses de los europeos. En los procesos que entre 1585 y 1801 se iniciaron contra zoques, chiapanecas y tzotziles de la provincia de Chiapa acusados de idolatría y hechicería (Aramoni 1992), pueden verse cuántas prácticas cotidianas amenazaban la fe, la moral o las rentas de la sociedad colonizadora. La religión y el trabajo, por supuesto, pero aun la familia y el matrimonio fueron objeto de control. Un sacerdote confesó al viajero Tomás Gage que para que el cura ganara contribuyentes y el funcionario, tributarios, obligaban a los indios a casarse a edades muy tempranas, una cuestión que ahora es preocupación central de la política de población del gobierno mexicano y que ha enfrentado a través de agresivas campañas de control natal: “A fin de que el tributo vaya siempre en aumento es necesario que se casen todos los que han llegado a la edad de quince años [...] Algunas veces los obligan [a los indios] también a casarse a la edad de doce o trece años, si ven que son bien proporcionados y vigorosos” (citado en Favre 1984: 50).

No obstante, los indígenas muy pronto comenzaron a conocer y utilizar las leyes para su propia defensa y también para sus contiendas internas. Redefinir el poder en los reducidos espacios de autonomía fue también de primera importancia. Los indígenas dieron mucho trabajo a los juzgados de indios y a los del obispado, aprovechando fracturas y diferencias entre los conquistadores espirituales y materiales, que bastantes había (Viqueira 1997, Aramoni 1992).

La colonización cerró posibilidades, redujo y reformuló otras más, de modo que la vida y las relaciones sociales que en adelante se construyeron fue-

ron radicalmente diferentes a aquello que se diera antes de la Conquista. Pero esta historia de dominación compartida impactó de manera diferencial a la población india. Las mujeres, por ejemplo, estuvieron sujetas a condiciones, problemáticas y riesgos que no afectaban, o al menos no de la misma manera, a los varones de su grupo social. Aunque en general no ha habido mucho interés por distinguir las diferencias entre las experiencias de acuerdo con los géneros, podemos encontrar algunas referencias. El mismo Tomás Gage, en relación con un terrateniente, nos dice: “No era casado ni tenía ningún deseo de hacerlo, porque sus esclavas le servían de mujeres, y ninguna vecina osaba resistírsele, de suerte que ha llenado todo el valle de bastardos de todos colores” (citado en Favre 1984: 51).

Varios documentos citados por Reyes García (1962) nos permiten tomar en cuenta la asimétrica condición de los géneros en una situación de colonización, para entender que, más que producto de la natural diferenciación biológica, las desigualdades entre hombres y mujeres se han construido, moldeado y transformado a lo largo del tiempo. Nos muestra también cómo las desigualdades se montan unas sobre otras y que el racismo y el sexismo así combinados se refuerzan mutuamente. Era, por ejemplo, a los indios a quienes se culpaba frecuentemente de vivir de acuerdo con costumbres sexualmente reprobables. La imagen de la irrefrenable actividad sexual de los indios y de su protección a través de sus tradiciones puede leerse en un documento elaborado por el cura de Tila pocos años antes de que comenzara el movimiento de Independencia. En él se dice que los indios deben volver al pueblo de Tila, entre otras razones porque “allá están gozando del libertinaje que apetecen, teniendo como resultado solteras preñadas, abortos e incestos” (Reyes 1962: 47). No obstante, otro documento que incluye este autor, escrito por el cura de Zinacantán en 1819, culpa a los terratenientes de empobrecer a grado extremo a sus feligreses de modo que “debido a su pobreza envían a sus mujeres a trabajar como sirvientas en Ciudad Real”, de donde “vuelven a su casa violadas y grávidas” (Reyes 1962: 47).

Los pueblos de indios estuvieron sujetos a fuertes vaivenes políticos y económicos de una sociedad colonizadora que no era monolítica y competía intensamente por las prebendas y el poder. Durante toda la época colonial, los pueblos indios estuvieron bajo la administración de funcionarios de la Corona, quienes les extraían tributos y contribuciones, bajo la mirada vigilante de la

Iglesia —que ejerció un control más cercano o más lejano dependiendo de las circunstancias y los tiempos— y a disposición de terratenientes que requerían de su mano de obra continuamente. De funcionarios, curas y terratenientes los indios recibían mensajes y disposiciones normativas que frecuentemente entraban en contradicción con las propias disposiciones de la Corona y entre sí (García de León 1997 [1985]: 47 y ss.). Mucha de la información que ha llegado hasta nuestros días sobre los abusos de una u otra parte es producto de las acusaciones mutuas que estos sectores hacían. Juan Pedro Viqueira, en su excelente y pormenorizada tesis doctoral (1997), estudia las regionalizaciones múltiples (lingüísticas, geográficas, administrativas, económicas, sociales, culturales) a través de las que se intentó organizar y controlar el territorio colonizado. El empalme de estos mapas, que son representaciones de perspectivas e intereses contradictorios en el propio sistema de dominación, muestra “cómo los espacios sociales [y de las “costumbres”, podríamos añadir] son el resultado de complejos procesos históricos, de proyectos sociales y culturales contrapuestos que pretenden transformar realidades anteriores que siempre desbordan las imágenes que los actores sociales tienen de ellas” (Viqueira 1997: 15).

El control colonial quiso extenderse y dominar todas las relaciones sociales de las tierras conquistadas. Efectivamente, reordenó la vida entera y ya reconfigurada de acuerdo con los imperativos de la sociedad dominante la devolvió a los indios. No obstante, mucho de aquello reconstituido por la Colonia fue retomado por quienes habían sido conquistados para reformularlo en sus propios términos, hacerlo suyo y encontrar espacios para construir caminos nuevos. Encontraron, entonces, entre las contradicciones de la sociedad colonizadora, resquicios para reorganizarse en función de sus propias perspectivas. Muy pronto las enseñanzas religiosas fueron transformadas por el entendimiento de los indios (Aramoni 1992); las leyes también fueron utilizadas para su defensa y para obtener algunos de los pocos beneficios que su condición les permitió (García de León 1997: 78 y ss.). Así, encontramos entre los documentos quejas contra encomenderos, hacendados, curas y funcionarios, algunas de las cuales tuvieron cierto éxito, aunque la mayoría fue vencida por la fuerza de sus agresores. Aprovechando, por ejemplo, las contradicciones que se presentaban en el poder, los habitantes de San Pedro Chenalhó y de otros lugares lograron volver a un patrón de asentamiento disperso, estableciéndose junto a sus parcelas y dejando el pueblo como un centro ceremonial habitado sólo por las autoridades, y con vida real sólo en día de

fiesta o de mercado. Así se mantuvo mucho tiempo (García de León 1997, Ruz 1992: 97-98, Guiteras 1965: 23) después del momento en que Chiapas fue anexada a México.

Siguiendo a Fitzpatrick, puede sostenerse que durante la Colonia la ley englobó dentro de su lógica a colonizados y colonizadores, y sin embargo los construyó y mantuvo como diferentes y extraños (1990: 23). Pero la ley también recibió el impacto de su propia empresa y fue creándose y reformulándose en su afán por controlar a los indígenas y en dar respuesta a las necesidades y requisitos que su dominio le imponía (1990: 19). Lo cierto es que desde entonces leyes y nacientes costumbres comenzaron a enfrentarse y conectarse, pues mientras se creaban costumbres conformadas a los estrechos límites que se le concedía, la propia normatividad de los conquistadores se transformaba conforme daban respuesta al tipo de control que iba requiriéndose.

LA COSTUMBRE Y LA LEY EN TIEMPOS DE FINCA

Sin duda alguna, la Colonia creó a los indios al desestructurar las sociedades prehispánicas y crear un sistema estamental. En el México independiente, aquella ubicación de los indígenas perdió vigencia. “El indio, que tenía una clara ubicación dentro del antiguo sistema, que en fin de cuentas lo había creado, se pierde. Al suspenderse la segregación formal desaparecen muchas de sus consecuencias culturales que hacían al indio [...] El indio, criatura colonial, se ha esfumado; será necesario inventarlo” (Warman 1970:19).

Comienza, entonces, un debate cuyos efectos pueden sentirse hasta la actualidad, centrado en la discusión del lugar que el indio debe ocupar dentro de la nación. En ello la ley y la costumbre han proporcionado argumentos de primer orden y, en el proceso, han continuado su camino de construcción mutua.

Los argumentos independentistas se habían sustentado en las diferencias de origen entre Europa y América, México y España. Las raíces de México se hundían en un pasado propio, una “Nación” anterior a la conquista, cuyo desarrollo había quedado interrumpido por una ilegítima invasión de un pueblo extraño que avasalló y mantuvo cautivos a los americanos. Todos los hablantes de lenguas americanas recibieron la categoría de mexicanos y, por lo tanto, fueron sometidos a una misma legislación. Ya la Constitución de Apatzingán

de 1814 prometía a todos los ciudadanos igualdad y libertad: “La felicidad de la nación y de cada uno de los ciudadanos consiste en su derecho a la igualdad, a la seguridad, a la propiedad y a la libertad” (citado en Florescano 1997: 335-336). El Plan de Iguala también anuló las distinciones jurídicas entre los mexicanos. Pero si el derecho a la soberanía y al autogobierno era así legitimado, en lo interno quedaba claro que los indios eran una masa que por su atraso era incapaz de ser propietaria y no requería entonces de seguridad, y por su ignorancia no soñaba con la libertad. Los indios no eran a todas luces iguales. Un fragmento del documento firmado por Manuel Calero y Sierra y citado por Molina Enríquez es suficientemente ilustrativo:

Si en algún país se hallaría justificada la aplicación del principio del sufragio restringido, sería en el nuestro, donde no coexisten ni han coexistido jamás, como nuestra historia lo comprueba, la libertad y el orden, sino que para alcanzar éste, hemos tenido que aceptar el sacrificio de la libertad [...] No puede, física y racionalmente, ser libre un país que admite el sufragio en toda su amplitud y en el que sólo un millón sobre cinco millones de ciudadanos, sabe leer y escribir. Entre estos cuatro millones de varones mexicanos que no saben leer y escribir, y que, por lo tanto, apenas han salido de las nebruras de la barbarie, hay cuatrocientos mil que hablan idiomas indígenas, es decir, que no son hombres civilizados, porque la lengua española es para nosotros el vehículo de la civilización (Molina 1989 [1909]: 386-387).

Para el positivismo dominante en la época, la igualdad absoluta era un principio incompatible con el orden, pues sería tanto como condenar a los hombres “superiores” a su dependencia con respecto a las masas “inferiores”. La verdadera libertad de los individuos era la sumisión frente a la preponderancia de las leyes de la naturaleza (Suárez 1987: 18). Lo cierto es que gran parte de estas masas habían estado excluidas de la vida política y ciudadana de la nación nueva y de los estados que la componían. Las Constituciones federales de 1825, 1858 y 1893 restringían la ciudadanía, de hecho casi tanto como lo proponía aquel liberal a quien cita Molina. Además, los derechos políticos de la mitad de la población mayor de edad, constituida por mujeres, no habrían de ser siquiera debatidos en México hasta mucho tiempo después.

La nación tenía que ser construida a partir de un enorme territorio fragmentado y con intereses contradictorios. Así, entre elecciones, golpes de Estado, guerras y rebeliones fue reforzándose una clase terrateniente y sobre ella se

fincó la construcción del país. Durante la segunda parte del siglo, la intervención del Estado se dirigió principalmente a crear las bases legales para el desarrollo económico y la infraestructura para sostenerlo. La paz social se convirtió en la primera prioridad y la violencia y la represión fueron la respuesta contra los enemigos de la tranquilidad, contra cualquier manifestación de descontento popular. Se sentaron las bases para el tratamiento futuro de la igualdad y la desigualdad de esta manera tan paradójica.

Chiapas se integraba a un naciente país que entraba a una etapa de violentos cambios económicos y políticos, a medida que se insertaba más estrechamente a un mercado mundial también reorientado. La urgencia de crear una nación unida y de sentar las bases para el desarrollo económico de México era la más clara motivación para las transformaciones legales que el gobierno central impusiera. El liberalismo consideró al indio como obstáculo para el desarrollo y expansión del capitalismo y se tomaron medidas normativas para convertir las tierras corporativizadas en pequeña propiedad privada. Pero las disposiciones legales que entraron entonces en vigor en realidad liberaron de manera sumamente agresiva tierras y mano de obra india y las integraron a un mercado competido (Molina 1989 [1909]). El grupo de poder en la capital chiapaneca, todavía San Cristóbal, buscaba cómo mantener su hegemonía —que tradicionalmente se había sostenido a través de su dominio sobre la población india. El surgimiento de empresas con una orientación claramente capitalista, cuyos intereses requerían también del control de la mano de obra, era favorecido por la legislación que desde el centro se imponía y muy pronto se estableció la competencia entre estas fracciones.

El poder económico y político sancristobalense finalmente no escapó a las recomposiciones que el nuevo orden traía consigo; no obstante, los grupos tradicionalmente dominantes en Chiapas lograron acomodar la legislación agraria a las condiciones locales y también en su propio provecho. La tierra y la mano de obra indígena habían sido fuente de riqueza en la época colonial, lo continuaron siendo después de la Independencia. Y aunque las plantaciones marcaron en mucho el camino que Chiapas seguiría en adelante, acabaron también por adaptarse a las condiciones que la historia de Chiapas les imponía y al tipo de relaciones que ya se habían establecido.

Ya desde mediados de siglo el gobierno del estado había comenzado a adecuar la legislación federal que permitía la venta de tierras baldías, y simplificaba

las pruebas que debían presentarse para asegurar que las tierras estuvieran desocupadas; poco después otras medidas estatales obligaban a los indios a concentrarse en los pueblos (Favre 1984: 71). Con este tipo de legislación los indios poco podían hacer para demostrar la posesión de sus terrenos. San Pedro, Santa María Magdalena y Santa Marta, todavía administrativamente separados como pueblos distintos, hasta entonces habían mantenido sus tierras en manos indias; pero las condiciones cambiaban rápidamente y nuevas haciendas invadieron las tierras de los tzotziles. La ley estatal desoía casi siempre las quejas y las pruebas de los indios,⁶ de modo que para 1885, según las *Memorias sobre diversos ramos de la administración pública del estado de Chiapas*, había en San Pedro Chenalhó cinco fincas rústicas (Los Ángeles o Chixtetik, Tanaté, La Merced, Natividad, La Piedad), el rancho San Francisco y la ranchería de Los Chorros. En Santa María Magdalena estaba la finca rústica Caridad y en Santa Marta, la de Macuxtetic. En teoría, los indios también podían denunciar y hacerse de tierras baldías, pero una desigualdad asentada ya firmemente en muchos terrenos era suficiente para impedirlo (G. Lenkersdorf 1994). Con ello comienzan a vislumbrarse los términos en que se conforma esta paradoja que hemos abordado como eje conductor, y que me parece es producto de la manera en que se ha planteado la relación entre desigualdad y derechos. La desigualdad se ha abordado de dos maneras aparentemente dicotómicas, sea como una cuestión natural, legitimándola, entonces, a través de una legislación absolutamente segregacionista (legislación colonial); o bien, ignorando las inequidades y promulgando legalmente la igualdad total (legislación poscolonial). Ambos polos del planteamiento naturalizan la desigualdad y la refuerzan legalmente a través de fórmulas normativas opuestas que acaban por tocarse en los extremos.

A finales de siglo la capital del estado pasó de San Cristóbal a Tuxtla Gutiérrez y el sector económico más dinámico, el agroexportador, se situó en la región del Soconusco que, negociado con Guatemala, se había integrado a Chiapas en 1842. La oligarquía de San Cristóbal quedó relativamente marginada de este proceso y muy resentida. Por ello, durante al menos hasta los años veinte del siguiente siglo, las pugnas entre estos grupos tiñeron la política de la entidad y sus relaciones con

⁶ Según Favre (1984), en 1856 los representantes de Mitontic, Chenalhó, Cancuc y Tenejapa presentaron denuncias por despojo contra Prudencio Larráinzar, Salvador Trujillo, Alejandro Cabrera y José Armendáriz. El Tribunal rechazó los títulos de propiedad y las demandas fueron ignoradas.

la federación. Los sancristobalenses, sin embargo, lograron seguir controlando, relativamente, los pueblos del altiplano, ahora compitiendo con funcionarios estatales como intermediarios para conducir la mano de obra indígena hacia las fincas —plantaciones de cultivo de exportación— y hacia las monterías —grandes extensiones selváticas concesionadas por el gobierno a madereros norteamericanos y europeos para la explotación de maderas finas. Las historias sobre el enganche, que así se llamó al método pleno de engaños para forzar a los indios a trabajar, han sido tema de múltiples estudios y de relatos literarios. En ellos se describe con gran detalle la demanda de trabajadores para las plantaciones y los mecanismos extraeconómicos a los que recurrían para allegársela. Completaba la complicidad entre los dueños de las plantaciones, los hacendados de los Altos y el gobierno estatal el uso de las fuerzas del orden público y las privadas que perseguían a los que huían y los obligaban a regresar.

Bajo el porfiriato nuevos arreglos político-administrativos crearon jefes políticos que representaban al poder ejecutivo del estado y de la federación en los departamentos en los que se dividía el estado. Estos jefes del departamento tenían la facultad de nombrar a los secretarios de los cabildos, mestizos, y a sus escribanos indígenas, quienes controlaban la captación de impuestos, el reclutamiento y control de mano de obra para las fincas. Aprovechando estos puestos algunos jefes de departamento se hicieron de tierras en el altiplano indígena.

Para 1889 había 950 fincas incrustadas en terrenos tzotziles y tzeltales que habían sido truculentamente conseguidas por los terratenientes sancristobalenses. Una tercera parte de la extensión original de Chenalhó quedaba en manos indígenas (Favre 1984: 72); el resto, territorio favorable para la siembra de café, caña y otros cultivos de precio alto, había sido ocupado por haciendas; las más importantes entre ellas: Los Chorros, Tanaté (posteriormente el ejido Puebla), Ajteal y Chixtetik o Los Ángeles (Rus 1988). Juan Jiménez, en entrevista, cuenta cómo se apoderó Manuel de Trejo de las tierras de la finca Tanaté:

Estaba prestando terreno [...] Poco a poco fue gustándole el terreno y comenzó a ponerle mojones. El ayuntamiento [...] se sorprendió cuando supo que ya se estaba adueñando de las tierras. Entonces vino con su escribano. Antes no era como ahora, eran pocos los que sabían leer y escribir y hablaban castellano; apenas un hombre sabía. Al llegar se enfrentaron y que por poco ganaba (el escribano). Si el ayuntamiento también hubiera hablado, tal vez el resultado del encuentro hubiera sido diferente; pero el ayuntamiento no abrió la boca, estaba ahí nada

más viendo, aunque ya estaba ganando. Pero de repente (el dueño de la finca) le dió vueltas al asunto, comenzó a decir con exactitud los límites de su terreno: “palo seco”, “piedra amontonada”; se fue y se fue... Así fue como fueron vencidos, así quedó en manos ajenas el terreno [...] (Arias, s. f.: 4-7).

Pero aun en tierras frías, en terrenos que oscilaron entre Chamula y Chenalhó, se establecieron fincas; la de San Francisco, por ejemplo, daría origen después al ejido de Belisario Domínguez, poblado por indígenas originarios de Santa Marta, San Pedro y San Juan Chamula. Este ejido técnicamente pertenece ahora a Chenalhó, pero su cambiante situación político administrativa, perteneciendo a veces a uno y a otro municipio, ha causado problemas de límites entre éste y San Juan Chamula (entrevistas con las autoridades municipales de Chenalhó, febrero de 1997, De la Cruz 1996).⁷

Arias (s. f.), Rus (1988) y más recientemente Aubry⁸ han rastreado por menorizadamente la historia de una de las fincas, que se convirtió en el hoy conocido ejido Los Chorros, y fue “criadero” de mano de obra para las plantaciones. Fue éste uno de los lugares en donde se vivieron las peores condiciones de control y explotación (Rus 1988) y sus condiciones lo asemejaban al vecino pueblo de Chamula, lugar que llegó a proporcionar hasta 40% de la mano de obra requerida por las empresas agrícolas del Soconusco (Favre 1984: 74). En esta finca se reunieron como baldíos y mozos, indígenas tzotziles de Chenalhó y tzeltales de los vecinos Tenejapa y Cancuc, quienes luego formarían el ejido Los Chorros.

⁷ La finca pertenecía al municipio de Chenalhó; sin embargo, cuando se convirtió en el ejido Belisario Domínguez quedó asignado a Chamula, pues la mayoría de los ejidatarios eran originarios de aquel pueblo. En 1986, a causa de lo que los pobladores consideraban cooperaciones excesivas, solicitaron su cambio de adscripción al municipio de Chenalhó (De la Cruz, 1996: 77 y 85). Ahora se rumora que algunos quieren que el ejido vuelva a Chamula.

⁸ “El pueblo paramilitar de Los Chorros” en el suplemento *Masiosare* de *La Jornada* 18 de enero de 1998. El ejido es asiento de un grupo acusado de dirigir la ofensiva gubernamental a nivel local en contra de los zapatistas e incluso de la masacre de Acteal. Sin embargo, bien vale la pena anotar aquí, para prevenir nuestra tendencia a esencializar, que el ejido de Los Chorros fue durante las décadas de los setenta y ochenta sede de un grupo activamente opositor a los caciques que gobernaban el municipio; mientras que la ahora cabecera del municipio autónomo zapatista de Polhó era controlada por un grupo de priístas, a la cabeza de los cuales se encontraba Antonio Hernández Pérez, secretario de Asuntos Indígenas del gobierno del estado durante 1997.

[...] los mozos venían a causa de sus deudas... mi tío abuelo entró porque fue alcalde [en Tenejapa] y tuvo que sacar dinero del ladino [...] Como vino a pedir dinero aquí [a la finca Los Chorros]... entró [de mozo]. Que porque antes ellos sacaban el *patán* (impuesto) y la multa. El dinero se destinaba para la comida de los presos, que los alcaldes mantenían a los presos [...] se sacaba de los alcaldes. Lo recibía el gobierno y el gobierno lo pasaba a los presos [...] Así era en todos los pueblos [...] (Arias s. f.: 16-18).

Las fincas entonces diluyeron algunas fronteras, crearon otras, modificaron paisajes y dominaron las relaciones entre indios y mestizos, y también aquellas que se entablaban al interior de prácticamente todas las categorías políticas y culturales de Chiapas.

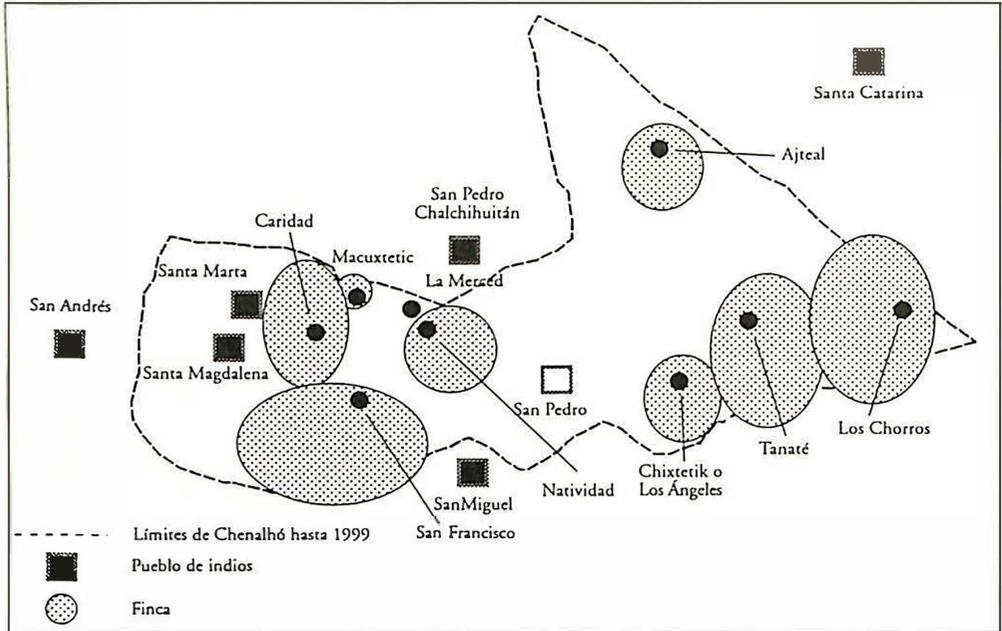
El gobierno local entregó una considerable cuota de autoridad social y coercitiva a los terratenientes y elaboró un voluminoso cuerpo legal que permitía a los dueños de la tierra gobernar sobre sus trabajadores casi libremente. El artículo 24 de la Ley de Sirvientes del gobernador Flavio Guillén (publicada en el *Periódico Oficial del Estado de Chiapas* el 14 de diciembre de 1912) reza: “En las fincas de campo, pueden sus dueños o encargados reglamentar la forma que más le convenga y según la negociación o ramo a que se dediquen, el régimen interior de cada una, siempre que no se oponga a la presente Ley y que las horas de trabajo no excedan de diez horas por cada día”.⁹

Se legalizó entonces la posibilidad de compra y venta de servidumbre, llamada baldiaje, igual que un sistema de endeudamiento que constituyó el medio para proporcionar a las haciendas la mano de obra adicional y no permanente que fue llamada mozos (Legislación del Estado de Chiapas 1900-1927, García de León 1997: 156 y ss.).

El finquero se convirtió en la figura de autoridad por excelencia: tenía el derecho de disponer del trabajo de los indios en sus propias tierras o enviarlos a las plantaciones cafetaleras, de imponer sus propias normas y castigos. Los indios que hubieran cometido alguna falta podían ser golpeados, multados, encarcelados en instalaciones ex profeso dentro de la propia finca, o ser enviados a cárceles de San Cristóbal o Tuxtla (Arias s. f., De la Cruz 1996: 72). *Ajvalil* (amo, dueño, señor) era el funcionario del gobierno y *ajvalil* fue también entonces el patrón.

⁹ La ley se incluye en el volumen publicado por el Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, 1975, *Legislación del trabajo del estado de Chiapas, 1900-1927*, Tuxtla Gutiérrez, México.

Mapa 3. San Pedro, Santa Marta y Santa María Magdalena en tiempos de finca.



Fuente: elaboración personal con datos de RNA y de entrevistas.

En el interior de cada finca se creó una compleja jerarquía con el patrón (o amo, según la Ley de Sirvientes de 1912) a la cabeza, el mayordomo y los caporales u organizadores del trabajo —quienes representaban al patrón cuando éste no vivía en la hacienda— lo seguían. Venían luego los baldíos, cuyas tierras habían quedado incluidas dentro de la finca, los mozos, trabajadores sujetos por deudas al patrón, y finalmente los jornaleros libres (García de León 1997: 127, Gómez y Ruz 1992). Todos cuantos habitaban o trabajaban para la finca participaban en las festividades que se organizaban en honor del santo patrón, pues todas las fincas tenían el suyo. En la finca San Francisco el patrón financiaba la fiesta del santo, San Francisco de Paula, para sus amigos; pero era el organizador del trabajo, es decir, el trabajador indígena con estatus más alto, quien patrocinaba la de los indios; igual se hacía para la Navidad (De la Cruz 1996: 73-74). Durante la fiesta se tronaban cohetes, se proporcionaba aguardiente, carne y tamales; pero no por ello se cancelaban las diferencias entre quienes formaban parte de una y

otra de las categorías mediante las cuales se organizaba la finca, que confería obligaciones específicas y, a algunos, les otorgaba privilegios creando vínculos estrechos con el patrón. No es difícil adivinar que la organización de la fiesta proporcionara a estos indígenas privilegiados aún mayor prestigio y autoridad sobre sus subordinados. Así, cuando la finca San Francisco se convirtió en el ejido Belisario Domínguez, el primer comisariado fue precisamente el caporal. Lo cierto es que del siglo XIX parece datar la fusión entre la autoridad civil y religiosa de acuerdo con Chance y Tylor (1987). Esta forma organizativa, llamada sistema de cargos, ha sido descrita por la etnografía como una jerarquía que alterna puestos civiles y religiosos, mediante los cuales se administra la vida interna de la comunidad. La antropología funcionalista de los cincuenta y sesenta considera el sistema de cargos como uno de los mecanismos más eficientes para impedir la acumulación económica bajo el supuesto de que quien más tiene se ve obligado a erogar más. Esta noción aún ahora está relativamente generalizada. Desde el marxismo, por el contrario, el sistema de cargos ha llegado a verse como mecanismo que obliga a los indios a hacerse cómplices de su propia opresión y explotación. Explorar con más cuidado este sistema nos puede ayudar a vislumbrar en forma concentrada el cúmulo de aspiraciones, lealtades y también rencores que se generan en estas relaciones tan contradictorias. Pensar el sistema de cargos solamente como producto de la dominación suele dejar fuera una buena parte de la vida real, aquella que permite que las ataduras no cancelen del todo las posibilidades de un pensamiento y una acción contestataria. No obstante, entender el sistema de cargos fuera de las redes de poder y subordinación en las que ha estado inmerso nos hace también perder la complejidad de la situación. Durante este momento en el que las fincas dominaron la vida y el pensamiento chiapaneco, el sistema de cargos fue parte de los mecanismos que ligaban a los indígenas al estilo de vida servil, pero a la vez mediante esos mecanismos se crearon relaciones y lenguajes que se expresarían, más tarde o más temprano, en muchos de los movimientos de oposición.

Las diferencias entre indígenas ligados a las fincas, legitimadas por leyes que se tornaban en costumbre y costumbres que llegaban a ser leyes, no sólo se generaban en razón de su posición dentro de la estructura del trabajo, si eran baldíos, mozos, mayordomos; entre hombres y mujeres las experiencias fueron también significativamente distintas. Ciertamente, en muchas de las fincas las condiciones laborales disolvieron parcialmente las diferencias entre el trabajo

masculino y femenino, pues muchas mujeres se ocupaban de las labores agrícolas del terrateniente a la par que los hombres (Arias s. f.: 12); no obstante, las mujeres también tenían que encargarse de sus propias labores domésticas. Además, debían prestar sus servicios en la casa del patrón (Arias s. f.: 12). El régimen de vida que surgió en torno a la finca era patriarcal por excelencia y nada lo evidencia más claramente que el terrible derecho de pernada, según el cual el patrón se adjudicaba el derecho de tomar sexualmente a las muchachas indias antes de que contrajeran matrimonio.

Para el caso de Simojovel, lugar donde la vida en la finca dominó hasta finales de la década de los setenta (Toledo 1988), el hostigamiento y abuso sexual, y aun aquel derecho de pernada, se mantuvieron vigentes hasta hace muy poco (Olivera 1979). Si bien no tenemos información en este sentido para Chenalhó, es de suponer que estas prácticas fueran comunes en los tiempos de la finca. Ésta imprimió, entonces, una huella profunda, no suficientemente valorada, sobre la manera en que las costumbres y las leyes se construían. En las prácticas cotidianas era casi imposible separar aquello que provenía de leyes codificadas, estatales o nacionales, de un orden que se seguía en las fincas a manera de costumbre, y entre unas y otras, se estableció una corriente de ida y vuelta constante.

No menos profundos fueron los cambios en la organización social y política de las regiones de estos pueblos que no fueron absorbidas por las fincas, pero que fueron dominadas por su dinámica. Siguiendo el establecimiento de las haciendas en Chenalhó, mestizos pobres que se dedicaban al comercio y diversas actividades en apoyo a las haciendas comenzaron a habitar permanentemente en San Pedro. En cambio, Santa Marta y Santa María Magdalena, más retiradas, se mantuvieron sin población mestiza.

Jacinto Arias cuenta que los escribanos indígenas y los secretarios mestizos permitieron a los comerciantes vivir en el pueblo de San Pedro, les otorgaron parcelas de las orillas del pueblo y muy pronto el ayuntamiento tradicional estuvo bajo el control de los recién llegados (1990: 77). Los terrenos que entonces se les otorgaron se convertirían después en propiedades privadas o en parcelas ejidales en beneficio de los mestizos de la cabecera municipal, y así se mantuvieron hasta hace muy poco¹⁰ (entrevistas 1997 y actas de juzgado).

¹⁰ Recientemente los ladinos de Chenalhó han comenzado a vender sus parcelas ejidales a los indios, seguramente para evitar nuevas invasiones como aquella que sufrieron por parte de

A finales de siglo el cabildo indio era nombrado por el jefe político y estaba compuesto, en las localidades de no más de 3 000 habitantes, según De la Peña (1951: I: 209), por un presidente municipal, dos regidores y un síndico, lo cual significaría que los tres pueblos que estudiamos tendrían estos funcionarios, además de un escribano indígena y un secretario ladino.¹¹ Era a través de este último funcionario que la población mestiza que vivía en San Pedro intervenía de manera muy importante en la política interna de los pueblos y podía incluso solicitar el auxilio militar (Favre 1984: 78). De acuerdo con Erasto Urbina, quien después describió las condiciones de los indígenas durante el tiempo que fue funcionario de la federación y del estado, entre 1928 y 1944, el puesto de secretario en un pueblo de indios era sumamente codiciado por la cantidad de recursos extralegales que éste podía fácilmente utilizar en su beneficio.

Los Secretarios Municipales en los pueblos indígenas ocupan los servicios de los llamados "Mestizos" o "Ladinos"; regularmente los puestos los consiguen por recomendación del Diputado del Distrito para desempeñar la función [...] Hay algunos indígenas que saben leer y escribir, pero no están capacitados para llevar el movimiento de una Secretaría, para lo que se necesitan elementos que tengan cierta preparación, debiendo ser aptos para levantar diligencias del orden Penal, llevar datos estadísticos, apuntes del Registro del Estado Civil, resoluciones administrativas y en fin, trabajos que los indígenas no pueden ejecutar, por lo que tienen la necesidad de ocupar un Secretario Municipal de los llamados ladinos. El que ocupa un puesto de estos puede compararse al que saca una lotería por lo jugoso del empleo, de tal manera que la costumbre anterior estableciera que cada Secretario Municipal de un pueblo indígena entregara a su protector una cantidad de dinero mensual para que este lo respaldara [...] El sueldo del Secretario lo pagaba el pueblo mediante cuotas forzadas entregadas mensualmente por los habitantes; los días domingos, únicos en que se efectúan las plazas comerciales o de intercambio, se mandaba a cobrar por el Secretario los derechos de mercado que no ingresaban a la Tesorería; cobraba la salida de los trabajadores del Municipio que se iban a la zona cafetalera, tarifa que oscilaba entre \$1.50 y \$2.00 por cada trabajador, cantidades que resultaban muy considerables de acuerdo con el número de trabajadores que salían; y de estas componendas que el Presidente Muni-

indígenas adscritos al Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIFI) en 1994; aunque éstos fueran violentamente desalojados a principios de 1997.

¹¹ El cargo de escribano se mantuvo en Chenalhó hasta que Manuel Arias Sojob, escribano durante muchos años, obtuvo el cargo de presidente municipal. En adelante los presidentes fueron casi todos bilingües. Los secretarios fueron ladinos en este municipio hasta la década de los setenta (Arias 1994: 389).

pal nunca sabía nada, el resultado pecuniario era exclusivamente para la bolsa del Secretario Municipal (citado en Arboleyda ms.).

El cabildo estaba obligado a recaudar multas e impuestos para las autoridades de San Andrés o San Cristóbal que fueran sedes de las jefaturas políticas durante aquel tiempo. También, entonces, los indios no sujetos directamente a las haciendas debían recurrir con frecuencia al trabajo asalariado local o incluso los hacían caer en el servicio por deudas (Rus 1988, Arias 1990: 95). Las mujeres tenían que asumir entonces muchas de las labores agrícolas asignadas normalmente a los hombres, aunque seguramente no de manera tan intensa como en las haciendas. Y también sobre los cuerpos de estas mujeres se imprimía con absoluta impunidad el poderío masculino y mestizo a través de la violencia sexual y el hostigamiento. El antropólogo Jacinto Arias, de Chenalhó, a través de los recuerdos de su padre, relata: “Los sábados, domingos y días de fiesta, los ladinos arrastraban a la orilla del río a las mujeres de los borrachos para abusar de ellas. Si un ladino te regañaba no quedaba más que agacharte, porque si respondías se quejaban con el secretario para encerrarte en la cárcel” (1900: 98).

El fin del porfiriato nos ofrece una buena oportunidad para analizar cómo brechas importantes se habían abierto ya para entonces entre los indígenas y éstas habían sido creadas en relación estrecha con los poderes regionales. Los grupos conservadores sancristobalenses, queriendo recuperar su preeminencia anterior, se declararon maderistas y armaron a los indios de los alrededores para que en nombre de la Revolución atacaran la capital del estado, cercana al porfirismo. Rus relata cómo, a pesar de que fueron vencidos muy rápidamente por los tuxtlecos, los indígenas no dejaron las armas y, cambiando su objetivo; particularmente los chamulas, aprovecharon la ocasión para vengarse de sus autoridades indias corrompidas por los enganchadores (1988: 13 y ss.).

La Revolución mexicana en realidad representaba una amenaza seria para los dos grupos de poder en Chiapas y provocó finalmente una alianza entre ellos. Los finqueros armados se apoderaron de casi todo el estado y lograron que el gobierno central posrevolucionario aceptara su control político y económico sobre el estado. Los finqueros siguieron en poder de las tierras y acomodándose frente al nuevo poder central hicieron una serie de componendas que dieron vuelta a las nuevas leyes federales. La Ley del Municipio Libre, por ejemplo, parece haberse aplicado preferentemente a las localidades con población mestiza,

a las cuales se puso a cargo otros pueblos indios que quedaron en calidad de delegaciones.¹² Con esta medida siguieron teniendo bajo control los ayuntamientos y la mano de obra indígena. Santa Marta y Santa María Magdalena no contaban con población mestiza a diferencia de Chenalhó, de ahí que quedaran desde entonces anexados y subordinados a ese poblado.

Pocos recuerdan ahora cómo se dio este proceso, algunos no muy versados en la situación político-administrativa de Chenalhó hablan de estas regiones como “otros municipios” (entrevistas, 1995). Fuera de mayores (o policías municipales, el cargo más bajo de la jerarquía), no ha habido nunca en este municipio autoridades de Santa Marta o Magdalena, y de hecho sus derechos políticos estuvieron bastante reducidos (Zúñiga 1989: 37). Cada una de estas llamadas “agencias municipales” tiene su propia iglesia y su propio sistema de cargos religiosos, escindidos de alguna manera de los civiles a nivel municipal gracias a la subordinación que guardan con respecto a la estructura política dominada por los pedranos. La supuesta homogeneidad comunitaria oculta muchas exclusiones, entre ellas la que se practica con estas dos regiones y con localidades chamulas que se establecieron en el municipio por haber sido trabajadores de las fincas. No es extraño, entonces, que para muchos de ellos resulte atractiva la idea de la creación de munic-

Cuadro 1. Población de Chenalhó, Santa Ma. Magdalena y Santa Marta según su lengua (1900).

Municipio	Población total			Hablantes de tzotzil			Hablantes de español		
	hombres	mujeres	total	hombres	mujeres	total	hombres	mujeres	total
San Pedro	1 526	1 636	3 162	1 440	1 692	3 132	30	54	84
Santa María Magdalena	529	677	1 206	528	676	1 204	1	1	2
Santa Marta	208	293	501	208	293	501	-	-	-

Fuente: Censo y División Territorial del Estado, 1900.

¹² El artículo segundo de la Constitución chiapaneca de 1921 (sobre la división territorial del estado), además de los pueblos que directamente nos ocupan, subordina a otros muchos pueblos indios a cabeceras ladinas; así, San Lucas, Zinacantán, San Felipe Ecatepec, Tenejapa, Mitontic, Huixtán y Chanal fueron subordinadas a San Cristóbal; Chamula y Santiago fueron colocados dentro del municipio de San Andrés (Ruiz Abreu 1994: III: 154).



pios autónomos que cuestionan algunos de los contornos y texturas de las desigualdades que campean el municipio de Chenalhó, y de hecho en 1996 se declaró municipio autónomo Magdalena de La Paz, al igual que aquel de Polhó, con el cual tiene ligas muy cercanas. Tampoco resulta difícil de entender por qué el gobierno del estado ha decretado municipios nuevos precisamente en lugares donde compiten con los zapatistas; así parece haber sido con el nuevo municipio de Aldama.

Negociando con los poderes centrales una y otra vez los terratenientes lograban mantener un relativo control sobre Chiapas, de modo que la reforma agraria tuvo efectos muy limitados. La creación de ejidos pocas veces afectó las plantaciones del Soconusco, en su lugar se dotó de tierras nacionales vacantes y se mantuvieron mediante la corrupción y otros muchos mecanismos las riendas de los municipios indios. Sin embargo, en las tierras frías donde se ubica Chenalhó desde la década de los veinte sus líderes intentaron retomar el control de su ayuntamiento y de sus tierras. Nombraron como escribano a Manuel Arias Sojob, uno de los pocos jóvenes indígenas alfabetas de la época, que además había participado en la revolución con los carrancistas. En constante conflicto con los ladinos del pueblo tramitaron frente al gobierno del estado la fundación de la primera escuela dirigida por ellos mismos (Arias 1990: 100 y ss.). La educación ocuparía poco después un papel de primer orden para el control político interno de los indios, creó nuevos caminos de acceso al poder, nuevas diferencias que, montándose sobre las preexistentes, profundizaron la subordinación y sentaron las bases para una especie de simbiosis entre la élite indígena y el partido que emergía de la Revolución.

DE COSTUMBRES, LEYES Y CACIQUES

Después de la Revolución Chiapas no parecía haber cambiado mucho: los grupos de poder previos a 1910 continuaban en el poder, la estructura agraria quedó prácticamente intacta y los indios seguían siendo objeto de las mismas vejaciones. La finca San Francisco, por ejemplo, en 1928 fue comprada por Pablo Reineke, propietario también de la finca Hamburgo en la región del Soconusco. Las escrituras, citadas por De la Cruz, afirman que la finca tiene 22 caballerías de medida antigua con un costo de 5 000 pesos (1996: 69). Los pobladores pasaron con la venta de la finca a depender de un nuevo amo. Así pues, ya terminada la Revolución, con la

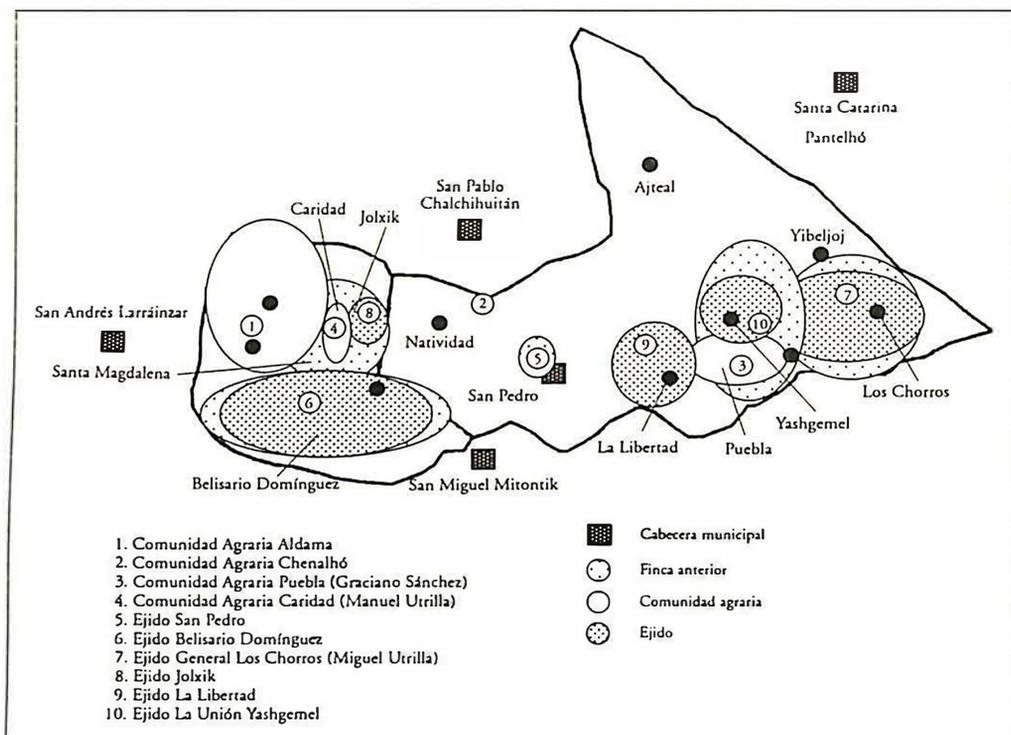
complicidad de las autoridades chiapanecas, todavía se vendía y compraba a los indios como parte de la infraestructura con que contaban las propiedades, a pesar de que había quedado abolida la servidumbre años atrás (véase *Legislación del trabajo del estado de Chiapas. 1900-1927*). No obstante, entre estirones, empujones y reacomodos se estaba gestando una nueva relación entre los indígenas y el Estado. Los grupos de poder locales y regionales lentamente comenzaron a ocupar los nuevos espacios que se abrían. Leyes y costumbres se recrearon y sus relaciones se estrecharon, de ser posible, aún más. Alternativamente, rechazándose y apoyándose mutuamente, contribuyeron a crear un sistema de control muy poderoso que habría de mantenerse casi sin cuestionamientos hasta que irrumpiera el movimiento campesino en la década de los setenta.

Durante la presidencia de Lázaro Cárdenas se creó toda una red de organizaciones populares, divididas en sectores, que fueron ligadas y subordinadas al Partido Nacional Revolucionario a través de una serie de mecanismos de apoyo mutuo. En Chiapas, Erasto Urbina, representante del gobierno cardenista, comenzó por abordar los problemas más apremiantes de los indios: el de la tierra y el del trabajo. Expropió fincas de la región y creó el Departamento de Protección Indígena y, dentro de él, el Sindicato de Trabajadores Indígenas, que mejoró notablemente las relaciones laborales a la que estaban sujetos los trabajadores de las fincas. Urbina se rodeó de jóvenes bilingües alfabetos quienes, como escribanos de los ayuntamientos o en los nuevos cargos que creó en el gobierno estatal, le ayudaron a reestructurar las relaciones de poder a nivel comunitario y entre estas fuerzas y las del poder estatal y federal. Jan Rus (1994) y Rus y Wasserstrom (1980) han analizado las particularidades que cobró este proceso en Chamula y Zinacantán. En Chamula, cuando Urbina anunció que sólo trataría con presidentes municipales bilingües, hubo una gran resistencia que sólo se resolvió cuando los nuevos gobernantes impuestos por el gobierno comenzaron a participar en los cargos religiosos comunitarios hasta acabar por controlarlos (Rus 1994).

En Chenalhó durante este tiempo se dotaron provisionalmente mediante varias formas de tenencia colectiva de la tierra.¹³ A partir de la expropiación de las fincas Tanaté, Los Chorros y Los Ángeles se creó la comunidad agraria Graciano Sánchez (Puebla), los ejidos General Miguel Utrilla (Los Chorros), La

¹³ La mayoría de las dotaciones definitivas, sin embargo, fueron concedidas durante la década de los setenta, según consta en el historial agrario de Chenalhó.

Mapa 4. De fincas a comunidades y ejidos.



Fuente: elaboración personal a partir de datos del Registro Nacional Agrario y en entrevistas.

Unión Yaxgemel y La Libertad; a partir de la hacienda San Francisco se creó el ejido Belisario Domínguez; de Caridad se formó la comunidad agraria Miguel Utrilla y el ejido Jolxik; el resto quedó en la comunidad agraria de Chenalhó y el ejido San Pedro; Santa Marta y Santa María Magdalena fueron constituidas como la comunidad agraria de Aldama.

Si bien la resistencia de los propietarios de las haciendas afectadas por Urbina en Chenalhó fue en algunas ocasiones violenta,¹⁴ finalmente los grupos

¹⁴ Así, por ejemplo, el propietario de la finca Tanaté fue acusado de quemar las casas de sus antiguos baldíos que habían formado el ejido Puebla en 1944 e incluso de asesinar a uno de sus líderes, según consta en el expediente de esta colonia en el Registro Nacional Agrario de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

de poder económicos y políticos del estado se acomodaron a las nuevas condiciones y ligándose al partido en el poder lograron sacar ventaja. Negociando con los poderes centrales una y otra vez los terratenientes lograban mantener el control sobre el estado, de modo que la reforma agraria tuvo efectos muy limitados y realmente la creación de ejidos pocas veces afectó las plantaciones económicamente más dinámicas de la zona del Soconusco (Favre 1984: 89 y ss.).

Por otro lado, los mestizos que vivían en la cabecera municipal de Chenalhó consiguieron mantener pequeñas propiedades privadas y además se hicieron de tierras ejidales cerca del poblado (véase expediente del ejido de San Pedro del municipio de Chenalhó en el Registro Nacional Agrario).

No obstante, aun esta historia compartida por los pueblos alteños impactó de manera diferente no sólo a cada municipio, sino incluso a las diversas subregiones que podemos distinguir dentro de algunos de ellos. Las particularidades de sus procesos dependieron tanto de condiciones y recursos internos variables, como de las relaciones que se establecieron con el contexto económico y político circundante. En la zona pedrana, para la época en que el cardenismo hizo su entrada en Chiapas y a pesar de que el secretario ladino continuó controlando muchos de los asuntos del ayuntamiento hasta la década de los sesenta (Arias 1994: 389), habían fungido como escribanos y síndicos municipales algunos jóvenes bilingües que muy pronto comenzaron a apropiarse de la vida política del municipio. Particularmente el escribano Manuel Arias Sojob aprovechó inteligentemente todos los recursos a su alcance y negociando valientemente con el gobierno del estado pudo contener de alguna manera a los mestizos que vivían en Chenalhó y resolver algunos de los asuntos apremiantes en favor de los indios. Este hombre, además, se ocupó de educar a un grupo de sus parientes para formarlos como dirigentes y con ello nos introducimos a un apretado nudo que concentra muchos de los aspectos en los que se apoyaría la conformación de los actuales grupos de poder en Chenalhó y las modalidades que asumirían las relaciones entre éstos y las fuerzas políticas a nivel regional, estatal y nacional.

La confluencia entre lo religioso y lo político no tuvo la misma intensidad que en Chamula, ni sus consecuencias han sido las mismas; aunque también hubo cierta resistencia para permitir a los jóvenes ocupar los espacios reservados para los ancianos. Así, Manuel Arias antes de poder ser presidente municipal, y a pesar de haber manejado durante muchos años informalmente las riendas de la política de Chenalhó, tuvo que convencer a las autoridades de que le otorgaran

un cargo religioso: pasión de Carnaval; sólo así pudo tener acceso al máximo puesto político en Chenalhó:

Allá por 1934 o 1935, Manuel venció finalmente la resistencia del Ayuntamiento a otorgarle un cargo religioso [...] Solicitó empeinadamente el más oneroso de los cargos, el de "Primer pasión" de Carnaval, ya que, medio en broma y medio en serio, alguien le había estado acusando de recibir beneficios y no gastar nada (Guiteras 1965: 266).

En adelante muchos de los presidentes municipales fueron jóvenes que tomaron cargos,¹⁵ pero más que el elemento religioso, fue la educación el centro del control de la actividad política en Chenalhó. Ya desde 1919 Manuel Arias había obtenido permiso para crear escuelas en varios parajes y con él se llevó a algunos de sus parientes, a quienes había estado preparando para gobernar el municipio; de modo que fueron éstos en su mayoría los que aprovecharon el nuevo espacio que el gobierno abría para las élites indígenas.

A partir de este momento, de entre un muy reducido número de personas se ha elegido, casi siempre, al presidente municipal y muchas de las autoridades más importantes del municipio. La porción de la población conformada por hombres, pedranos, con educación escolar (al menos bilingües y alfabetas) es la que puede aspirar a esos cargos. Entre 1940 y 1950 el número total de alfabetas en Chenalhó no era mayor del 6 y 9%, respectivamente (Censos de Población y Vivienda); en 1960, el porcentaje de hombres mayores de edad y alfabetas era del 23%; lo cual significa que tan sólo el 20 % de la población con mayoría de edad reunía las condiciones necesarias. Si a este grupo le restamos además aquellos que no son pedranos, el grupo de entre el cual se eligen las autoridades era aún más reducido. Aunque ya para entonces el gobierno chiapaneco había decretado plenos derechos políticos para las mujeres en el espacio municipal y estatal,¹⁶ ellas ni siquiera participaban como electoras hasta la campaña de 1976, cuando la inten-

¹⁵ Calixta Guiteras nombra entre ellos a Manuel Pérez Paciencia, síndico a los 22, presidente más tarde; Miguel Arias Sojom, presidente del Comité de Educación, presidente poco tiempo después de cumplir 20 años, alférez de un santo y presidente por segunda vez; Tomás Pérez Kuín, que de acuerdo con la autora "conocía el español mejor que cualquier otro pedrano y había hecho su servicio militar cerca de la ciudad de México", fue presidente en varias ocasiones (1965: 72).

¹⁶ El decreto fue dictado en Chiapas en 1925; la federación no aceptó la igualdad de derechos políticos de las mujeres frente a los del hombre hasta 1953 (Mora 1986: 139 y ss.).

sidad de la contienda entre dos planillas priístas condujo a recurrir a ellas para ampliar el número de electores (Arias 1994: 392).

Poco después, al comenzar a funcionar el Centro Coordinador Tzotzil-Tzeltal en 1951, fueron sus promotores, y luego se sumaron los maestros bilingües estatales y federales, quienes monopolizaron la dirección política del municipio y aun de la región. Los promotores de salud, justicia, educación, producción, etcétera, y los maestros bilingües en general se ligaron a los intereses del poder local y paulatinamente quedó en sus manos la dirección de los asuntos internos de las comunidades. Convertidos en mediadores entre la comunidad, la región y el poder federal tuvieron acceso a las decisiones políticas y pronto ocuparon muchos de los puestos del ayuntamiento.¹⁷ Los cuadros que en esta época formó la institución indigenista se concentraron en varones jóvenes. Las mujeres, sin importar su edad, fueron consideradas junto con los ancianos reductos de la tradición. La idea de que las mujeres son más conservadoras que los varones de su propio grupo y clase social es tan frecuente que normalmente no nos detenemos a examinarla. Los datos empíricos sobre los que se sustenta —como aquellos que registran los niveles de educación formal, el bilingüismo, el uso de vestimentas “indígenas”— parecen más que evidentes y de ellos se infiere que las mujeres en general son más tradicionales en asuntos de la moral, en asuntos políticos y en aquellos que tienen que ver con la legalidad.

Cuadro 2. Analfabetismo en la población de Chenalhó según los Censos de Población y Vivienda 1930, 1940, 1950 y 1960.

Censos	Alfabetas número %	Analfabetas número %
1930	193 6	3 189 94
1940	398 9	4 074 91
1950	1 027 20	4 912 80
1960	1 712 20	6 656 80

¹⁷ Véase cuadro 3 de este capítulo pag., 96 y ss..

Chenalhó ha sido desde entonces el municipio que ha tenido entre sus presidentes municipales a más maestros bilingües de todos los Altos (Pineda 1995: 290) y su influencia sobre la política municipal ha sido tan significativa que, según comenta Jacinto Arias, desde 1964 se incluye a los maestros indígenas del municipio para elegir a quien presidirá el ayuntamiento (1990: 118 y ss.). Hasta antes de ese periodo la elección de las autoridades estaba a cargo del comité municipal del PRI y del ayuntamiento, que luego sometían su lista para su rectificación o ratificación frente a las pasadas autoridades (1990: 118 y ss.). Después la lucha por la alcaldía entre diferentes grupos políticos del municipio requirió de un proceso más complejo que incluía plebiscitos previos a las elecciones en los que se reunían los simpatizantes de cada grupo, no necesariamente el mismo día, y se contabilizan los votos.

En estos procesos participan ahora también las mujeres, ampliando el número de votos con que cada facción cuenta y apoyando a sus compañeros con coros de aprobación o desaprobación a sus opositores. La elección posterior suele ser sólo una formalidad para cumplir con los requisitos de los aparatos electorales federales y/o estatales.

Las ligas entre estas autoridades con diversas instancias de poder, intracomunitarias y regionales, han sido estudiadas particularmente para el caso de Chamula en razón de los conflictos que ahí se han desatado y que han arrojado fuera de la comunidad a miles de indígenas disidentes. La política en Chenalhó tuvo una apariencia mucho más moderna y la dominación de la ley sobre la costumbre tuvo mayor aceptación entre las autoridades.

Así se lee en los informes de gobierno de los presidentes municipales; a manera de ejemplo, incluyo un fragmento tomado del primer informe de gobierno del profesor Manuel Gómez Cruz, fechado el primero de enero de 1972:

Se hizo conciencia para que los compañeros campesinos y mestizos comprendan lo que son faltas y lo que son delitos, a efecto de aplicar sanciones administrativas mínimas [...] se hicieron las consignaciones de los delitos al ciudadano Agente del Ministerio Público de la Cabecera Judicial y así evitar la usurpación de funciones y que los delitos no queden impunes.¹⁸

¹⁸ Documento s. n., exp., San Pedro Chenalhó, Ramo Ayuntamientos, Archivo Histórico del Poder Legislativo.

No obstante, hubo también conflictos religiosos importantes que comentaré más adelante, pero su dinámica no siguió las mismas pautas que en el vecino municipio de Chamula.

En la región comprendida por Santa Marta y Magdalena, entonces agencia municipal de Aldama perteneciente a Chenalhó, la situación fue muy diferente. Sus habitantes quedaron excluidos de la política municipal, e incluso durante algún tiempo de la dirección política de su propia zona. Así, en 1971 se quejan de que las autoridades municipales de Chenalhó han enviado como agente municipal a un mestizo de la cabecera; igual que antes lo hicieron, pidieron la intervención del gobernador para impedirlo. Transcribo a continuación el documento completo.

Sr. Dr.
Don Manuel Velasco Suárez
Gobernador, Constitucional del Estado.
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Marzo 14 de 1971

Los suscritos vecinos del Pueblo de Aldama, Agencia Municipal de Chenalhó, Distrito de Las Casas, Chiapas ante Ud. con todo el debido respeto exponemos lo siguiente.

Siendo éste Pueblo netamente indígena en el cual conservamos nuestras costumbres tradicionales, teniendo como lema La honradez, respeto a las Autoridades y nuestras Leyes Constitucionales, por tal motivo y siendo éste Pueblo una Agencia que pertenece a Chenalhó por lo cual aquella autoridad mandaba un Agente Municipal de origen mestizo el que solo venía con el único fin de explotarnos de la manera más injusta y despiadada imponiéndonos sanciones por cosas sin importancia, y obligándonos a comprar en su tienda (Tipo Raya) al precio que él detallaba, principalmente bebidas embriagantes, las que imponía como sanciones o multas. No está por demás hacer la siguiente aclaración, como dijimos antes, que éste pueblo conserva las costumbres tradicionales de nuestros antepasados, por lo que nuestras Autoridades Locales se componen de cuarenta y siete entre los llamados principales, Presidente, Regidores, Alcaldes, Escribanos, Cabildos y Mayores, estos últimos se componen de diez los cuales desempeñan el cargo como policías, pero los agentes mestizos no los ocupaban para dicho cargo, sino que los utilizaban como asémlas de carga, llevando sobre sus espaldas las cosas que recaudaban en éste lugar, como es decir gallinas, pollos, guajolotes, huevos, maíz, frijol, café y frutas y al retornar de Chenalhó venían cargados principalmente con aguardiente y cosas para la tienda raya. En vista de tanta injusticia resolvimos poner nuestra queja ante el C. Gobernador del Estado siendo en ese entonces el Sr. Lic. Efrén Aranda Osorio, a quien le expusimos nuestro problema, pidiéndole, se

nos consediera que un indígena nativo del pueblo desempeñara el cargo de Agente Municipal; después de oír nuestra querrela lo turnó al Congreso Local, y éste a su vez lo trascribió al C. Dir. de Asuntos Indígenas, en ciudad Las Casas, siendo éste el Sr. Lic. Guillermo Sosaya, que desde luego de constituyó en éste pueblo para dejar instalado como, agente municipal un indígena, de los llamados Escribanos de ésta Agencia, por lo desde ese tiempo que hace como veinte años, han venido desempeñando éste cargo con mucho acierto, algunos otros escribanos, por lo que éste pueblo a vivido en completa tranquilidad y progreso, porque los señores Agentes mestizos nunca se preocuparon por el mejoramiento de éste pueblo, en ese tiempo unicamente funcionaba una Escuela en la que prestaban sus servicios un solo maestro, y hoy en la actualidad se encuentran instalados dos planteles escolares en donde imparten clases diéz maestros enseñando hasta el Sexto Año.

Por todo lo expuesto Sr. Gobernador, hoy nos hayamos a la precisa necesidad de hacer de su alto conocimiento el siguiente caso: El día doce del actual intempestivamente se constituyó en la oficina de ésta Agencia el C. Presidente Municipal de Chenalhó acompañado de su Secretario, Comandante y otros miembros de su Ayuntamiento, como así también de un jóven de escasos 18 años de origen mestizo, en seguida nos comunicó el citado Sr. Presidente Municipal, que él había venido con el único fin de entregar la oficina al jóven citado, para que éste desempeñe el cargo de Agente Municipal, nada más nos advirtió que dicho jóven tendríamos que pagarle más de los \$200.00 que nuestros Agentes indígenas lo ganan muy satisfechos, también nos dijo que ese muchacho es ladino y que come muy bien, viste y duerme mejor, por lo que nos ordenó que lo más pronto posible debíamos construirle una casa confortable para que viva.

Sr. Gobernador, no dudando de su gran personalidad y siendo Ud. el Valuarte y Esperanza de nosotros los indígenas esperamos que si Ud. lo ve justa nuestra petición ordene Ud. a las autoridades correspondientes, a efecto se respeten nuestros derechos, reconociendo como Agente Municipal a uno de nuestros compañeros.

Juzgando el presente como lo hacemos la aclaración siguiente, que el citado jóven que indevidamente se nos impone como Agente Municipal es descendiente de una familia muy conosida en Chenalhó, que se apellidan Ruíz Flores, quienes desempeñaron por muchos años el cargo de Agentes Municipales en éste Pueblo, siendo ellos los que más nos explotaron, por eso han de haber hecho gestiones para que su vástago desempeñe el cargo mencionado, para que así salga de acuerdo con el dicho vulgar que dice: Estos si saben bien la movida.

Esperamos Sr. Gobernador, ya que Ud. se ha formado perfectamente del criterio del Indígena, no ha Ud. de permitir que se nos vuelva a unsir con el yugo de la humillación.

Muy Respetuosamente
[rúbricas y huellas de 52 hombres]¹⁹

¹⁹ Documento s. n. del Expediente de San Pedro Chenalhó, ramo Ayuntamientos del Archivo Histórico del Poder Legislativo.

El documento es muy rico, interesante y revela más de una cosa. En principio, es evidente que los habitantes de esta agencia no han vivido encerrados en su mundo comunitario. Conocen la legalidad del Estado y la utilizan, pero lo hacen enfatizando su identidad y sus costumbres. Legitiman su queja en su respeto a las leyes y a las autoridades y recurren a poderes superiores para quejarse de los abusos de funcionarios locales. Erasto Urbina, cuando describía las atribuciones extralegales que había acaparado el secretario municipal, decía prácticamente lo mismo que aquello de lo que se quejan los habitantes de la comunidad agraria de Aldama con relación al agente impuesto por la presidencia pedrana:

Los indígenas que ejecutan las funciones de Gendarmes son conocidos con el nombre sarcástico de “Mayores”, permaneciendo un año en funciones sin ganar un solo centavo. Estos Mayores estaban al servicio del Secretario Municipal para conducir cargamentos de víveres o efectos de comercio a San Cristóbal de las Casas; y cuando algún pasajero necesitaba transportar carga de un pueblo a otro, el Secretario ordenaba a los indígenas aquella conducción, el flete lo cobraba él sin darles un solo centavo a los infelices indígenas (citado en Arboleyda ms.).

Seguramente los indios no han leído las leyes, pero las conocen por otras vías. Saben bien que esta relación puede combatirse recurriendo a autoridades superiores y utilizando la consabida mezcla de costumbre y ley. Este conocimiento resultaría muy útil poco tiempo después, cuando el movimiento campesino requiriera de todos los recursos legales y extralegales para abrirse paso entre el autoritarismo gubernamental y la reacción de propietarios y caciques.

Posiblemente porque Santa Marta y Magdalena habían estado tan marginados de la política municipal la estructura de cargos se fortaleció a tal grado que prácticamente todos los varones mayores de 45 años ocupaban cargos religiosos durante ese tiempo (Zúñiga 1998). “Conservar las costumbres tradicionales” es la manera que encontraron para influir, si no en el gobierno del municipio, al menos en lo que toca al de la agencia donde viven.

El control sobre la religiosidad tuvo ahí una importancia mucho mayor que en el resto del municipio y por consiguiente fue en esta zona donde poco más adelante se desatarían los problemas más serios en torno a la disidencia religiosa. El resultado fue de persecuciones, lesiones, expulsión de presbiterianos y, final-

mente, un supuesto “acuerdo” —avalado por el ayuntamiento municipal, el Consejo Supremo Tzotzil y autoridades estatales— que obligaba a los presbiterianos a participar en los cargos que imponían los priístas (Pérez 1989, documento fechado el 15 de noviembre de 1979, s. n., expediente de San Pedro Chenalhó, ramo Ayuntamientos del Archivo Histórico del Poder Legislativo).

AFIANZANDO EXCLUSIONES EN NOMBRE DE “LA TRADICIÓN”

Los cacicazgos indígenas formados y consolidados con apoyo del indigenismo oficial actuaron con relativa autonomía hasta la década de los setenta. El control que lograron establecer sobre el resto de la población indígena entró en crisis con el surgimiento del movimiento campesino. Este nuevo contexto forzó al Estado a replantear sus estrategias.²⁰ La federación y el estado reforzaron su intervención con la intención de impulsar el desarrollo rural y a la vez contener al movimiento campesino que estaba en ascenso, la influencia de algunos partidos y organizaciones políticas nacionales y nuevas opciones religiosas que para entonces comenzaban a incursionar en la zona. Nuevos organismos de asistencia, de crédito y organización y producción entraron en escena tanto en Chiapas como en el resto del campo mexicano: el INMECAFE, CONASUPO, BANRURAL, entre otros.

La efervescencia del movimiento campesino empezaba a mover las posiciones de algunos sectores que tradicionalmente habían apoyado a los grupos de poder económicos y políticos. Así, por ejemplo, la diócesis de San Cristóbal se sensibilizaba por la confluencia de los movimientos locales y nacionales y por su participación dentro del movimiento latinoamericano de la teología de la liberación. Más aún, cuando por encargo del gobierno del estado organizó un Congreso Indígena en 1974 con el objetivo de rendir un homenaje a fray Bartolomé de Las Casas en el 500 aniversario de su nacimiento. Este congreso, cuidadosamente preparado durante un año a través de subcongresos locales, abrió un espacio de encuentro entre indígenas que habitaban en diferentes zonas de la geografía chiapaneca e impulsó las inquietudes de cambio social que muy pronto desem-

²⁰ Estas crisis de las estructuras de poder comunitario han sido analizadas desde distintas perspectivas. George Collier las señala estrechamente vinculadas con la crisis del modelo económico nacional (1994); otros más enfatizan la importancia jugada por las organizaciones políticas y campesinas que empiezan a trabajar en la región (Leyva y Ascencio 1997).

II. SAN PEDRO CHENALHÓ EN LAS VEREDAS DEL CAMBIO

bocaron en organizaciones locales (Morales 1991). Parte de la ponencia tzotzil fue dedicada a las denuncias de habitantes de ejidos formados en lo que habían sido las fincas más importantes de Chenalhó:

La finca El Carmen, propiedad de Humberto Robles Videa está en la colindancia de Chenalhó con Tenejapa. Causa muchos perjuicios a los indígenas de las colonias Miguel Utrilla, Los Chorros y Puebla del municipio de Chenalhó. Invade tierras ejidales, cierra caminos y amenaza a los ejidatarios vecinos y a sus propios peones.

En las 2 colonias mete ganado a las milpas.

Tiene 18 peones acasillados que trabajan 13 horas diarias y les paga 2 pesos a cada uno.

Les vende por la fuerza, o a cambio de pago, carne agusanada de caballo o de terneros de 3 meses de edad que mata la lluvia. Por esta causa les acumula deudas, cobrándose a 35 pesos un pedazo de carne: un “kilo” de aprox. 750-800 gramos.

Presta dinero a interés de 8.5 a 15% mensual.

El 25 de marzo de 1974 mandó a apresar al campesino Alonso Hernández Tojol de la colonia Puebla; el cual fue aprehendido por policías de San Cristóbal sin orden de aprehensión y conducido a golpes (amarrado detrás de un caballo) a la prisión de San Cristóbal. El motivo: la acusación que le hizo el finquero Humberto Robles Videa, de que era autor de robo de ganado en perjuicio de su finca.

El 24 de junio de 1974, una manifestación de un centenar de campesinos de la colonia Puebla llegaron a San Cristóbal, y con una manta que decía “Parejo Scotol, pedimos justicia”, se instalaron en el monumento a Fray Bartolomé de Las Casas. Ese día obtuvieron del C. Gobernador la promesa de que su compañero sería liberado. Salió de la cárcel un mes después. Sin embargo, no se ha castigado al finquero ni a las autoridades que ordenaron la arbitraria detención.

El ganado de la finca sigue perjudicando las milpas de las dos colonias y en el departamento de Asuntos Indígenas se les pide que den mano de obra GRATIS para cercar la finca, lo cual consideran injusto y peligroso pues el finquero y su hijo los han amenazado de muerte.

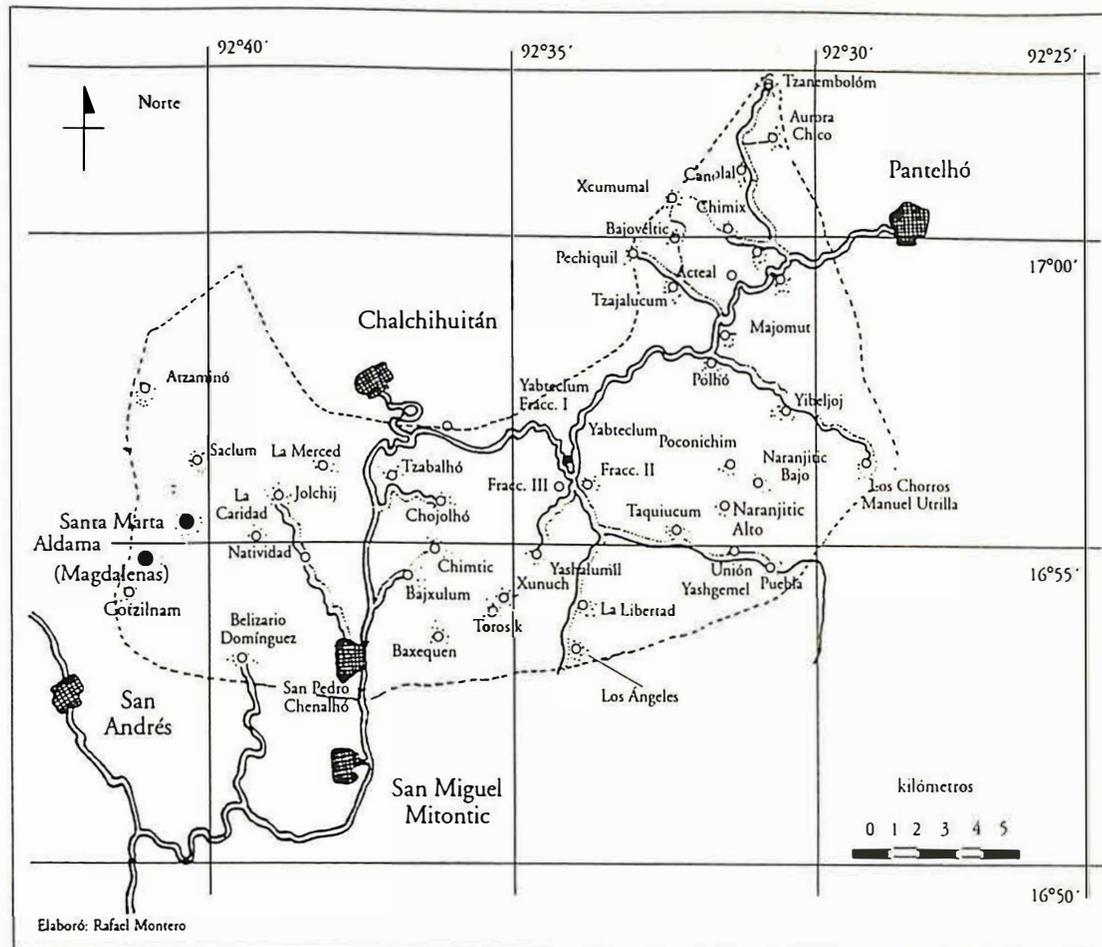
SOLICITAN:

a) Ampliación del Ejido Miguel Utrilla “Los Chorros” sobre esta finca y el Rancho San José Buenavista (ambos a menos de 3 kms., por lo cual es aplicable el artículo 203 de la LFRA).

b) Que las autoridades dejen de proteger a los finqueros.²¹

²¹ Fragmento de un documento incluido por Jesús Morales (1992: 299-300).

Mapa 5. Chenalhó a principios de 1999.



La represión que siguió casi inmediatamente después de realizado el Congreso evidencia cómo el gobierno del estado se percataba de que aquello que pensó como una reunión se había convertido en algo de mucha mayor trascendencia y se salía definitivamente de sus manos. Un oficio que envió el ayuntamiento de Chenalhó al gobernador apenas un mes después de celebrada la reunión de octubre no deja lugar a dudas:

Ciudadano gobernador, con todo respeto, esta autoridad estima conveniente hacer de su respetable conocimiento para evitar problemas posteriores, ya que este Municipio se ha caracterizado por el respeto absoluto de su Gobierno y del c. Licenciado Luis Echeverría Álvarez, Presidente de la República Mexicana y a nuestras leyes; es amante siempre al progreso, pero no faltan elementos de poco criterio para establecer discordias, perturbar y obstaculizar la paz y tranquilidad de un pueblo amante al progreso como el nuestro [...] recientemente después del Congreso Indígena que se efectuó en los días 13, 14 y 15 de octubre del mes próximo pasado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas empesaron a surgir los problemas; en ese Congreso, asistieron únicamente de religión catequista, allí aprovecharon hacer sus acuerdos, que unidos sin la intervención de la dependencia Agraria, les quitarán a los mestizos, sus tierras, desarrojarlos y correrlos de sus viviendas para que sufran como ellos sufrieron anteriormente [...] (Fuente: documento s. n., fechado en 18 de noviembre de 1974. expediente de San Pedro Chenalhó, ramo Ayuntamientos del Archivo Histórico del Poder Legislativo).

Buscando contrarrestar la acción organizada, el gobierno federal y estatal intentaron revitalizar la Central Campesina y renovaron el discurso indigenista. Las autoridades estatales convocaron entonces a un segundo Congreso Indígena en 1975, donde se crearon Consejos Supremos, erigidos como representantes autorizados de la cultura de su grupo lingüístico (Morales 1991: 258). Comenzaron entonces a gestarse programas de rescate de culturas y costumbres, vistos como fuente de control político. Así, se crearon cooperativas y organizaciones de artesanas; programas de atención primaria de salud, de autoconstrucción. El espacio para que se reconocieran las voces y presencia de las mujeres indígenas en la política municipal comenzaba a abrirse.

Es en este momento también que el uso político de “la tradición” en San Pedro Chenalhó se revitaliza, cerrando espacios a la disidencia que por entonces estaba claramente presente incluso entre los pedranos. En un inicio la oposición comenzó a expresarse dentro del propio partido. Los maestros, promotores

formados inicialmente por el INI, que después se incorporaron a los programas de formación de maestros indígenas impulsados por la Dirección de Educación Indígena, se habían impuesto en la política municipal. En los setenta surgió un grupo político que fue conocido como el de los “campesinos”, que en su mayoría no tenía educación escolar, o si la tenía era muy básica. Los campesinos le disputaron a los maestros el poder municipal. Las intensas luchas por las alcaldías son visibles en la gran cantidad de alcaldes, de ambas facciones, imposibilitados para concluir sus periodos a partir de mediados de la década.²²

A finales de los setenta y durante los ochenta la presencia de los partidos opositores era más definitiva; en Chenalhó fue el Partido Socialista de los Trabajadores (PST)²³ el que tuvo una influencia más significativa. Particularmente fueron los militantes de este partido quienes impulsaron la formación de la Unión de Ejidos Majomut para unir a productores de café de Chenalhó y algunas otras localidades de municipios vecinos. El éxito de esta unión permitió al PST extender su influencia a buena parte del municipio (Martínez 1995).

Pronto los grupos de poder tradicionales ligados al PRI encabezaron una violenta persecución contra los militantes del PST, sin que lograran eliminar su presencia en el municipio (Martínez 1995). En 1985, por ejemplo, el presidente del comité municipal del PRI envía la siguiente carta al PRI estatal:

Dependencia Comité Municipal del PRI
Chenalhó, Chis. a 2 de septiembre de 1985
C. Lic. Arturo Morales Urioste
Pte.C.D.E. del PRI
Tuxtla Gutiérrez, Chis.
Presente

Por este medio solicito a usted con todo respeto 20 camiones para trasladar a la gente para el plebisito que se llebará acabo el dia sabado 7 de septiembre del presente año, donde se hará la elección de nuestro futuro ayuntamiento municipal el trieño proximo 1986-1988. Esta solicitud es en razón, porque el P.S.T. Par-

²² Véase cuadro 3 Los presidentes municipales págs. 96, 97 y 98.

²³ El PST después de participar en el Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional con otros partidos de oposición en 1986 se convirtió en el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN) y después de las elecciones de 1994 en Partido Cardenista. En las elecciones de 1997 perdió su registro pues no obtuvo el porcentaje que la ley electoral marca como mínimo para conservarlo (1.5%).

II. SAN PEDRO CHENALHÓ EN LAS VEREDAS DEL CAMBIO

tido Socialista de los trabajadores, también participaran en esa contienda, y se sabe que ellos elaboraron una planilla entera, por lo que nos desconfiamos a que no balla a dar una sorpresa en ese guía, y se sabe que tienen mucha gente.

El Presidente Comité Municipal del PRI
José Pérez Jiménez (rúbrica)²⁴

Para estas fechas comienzan a aparecer en los discursos y en los documentos oficiales de Chenalhó la idea de que la costumbre es pertenecer al PRI y seguir las tradiciones religiosas de los antiguos. Con el argumento de que rompían con la unidad y la armonía comunitaria se descalificaba a los integrantes de los partidos opositores, a aquellos que profesaban creencias religiosas disidentes, que algunos documentos especifican como presbiterianos, mormones y “religión catequista” (documentos s. n. del expediente de Chenalhó, ramo Ayuntamientos del Archivo Histórico del Poder Legislativo).

A finales de los ochenta las elecciones federales provocaron ajustes importantes en muchos de los partidos de oposición que se organizaron dentro del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional con Cuauhtémoc Cárdenas como candidato. El PST participó en esta alianza y a pesar de que la importante votación por el Frente lo benefició, se debilitó casi inmediatamente después, tanto a nivel nacional como local. En Chenalhó la corrupción de uno de sus líderes, también presidente de la mesa directiva de la Unión Majomut, restó credibilidad al partido y muchos de sus simpatizantes pasaron a las filas de otras organizaciones y partidos: a la Organización Solidaridad Campesino-Magisterial (SOCAMA), vinculada al PRI y a la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), ligada al recién creado Partido de la Revolución Democrática (Martínez 1995). El antes PST cambió de siglas y se convirtió en el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional, ya muy menguado. Pero fue sobre todo después del levantamiento del EZLN cuando perdió a la mayoría de sus simpatizantes, así lo demostraron las elecciones federales y para gobernador de 1994 cuando, bajo la cobertura del PRD, Amado Avendaño obtuvo una amplia mayoría en Chenalhó y el número de votos para la que hubiera sido la segunda fuerza electoral en el municipio fue insignificante. Un nuevo cambio de siglas lo convirtió en Partido Cardenista y, ya muy debilitado, se vio obligado a acer-

²⁴ Documento s. n., expediente de San Pedro Chenalhó, ramo Ayuntamientos, Archivo Histórico del Poder Judicial.

Cuadro 3. Los presidentes municipales en Chenalhó 1947-1999 (primera parte).

Periodo*	Nombre de presidente	Grupo o partido político	Comentarios
1947	Prof. Tomás Arias Pérez	Alumnos de Manuel Arias Sojom	Maestro de primaria y presidente municipal en tres ocasiones. "Brazo fuerte del INI", lo llama Jaciento Arias Pérez (1994: 388) para la ejecución de las primeras acciones del Instituto, particularmente para el establecimiento de escuelas bilingües y de la entrada de iglesias protestantes. Nunca tomó cargo "tradicional" (<i>idem</i>).
1948	Prof. Miguel Arias Pérez		Presidente en varias ocasiones. Se opuso a Tomás Arias Pérez, contribuyó a generar el grupo de "Los Campesinos" poco después.
1949	Manuel Arias Cura		Para esas fechas comienza ya a generarse oposición a su mandato.
1950	Victorio Pérez Moreno		
1951	Prof. Tomás Arias Pérez		
1952-53	Manuel Pérez Paciencia		Síndico a los 22 años, presidente pocos años después (Guiteras 1965: 72).
1954-55	Prof. Tomás Arias Pérez		Presidente ya en dos ocasiones anteriores (1947 y Los ejidatarios de La Libertad se quejan ante el PRI y el gobernador del estado por sus desmanes (documento s. f. archivado entre papeles de 1954 (exp. de Chenalhó, ramo Ayuntamientos, Archivo Histórico del Poder Legislativo) Entrada de adventistas de Chenalhó (Arias 1994: 389).
1965-57	Antonio Arias López		
1960-61	Antonio Arias Pérez		
1962-64	Prof. Tomás Arias Pérez		
1951			
1965-67	C. Manuel Hernandez Pérez		

* El periodo del ayuntamiento municipal constitucional tuvo una duración de un año hasta 1954; entre este año y 1962, de dos años, y de ahí en adelante de tres, excepto un periodo de cuatro años de 1992 a 1995.

carse al PRI tanto que entre estas dos organizaciones políticas difícilmente podía encontrarse diferencias significativas. Finalmente, en las elecciones de 1997 perdió su registro. El uso político de las "costumbres" siguió siendo uno de los argumentos de mayor peso en contra de quienes pretendían salir del control de los priístas; no obstante, ya ni aun este grupo podía presumir de ser homogéneo, unido y sin divergencias internas.

Hasta finales de los setenta la intervención estatal, de partidos y organizaciones había limitado su interlocución casi exclusivamente con los varones; pero en este contexto, las mujeres indígenas fueron consideradas guardianas de

Cuadro 3. Los presidentes municipales en Chenalhó 1947-1999 (segunda parte).

Período*	Nombre de presidente	Grupo o partido político	Comentarios
1968	Prof. Antonio Pérez Hernández de maestro	Se gesta oposición a Tomás Arias por nueva generación	Promotor del INI, maestro federal bilingüe y presidente de Consejo Supremo Tzotzil-Tzeltal en 1979. Secretario de Asuntos Indígenas del estado 1997-78, salió de la secretaría por recomendación de la CNDH después de la manzanza de Acteal.
1971-73	C. Manuel Gómez Cruz		
1974-76	Prof. Miguel Arias Pérez Interino Enrique Ruiz Arias	Se gesta grupo "Los campesinos", se opone a "Los Maestros".	Presidente anteriormente (véase 1948).
1977-79	Prof. Victorio Arias Pérez	Ayuntamiento mixto ("Maestros"- "Campesinos")	Contienda muy competida entre el grupo de "Los Maestros" y el de "Los Campesinos". Por primera vez participan masivamente las mujeres. De acuerdo con Jacinto Arias Pérez (1994: 302), quien encabezaba la planilla opositora como candidato a la presidencia municipal, el equilibrio de fuerzas llevó a la fusión de las dos planillas, con el candidato del grupo magisterial como presidente y el antimagisterial como síndico. Presidente suspendido el 4 de diciembre de 1979 por su presunta participación apoyando a los priistas en sus conflictos con los integrantes del PST, que culminó con el asesinato de tres personas de este partido en noviembre de 1979. Primo de Manuel Arias Sojob (presidente de 1940).
1980-82	Prof. Miguel Pérez Pérez Interino Prof. Manuel Pérez Ruiz (no terminó el periodo)	Grupo de "Los Mestros" Grupo de "Los Maestro"	
	Interino Prof. Enrique Ruiz Arias	Grupo de "Los Maestros"	Secretario del PRI municipal en el momento de su nominación; el presidente del PRI municipal en ese momento era el expresidente Antonio Pérez Hernández.

estas tradiciones, y valoradas por ello. Entonces surgen los primeros programas dirigidos específicamente hacia ellas, particularmente en el campo de salud y de las artesanías. Lentamente comenzaron a gestarse algunos espacios de acción organizada independiente para las mujeres, que aunque de manera limitada comenzaron a tener influencia en Chenalhó y en otros municipios vecinos. En un principio las mujeres aparecen apoyando las demandas generales de sus compañeros varones, en la lucha por las alcaldías, por ejemplo. Pero unos años después, durante los primeros años de los noventa, surgieron organizaciones independientes de artesanas (Sna Jolovil, Jpas Joloviletik y Jolom Mayaetik),

Cuadro 3. Los presidentes municipales en Chenalhó 1947-1999 (tercera y última parte).

Periodo*	Nombre de presidente	Grupo o partido político	Comentarios
1983-85	Prof. Eleuterio Arias Pérez	Grupo de "Los Maestros"	Juez municipal actual
1986-88	Prof. Andrés Ruiz Arias	Grupo de "Los Maestros"	
1989-91	C. Antonio Pérez Vázquez Interino C. Agustín Méndez	Grupo de "Los Campesinos", será síndico durante la presidencia de Alberto Ruiz, del mismo grupo	Se incorpora el PST a la contienda electoral, aunque su candidato no triunfa
	Interino C. Alberto Ruiz García		
1992-95	C. Agustín Hernández Hernández Interino Prof. Pedro Mariano Arias Pérez	Grupo de "Los Campesinos" Grupo de "Socama"	
1996-98	Prof. Manuel Arias Pérez	Grupo de "los Maestros"	Hermano del expresidente interino Pedro Mariano Arias Pérez. Fue des- tituído por la matanza de siete joven- citos en la cima de Chixiltón (1996) Destituído a causa de la matanza de Acteal (1998)
	Interino prof. Jacinto Arias Cruz	PFCRN (luego PC), unido a SOCAMA, según entrevista Secretario: Antonio Pérez Arias (siguiente presidente municipal electo) Juez: Manuel Ruiz	Pedro Mariano Arias Pérez quiso ser candidato del PRI para el siguiente periodo, pero no lo logró
1999	Interino Prof. Pedro Mariano Arias Pérez Antonio Pérez Arias	Grupo SOCAMA, originario de Ba'jobeltik, localidad asociada con paramilitares. Juez: Prof. Enrique Ruiz Arias	Pedro Mariano Arias Pérez quiso ser candidato del PRI para el siguiente periodo, pero no lo logró

Fuentes: Pineda 1995: 291; Arias 1990 y 1994; *Los municipios de Chiapas*, 1988; documentos varios del expediente de Chenalhó, ramo "Ayuntamientos", de Archivo Histórico del Poder Legislativo (1952-1992) y entrevistas a autoridades y personalidades de Chenalhó (1997-99).

grupos y ONGs empezaron a trabajar en torno a la salud, la violencia, la educación popular; algunas organizaciones abrieron espacios relativamente autónomos en donde las mujeres empezaron a expresarse y aun parte de la Iglesia Católica comenzó un proceso que culminó con la conformación de la CODIMUJ (Coordinadora Diocesana de Mujeres) en 1994. La experiencia de lo que había sido un poderoso movimiento campesino, de las ideas y formas de trabajo de la pastoral católica inspiradas en la teología de la liberación y algunas demandas de género coexisten ahora y con todo y sus contradicciones, han inaugurado nuevos espacios que con sus altas y bajas cuestionan tanto a la tradición como

a las leyes, dejando ver otra vez que los caminos por los que se transitan rompen los esquemas que tenemos sobre la ley y la costumbre.

Así la intervención gubernamental, que durante los setenta y los ochenta intentaba cerrar filas frente al movimiento campesino independiente, abrió inadvertidamente espacios que aunque estrechos pudieron en ocasiones ser reapropiados por los indígenas en sentidos inimaginados. No es extraño pues que la discusión y la lucha por el control simbólico de la tradición y las costumbres se hayan convertido en un importante centro nodal de los conflictos actuales.

III
EL GÉNERO ENTRE LEYES, COSTUMBRES,
DERECHOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Las mujeres son muy tímidas, no participan en las reuniones, casi no tienen valor, por eso no pueden ocupar cargos. Es necesario capacitarlas para que aprendan a participar. Pero luego hay algunas que se alzan mucho, eso tampoco debe ser. Hay que tener su medida para capacitar, porque a veces una sencilla plática y ya las mujeres saltan alto, luego hay muchos problemas, así como hay ahora.

Pasado, juez municipal de Chenalhó, abril de 1997.

El archivo del juzgado municipal de Chenalhó entre 1994 y 1996 contiene expedientes de 199 quejas,¹ de las cuales casi la tercera parte corresponde a disputas entre la pareja. Problemas de violencia doméstica, de irresponsabilidad económica, abandono, poligamia, desavenencias entre la pareja y otros miembros de la familia extensa son tratados en audiencias donde las partes en desacuerdo son escuchadas y aconsejadas por el juez y las autoridades que lo acompañan. Entre disputas por deudas no pagada, por robo, lesiones en riñas entre borrachos y convenios por pago de daños ocasionados en accidentes automovilísticos aparecen denuncias por hostigamiento sexual, intentos de violación y raptos. Otros muchos expedientes presentan casos de relaciones entre jóvenes que escapan a la vigilancia de sus padres y a las normas del matrimonio arreglado por sus mayores, así como incumplimiento del pago acostumbrado por la novia. El hecho de que el juzgado municipal esté seriamente limitado por la legislación nacional explica en parte, así lo he considerado, el tipo de casos que esta instancia menor tiene capacidad de atender; pero la considerable

¹ Recordemos que las actas de acuerdo sólo se elaboran a solicitud de las partes, de modo que las quejas que se llevan ante el juzgado municipal son en realidad mucho más numerosas de lo que los documentos llevarían a considerar.

inversión de tiempo y esfuerzo para tratar disputas que pudieran parecer intrascendentes merece una reflexión más seria.

El acercamiento a las disputas cotidianas, tanto a aquellas que se desarrollan en el juzgado como a las que intentan resolverse en otros espacios, pone al descubierto que hay mucho más en juego que la tranquilidad de un pequeño grupo enfrascado en una discrepancia menor. En el marco de las desavenencias conyugales, familiares y entre vecinos se dirime y cuestiona también la legitimidad de muchas de las jerarquías que intervienen centralmente en la organización política y social del municipio. La dinámica, el lenguaje y los argumentos que las partes esgrimen muestran reubicaciones importantes en las relaciones de quienes viven en Chenalhó, incluidas aquellas entre hombres y mujeres. Sus ligas con fuerzas locales y con procesos y poderes de más amplio alcance, sometidos a su vez a grandes tensiones y transformaciones, también se alcanzan a entrever.

JERARQUÍAS, NORMAS Y POLÍTICA

Tenemos buen consejo de nuestro papá, de nuestra mamá, de nuestros suegros. Nos enseñan a trabajar, que nos enseñan a conseguir cómo pagar nuestra deuda, nos enseñan a sembrar la milpa, a vivir contentos, a respetar a los viejos. Tú, hermanita, debes de comprender, debes de entender cuáles son los problemas, qué es lo que es bueno para tí y bueno para tu familia. Eso es lo que se debe de hacer... Ustedes son jóvenes, pero ya no son criaturas, y si escuchan bien, si entienden bien, algún día van a llegar a ser autoridades también. Si se portan bien algún día serán autoridades de aquí del municipio, serán agente y van a decir "que es agente tal julano y hasta la mujer se ha portado bien, qué bueno es que se portaron bien, qué bueno nunca hemos sabido que se portan mal, que vivieran mal él y su mujer, qué bueno que ya es agente.

Juicio en San Pedro Chenalhó, febrero de 1997.

En San Pedro Chenalhó, al igual que en muchos otros lugares de Chiapas y fuera de él, la política municipal y la de las microrregiones y localidades que las componen se organiza alrededor de formas de inclusión y exclusión de acuerdo con el género, las generaciones, etnias, clases y otras diferencias que han surgido a lo largo de su historia. En este municipio las mujeres no ocupan puestos en el cabildo, ni participan directamente en la mayoría de las asambleas en donde se toman decisiones que afectan la vida de todas y todos los habitantes del municipio. Si

bien ésta es una manifestación clara de la subordinación de las mujeres, el señalamiento no es suficiente para aclarar cómo se entienden las diferencias entre hombres y mujeres en este lugar en particular, cómo se articulan con otras desigualdades generadas dentro y fuera de la localidad y cómo se ha construido una visión de la política que recoge este tipo de asimetrías. Tampoco explica si existen fracturas de estas percepciones, o si se mantiene en todos sentidos la marginación política de las mujeres de Chenalhó a pesar de las intensas contradicciones políticas y el cuestionamiento sobre los derechos de las indígenas.

El género no es en realidad un asunto olvidado o ignorado dentro de la política municipal o regional; muy por el contrario, interviene críticamente como uno de sus argumentos organizadores. El Chenalhó que emergió en el siglo XX mezclando continuidades y rupturas con su historia previa, fue una salida negociada sobre la manera de redefinir y controlar el poder a nivel local y sus relaciones con las fuerzas regionales y nacionales. Estos arreglos políticos reprodujeron distinciones ya antes presentes en el municipio y crearon otras que tenían que ver con las novedades introducidas por el nuevo contexto posrevolucionario; pero con todas éstas se combinaron las diferencias de género y de edad, sobre cuya subordinación dependía en gran medida la fortaleza del gobierno y la modalidad de autoridad local. El sistema de cargos y sus jerarquías político-religiosas, aprovechado y reestructurado a partir del cardenismo por la estructura partidaria que generó la Revolución, tendió en gran medida los lazos que conectan las casas y los grupos familiares con la política que comenzó entonces a dirigirse desde la cabecera. La secuencia escalonada de cargos, que se definió siguiendo categorías de edad y daba acceso idealmente a todos los varones al prestigio y al poder, requirió de la reproducción a nivel doméstico de la autoridad y los privilegios de los viejos y de los hombres. Si por definición los jóvenes tendrían que subordinarse a sus padres para acceder después al prestigio y las mujeres participarían marginalmente, por extensión de sus maridos y subordinados a éstos, la legitimación del sistema tenía que involucrar los distintos niveles de la organización social y económica de Chenalhó. La cotidianidad y los ciclos vitales de las familias e individuos se organizaron sobre un patrón según el cual los varones colaboraban a distintos niveles con la vigilancia de las mujeres, mientras a las generaciones mayores correspondía el control de las nuevas generaciones.

Las etnografías clásicas consideraron que las diferencias de edad, sexo y prestigio eran las jerarquías fundamentales en la vida de los indígenas alteños

(Guiteras 1965: 6) y, en efecto, la propia lengua tzotzil ubica a las personas, indica si una persona es mayor o menor que quien habla; si es hombre o mujer cambian los apelativos y los términos de parentesco si se trata de un maestro o de una autoridad se da el título que corresponda. La antropología ha sostenido que si bien en la operación cotidiana de las costumbres surge una buena cantidad de pleitos, los pueblos indígenas tienen formas específicas y distintivas para resolverlos, echando mano de creencias y valores bien afianzados, de consensos primordiales que les han permitido sobrevivir como pueblo (Nash 1975). Conciliar a los disputantes y no castigarlos sería entonces la función de figuras mediadoras que intervienen en la resolución de los conflictos a diversos niveles, desde la familia, las autoridades formales e informales de los pequeños parajes y, en el pináculo, el juzgado municipal. En este contexto la justicia no se identificó con la equidad, sino con el respeto a las jerarquías que relacionan asimétricamente a los integrantes de las familias y a éstas con el tejido político colectivo. Y en efecto, todavía ahora la edad, el género y el prestigio ubican diferencialmente a los individuos y a las familias frente a las formas de normatividad local. El siguiente caso puede ilustrar bastante bien cómo el consenso, tal y como ya lo ha hecho notar Jane Collier (1995b: 56-58), refuerza esta jerarquía entre hombres y mujeres, jóvenes y mayores. Se trata de una disputa entre una pareja joven de Los Chorros que involucra a los padres de ambos. La pareja vive en una casita prestada por los padres del muchacho y el pleito se desata cuando aquéllos deciden pedirle a la pareja que salga de la casa, argumentan que la nuera es altanera y no los respeta como debiera. Ella por su parte dice que es deber de sus suegros ayudarlos y se ha negado a abandonar la casa. El marido apoya a sus padres; en cambio los papás de la muchacha sostienen que sus consuegros buscan separar a los jóvenes.

Así, una vez que las partes en conflicto exponen sus problemas, las autoridades ofrecen consejos para arreglar el pleito. La mujer primero es convencida de que renuncie a la casa en donde vive. Le explican que portándose respetuosa con sus suegros conseguirá que éstos la ayuden a construir su propia vivienda. La tónica que el juez y los regidores que lo acompañan utilizan en este caso es común frente a los problemas domésticos en la pareja y constituye una buena parte del tiempo que ocupa la resolución de la disputa. Los consejos definen lo que es una buena mujer, un buen marido, una buena hija o hijo, cuáles son las obligaciones con las que hay que cumplir y ofrecen material de apoyo para el

análisis del tipo de consenso que las autoridades procuran buscar mediante el arreglo del pleito.

Bueno, aquí les quiero decir, como soy juez, los quiero aconsejar. Tú eres el marido, quiero que trates bien a tu mujer, quiero que pidas bien tu comida, que no sea con pleito, con regañones, con maltratos, con gritos. Debes pedir tu comida con calma, con buena, con cariño y como te vuelvo a decir, no se debe pedir algún alimento con coraje. Que te respeta ella y tú también la respetas. Entonces se llevan ambos algo que les quiero decir para que ya no vuelvan a tener tantos problemas, para que todos no tengan tanto pleito...

Escuchaste tú, muchacha, pues aquí estamos dando consejos, pues ojalá que tú los aceptes, tú los escuches, tú los entiendas. Tú te quedas en la casa, lo atiendes bien tu marido, y si tú no quieres salir a acompañarlo a trabajar, está bien, tu obligación es tu casa. Pero atiéndelo bien, cuando regrese de su trabajo, le ofreces su comida y lo atiendes muy bien. Si a tí te gusta salir a acompañarlo, a caminar, a trabajar, también está bien, hay mujeres que así son. Pero si tú vas a ir a trabajar, ahí sí la verdad, a veces ya no le da tiempo, entonces se ayudan entre los dos. Pero si tú estás ahí en tu casa, tú le preguntas, le dices qué cosa quiere, si quiere posol, si quiere tortilla, si quiere agua. Tú le debes preguntar bien a tu marido, porque así no hay ningún problema y así se pueden querer. Cuando tú lo atiendes bien a tu esposo, cuando tú le das su buena comida, cuando tu no le contestas nada, pues no empiezan problemas, no empiezan discusiones entre ustedes. Tú tienes que respetar, porque mira hasta ya tu papá tu mamá [suegros] se empezaron a pelear con tu papá, tu mamá. No tiene caso que por tu culpa empiecen a pelear, se empiecen a enfrentar. Entonces sos la que empiezas tanto problema, porque tú le contestas a tu suegro, le haces mal a tu suegro, a tu suegra. Debes de humillarte tú, no debes contestarles a todo lo que ellos dicen, porque ellos tienen razón, ellos son viejos, tienen razón, ellos son viejos, tienes que respetarlos, como son sus padres de él, son viejos... Ése es mi consejo que te quiero dar, así como tú sos muchacha, sos una mujer pues quiero que obedezcas mi consejo. A mí como autoridad, como juez, pues quiero que me obedezcas, que lo recibas para que te sirva. No es para mí que lo estoy diciendo, sino que es para ti, es para que tú estés contenta, estés tranquila, estés feliz, allá en tu casa. Eso es lo que te quiero decir, ojalá que tú lo comprendas.

—Pues te vamos a volver a repetir para que tú entiendas todos los problemas [Interviene un regidor], para que tú puedas salir adelante con tu marido, con tu familia, con tus hijos y ya lo vas a respetar a tu papá, a tu suegro, a tu suegra, a tu marido, todo lo debes de respetarlo, porque tú sos una muchacha, tú sos una menor de edad y también no hagan caso si están enojados porque ya están viejos, ya ustedes saludan, ustedes hablan, ustedes respetan, eso es lo que te queremos decir. Así como sos hija, como sos nuera, como sea, pero sí lo tienes que respetar todo...

—El problema que pasó no lo metan en su corazón [Juez], no lo metan en sus cabezas, olviden todo lo que pasó, que estuvieron aquí, olviden todos sus problemas. Ahora como que ya son nuevos, empiezan de nuevo, empiezan a hablar, empiezan a respetarse ambos. Aquí nadie va a estar enojado, nadie se va a salir enojado, sino que ya se respetan con sus papás, con sus suegros, con sus suegras, con sus cuñados, aquí se respetan todos...

Ya ahora tienen que llevar los consejos, tienen que dejar atrás las cosas que ya han pasado. Ahora ya lo escucharon, ya lo entendieron, ya olvidense de las palabras, los chismes anteriores. Entonces es lo que venimos a hacer aquí, todos ustedes van a olvidarse de las palabras malas, las palabras feas, de las malas habladas, del mal echado, de todo se van a olvidar, ya no lo van a decir, ya no lo van a estar mencionando. Esto es lo que arreglamos ahora (juicio en San Pedro Chenalhó, febrero de 1996).

Así pues, de las mujeres idealmente se espera que cumplan con todas las tareas domésticas y que obedezcan, a su marido y a sus suegros. Al hombre se le pide que trabaje, provea a su familia de lo que necesita para vivir, respete y ayude a sus mayores. A las autoridades y las personas mayores se les exige mostrar con el ejemplo cómo se debe vivir. El cumplimiento estricto de estas normas traería como premio para el varón la tranquilidad y prosperidad y el ser elegible para comenzar una larga carrera política, con la ayuda del buen comportamiento de su esposa.

Muchos trabajos sobre los Altos (véanse Guiteras 1965, Rosenbaum, ms. Eber 1995) han proporcionado información pormenorizada sobre las maneras en que estas jerarquías y las fuerzas que les dan sustento involucran cotidianamente muchas formas de relación social a través de las interacciones familiares, entre vecinos y conocidos. Los niños y muchachos, hombres y mujeres, crecen bajo la autoridad de sus padres, tíos y abuelos y aun entre ellos se establecen jerarquías marcadas por el género y la edad, de acuerdo con las cuales son socializados. Las normas del matrimonio obligan a la intervención de los mayores en la elección de la pareja y la residencia patrilocal coloca a los recién casados bajo la autoridad y supervisión de la madre y el padre del muchacho, quienes controlan su trabajo, su sexualidad y su buen comportamiento. El paso del tiempo va llevando a un progresivo incremento de independencia y privilegios. La pareja logra primero establecer un hogar relativamente independiente y un parcela propia, lo cual marca el derrotero posterior: el varón obtiene acceso a los primeros puestos dentro de la jerarquía de cargos e inicia su carrera

política; la mujer adquiere mayor independencia y a la larga, a través del ejercicio de la autoridad sobre sus hijos, poder y prestigio.

Las autoridades civiles y religiosas de Chenalhó tienen cada una, según sus funciones, el mandato de dar protección. Cada quien de una u otra forma, menciona en su *riox* —el discurso que dan al recibir públicamente el cargo— algo similar a lo que uno de los nuevos síndicos dijo: “el pueblo nos sienta en el cabildo para defenderlo y protegerlo de todo lo que pueda dañarlo” (Arias 1990: 141). Los habitantes de San Pedro dan el título de *totil* (padre) a autoridades y gente mayor; igual le decían algunos a Erasto Urbina cuando recorría los municipios de Los Altos reordenando la política y repartiendo tierras a los indígenas. Esta imagen de las autoridades de Chenalhó no resulta lejana del paternalismo que se desarrolló entre gobierno y gobernados en el resto del país y particularmente entre el régimen y los campesinos, sus “hijos predilectos”, como los llamó Arturo Warman (1983). Emulando esta relación, los padres tienen la obligación de proteger a sus hijos, así como los hombres a las mujeres, cuyo espíritu es más débil, se dice, y por ende más vulnerable. Esta obligación de los padres con los varones, les da el derecho de tomar decisiones sobre ellos, como elegirles pareja, vigilar su buen comportamiento para evitar chismes y agresiones, y representar sus necesidades, intereses y demandas. En los juicios, en las pláticas familiares, en las reuniones religiosas y hasta en las reuniones políticas se repite constantemente la necesidad de proteger a las mujeres frente a los varones que no sean sus familiares, frente a los integrantes de religiones o de grupos políticos opuestos, frente a los ladinos, policía, ejército o del gobierno. Así, por ejemplo, en el Encuentro Chicano-Indígena que se llevó a cabo en agosto de 1997 en Oventik, uno de los “Aguascalientes” zapatistas² en el municipio autónomo de San Andrés Sacamch’en

² Los “Aguascalientes” zapatistas se crearon como símbolo de su demanda por una nueva Asamblea Constituyente, una nueva Constitución y un nuevo pacto social entre los mexicanos, entre indios y no indios, y entre todas las categorías que forman parte del país. Su nombre recuerda el sitio en donde se realizó la Asamblea Constituyente que dio lugar a la Constitución de 1917. El primer “Aguascalientes” se creó en Guadalupe Tepeyac durante la Primera Convención Nacional Democrática (agosto de 1994). Después de la destrucción de ese “Aguascalientes” en febrero de 1995, se crearon cinco más entre finales de 1995 y principios de 1996: el de La Realidad en el municipio autónomo San Pedro Michoacán, el de Oventik en San Andrés Sacamch’en de Los Pobres, el de Morelia en el municipio de 17 de Noviembre, el de Roberto Barrios en el municipio Trabajo y el de La Garrucha del municipio Francisco Gómez.

de Los Pobres. Las jóvenes chicanas preguntaban sobre la participación política de las indígenas zapatistas. Ninguna de las mujeres respondió, fue un hombre maduro quien tomó la palabra y explicó: “Las mujeres ahora sí participan. Antes no porque desgraciadamente nuestros papáes aprendieron de los ladinos a despartar a sus mujeres, pero ahora sí participan, sólo que ahora está peligroso, no pueden salir ellas de nuestros municipios. Hay mucho peligro con los priístas y los militares”. Pero las diferencias entre los géneros no son producto de una “contaminación” del mundo ladino, como el discurso políticamente cargado del zapatista quisiera presentar. La problemática en realidad es mucho más compleja.

Durante mucho tiempo se reprodujo una intrincada red que, combinando el control con la cooperación de géneros y generaciones, ató la política a nivel municipal con la vida cotidiana. Mutuamente entrelazadas, las formas de poder domésticas y aquellas de las instituciones, el mantenimiento de unas reforzaba directamente a las otras. Éste es el sentido de conciliación que el gobierno del estado parece querer favorecer con la creación de los juzgados de paz y conciliación que se han comenzado a poner en funcionamiento en algunos municipios indígena.³ Supuestamente estos juzgados recogen los compromisos de la parte gubernamental en los Diálogos de San Andrés incorporando a la legislación estatal las costumbres indígenas en materia de justicia.⁴ Los principios de la justicia

³ Cuando el 12 de febrero de 1998 el gobernador Albores anunció la creación de los juzgados de paz y conciliación, declaró: “en Chiapas existe rezago y una deuda de justicia con las grandes capas de gente pobre e inculca, que ni siquiera habla el español” (*Cuarto Poder*, 13 de febrero de 1998).

⁴ Textualmente la iniciativa de Ley de Derechos y Cultura Indígena que el gobierno del estado de Chiapas sometió a la consideración del congreso estatal en marzo de 1999 afirma, refiriéndose a los cambios constitucionales en los artículos 4, 10, 12, 13, 29 y 42 y a su ley reglamentaria: “Las razones esenciales que inspiran a la referida iniciativa de reformas a la constitución local pueden sintetizarse en la voluntad política de mi gobierno para reconocer la realidad que viven nuestros pueblos y comunidades indígenas y para desterrar la incompreensión, la incomunicación y el atraso social que ancestralmente ha impedido su cabal desarrollo. Aquella iniciativa constituye, en otro aspecto, respuesta concreta a los compromisos asumidos por el Gobierno de Chiapas en los acuerdos de paz, celebrados en San Andrés Larráinzar”.

Los primeros dos juzgados de paz y conciliación, instalados en Zinacantán y Ocosingo, fueron inaugurados en una de las visitas del presidente Zedillo a Chiapas, lo cual muestra claramente el apoyo del gobierno federal a las medidas de “distensión” que se toman a nivel estatal. Los sentidos de esta medida se aclaran todavía más al ponerla en relación con otras modificaciones a la Constitución y códigos chiapanecos: la “Iniciativa de Ley de Amnistía” y la “Ley de Remunicipalización”, por ejemplo. Albores anunció su iniciativa de ley de amnistía y desarme voluntario en su informe

indígena de “oralidad, conciliación, inmediatez, sencillez y pronta resolución”, según su proyecto de reglamentación, facilitarían el acceso de esta población a la justicia del Estado y contribuirían a dar respuesta a algunos de los motivos detrás del alzamiento zapatista. Sin embargo, ésta fue una medida unilateral del gobierno estatal, apoyada por el federal, por lo que de principio poco contribuye a una distensión real y de hecho ha sido rechazada por el EZLN y las organizaciones independientes. Así, por ejemplo, respondieron los zapatistas:

Señores diputados o legisladores y a todos los que tengan una representación en su gobierno.

En el nombre de todos los pueblos zapatistas e indígenas, por ningún motivo vamos a dejar por su plan que están mandando e impuesto por el mal gobierno y por eso estamos aquí para declararles que no estamos de acuerdo, hoy y siempre. Sabemos que ustedes vienen a una consulta para una nueva remunicipalización [...]

[...] sólo fingen en hacer esta consulta, sabemos que ustedes sólo optan por la vía de la imposición [...]

De parte de los pueblos zapatistas o del EZLN, ya no se molesten en crear otro municipio, porque aquí en esta zona ya existe un municipio, el municipio rebelde. Ojalá que ustedes mismos [legisladores] díganle a Zedillo, que así decimos nosotros los zapatistas [...] (Frente Zapatista de Liberación Nacional, 1998).

Por otra parte, en realidad las atribuciones y facultades del nuevo aparato son prácticamente las mismas del juzgado municipal, mientras su estructura está más estrechamente imbricada con aquella del poder judicial y permite menos margen de autonomía (J. Collier, ms.).⁵ Los juzgados de paz y conciliación

de gobierno (30 de noviembre de 1998) y declaró que “conflictos intercomunitarios de origen religioso o ideológico han generado injustificados desplazamientos y enconos [...] Algunas personas se han agrupado y, se presume, armados, para defender su integridad física, la de su familia, su patrimonio y sus intereses de las agresiones de otros grupos”. Manifestó, en respuesta a la gran cantidad de denuncias que se hacían sobre la presencia de grupos paramilitares: “mi gobierno estima conveniente convocar nuevamente a quienes, se presume, al margen de la ley, para que voluntariamente abandonen el estado de ilegalidad en que se supone se encuentran mediante la entrega espontánea de las armas, cuya posesión y portación sancionan las leyes, sin recibir penalidad alguna por esas exclusivas conductas” (*Cuarto Poder*, 1 de diciembre de 1998). El 14 de diciembre de ese año esa iniciativa fue recibida por el Congreso local. .

⁵ El artículo 49 de la Constitución chiapaneca reformada el 10 de octubre de 1997 incluye los juzgados de paz y conciliación y en su artículo 56 indica que su ámbito de competencia será el mismo de los juzgados municipales. El Código de Procedimientos Penales del Estado aclara que

se encuentran, además, insertos en una reglamentación de ley y cultura indígena que reúne medidas represivas del régimen de Patrocinio González Garrido y de numerosos gobernadores, sustitutos e interinos⁶ que le han seguido, junto con declaraciones insulsas y huecas de derechos indígenas, que nunca se precisan.

No obstante, aquella forma de vida descrita como un patrón invariablemente repetitivo y consensado, en realidad escondía muchos conflictos y ejes de diferencia y desigualdad que fueron dando origen a fisuras importantes y cuestionan ahora la legitimidad de este modelo organizativo. Un análisis más crítico de la conciliación muestra caras muy distintas a la tradicionalmente representada y que prefiere el gobierno estatal. Los juzgados de paz y conciliación seguramente encontrarán tantos problemas como los que han tenido los juzgados municipales en lugares donde las formas de control y consenso se han desmoronado.

LAS CARAS CONFLICTIVAS DEL CONSENSO Y DE LA POLÍTICA MUNICIPAL

Jane Collier (1995b) ha argumentado que la conciliación en los municipios alteños tuvo sentido en el momento en que la reforma agraria cardenista entregó a los indígenas las tierras antes acaparadas por los terratenientes sancristobalenses. La

“los jueces de paz y conciliación tendrán competencia para intervenir, dentro del proceso conciliatorio, respecto de todos aquellos delitos que se persigan por querrela y de los que los interesados decidan someterse a la conciliación, siempre y cuando no se trate de los que la ley califica de graves o se afecte sensiblemente a la sociedad (artículo 11). De acuerdo con el artículo 31 del mismo código, para ser juez de paz y conciliación, juez municipal o juez suplente se requiere entre otros requisitos: “ser licenciado en derecho con título legalmente expedido y registrado. El requisito de título podrá dispensarse por el pleno del tribunal atendiendo las tradiciones culturales del municipio o la falta de abogados en el lugar [...] y para el caso de los juzgados de paz y conciliación indígenas, será necesario, además acreditar el dominio de la lengua indígena correspondiente a la región de que se trate”.

⁶ Patrocinio González Blanco Garrido gobernó el estado de 1989 a 1993. Cuando dejó el puesto para fungir como Secretario de Gobernación del gabinete de Carlos Salinas de Gortari, fue sustituido por Elmar Zeltzer Marseille, quien se mantuvo apenas unos meses, pues a causa de sus declaraciones exaltadas contra los zapatistas, las organizaciones independientes y la Iglesia Católica, tuvo que dejar el puesto. A principios de 1994 Javier López Moreno tomó la gubernatura para terminar el periodo. Durante el siguiente periodo han sido gobernadores: Eduardo Robledo Rincón (1995), Julio César Ruiz Ferro (1995-1998) y Roberto Albores Guillén (1998-1999).

generación que logró acceso a la tierra, de manera directa o indirecta, rentándola en tierras bajas, necesitó atraer a su parentela y controlar su mano de obra para acumular excedentes agrícolas. Observó que la dote sirvió como un mecanismo eficiente para garantizar la subordinación de los jóvenes que dependían de sus mayores para obtener los recursos que necesitaban para casarse. Las normas del matrimonio patrilocal aseguraban durante algún tiempo más el control de los padres sobre la pareja recién casada. Las principales contradicciones en los Altos, de acuerdo con su perspectiva, eran en ese tiempo efectivamente las marcadas por la edad, el género, pues en otros sentidos eran sociedades fundamentalmente igualitarias. A finales de los ochenta, la crisis agrícola y el *boom* petrolero hicieron, nos dice, tambalear este sistema, pues los jóvenes obtuvieron empleos e ingresos suficientes para prescindir de sus padres. Posteriormente la caída de los precios del petróleo y la crisis económica generalizada provocaron una recomposición de las jerarquías y de la política municipal tanto como de la nacional, cuya dinámica sigue líneas de división clasista y ya no generacional (J. Collier: 56-61). El análisis de Collier para los sesenta recuerda mucho al funcionalismo en boga cuando realizó su primer trabajo en Zinacantán. Su examen posterior, ya desde una perspectiva marxista, encuentra una situación muy diferente, cuestión que atribuye a transformaciones estructurales de la economía mexicana. Qué tanto realmente en Zinacantán se siguió este camino, o si más bien su visión ha sido informada por las perspectivas teóricas que ha utilizado, es difícil de decir. De cualquier manera valga esta reflexión como un llamado de atención para recordar lo parcial y provisional de los estudios sociales.

Un cuento que se relata desde hace mucho tiempo en Chenalhó puede ayudar a entender que las diferencias económicas eran ya uno de los aspectos problemáticos de la política municipal antes de la crisis de los ochenta. Cuentan en el municipio distintas versiones de una historia recopilada por Enrique Pérez López (1996), según la cual hace mucho tiempo vivía un hombre muy pobre cuyo sueño era ser alférez, pues quienes lo llegan a ser son considerados “pasados”, han dejado de ser personas comunes y tienen ya su espíritu completo. Era tanta su pobreza que tenía que conformarse con mirar en las fiestas a otros más afortunados bailando, cantando y rezando. Llegó un día, sin embargo, que quienes tenían más dinero se ocuparon de las fiestas más importantes, la de San Sebastián, la Santa Cruz, San Pedro, del carnaval; pero a un santo pequeño todos lo despreciaron. Entonces las autoridades se acordaron de aquel hombre pobre y

le pidieron que aceptara el cargo. Trabajó mucho, también se endeudó y pidió prestado un traje de alferez para poder cumplir con el encargo y lo hizo bien. Apenas terminó la fiesta, el hombre murió vestido todavía de alferez y dice la gente que su alma se transformó en un pájaro de pecho colorado y plumas negras en la espalda. A estas aves les llaman pájaro alferez, consuelo de los pobres que alcanzan, si acaso, el menor de los cargos en Chenalhó. En la vida real, el sistema de cargos ya da muestras de agotamiento y el prestigio que supuestamente otorga ser elegido no es suficiente para compensar una erogación tan fuerte como la que supone la organización de una gran fiesta. Es frecuente entonces que a quienes se les asigna un cargo lo traten de evitar; incluso, ha habido casos en que huir ha sido la solución encontrada. Esporádicamente se encuentran quejas de esta índole en el juzgado municipal, que se resuelven amenazando con la cárcel, imponiendo multas o asignando un nuevo cargo (Archivo del juzgado).⁷

Es cierto, sin embargo, que la pobreza se ha profundizado en las últimas décadas y los problemas económicos han tenido un papel importante en la reorientación de las relaciones de la población indígena alteña y han obligado a una mayor dependencia del salario. Niños, mujeres y ancianos se han incorporado más aún al mercado de trabajo local, mientras los jóvenes, varones y también algunas muchachas, migran en busca de nuevas oportunidades de trabajo. San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez, Villahermosa y aun la ciudad de México ofrecen todavía, y a pesar de las crisis recurrentes, algunos empleos no calificados en la industria de la construcción. Para las mujeres siempre está el trabajo doméstico, mal pagado, excesivo y sujeto a formas de maltrato y violencia que casi siempre quedan impunes. La sobrevivencia, sin embargo, puede ser así asegurada.

Estas transformaciones en algunos sentidos erosionan los roles anteriormente aceptados para hombres y mujeres. Muchas indígenas se han visto obligadas a recurrir al trabajo asalariado para sobrevivir y sus aspiraciones han cambiado:

[...] me preguntó mi hermano si es verdad que no me quiero casar y yo contestaba que es mi verdad. “Mejor cástate”, me decía, “yo te puedo dar, yo te puedo entregar en manos de ese hombre, así te voy a dar de casar [...] Cástate, el hombre te quiere mucho, te van hacer un encargo de hacer fiestas allá en el pueblo de

⁷ Paradójicamente en el municipio autónomo de Polhó se nombran también *alféreces*, *capitanes*, *mayordomos*, *paxiones*, que asumen el cargo de organizar fiestas, aunque no aportan los recursos económicos para su realización, cosa que sería imposible, dadas las condiciones económicas de una población confinada por la situación política extrema.

Chenalhó”. “No es fuerza que yo haga fiestas con él [...] no me puedes obligar”. Así le respondí a mi hermano. “Puedo vivir solita, puedo comer sola, si puedo trabajar sola no necesito a la fuerza hombre. ¿Qué le voy hacer al hombre, lo voy a morder, lo voy a comer? Para qué lo quiero si no lo voy a comer, ni lo voy a morder, puedo mantenerme yo sola” [...] “Es que el hombre aquí está, hable y hable y hable, eres mujer pues, te puedes casar” [...] “Ya he visto como has trabajado hermano. Aprendí de tí, así que ya sé cómo trabajar [...] con eso me basta para que yo pueda comer, mantenerme”. Por eso ahora estoy caminando sola [...] no me casé nunca (entrevista en Natividad, Chenalhó, 1995).

Estudios recientes constantemente señalan la frecuencia con que las mujeres buscan no sólo tomar su propia decisión en cuanto a la pareja que prefieren, sino posponer el matrimonio o incluso evitarlo (Eber y Rosenbaum 1993: 165). Este tema merece un análisis más detallado que posteriormente proseguiré; sin embargo, otros asuntos deben ser previamente introducidos, pues la atención a los cambios económicos y sus consecuencias sobre la relación entre los géneros no agota la magnitud de las transformaciones que experimenta San Pedro Chenalhó. A la par, otros fenómenos han contribuido a reformular la vida en los Altos y a marcar nuevos derroteros para los hombres y mujeres.

EL GÉNERO Y LA LEGALIDAD ENTRE RELIGIONES, PARTIDOS Y ORGANIZACIONES

En el capítulo anterior hablamos de diferencias significativas que ha complicado el entramado de lo que significa la diferencia y la desigualdad en Chenalhó: los ingresos, la pertenencia étnica —ser pedrano, de Santa Marta, de Magdalena o mestizo—, la participación en las iglesias y partidos, las ligas con la política regional y estatal. Fueron particularmente los procesos que comenzaron en la década de los setenta los que comenzaron a desestabilizar el sistema de control interno en Chenalhó, como en el resto de los Altos. La vitalidad del sistema político municipal no sólo requirió del juego interno entre el consenso y el control, sino de un contorno político regional y nacional que lo favoreciera e incluso estimulara. Así sucedió en los Altos hasta la década de los setenta. Con los cambios económicos, pero también políticos y religiosos, los mecanismos de control y las formas de relación intramunicipal, y de éstas con las fuerzas

que las habían sostenido, se debilitaron y en algunos casos se desquiciaron. Afloraron serias fracturas en aquel modelo de relación entre los géneros, generaciones y familias cuando el ambiente político, económico y cultural abrió paso en Chiapas, como en el resto del país, a la disidencia y la oposición.

Desde esta década una gran variedad de movimientos sociales, políticos y culturales fueron modificando la vida en Chiapas, creando importantes espacios de encuentro e intercambio y fomentando climas propicios no sólo para la confrontación con la legalidad dominante, sino incluso aprovechando sus ambigüedades y fracturas, para abrirse paso entre exclusiones y formular sus demandas en términos de derechos legitimados por las propias leyes. El movimiento campesino fue en esa época el gran centro de la acción organizada, a pesar de que no asumió las mismas formas, ni tuvo la misma intensidad en todos los lugares de Chiapas; durante al menos diez años, el término campesinado fue una poderosa metáfora para describir e imaginar la situación rural. Este vocablo fue compartido entre las organizaciones políticas y sociales, el gobierno, sus instituciones y, por supuesto, la academia. No solamente fue utilizado como categoría analítica, sino como criterio político, cultural y económico laxo para definir a aquéllos convertidos en los “otros” por el proceso de urbanización. El término campesino se convirtió también en una de las principales formas de auto-reconocimiento entre los habitantes del campo chiapaneco. Para quienes vivían en Chenalhó, igual que los del resto de los municipios del altiplano, definirse como campesinos les permitió acercar identidades con quienes les diferenciaba lengua, vestido, costumbres, aquellos rasgos que el culturalismo aseguraba eran precisamente los que constituyen la identidad de los grupos étnicos.

Para mediados de la década de los ochenta la situación comenzaba a cambiar; el movimiento campesino sufría un desgaste importante. Vertiginosos cambios políticos, económicos y culturales empezaban a hacer mella sobre la población rural, cuya identidad y problemática se complejizaban y dejaban atrás la estrecha categorización de *campesino*.⁸ Entre cambios económicos y políticos más generales y una dinámica regional que tenía sus propias particularidades (G. Collier 1992 y Rus 1995a), las demandas y aspiraciones de quienes habían exigido fundamentalmente la tierra y los recursos para trabajarla se

⁸ Para una discusión de este proceso, véase Michel Kearney 1996.

reacomodaban y se añadían otras más. Tampoco era posible ya separar tajantemente a aquellos que vivían en el campo de los que vivían en las ciudades. Las migraciones de toda índole modificaban profundamente la fisonomía regional y los dos espacios se aproximaban mediante intensas redes de interrelación (véase Morquecho 1992, Garza y Ruiz 1992). Los cambios no solamente afectaron a los otrora campesinos. Muchos más vivían entre corrientes de cambio y comenzaban a agruparse en torno a otros ejes de exclusión. No era entonces suficiente abordar como única vertiente los obstáculos que para la participación ciudadana surgen de las profundas inequidades económicas, pues se hace evidente la presencia de desigualdades múltiples dentro de una organización social autoritaria. Asuntos como la religiosidad, los derechos humanos, las identidades étnicas, la ecología, las relaciones entre géneros y generaciones se incorporaban también a la mesa de debate. Desde diferentes frentes y con distintos intereses las nuevas agrupaciones se enfrentaron a una legislación excluyente y a un aparato de justicia lento, ineficiente y corrupto. Surgirían también confrontaciones de nuevo tipo frente a las cuales las normatividades tendrían que ajustarse. El desarrollo y las experiencias de cada uno de estos movimientos sociales en los próximos años irían creando condiciones para el establecimiento futuro de alianzas y confrontaciones más amplias, cuya maduración coincidió con el levantamiento del EZLN.

NORMAS Y GÉNERO DESDE LA RELIGIOSIDAD

Religión y política han sido prácticamente inseparables en la historia de los Altos de Chiapas. Las fricciones religiosas han acompañado buena parte de las expresiones de inconformidad en muchos de los municipios de la región, desde que los presbiterianos incursionaron por primera vez en la zona durante la década de los cincuenta (Esponda 1986). Si durante los setenta el movimiento protestante fue visto como factor de división y conflicto al interior de comunidades y familias y como instrumento desmovilizador al servicio de intereses reaccionarios norteamericanos, estudios posteriores han mostrado la pluralidad de procesos que es capaz de desencadenar. En los Altos las creencias religiosas han sido consideradas, por quienes han monopolizado la representación de la etnicidad, la principal amenaza contra la costumbre y la tradi-

cion (Arias 1992: 103-106). Y en efecto, las religiones han sido una de las vías para impugnar el autoritarismo y la intolerancia de los gobiernos locales y uno de los canales privilegiados para introducir el concepto de derechos dentro de las relaciones de los indígenas alteños. Ya desde 1954 los primeros presbiterianos de Chenalhó comenzaron a recurrir a la Constitución mexicana para defenderse. Victorio Paciencia, uno de los primeros conversos que fue detenido por traicionar las costumbres, argumentó frente al presidente municipal de entonces: “señor presidente, respétalo este artículo que dice que toda la gente tiene el derecho de profesar la religión que quiere” (citado en Rasgado y Díaz 1992: 57).

Los primeros presbiterianos de Chenalhó, para protegerse de las agresiones que continuamente sufrían de quienes consideraban que la religión rompía la unidad del pueblo, decidieron congregarse y formar un poblado propio. Chimtíc fue fundado en los primeros años de la década de los sesenta. Ahí construyeron su primer templo, fundaron una escuela y dirigieron un exitoso proceso de conversión sobre el resto del municipio (Pérez Pérez 1992: 113 y ss.). Pronto hubo grupos de creyentes en Pechiquil, Acteal, Yabteclum, Shunush, además de Chimtíc. Para principios de los noventa existían ya 30 templos presbiterianos en el municipio, tres clínicas y una fuerte estructura religiosa que les permitía extender una firme relación entre los creyentes del municipio y entre éstos y sus correligionarios de otros lugares.

Si en un principio las autoridades tuvieron éxito para movilizar a buena parte de los habitantes de Chenalhó en nombre de las tradiciones, progresivamente la idea del derecho a la libertad religiosa ha ido impregnando la vida en las localidades indígenas e influyendo sobre la manera en que la disidencia ha sido enfrentada. Así, por ejemplo, nos cuenta un hombre de San José Fui que su paraje se fraccionó a causa de la diferencias religiosas y se crearon en su lugar tres localidades con su propia escuela cada una. En San José Fui quedaron los tradicionalistas, a San José Revolución se fueron los católicos “que tienen su otra enseñanza, los que están con el obispo Samuel Ruiz” y finalmente a Tzunca, los presbiterianos y pentecosteses. Sobre esta situación comenta: “[...] nosotros no queríamos que haya religión aquí en la comunidad antes, pero ahorita ya no, como ya hay libertad pues, y como supimos en la ley que hay libertad, estamos cumpliendo la ley, nadie es obligado. Sí así está, así va cambiando el costumbre” (entrevista en San José Fui, 1995).

Pese a las muchas modalidades de represión que en distintas coyunturas se han utilizado para frenar el avance de las conversiones,⁹ Chenalhó y el resto de los Altos de Chiapas presentan hoy una composición religiosa muy heterogénea y dinámica. De entre las nuevas creencias no católicas, la más antigua y la que cuenta con más adeptos en Chenalhó es la iglesia presbiteriana, particularmente con los parajes de Chimtic y Pechiquil como bastiones, aunque su influencia se ha extendido para cubrir prácticamente todo el municipio. Los pentecosteses, adventistas y bautistas han ganado también terreno, de modo que en conjunto, según el censo de 1990, 15% de la población del municipio profesa alguna creencia no católica. En algunos lugares los católicos y tradicionalistas han dejado de ser la mayoría; así sucede en la colonia Puebla, que tiene seis templos además del católico.

El ascenso de las religiones ha creado nuevas redes que conectan a Chenalhó con distintos puntos del estado, del país e incluso del mundo. Los creyentes se reúnen con correligionarios de localidades vecinas y lejanas, se hacen visitas mutuas, intercambian experiencias y se unen en cofraternidades religiosas, nacionales e internacionales, que les ayudan a enfrentar dificultades y agresiones políticas. Los creyentes de Chenalhó reciben asesoría, capacitación y apoyo económico para sus tareas proselitistas y para la atención de sus necesidades básicas, de salud, de infraestructuras. Misioneros del Instituto Lingüístico de Verano apoyaron, por ejemplo, a los presbiterianos de Chenalhó y tienen estrecha relación con el Instituto Bíblico con sede en San Cristóbal de Las Casas.

Cada Iglesia tiene una organización particular y de acuerdo con ella se establecen las relaciones con los correligionarios. En el ejido Puebla los pentecosteses tienen un muy intenso vínculo con creyentes de Tapachula; así nos cuenta un hombre de este lugar:

[...] tenemos pastor en Tapachula, es el que nos viene a ver aquí, hasta aquí nos viene a ver el ladino, que son puros hermanos [...] Ahí también nosotros llegamos cuando nos dan una invitación, ahí llegan los hermanos también en puro carro se van, sí así es, aquí vinieron bastante hermano, puro ladino, todos los que viven en Tapachula vienen por acá. También los de Guatemala vienen por acá, sí aquí vienen los hermanos, también los del presbiteriano vienen aquí los hermanos, tam-

⁹ Muchos textos recogen experiencias de persecución religiosa en los Altos, entre ellos Pérez 1994, Sterk 1994, Rasgado y Díaz 1992, Pérez Pérez 1992 y *Memoria de la Audiencia Pública sobre las expulsiones indígenas*, 1992.

bién los del pentecostés aquí lo vienen a ver, también los del sábado aquí los vienen a ver (Puebla 1995).

Las relaciones que se establecen entre quienes profesan la misma fe han contribuido a descentralizar la etnicidad como único ingrediente de confrontación. Las asimetrías entre indios y mestizos no desaparecen a causa de su convergencia en una misma comunidad unida por la fe; tampoco se eliminan las diferencias entre nacionales y extranjeros, pobres y ricos, hombres y mujeres. Sin embargo, el encuentro religioso ha contribuido también a replantear las relaciones entre estos sectores de creyentes al abrir nuevos puentes de comunicación y solidaridad.

Los líderes de las distintas iglesias y denominaciones protestantes se han apropiado en Chenalhó, al menos parcialmente, de algunas de las funciones antes concentradas en exclusiva por las jerarquías de la cabecera y de las formas de prestigio que se han formado a su sombra en los parajes. Los pastores, diáconos, predicadores y las estructuras formadas por los mismos creyentes atienden en primera instancia las disputas entre quienes profesan una misma fe, aconsejan y amonestan a quienes muestran conductas inapropiadas. Solamente cuando los problemas involucran a quienes no participan de su religión, acuden a las autoridades formales. A sus autoridades religiosas acuden las mujeres cuando pelean con sus maridos, padres, hermanos o hijos, y son ellas quienes orientan la salida que se da al problema, bajo la ética de una religión reformulada por este contexto cultural en donde se desarrolla.

Manuela Cantón (1995) nos introduce a una visión enriquecedora de las mujeres evangélicas en Guatemala. Admitiendo el modelo patriarcal de la mayoría de las iglesias y que las relaciones tradicionales de género impregnan los patrones de conversión,¹⁰ describe el papel activo que ellas tienen oportunidad de jugar dentro de sus congregaciones religiosas. Ellas no tienen posibilidad alguna de ser pastor, pero hay espacio para liderazgos menores que les abren nuevas posibilidades de participación y hacen difícil calificar a los movimientos religiosos evangé-

¹⁰ En general, las mujeres suelen adoptar la religión después de que el varón lo hace, su padre o marido, aunque también existen casos en los Altos de Chiapas en los que una mujer es la primera conversa de la familia. Asimismo, sucede con frecuencia con el abandono de la fe, sobre todo entre las más jóvenes, pues si una muchacha contrae matrimonio depende de su marido si continúa participando activamente dentro de la comunidad de creyentes.

licos simplemente como conservadores en todos los sentidos. En Chenalhó, igual que en Guatemala, las mujeres han encontrado que la religiosidad ofrece algunos espacios para desarrollar cierto liderazgo predicando desde su particular visión de la religión. Asuntos como la salud, el abandono del alcoholismo y la responsabilidad paterna son temáticas frecuentes en las pláticas de las conversas, quienes sostienen que sus maridos han cambiado mucho en este aspecto. El cambio lo atribuyen a una fuerza que otorga Dios a los creyentes. Aunque las nuevas religiones no cancelan el marco de subordinación de género presente en los Altos, sus códigos éticos influyen en la práctica sobre las relaciones entre hombres y mujeres, sobre los arreglos familiares y sobre sus vínculos íntimos y afectivos. La prohibición del alcohol es una de las razones que continuamente aducen las mujeres como una de las motivaciones fundamentales de su conversión y, de acuerdo con ellas, la violencia doméstica se ve con ello sustancialmente frenada.

El catolicismo por su parte, revitalizado a partir del Congreso Indígena de 1974 y guiado por la teología de la liberación, ha criticado directamente la estructura de dominación económica y de represión política. Paulatinamente fue incluyendo en su discurso y pastoral los derechos culturales de los indígenas, hasta desembocar en su vertiente más radical: la teología india.¹¹

La teología de la liberación ha compartido con el marxismo la idea de que la estructura económica da origen a las contradicciones principales y es frente a esta estructura de injusticia y opresión que el Evangelio debe ser instrumento de liberación (Kovik 1997). Pero ahora la diócesis participa de aquella gran corriente que atiende los derechos culturales de los indígenas y que ha contribuido también a dar origen a la teología india. Se trata no sólo del respeto de la Iglesia hacia las culturas indígenas, sino de una “inculturación” de la religión en contextos culturales específicos, de modo que la fe y las prácticas religiosas se forjen en estos contextos (Lampe 1996). La iglesia indígena no se desarrolla únicamente en Chiapas, sino que se impulsa en varios lugares de Latinoamérica, como lo muestran las reuniones que en torno a esta temática se desarrollan;¹²

¹¹ Definida por Eleazar López Hernández como la reflexión que realizan los propios indígenas sobre la experiencia de Dios y la fe. Se trata, según su perspectiva, de una reflexión fundada en un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría popular del que echan mano los miembros de los pueblos indígenas para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida (1994: 10).

¹² Véase las memorias de los Encuentros-Talleres de Teología India: *Teología India*, CENAMI/ABYA-YALA, Ecuador, 1994.

sin embargo, la fuerza de los movimientos indígenas chiapanecos le da un cariz especial a esta vertiente derivada de la teología de la liberación. Acteal se ha convertido en centro del catolicismo en el municipio; ahí se realizan misas frecuentemente: el día 22 de cada mes se recuerda a las víctimas de Acteal y otras ocasiones especiales no faltan. Las misas y las celebraciones religiosas hacen gran énfasis en aspectos culturales y en el “rescate de la tradición”. Se reinterpreta en estos contextos “la cosmovisión indígena” seleccionando algunos elementos para integrarlos a los rezos, ritos y prácticas religiosas católicas, y se construye así una nueva tradición.¹³ Rezadores indígenas dirigen las suplicas a Dios, con frecuencia vuelven el cuerpo hacia puntos cardinales, utilizan velas y copal; los curas visten trajes tradicionales.

En Chenalhó, pues, el trabajo de evangelización ha seguido de cerca la orientación general de la diócesis, que se ha ocupado cada vez más de la promoción y defensa de los derechos de sus feligreses indígenas. Esta tendencia se reforzó cuando la diócesis fundó el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas en 1989. La creación de la organización católica de Las Abejas en 1992,¹⁴ muy cercana a la diócesis de San Cristóbal y al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, ayudó a que el seguimiento de los derechos humanos haya sido particularmente estrecho. Los cursos y talleres, impartidos por religiosas en el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé y por otras organizaciones no gubernamentales, se intensificaron a partir de entonces y se crearon comités que monitorean continuamente la actuación de las autoridades y que se han encargado de obtener la asesoría legal cuando se requiere.

Las Abejas han mantenido su autonomía tanto frente al priísmo como frente al zapatismo. A pesar de que comparten muchas de las demandas de los rebeldes, han mantenido sus propios espacios de reflexión y sus propias estructuras, resistiendo a las presiones de priístas y alzados. Ni aun la terrible violencia paramilitar que se ensañó en su contra las ha empujado a desistir de la vía pacífica y legal que han elegido. Cuando en 1997 se extremó la tensión política

¹³ Aída Hernández explica bien que el proceso de construcción de tradiciones es siempre una invención, pero que en el momento de que una práctica es considerada como “tradicional”, su contenido mismo se altera (2001: 161-162).

¹⁴ Para una historia detallada de los orígenes de esta organización véase “El vuelo de Las Abejas” de Onésimo Hidalgo, en el Suplemento *Masiosare*, núm., 6, 28 de diciembre de 1997.

en Chenalhó, Las Abejas crearon una Asamblea de Representantes para la Paz, a través de la cual intentaron promover el diálogo entre los priístas y los zapatistas, tratando de evitar las salidas violentas (anexo 6). El trabajo de los católicos en pos de una “paz justa” que pasara por la transformación del autoritarismo en Chenalhó utilizando medios pacíficos colocó a su organización en la mira de los extremistas. Las Abejas primero fueron hostigados por los priístas en sus parajes y ejidos, y luego, una buena parte, obligados a abandonar sus lugares de origen. Reunidos en Acteal se convirtieron no sólo en blanco fácil de la violencia, sino un instrumento para debilitar a la diócesis. Parece muy verosímil la interpretación del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, en el sentido de que la ofensiva paramilitar contra las indefensas mujeres, niños y hombres católicos tuviera la intención de provocar una respuesta armada de los zapatistas, a quienes se les consideraba aliados cercanos. El ejército tendría entonces la excusa perfecta para atacar abiertamente al EZLN sin asumir la responsabilidad y consecuencias políticas de violar la ley para el diálogo que ha protegido a los rebeldes desde 1995 (CDHFBLC, 1998a, Hidalgo y Castro 1999).

En cuanto al trabajo con mujeres el proceso de la diócesis ha sido más lento y cauteloso. Si bien entre las razones que llevaron a la constitución de Las Abejas estuvo la defensa de la herencia de tierras de dos mujeres católicas (Garza y Hernández 1997: 59), no fue el trabajo con mujeres la línea principal de interés del sacerdote francés Miguel Chanteau, que vivió durante más de 30 años en Chenalhó hasta su expulsión en 1998; ni lo ha sido tampoco el de las religiosas del Divino Pastor, que dirigen el trabajo pastoral en éste y otros municipios vecinos. Los religiosos reconocen el “machismo” que priva en Chenalhó (Eber 1995, 1998) y estimulan la participación de las mujeres en Las Abejas, pero el liderazgo de éstas es muy limitado y, con pocas excepciones, continúa siendo privilegio casi exclusivamente masculino. De los aproximadamente cien catequistas que trabajan en Chenalhó no más de veinte son mujeres. Menos mujeres aún participan en la promoción y atención a la salud, otra de las vertientes del trabajo que desarrollan, y ninguna es representante de la paz, o participa en los comités de seguimiento legal contra los asesinos de sus compañeras y compañeros en Acteal (entrevista con Martha Figueroa, 1998). En cambio, han desarrollado ciertos liderazgos dentro de sus cooperativas artesanales y en los proyectos de parteras, como más adelante comentamos.

La Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) surgió en 1994 a partir del trabajo de “la pastoral de la mujer”, que ya reconocía desde los ochenta que la desigualdad entre los “sexos” influía en la manera en que las indígenas entendían la fe (Hernández, ms.). La CODIMUJ se ha esforzado por introducir dentro de la diócesis una reflexión religiosa que se centre en las problemáticas y preocupaciones de las mujeres indígenas y ha logrado tener una influencia relativamente importante en regiones como Ocosingo, Oxchuc o Altamirano. En esos lugares han combinado las ideas y formas de trabajo de la pastoral católica, inspiradas en la teología de la liberación, con demandas y reflexiones originadas en el movimiento feminista. En Oxchuc, por ejemplo, se integró un grupo de alrededor de cuarenta mujeres que hacen pan y siembran hortalizas para su propio consumo y para vender excedentes, aprenden a costurar y leer y comentan la *Biblia* (Gil ms.) Las integrantes del grupo comparan sus situaciones personales y colectivas, con aquellas que presentan los textos bíblicos. La reflexión las lleva a crear sus propias formas de entender sus dificultades y surgen ideas para la transformación (Gil). En Chenalhó, el trabajo de la CODIMUJ es reciente y su influencia es todavía endeble entre los católicos.

Aun cuando las mujeres no han sido el centro del trabajo del equipo pastoral con mayor influencia en Chenalhó, su perspectiva de lucha contra la violencia y la opresión ha contribuido a cuestionar algunas de las manifestaciones de la desigualdad entre hombres y mujeres. “En el espíritu de Dios, los hombres y las mujeres somos iguales”, han argumentado las católicas, entonces, “las mujeres debemos de participar igual que ellos” (Asamblea Estatal de Mujeres). Las católicas critican a los tradicionalistas “por no tener lástima de sus mujeres”; así cuenta una partera católica de Yabjteclum, Chenalhó:

Los de las costumbres son los que son borrachos, son los que no toman en cuenta sus mujeres [...] Ellos manda el hombre, no se le puede faltar sus órdenes, lo que diga es lo que tengo que hacer, dice la mujer. “Vas a creer lo que yo te diga”, así lo dice el hombre. Pero a nosotros nos dicen en la iglesia que no está bien, que no sólo tiene derecho que esté mandando el hombre todo el tiempo, que no sirve que esté echando de patadas a la mujer. “No sirves tú aquí, yo soy el que mando”, no puede decir eso el hombre. No hay derecho de la mujer que escuche el mandado de tu marido, que si lo quiere a la mujer, que lo tenga lástima, que no sólo el hombre tiene derecho de mandar, que sólo él va a mandar todo el tiempo, que no se puede.

Tenemos derecho también nosotras como mujeres, debemos ser iguales y así podemos querernos los dos iguales. Iguales vamos a pensar, pues sí, iguales

tenemos que pensar. Debemos de querernos, si es que creemos en Dios, y así nos queremos bien. Pues sí, así es, no sólo uno lo vamos a tomar en cuenta, debemos tomarnos en cuenta los dos (septiembre de 1995).

EL MOVIMIENTO DE MUJERES EN CHENALHÓ Y SUS VERTIENTES

Pero las mujeres de Chenalhó, católicas, tradicionalistas y evangélicas, han estado en contacto también con mujeres organizadas desde una perspectiva de género, y con ellas han mantenido una relación de cercanía a veces, de rechazo en otras ocasiones, dependiendo de la temática y la coyuntura de que se trate.

Indígenas católicas de este municipio han participado en los encuentros que reúnen a mujeres indígenas y no indígenas de muchos lugares del estado; sin embargo, a algunas les ha significado enfrentar chismes y reprimendas serias. Verónica es una de las integrantes de Las Abejas, tendría en 1995 unos 18 años y era soltera. Se había caracterizado durante ese año y el anterior por su entusiasta participación en las reuniones de mujeres; pero su entusiasmo pronto se vio frenado. Comenzaron a circular rumores sobre las razones “reales” de sus frecuentes viajes a San Cristóbal. Se decía que Verónica estaba buscando hombres, que las reuniones eran una mera excusa, pues andaba sola y sin vigilancia. Finalmente la acusaron de tener relaciones con su cuñado; fue severamente reprimida por la dirigencia de su organización y golpeada por su padre “para que aprendiera a no mover las naguas”, justificó. En otros lugares, mujeres que pertenecen a distintas organizaciones, incluidas zapatistas, han vivido situaciones similares; pero un caso que se convirtió en tragedia ocurrió en Jitotol. Aída Hernández (1997) relata la historia de Rosa Gómez, indígena tzotzil quien, igual que su esposo, participaba desde antes del levantamiento zapatista en la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), de larga tradición en el movimiento campesino en el estado. Su participación en la Convención Estatal de Mujeres, sin embargo, provocó los celos y desconfianza de su marido. Éste la agredió físicamente en repetidas ocasiones y finalmente acabó por asesinarla. Las mujeres de Jitotol, temiendo sufrir ellas mismas las consecuencias de la violencia en sus propias casas, se alejaron de las reuniones de las mujeres y se limitaron a acompañar a los varones de su organización en las movilizaciones generales.

Ya desde mediados de los ochenta las participantes en organizaciones sociales, en comunidades eclesíásticas de base y académicas comenzaron a buscar formas de trabajo específicamente con mujeres. Surgió el “Taller Antzetik” en 1984 en la escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, como espacio de formación de estudiantes y de discusión académica para realizar investigación sobre lo que entonces se concebía como “la condición de la mujer”. Comenzaron también los primeros encuentros: los de “Las Mujeres Campesinas e indígenas del Sureste”, que reúnen a católicas de varios estados del sureste; comenzaron en 1986 y ese mismo año en San Cristóbal se realizó el Primer Encuentro de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chiapas. La violencia, los límites a su participación política, el trabajo, la remuneración y la educación eran los temas más debatidos.

En 1989, un primer intento de conjuntar el trabajo aún muy disperso e incipiente cristalizó en el Grupo de Mujeres en la vecina ciudad de San Cristóbal. Este grupo, en el que participé durante largo tiempo, logró la creación de un ministerio público especializado en delitos sexuales e intervenía directamente dentro de él. Su trabajo pronto se difundió entre los municipios subordinados al Distrito Judicial con cabecera en San Cristóbal. Algunos de los casos de violencia sexual se originaban en los municipios de los Altos y con frecuencia estaban envueltos en disputas entre las facciones políticas locales; era difícil desenmarañarlos para entender los intereses que los acompañaban. Uno de estos casos tuvo una trascendencia significativa para el Grupo de Mujeres y se originó precisamente en Chenalhó, donde las dos facciones priístas principales, el grupo de “Los Maestros” y el de “Los Campesinos”, se disputaban virulentamente la presidencia municipal (véase capítulo anterior). Las mujeres fueron para principios de la década de los noventa un argumento político redituable incluso para facciones del PRI en Chenalhó. El gobierno había comenzado a diseñar políticas especiales para las mujeres indígenas y muchas razones tenía para ello, pero tal vez dos motivaciones principales se centraban en las mujeres. Una primera estrategia involucraba el control de la pobreza desde una perspectiva maltuseriana (Garza y Cadenas 1994); otra, la ampliación de su base de apoyo acudiendo a un sector que consideraba fácilmente manipulable. Estas ideas, entrecruzadas con la tradición indigenista del Estado mexicano, dieron lugar al despliegue de programas dirigidos a orientar en beneficio gubernamental al “sector indígena femenino”. Así se crearon cooperativas y organizaciones

de artesanas, programas de atención primaria de salud y de medicina tradicional, de servicios, etcétera. Aunque estos espacios de mujeres controladas por las instituciones contribuyeron a difundir la idea de que la organización de las mujeres era posible y legítima, algunos fueron aprovechados por los grupos de poder locales para fortalecer sus posiciones.

En Chenalhó, las facciones priístas en pugna trataban de aprovechar todos los recursos políticos a su alcance para descalificar a sus oponentes y en parte de estos recursos se convirtieron algunas de las organizaciones de mujeres; otras más se resistieron y trazaron sus propias rutas. En el Archivo Histórico del Poder Legislativo hay varios documentos en lo que la violencia contra las mujeres se utiliza como argumento para descalificar a los oponentes políticos en Chenalhó.¹⁵ El siguiente oficio (recibido el 1 de julio de 1991, según consta en el sello) es dirigido por 42 mujeres artesanas de Yabteclum al licenciado Juan Lara Domínguez, presidente electoral del PRI. Las mujeres se inconforman por el resultado de la elección de presidente municipal según el cual fue ganador Antonio Pérez Vázquez, uno de los líderes del grupo de “Los Campesinos”, acusándolo de violación:

PRIMERO:- Que el Sr. Antonio Pérez Vázquez candidato electo para la presidencia municipal del pueblo de Chenalhó, según pero manifestamos nuestras inconformidades en contra de él porque él a sido provocador de problemas por intentos de violar a las mujeres hace poco se dejaron un matrimonio por culpa directamente al Sr. Antonio Pérez Vázquez problemas penados por la ley.

SEGUNDO:- Siendo autoridad como juez municipal del pueblo no actuó como es debido, una ocasión llega a quejar una señora para que arreglara un problema de carácter personal pero contesto de esta manera, mira señora el problema es tu problema ahora si quieres que lo arreglemos vamos un rato en el baño la pobre mujer no sabía que hacer porque siendo autoridad conteste en esta manera ya no cabe.

TERCERO:- Cuando el se hizo cargo del Registro todo su trabajo no hubo validez ni archivo pudo controlar por carecer de conocimiento.

CUARTO:- Ante todo esto así como se ha actuado no nos parece e incluso en varias ocasiones se han dejado con su propia familia y todavía se elige como candidato a gobierno municipal en vez de que el pueblo de Chenalhó siga supe-
rando por los suelos, exigimos que se haga análisis profundo sobre estos acontecimientos... atestiguamos los hechos.

¹⁵ Extrañamente, copia de ellos pueden encontrarse también en el Archivo de la Reforma Agraria en el expediente correspondiente a la comunidad agraria de San Pedro Chenalhó.

QUINTO:- Por acuerdo y amplio análisis de las mujeres inconformes sobre la actitud del Sr. Antonio Pérez Vázquez, es de que se tome en carta sobre todo estos problemas serios.

Al poco tiempo, el ministerio público especializado en delitos sexuales recibió una denuncia por violación que acusaba al candidato electo por el PRI; pero unos días después la ministerio público y el juez que giró la orden de aprehención fueron destituidos por orden del gobernador Patrocinio González Garrido. El caso no fue proseguido, no se detuvo al acusado, ni se dio atención alguna a la mujer; mientras, el Grupo de Mujeres perdió un espacio valioso de lucha en contra de la violencia sexual y pasados unos meses la agencia del ministerio público especializado desapareció casi sin ruido. Tiempo después trascendió que el priísmo había logrado un acuerdo negociado entre las dos facciones que se disputaban el ayuntamiento en Chenalhó. El candidato triunfante se mantendría en la presidencia la mitad del periodo y luego cedería su lugar a un integrante del grupo de "Los Maestros". La acción judicial del ministerio público sancristobalense amenazaba esta precaria negociación, cuestión que el priísmo no podía darse el lujo de permitir.¹⁶ La mujer violada había sido sólo instrumento de presión política y ningún interés había ya por su bienestar o por castigar a quien fuera culpable. Este caso obliga a reconocer que el género ocupa un lugar en el complejo juego político chiapaneco y que las problemáticas de las mujeres se enredan continuamente con otros problemas y disputas. Considerar que las mujeres enfrentan siempre y en todo lugar los mismos problemas y que para su defensa basta partir de la existencia de un patriarcado universal al que se debe desestructurar no basta para abordar las complejas situaciones que en realidad se presentan, así lo aprendimos con este caso.

La elaboración y venta de textiles es tal vez el eje de organización más antiguo de las mujeres en Chenalhó. Nash (1993) ha seguido la historia de la formación de cooperativas artesanales en los Altos y reporta que comenzaron a formarse entre los cincuenta y sesenta, cuando el INI adoptó esta forma organizativa como una de las maneras de apoyar aquellos rasgos que de las culturas indígenas le parecían valiosos.¹⁷ Pero no fue sino hasta en la década de los ochenta cuando

¹⁶ Entrevista a Marta Figueroa Mier, abogada de COLEM, A. C. y ministerio público especializada en delitos sexuales de 1989 a 1992.

¹⁷ Desde mucho tiempo antes, durante los primeros años posrevolucionarios el recién inaugurado Departamento de Antropología, con Gamio a la cabeza, se había propuesto "fomen-

las cooperativas artesanales de mujeres en Chenalhó tomaron verdadera importancia. El Fondo Nacional para la Artesanía (FONART), el Instituto Nacional Indigenista (INI), la dependencia estatal del Desarrollo Integral de la Familia (DIF estatal), la CNC, el PRI y otras instituciones promovieron la formación de cooperativas textiles, cuyos trabajos aún continúan (Eber y Rosenbaum 1993: 166-1667).

Las organizaciones independientes también han creado sus propias cooperativas de textiles, a veces aprovechando aquellos mismos espacios que las dependencias de gobierno habían abierto. FONART había promovido la creación de Sna Jolobil (“Casa del tejido”) en 1979, como sociedad civil independiente aunque ligada estrechamente a dependencias públicas, pero en algunos lugares fueron poco a poco retomadas por las artesanas. El INI también auspició la formación de una cooperativa textil, Jpas Joloviletik (“Estamos tejiendo”), en los municipios del altiplano, con la intención expresa de obtener créditos para las artesanas y abrir canales de comercialización. Después de algunos años de trabajo, parte de las mujeres afiliadas a esta cooperativa se independizaron, una escisión posterior dio nacimiento a Jolom Mayaetik (“Tejidos mayas”), con trabajo en Larráinzar, Chamula, San Cristóbal y la zona de Chenalhó limítrofe con Larráinzar y Chamula. Esta cooperativa está ligada a K’inal Anzetik, ONG, con sede en San Cristóbal, que las asesora, y una de las más activas impulsoras del movimiento amplio de mujeres. A través de talleres y cursos las integrantes de K’inal han discutido con las artesanas múltiples aspectos de la subordinación de género, además de su trabajo directo en la elaboración y venta de artesanías. Progresivamente han ampliado su línea de trabajo para incluir proyectos de salud y de educación (entrevistas a integrantes de K’inal Antzetik y de Jolom Mayaetik, 1997). Recientemente las artesanas de Las Abejas y las zapatistas, quienes antes participaban en una misma cooperativa (Eber 1999), se han separado y cada grupo tiene su propia organización para la elaboración y comercialización de textiles.

tar aquellas característica típicas de la cultura indígena valiosas según el criterio cultural moderno” (Gamio 1993: 22). Las artesanías eran uno de aquellos “razgos” que podrían contribuir a: “[hacer] despertar las energías y posibilidades que duermen latentemente desde hace siglos en ocho o diez millones de indígenas. Cuando esta masa de autómatas recobre el dinamismo que tuvo en su remoto pasado y adquiera la eficacia que caracteriza la acción moderna, entonces explotará y aprovechará efectivamente los casi vírgenes recursos del país [...]” (1993: 20).

El otro gran eje de organización de las indígenas en Chenalhó es el de la salud. Las primeras formas de organización de mujeres en torno a su salud se gestaron en el trabajo de las parteras. Aunque ya mucho antes las iglesias protestantes, la católica y las instituciones de salud tenían trabajo de atención y promoción de la salud en los municipios indígenas (Freyermuth 1993), fue en el marco de una organización independiente donde los temas de salud prioritarios para las mujeres se conectaron con una idea de derechos que cuestionaban distintas normas de interacción entre los géneros. A finales de los setenta también la Coordinación Tzotzil-Tzeltal del INI había impulsado la organización de curanderos, hueseros, rezadores, yerberos y parteras de los Altos de Chiapas, con la intención de crear formas de interacción entre la medicina oficial y la manera en que los propios indígenas atendían sus problemas de salud. De este proyecto, cuyas riendas intentó retomar con poco éxito la SSA, surgió, en 1985, la organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) como organización independiente. Con los objetivos de fortalecer la medicina tradicional, fomentar el encuentro e intercambio de conocimientos y buscar el reconocimiento oficial de su terapéutica, la OMIECH agrupa a curanderos, pulsadores, hueseros, yerberos y parteras de varios municipios de los Altos, entre los cuales está Chenalhó. En este marco se impulsó un proyecto de parteras que tuvo por objetivo fortalecer la salud física y emocional de las mujeres indígenas a partir de formas organizativas propias.

Estas formas organizativas de mujeres indígenas se han incrustado en el municipio, en su dinámica y en las luchas de poder, muchas de las cuales se expresan a través de la legalidad. Entre las actas del juzgado municipal de 1996 se encuentra una de acuerdo, en donde se relata de manera escueta que Margarita Pérez Pérez “pidió queja” en la presidencia municipal contra el entonces gobernador tradicional¹⁸ de Chenalhó, Manuel Pérez Cura, a quien acusaba de intento de violación. Doña Margarita, viuda y sin hijos vive sola en Osilucum, paraje integrado prácticamente a la cabecera municipal. En entrevista (julio de 1997) cuenta que este hombre se acercó a su casa, entró sin permiso y quiso forzarla a tener relaciones. Ella forcejeó, lo mordió y, como él estaba medio tomado, se zafó, corrió y gritó. El hombre entonces huyó. En el acta que apare-

¹⁸ De acuerdo con Jacinto Arias, el gobernador tradicional o suplente “es, ante todo, el gran defensor de los usos y costumbres del pueblo” (1977: 145).

ce en el archivo del juzgado se dice que le otorgó el perdón, como podría esperarse en un caso considerado menor, como son los delitos en grado de “tentativa”. Formalmente así fue. Fuera del juzgado, esta mujer movió influencias y logró que las autoridades destituyeran a quien “no sabía poner buen ejemplo a su pueblo” (entrevistas a Margarita Pérez y a Manuel Ruiz, juez municipal, marzo de 1997). Decir que doña Margarita es cercana al PRI no parece suficiente explicación para entender su poder. Siguiendo la línea de razonamiento que comúnmente opera para explicar la situación de las mujeres tzotziles, hubiéramos podido esperar que en los arreglos según *la costumbre* ningún espacio de poder se asignara a las mujeres. Pero doña Margarita es una de las curanderas más famosas de Chenalhó a sus casi cincuenta años. Es ampliamente reconocida como partera y también como *ilol* (terapeutas que toman el pulso para escuchar las palabras de la sangre y saber cuál es el mal que aqueja al enfermo), especialidad dominada por pocas mujeres. Sus ocupaciones en el cuidado de la salud le habían dado ya una buena dosis de prestigio desde hace al menos 15 años; pero su poder fue en aumento a raíz de su participación en la OMIECH, organización en la que formó parte de la mesa directiva.

Después de que el EZLN comenzó a influir en Chenalhó, doña Margarita pensó dejar la OMIECH (entrevista, marzo de 1997). Otras parteras, *iloles*, hueseros, yerberos y rezadores se habían separado de la organización, que había tomado una postura política diferente a la suya y se había acercado al PRD luego del alzamiento y que participó, junto con otras organizaciones, en las Regiones Autónomas Pluriétnicas de los Altos, que el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) impulsaba¹⁹ (Burguete 1998: 152). Sin embargo, la posición de privilegio de doña Margarita la mantuvo en la organización. Pero ahora entre los terapeutas tradicionales siguen existiendo grandes diferencias, igual que las hay entre compañeros que no hacen de la salud su ocupación central. Hay proyectos de salud promovidos por las iglesias protestantes, entre Las Abejas, entre los zapatistas y los priístas, que se organizan alrededor de los programas de las instituciones oficiales de salud.

¹⁹ El FIPI surgió en la zona tojolabal y tuvo su primera experiencia autonómica en la década de los ochenta, pero fue hasta después de 1994 cuando proponen la creación de Regiones Autónomas Pluriétnicas o RAPs en diversas zonas indígenas del estado (García *et al.*, 1998: 86). La relación entre el EZLN y el FIPI ha acusado en muchos momentos tensiones y desacuerdos, a pesar de sus coincidencias.

LOS REACOMODOS DE LAS FUERZAS

Después del levantamiento del EZLN los horizontes del significado de la democratización se ensancharon dentro de los municipios indígenas y gran parte de los esfuerzos de los rebeldes se dirigieron a modificar la vida política de sus terruños. Las distintas expresiones religiosas y los partidos políticos siguieron imprimiendo una coloración especial a la trama de los intereses y vivencias políticas en Chenalhó, pero su intervención en este nuevo contexto se acomodó. La mayoría de los no católicos se agruparon en torno al municipio priísta haciendo frente común ante el avance de los zapatistas y de las organizaciones independientes, aunque éstas son heterogéneas en su composición religiosa. El siguiente caso, presentado ante las autoridades del juzgado, muestra cómo las posiciones de hombres y mujeres son ahora mucho más complejas que los *status* que reconoció la etnografía clásica, así como la influencia tan decisiva del levantamiento del EZLN en la reestructuración de los conflictos, negociaciones y alianzas en San Pedro Chenalhó. Un muchacho joven relata una complicada historia de separaciones y reencuentros con su esposa, en medio de la parentela de la mujer y de disputas religiosas y políticas. Se extiende casi una hora para explicar sus problemas con la mujer con quien tiene un hijo, causados en gran parte, desde su punto de vista, por la intervención de sus suegros. Deseando recuperar a su esposa después de una primera separación, aceptó pagar a sus suegros por segunda ocasión.

Yo fui a pedirla, como lo tengo pagada mi mujer, lo gasté pues mi dinero, entonces fui a contentarla [...] pero mis suegros me contestaron que ya no es mi mujer, que ya no es nada de mí [...] Llegué varias veces y hasta las cinco veces medio me aceptó, mi suegro. Entonces dijo, “está bien, te lo puedo dar tu mujer, pero el problema es que ya no te lo voy a mandar en tu casa, ya no te lo voy a mandar en tu terreno, si tú lo quieres tu mujer, está bien te puedes venir aquí, te voy a dar un pedazo de tu terreno, para que tu vengas a hacer tu casa aquí, en mi terreno”, me dijo mi suegro. “Si vas a venir aquí está bien, pero además lo vas a volver a pagar tu mujer [...]” Y así obedecí [...] pero qué va a ser, nada más dos o tres semanas estaba bien, se portó muy bien conmigo mi mujer, después se empezó a cambiar otra vez. Entonces ya no me gustó lo que me hacía, entonces así me di cuenta que mi mujer ya no me quiere, lo veo, no me quiera para nada [...] Entonces le llamaba yo la atención, “mujer no hagas así de no darme de comer, de tratarme mal. Tú eres una mujer, y yo también soy un hombre, dios lo mandó así”. Pero

nunca ha tomado mi palabra, nunca me ha respetado. “No me contestes así con tu coraje, con bravura. No me debes de contestar así, eres mujer”.

Durante su larga perorata el joven hace saber que la familia de su mujer tiene religión, es presbiteriana. Ante esta información el juez parece tomar parte por el marido.

[...]la costumbre, la tradición pide que no se abandonen, que no se dejen, que no se estén peleando cada poco, así lo respetamos, hasta la muerte están juntos el hombre, la mujer. Así dice también la costumbre, no sólo la Palabra de Dios, según he escuchado... Los que somos costumbristas, los que viven en las comunidades, en los parajes es el consejo, el mandamiento de nuestras costumbres, hasta muy rara vez que se dejen y se abandonen hombres y mujeres, que se burlen, porque siempre se cumple lo que es consejo, que es mandato [...] Nosotros, de las costumbres, de las tradiciones, yo creo que ustedes se han dado cuenta, se han fijado, que hasta que se mueren viejos y viejas, no se pelearon con el marido, no se dejaron, pero se casaron con costumbre, con tradiciones. Por eso es muy importante nada más obedecer, aceptar, hacerle caso todo lo que nos dicen. Aunque se han peleado así de cuando son jóvenes, se pelean a veces, no se comprenden porque todavía no saben, pero después se empiezan a cambiar, se empiezan a mejorar y así poco a poco y de allí después ya no se dejan, ya no se abandonan si no que hasta que mueren algunos de ellos. Entonces es muy importante escuchar, saber todos nuestros consejos, pero así tanto como ustedes o como su hija, como su yerno siento que no son ustedes no son de costumbre, no son de tradición, sino que ustedes son religiosas, pero por qué no se comprenden, por qué no se entienden, si son de Palabra de Dios [...] Pues también se debe de llamar la atención mucho a la muchacha porque también se ve que ella tiene un carácter muy fuerte, entonces lo trata mal su marido, pero entonces la que no aguanta el marido... Yo creo que sí la verdad que tu hija se ve muy fuerte, muy brava por eso su marido no lo aguantó. También tú, como padre y como suegro, debes de aconsejarlos porque ya sos mayor de edad, no sos criatura, no sos joven, porque ya se ve que tienes una edad avanzada, entonces yo no te puedo mandar, porque tu debes de reaccionar, debes de ver cual son tus problemas que tienes con tu hija y tu yerno [...] No es necesario que le des de cincho, sino que de buena manera se explica, con nuestra palabra se explica, y si quieren comprender, y si quiere entender ella, muy fácil se puede comprender [...] Entonces las primeras veces se le llama la atención, pero si ya en dos o tres llamadas de atención y no comprende entonces pues su merecido, unos sus tres cinchizas porque así se debe corregir a una hija, así se debe hacer, no por Palabra de Dios, no.

Sin embargo, muy pronto el juicio da un vuelco. El padre de la muchacha dice:

Está bien siempre como él tiene otro partido, ya no entiende ya, ya participa allí, allí siempre llega ahí. Se pone creído, se pone alzado con su partido y yo sé que hasta quieren maltratar, quieren hacer daño, porque así lo he escuchado, que mi yerno, que sus familiares ya se volvieron todos zapatistas, ya es mero zapatista. Entonces por eso no quiere reconocer sus problemas, piensa que con ellos lo va arreglar, piensa que con ellos lo va a hacer, entonces por eso que se ve bien duro ese hombre. Entonces ese señor siempre es puro problema como todos sus familiares, casi todos son zapatistas. Entonces él quiere hacer como quiere, ellos tienen sus poderes, tienen sus leyes y, por eso él nos quiere hacer daño. Puro problema quieren porque hace poco tiempo bloquearon las carreteras, para puro problema están reunidos y entonces por eso ya se conoce que son malos, que no tienen ganas de trabajar, solo puro bloquear carreteras quieren. Además agarraron de un carro de por ahí, les quitan sus pertenencias, le quitan todos. Pero ellos tienen los que mandan, los más importantes, ellos lo obedecen también que lo hagan así, nos revisan los que tenemos dinero, los que son ricos, entonces les quitan la mitad sus cosas, sus pertenencias y así son sus leyes. Son bastantes en Tzanembolom, Tzajalchen, esos son zapatistas, todo abarcan.

Las autoridades entonces apoyan a la familia de la mujer que ha decidido no devolver el dinero argumentando que se usará en la manutención del niño. El juez le informa que el asunto así debe ser, así dicen las leyes que se debe pagar una pensión y el asunto termina sin la conformidad del hombre, quien se retira enojado. El cambio de orientación del juicio da cuenta de la polarización de las posiciones políticas en Chenalhó para principio de 1997, cuándo se desarrolló el juicio y cómo se comenzaban a recomponer alianzas de antiguos oponentes.

La autoridad constitucional, ya desde 1996, sufría fuertes quebrantos en su competencia con el municipio autónomo de Polhó y su capacidad para actuar como mediador en los conflictos que surgían se veía cada vez más cuestionada. En ese contexto, la conciliación tomaba formas extrañas que llegaron a rayar en lo absurdo. Entre las actas del archivo municipal, por ejemplo, se encuentra una fechada el 13 de noviembre de 1996. En ella se supone que se arregla una disputa entre una mujer y su marido; sin embargo, el hombre no se encuentra presente, pues a decir del acta “tiene otra organización que se llama EZLN” y no responde al llamado de las autoridades constitucionales.

Aún más significativa es la siguiente en donde las autoridades intentan conciliar a invasores de un ejido con aquellos que intentan recuperar las tierras tomadas. Siguiendo la avalancha de tomas de terrenos que comenzó después del levantamiento en San Pedro Chenalhó, zapatistas y organizaciones inde-

pendientes invadieron ranchos, como aquel de Majomut en donde está situado el famoso banco de arena que la Procuraduría General de la República consideró como detonador de la violencia que llegó a la matanza de Acteal (1998).

Los terrenos del ejido de San Pedro, ubicado en las inmediaciones de la cabecera municipal, que habían sido concedidos en su mayoría a ladinos durante el cardenismo, también fueron en este contexto tomados por indígenas organizados en torno al Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIFI). Los ejidatarios, buscando recuperar sus tierras, comenzaron a dárselas en préstamo a indígenas priístas. Las fricciones entre los indígenas priístas y los del FIFI se volvieron entonces inevitables, tal como se evidencia en una “Acta de Acuerdo” del 3 de mayo de 1996. Según el documento, los ejidatarios se quejan de que los invasores prohíben trabajar sus parcelas a ellos y a quienes ahí laboran, que a uno de éstos “lo jalaban de ambos brazos y lo amenazaron con llevar con un grupo que se encontraba ubicados en medio del terreno trabajado... y de acuerdo con las versiones que resultaron en esta comparecencia que siempre es costumbre de este grupo denominado ‘FIFI’, Disparar Armas de Fuego”. Muy lejos de un papel mediador, las autoridades intentan imponer un acuerdo en los siguientes términos:

En el local que ocupa el “SALÓN DE ACTOS” de ésta Presidencia Municipal de Chenalhó, Distrito Judicial de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; siendo las 02:00 de la mañana del día 03 de Mayo de 1996...; Reunidos el H. Ayuntamiento Municipal de Chenalhó, Chiapas, comparecieron los Ejidatarios de “San Pedro” [...] y la otra parte la organización denominada “FIFI” [...] ocasionada esta comparecencia por los problemas provocados por los Invasores del Ejido “San Pedro”, por haber insultado, Amenazado a Muerte al Señor JUÁN PÉREZ PÉREZ, acompañado de su Madre Catarina Pérez Cruz, quienes solicitaron prestado una fracción de Terreno del C. Profr. Oscar Aguilar Luna, Ejidatario con Certificado de Derecho Agrario [...]; pero el día 02 de mayo de 1996, el señor Juan Pérez Pérez y su señora madre, se trasladaron al lugar trabajado como a las 11:00 horas aproximadamente acudieron dos grupos de ambos lados del lugar trabajado.

Después de haber conciliado ambas partes tanto los Invasores como a los Ejidatarios que debe existir el Respeto Mutuo, haciéndoles ver que los Invasores del Terreno carecen de todo derecho para prohibir el paso a los propios Ejidatarios y a los que así lo desean, las personas que pueden trabajar las tierras para su sobrevivencia, cuestión que los señores: [nombres de los representantes de los invasores] se manifestaron totalmente negativos de brindar ésta facilidad cuestión que no les acredita ningún documento por las Autoridades correspondientes.

La organización "FIMI", que es la Invasora del Ejido "San Pedro", se le invito que mantengan el orden, la Paz y el Respeto a los Ejidatarios que son los únicos que tienen el derecho que les acredita la Secretaría de la Reforma Agraria, dejarles el paso libre hacia sus terrenos para realizar los trabajos agrícolas para su subsistencia y responsabilizando a [nombres de los representantes] y sus representados de toda agresión que pueda ver en contra de los citados ejidatarios.

Aunque las autoridades de Chenalhó querían recurrir a los mecanismos acostumbrados, el contexto ya las había rebasado. Las disputas en las que estaba inmerso Chenalhó impedían los arreglos amistosos; hablar de conciliación sólo enfatizaba la pérdida de control del ayuntamiento y anunciaba el violento desalojo con que unos meses después las autoridades estatales pondrían fin a la invasión del ejido y con él, el inicio de la escalada de violencia que envolvió al municipio de Chenalhó.

Desde finales de 1994, en rechazo a los resultados electorales, se anunció la creación de 32 municipios en rebeldía; pero fue realmente en 1996 cuando los municipios zapatistas se dinamizaron, crearon estructuras municipales paralelas a las constitucionales y comenzaron a ensayar formas de autogobierno. El municipio autónomo de Polhó ha sido uno de los más activos de entre aquellos que declararon su autonomía y efectivamente llegó a gobernar una buena parte del municipio. En 33 localidades, de acuerdo con las declaraciones del presidente del Consejo Municipal Autónomo, había bases de apoyo (conferencia de prensa en Polhó, 1 de noviembre de 1997), hasta que las confrontaciones con grupos radicalizados de priístas obligaron a una parte importante de quienes se adhirieron al EZLN a huir a Polhó, Poconichim u otras localidades vecinas.

La cabecera del municipio autónomo tiene una estructura paralela a la otra para resolver los problemas de sus militantes; mientras los priístas, e incluso Las Abejas, acuden a las autoridades oficiales. Así cuenta una priísta de la cabecera:

[...] tienen sus leyes fuertes [*oy la tzotz smandalil*] los zapatistas, eso es lo que he escuchado. Que un tal zapatista se emborrachó que ellos no permiten los que toman, los que pelean, no es permitido en sus leyes. Tienen leyes bien fuertes, entonces les dan su castigo a los que se portan mal. Sólo se arreglan entre ellos que son zapatistas porque si vamos nosotros que somos priístas a querer arreglar algo, nos sacan, dicen que sólo llegamos a vigilar cómo están formados. En Polhó están reueltos. En Polhó hay zapatistas y hay priístas y los que quieren ir con los zapatistas

lo escogen. Ellos tienen formados sus regidores, tienen sus jueces, tienen sus comisariados, tienen todas sus autoridades formadas, casi como la cabecera.

Pero priístas, zapatistas, integrantes de Las Abejas y de otras organizaciones que no se han unido al PRI ni al EZLN, comparten un mismo territorio y conflictos de todo tipo surgen entre personas que reconocen a una u otra autoridad. Un arreglo precario, obligado por cierto equilibrio de fuerzas en un primer momento llevó a las autoridades priístas de la cabecera a negociar con los rebeldes para resolver algunos de los problemas que surgían en presencia de una doble estructura de poder municipal. La misma mujer priísta que arriba cité, comentaba a finales de 1996:

Hasta cuando hay problemas sobre la tierra se reúnen entre comisariados, de Polhó y de la cabecera y se ponen de acuerdo cómo se puede resolver el problema. Aquí en la cabecera tenemos agente de priísta y ellos tienen aparte su agente. Todos estamos revueltos, hay priístas y zapatistas también, así está en todas partes.

Pero después, la paralización de los diálogos entre zapatistas y gobierno desquició el precario arreglo y la guerra se cernió sobre Chenalhó, obligando a un masivo desplazamiento de bases de apoyo, Las Abejas e incluso de muchos priístas. En 1997 Polhó, de 450 habitantes según el último censo de población, recibió más de 6 000 refugiados; Poconichim, con 280 personas, recibió a 732; Naranjatik Alto, con 224 pobladores, dio refugio a 135, y Acteal, que tenía 471 habitantes, recibió a 52 familias zapatistas, además de 539 desplazados de la organización Las Abejas (Hidalgo y Castro 1999: 34). Muchos priístas y cardenistas salieron de poblados dominados por zapatistas y se refugiaron en la cabecera municipal, en localidades donde la mayoría simpatizaba con el partido oficial, o incluso en San Cristóbal. Precisar el número de desplazados que militan o simpatizan con estas dos organizaciones políticas resulta, sin embargo, sumamente difícil puesto que en general no han establecido campamentos y ni el PRI o el PC han llevado el registro de sus afectados. Así, Hidalgo y Castro proporcionan solamente información sobre 300 personas procedentes de Bajovertik establecidas en Chimix y de 20 más de Tulantik que se refugiaron en Bajovertik (1999: 34).

Ahora, a casi dos años de que Polhó se convirtió en refugio, el paisaje ha cambiado radicalmente: los árboles y arbustos han desaparecido para dejar lu-

gar a montón de casas nuevas, los automóviles de visitantes de todo tipo ocupan frecuentemente todos los espacios disponibles de la entrada del pueblo y el campamento militar aledaño hace gala de presencia. El enorme poblado parece hacerse cada vez más permanente; las galeras en donde se reunían desordenadamente muchas personas han sido sustituidas por casitas de madera y techos de lámina que albergan cada una a una familia desplazada. Se ha formado un mercado provisional que permite comerciar los pocos productos locales; mientras, se pensaba en construir uno más formal con ayuda de fondos de la solidaridad internacional.

Los propios zapatistas atienden una escuela independiente del sistema oficial, apoyados por simpatizantes externos. Ahí se educa una multitud de niños de todas las edades. Sus oficinas de registro civil hacen actas de nacimiento, muerte, matrimonio, herencia, etcétera; el comisariado ejidal vigila que las tierras abandonadas no sean ocupadas por priístas. Un gran número de comisiones organiza la vida entre el hacinamiento y la falta de recursos, desde la distribución de alimentos y el reparto del trabajo colectivo, hasta la organización de la mano de obra necesaria para la construcción de obras de infraestructura.

Sin embargo, quienes ahí viven no dejan de ser desplazados y el gobierno autónomo de Polhó ha sido en gran medida un gobierno de refugiados. Dependen casi totalmente de la ayuda en víveres que distribuyen los organismos

Cuadro 1. Población zapatista refugiada.

Localidad de refugio	Número de habitantes (1990)	Número de personas	Número de familias	Fecha de desplazamiento	Localidad de origen
Polhó	450	6 013	1 203	18/IX/97	Acteal, Pechiquil, Yibeljoj, Chimix, Shkumumal, Bajoveltik, Tzanembolom, La Esperanza, Aurora Chica, Tzajalhucum
Poconichim	280	732	146	27/XII/97	Yibeljoj, Yaxgemel, Los Chorros, Barrio Chuchtic
Acteal	471	260	52	25/XII/97	Cacateal, Tzajalhucum
Naranjatik Alto	224	135	27	IX/97	Yibeljoj, Los Chorros

Fuentes: Hidalgo y Castro 1999: 34, Censo de Población y Vivienda 1990.

de ayuda internacional, pues las parcelas, ubicadas en distintos lugares de la comunidad agraria de Chenalhó o en algunos de los ejidos vecinos, están peligrosamente cerca de poblados dominados por grupos paramilitares, según insisten tanto zapatistas como Abejas, pues no han sido todos encarcelados. La movilidad de los rebeldes está seriamente limitada; salir a vender productos, a buscar trabajo, a atender asuntos de salud que no pueden ser resueltos por los médicos de la Cruz Roja Internacional o por las organizaciones no gubernamentales, resulta sumamente complicado.

El juzgado autónomo atiende a zapatistas de la localidad, a desplazados y a quienes viven todavía en sus parajes. Gran parte de los conflictos que entre ellos surgen no se diferencian mucho, por su temática, de aquellos que se presentan en la cabecera, aunque sí se ven complicados por el hacinamiento, por los límites que imponen el confinamiento y la falta de trabajo. Pero otras problemáticas surgen del nuevo contexto organizativo y del ambiente tan polarizado de Chenalhó: respetar los acuerdos colectivos y obedecer a los mandos resulta ahí la primera prioridad; en principio, por seguridad.

EL GÉNERO ENTRE LEYES EN DISPUTA

Unos meses después de que el levantamiento zapatista salió a luz pública, el gobierno del estado de Chiapas editó y distribuyó un folleto en donde se daba a conocer que el 11 de mayo de 1925, casi treinta años antes de que se hiciera a nivel federal, el gobierno provisional de Chiapas había decretado la igualdad de derechos políticos de la mujer y los del hombre. Entre los considerandos de aquella ley se encuentra lo siguiente:

[...] como parte integrante de la sociedad y factor principal en el hogar y en la familia [a la mujer] le afectan todos los asuntos en que intervienen los hombres, por ser de ellos la madre, la esposa, la hija o la hermana, y como tales, están profundamente interesadas en la solución de los problemas sociales (*Chiapas*, Boletín Informativo de la Representación del Gobierno del Estado de Chiapas en el D. F., mayo de 1994).

Para cuando el segundo gobernador sustituto, Javier López Moreno, editó el folleto, la experiencia de la participación de mujeres indígenas en un movimiento armado y su Ley revolucionaria había provocado gran entusiasmo a nivel

nacional e internacional y su visión sobre el género, las normatividades y lo político estimulaba una discusión nutrida entre muchos grupos y organizaciones de mujeres. Las reuniones más publicitadas se desarrollaban en el marco del diálogo entre zapatistas y gobierno federal; pero muchas otras se desenvolvían en espacios menos espectaculares. Durante esos primeros meses después del levantamiento armado el debate parecía desarrollarse también en ejidos y parajes; entre parientes, parejas y vecinos; en lugares donde lo público y lo privado, lo político y lo cotidiano pierden su separación tajante; cuando menos así sucedía en San Pedro Chenalhó. Las discusiones en este ámbito comunitario tenían modalidades muy diferentes de aquel que se daba en foros, mesas y talleres y no requería del mismo tipo de información. Mientras en los foros se leía y analizaba cada uno de los artículos de esta ley y se añadían propuestas de toda índole, en las localidades indígenas de Chenalhó la imagen de mujeres revolucionarias y la idea de derechos para las mujeres eran suficiente para desatar un debate muy aterrizado y reinterpretado en el contexto de problemas y conflictos concretos. Intensos cambios económicos, políticos y religiosos habían ya transformado en mucho a los Altos y las mujeres, especialmente las jóvenes, participaban de manera importante en el trabajo asalariado, en organizaciones sociales y de producción; estaban en contacto con propuestas religiosas novedosas e incluso algunas participaban en organizaciones políticas. Pero las consecuencias de estas transformaciones eran percibidas en muchos sentidos diferentes. La historia y las dinámicas particulares de regiones y localidades, las simpatías políticas y religiosas y otras experiencias de familias e individuos provocaban el surgimiento de una amalgama de posiciones distintas. El EZLN con su ley de mujeres había sabido captar un ambiente incrustado firmemente en la vida cotidiana de las localidades indígenas y el quiebre del consenso previo en las maneras en que se ejercía la autoridad masculina en las localidades indígenas. Recogía las fuentes de inconformidad de las indígenas de los Altos y, sumándolas a las de muchas otras, les daba la forma de una ley, un lenguaje capaz de convencer a sectores importantes de la población indígena y no indígena. En San Pedro Chenalhó no todos se sumaron al proyecto político zapatista, entre quienes no lo hicieron se encuentran desde aquellos que simpatizaban con muchas de sus demandas, hasta quienes se les opusieron ferozmente y también quienes adoptaban posiciones intermedias. Pero incluso entre las familias más opuestas a los guerrilleros puede percibirse que algunas de las aspiraciones de las mujeres coinciden con aquellas de las rebeldes. La ley de mujeres no es

pues ocurrencia de algunas líderes indígenas alejadas de su cultura, ni producto de la manipulación de feministas y académicas.

Fue en este contexto que el gobierno Chiapas se apresuraba a publicar que los derechos políticos de las mujeres habían sido reconocidos por el estado hacía casi setenta años. Entre los textos de una y otra ley, no obstante, había una distancia enorme, cada uno daba sentidos muy diferentes a la acción política de las mujeres y ligaba de forma distinta el género con el poder y las formas de gobierno. El género, los derechos de las mujeres y los sentidos de su participación política se convertirían de ahí en adelante en centro de una importante batalla, más aún cuando ésta se conectó con aquella sobre la autonomía.

EL GÉNERO Y LA AUTONOMÍA

A partir de 1994 las ideas y prácticas de relación entre los géneros en Chenalhó comenzaron a interactuar intensamente con las propuestas que emergían del movimiento zapatista y de las organizaciones sociales y no gubernamentales que se agruparon, más o menos cercanamente, en torno. La interacción transformó a todos los actores sociales y políticos y provocó tanto oportunidades como conflictos nuevos; la cancelación de algunas exclusiones y la reactivación de otras. Para algunas indígenas de organizaciones independientes, el zapatismo despertó muchas expectativas y significó el surgimiento de nuevas formas de desarrollo político y la revitalización de un movimiento de mujeres más amplio y ambicioso. Para otras, despertó grandes antipatías; entre ellas hubo algunas que se retiraron a pesar de haber colaborado hasta entonces muy activamente en la construcción del movimiento.

Aquellas que se agruparon en torno al zapatismo civil, en un proceso que fue estimulado por la Ley Revolucionaria de Mujeres, se reunieron con muchas otras mujeres explorando las posibilidades de los foros y canales que se abrían en esta coyuntura política. A través de la Asamblea Estatal de Mujeres, de las mesas paralelas de los Diálogos de San Andrés, los Congresos Indígenas y los Congresos de Mujeres Indígenas ensancharon sus perspectivas, expresaron su identidad, sus demandas y aspiraciones en un lenguaje de derechos que les permitió comunicarse con otras mujeres organizadas de Chiapas, el país e incluso con quienes venían de más allá de las fronteras nacionales. La

oposición a la violencia institucional y doméstica, sus derechos a la salud, a la educación, como productoras, dentro de la pareja y en torno a la participación en sus localidades y organizaciones, fueron adquiriendo formas novedosas y a cada paso se repensaba la democratización de las relaciones cotidianas entre los géneros, encontrando nuevas aristas y nuevas consecuencias políticas de ellas. Hablar de derechos se volvió común en la vida diaria de los y las integrantes de las organizaciones. Este mismo lenguaje legitimó de alguna manera los espacios de las mujeres y permitió a las indígenas organizadas ablandar las resistencias de sus compañeros y abrirse espacio dentro del movimiento general. Sin embargo, no por ello podemos asumir simplemente que se transita por una ruta lineal y sin conflictos hacia la ampliación de los derechos de *la* mujer indígena de Chenalhó o en general de Chiapas. El rumbo ha sido complejo, lleno de caminos andados y luego abandonados, de alianzas, confrontaciones, negociaciones y no tanto de consensos fáciles. En un ambiente con tan profundas desigualdades y diferencias, difícilmente podríamos pensar que un movimiento social pudiera cancelarlas de tajo. Tampoco podríamos pensar que las aspiraciones de las mujeres sean producto de una comunidad de intereses dados por características biológicas naturales o esencias psicológicas; menos aún, sostener que estas mujeres representan los intereses “reales” de todas las demás indígenas. En las reuniones de mujeres pesa tanto o más que el género el ser “compañera”, el ser parte de un mismo movimiento de oposición y la dinámica, los acuerdos, negociaciones y problemas entre las organizaciones mixtas han influido mucho en las posibilidades y límites de las mujeres. Quiénes se reúnen, cuándo, en dónde y el peso de las distintas opiniones cambian de acuerdo con las coyunturas y circunstancias del movimiento general.

Después de ensayar caminos diversos la autonomía se convirtió en la forma más concreta y dinámica para la transformación de las relaciones de poder, tanto a nivel local como regional y nacional, desde la perspectiva de los zapatistas. Fue éste el eje en torno al cual se acomodaron las demandas de los rebeldes y en torno al cual se establecieron las principales alianzas y confrontaciones. La autonomía dio origen a una gran creatividad y, dependiendo de las particulares dinámicas, conflictos y formas de poder que se desarrollan en las distintas regiones, a modalidades y prácticas autonómicas distintas (Burguete 1998: 127-157). De cualquier modo, no ha implicado solamente autogobierno en territorios aislados,

sino que ha articulado una buena parte de las luchas y debates de la cultura política chiapaneca. Uno de los temas más candentes ha sido el significado de la participación política para quienes fueron excluidos y la manera de democratizar las relaciones cotidianas para crear nuevos liderazgos y nuevas formas de hacer política más abiertas e incluyentes. Las mujeres indígenas han retomado este concepto, el de “autonomía”, para expresar a través de él un ideal de justicia social y equidad. El proyecto del EZLN para muchas mujeres indígenas significó una oportunidad para cuestionar “costumbres malas”, para hablar de derechos: el decidir sobre su cuerpo, el respeto y la no violencia contra ellas, el trabajo y la remuneración justa, la toma compartida de decisiones a nivel familiar, en localidades y organizaciones, la corresponsabilidad en las tareas domésticas y la crianza de los hijos. Entre algunas de las propuestas de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena 8-12 de octubre de 1996, encontramos:

Nuestros derechos como mujeres indígenas encuentran su espacio de resolución en el reconocimiento de la Autonomía de los Pueblos Indios, como la forma más democrática que se inicia en nuestra persona, desde nuestra casa hasta la comunidad y el pueblo y se sintetiza en el Estado.

La autonomía en su dimensión económica se refiere a nuestro derecho como mujeres indígenas a tener acceso igual y control sobre los medios de producción.

La autonomía política respalda nuestros derechos políticos básicos, a tener representación, la autonomía física significa decidir sobre nuestro cuerpo y a la posibilidad de vivir sin violencia y la autonomía sociocultural se refiere al derecho a reivindicar nuestras identidades específicas y autodeterminadas como mujeres indígenas [...] (8 de octubre de 1996).

Pero, la vida en el municipio autónomo de Polhó ha sido enormemente difícil para todos y en especial para las mujeres. La autonomía se ha desarrollado entre continuos sobresaltos y dificultades. Primero en medio de hostilidades armadas cotidianas y luego en la dinámica del desplazamiento y del refugio. Cómo asegurar la “autonomía económica” y garantizar el acceso a los medios de producción si ir a trabajar la tierra entre militares y paramilitares resulta sumamente peligroso; cómo defender el derecho a la “autonomía física”, el derecho a tomar decisiones sobre el propio cuerpo, si ni aun la vida o la salud pueden asegurarse.

Pero además, las ofensivas gubernamentales continuas han empujado al EZLN cada vez más a presentar un frente unido de resistencia. El miedo a la divi-

sión y al conflicto interno ha sido uno de los más serios obstáculos para la crítica de las mujeres a formas y mecanismos culturales de exclusión. La expresión de la “autonomía sociocultural”, el derecho a reivindicar identidades específicas como mujeres, se constriñe y ni siquiera las antes frecuentes reuniones amplias de mujeres pueden realizarse bajo las actuales circunstancias.

En Polhó, donde se concentra una buena parte del zapatismo de Chenalhó, las autoridades insisten en que entre los zapatistas “nadie está por debajo; nadie está detrás, no hay más chicos y más grandes” (entrevista al juez del municipio autónomo de Chenalhó, julio de 1999). Pero lo cierto es que cotidianamente las mujeres enfrentan todavía la subordinación en razón de su género, tanto a nivel doméstico como en la dinámica organizativa local y regional. Las formas en que hombres y mujeres participan en la construcción de la autonomía muestran todavía muchas desigualdades.

Dentro de la estructura civil del EZLN, las mujeres tienen posiciones de menor responsabilidad y autoridad: son operarias de radio, cuidan a los enfermos, distribuyen alimentos. En el Consejo Municipal los cargos más importantes los ocupan varones. Son varones el presidente del Consejo, el juez, el comisariado ejidal. En entrevista las autoridades autónomas admiten que una mujer alfabeta y bilingüe tiene mejores oportunidades de obtener y asumir un cargo (julio de 1999).

Los espacios para las mujeres se han desarrollado fundamentalmente en cooperativas, éstas sí se han multiplicado: de textiles, de elaboración de pan, de la granja de pollos, de producción de hortalizas. Pero la participación de las mujeres en las cooperativas es también diferenciada. De acuerdo con Christine Eber (1999), han podido ocupar cargos en las cooperativas primordialmente las solteras, y las que hablan y escriben español. A las otras las ocupaciones y responsabilidades en las labores domésticas y el cuidado de los hijos, casi totalmente a su cargo durante tanto tiempo, les dificultan asumir las pesadas tareas de asistir continuamente a reuniones dentro y fuera de la localidad. Una mujer refugiada en Polhó me cuenta que podría tener más tiempo para reuniones y cargos si las responsabilidades de la casa fueran compartidas. “Todavía no hay autonomía para nosotras”, me dijo. “Nuestros esposos todavía piensan que no sabemos pensar igual, que no tenemos igual nuestra fuerza”. También me habló de las dificultades que tienen las mujeres para expresarse en público, del miedo y nervios que dan por la falta de costumbre (julio de 1999).

Aun cuando la participación política de las indígenas zapatistas en Chenalhó está llena de condiciones y límites marcados por el género —y por otras desigualdades: la educación, la edad, los ciclos familiares y reproductivos—, la discusión ha estimulado la imaginación y provee nuevos horizontes de posibilidad. La visión sobre la costumbre y la tradición, las leyes y los derechos, se enriquece entre las contiendas de los géneros por construir un mejor futuro en el marco de la construcción de autonomías que se mueven entre alianzas y enfrentamientos.

IV
LOS CONTORNOS SEXUALIZADOS DE LA
RESISTENCIA, LA REPRESIÓN Y LA VIOLENCIA

El 22 de diciembre de 1997 y las consecuencias de lo que ese día sucedió indudablemente dejarán huella en la política mexicana y nos permiten ver que a veces lo local es tan relevante para la comprensión del país, como lo es el contexto nacional para entender lo que sucede en comarcas pequeñas. Mi preocupación en este capítulo, más que repetir lo que sucedió, que ya ha sido suficientemente difundido,¹ será reflexionar sobre las experiencias con la violencia que la masacre de Acteal concentra y particularmente en lo que a las mujeres se refiere. Exploraré procesos políticos, culturales y normativos, que generados en distintos niveles de la organización política, militar y legal mexicana operaron simultáneamente y, qué montándose sobre preceptos e ideas comunes, exacerbaban diferencias, renovaron viejas heridas y añadieron nuevas rupturas a la ya cargada atmósfera de Chenalhó, de los Altos y de Chiapas. Los sucesos de unos pocos meses en este municipio proveen también un marco para analizar las interpretaciones político-legales y culturales que han surgido, ligadas a maneras de relacionar la violencia, el género y la diferencia cultural. Aunque no intento generar definiciones universales sobre el conflicto y la violencia, sino captar las complejidades de los conflictos en Chenalhó desde las perspectivas de aquellos que se han visto directa o indirectamente involucrados, sí me interesa explicitar los supuestos sobre la violencia, el género y la cultura que subsisten pese a los fuertes cuestionamientos a la esencialización de la naturaleza de hombres y mujeres y de los grupos étnicos subordinados.

¹ Una abundante literatura ha surgido a partir de la matanza, véanse Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 1998; *Camino a la masacre y Entre el duelo y la lucha*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Aída Hernández (coord.), 1998. *La otra palabra*, CIESAS, COLEM, CIAM, México, D. F.; Durán, Marta y Massimo Boldrini, 1988. *Acteal. Navidad en el infierno*, Times Editores, México.

La utilización de prácticas y simbología de violencia sexual para representar y ejercer el poder político ha sido común en muchas situaciones de dominación, en tiempos distintos, en regiones muy diversas y en circunstancias cambiantes. Prepotencia, agresividad y una conducta sexual que se atribuye a lo masculino han estado estrechamente unidas en guerras, conquistas e incursiones militares, en agresiones entre facciones políticas y en represiones contra movimientos de oposición. Ejemplos podemos encontrarlos con facilidad en la mayoría de los conflictos recientes tanto en Latinoamérica como en Europa, Medio Oriente y África. La historia de México tiene sus propias muestras de maneras en que la represión sexual y otras formas de control sexualizadas se han utilizado para imponer la sujeción, desde la conquista hasta los movimientos sociales y políticos más actuales. Los momentos de choque y crisis, no obstante, proporcionan imágenes fragmentadas que no dejan ver las maneras en que las modalidades de violencia que se utilizan y sus significados han sido construidos en relación con y dentro de estructuras y patrones cotidianos de dominación.

En los últimos años, el feminismo y la antropología crítica han alterado las maneras de concebir la violencia y han permitido reconocer que no es un acontecimiento extraordinario de la vida social, sino más bien una de sus constantes y que las formas sexualizadas de control y represión son uno de los canales privilegiados para ligar la vida cotidiana con la política. La represión política utiliza la agresión sexual como metáfora de la dominación general, pero lo hace así porque refleja las bases sexistas que organizan el sistema de desigualdad y, al hacerlo, las reproduce y profundiza. Desde luego, la represión a gran escala hace de la agresión una cuestión mucho más visible y aterradora, pero es su relación con un espectro muy variable de contradicciones económicas, políticas y sociales lo que le da formas culturales determinadas y confiere poderes más allá del daño físico directo.

En Chenalhó se dieron cita procesos culturales, políticos y militares que conjugaron el nivel local con el estatal y nacional para generar una violencia dirigida en general contra cualquier tipo de oposición, pero en particular contra las mujeres organizadas. En principio y a pesar de que los indígenas se vieron envueltos por una estrategia de guerra sobre la cual los habitantes de este lugar no tenían control alguno, las evidencias de la participación de grupos locales paramilitarizados y de apoyo a la contrainsurgencia no puede soslayarse. Los conflictos locales preexistentes no siguieron una marcha autónoma para

llegar a la autodestrucción, como insiste la PGR en las conclusiones de su investigación (1998); pero la dicotomía entre indígenas y lo que ha sido concebido como fuerzas sociales externas no me parece útil para entender lo que los horrores de la guerra han puesto al descubierto. Los indígenas priístas se incorporaron activamente a la represión, y aunque las estrategias que utilizaron no fueron diseñadas de manera autónoma, tampoco fueron creadas exclusivamente por agentes externos más poderosos. Fue la conjunción de fuerzas lo que dio por resultado Acteal, aquello que le precedió y lo que le ha seguido.

El sistema político mexicano ha sido entendido muchas veces como una estructura formada por élites que desde el centro del país manipulan a su antojo a pequeños poderes locales. En Chenalhó puede vislumbrarse el complejo entramado de poderes que se conjugan, sin confundirse del todo, para fabricar lo que ha sido este sistema. Jan Rus ha documentado magistralmente cómo llegó a construirse lo que él llama “la comunidad revolucionaria institucional” (1995b); es decir, la manera en que se incorporaron las élites indígenas al sistema político mexicano. Sin embargo, Rus no considera el papel que ha jugado la subordinación de las mujeres en la violencia con la que este sistema se ha construido e intentado mantenerse, ni los significados que se le atribuyen.

LA VICTIMIZACIÓN DE LAS MUJERES Y
LA MASCULINIZACIÓN DE LA VIOLENCIA

[...] con esa virtud que la mujer tiene de embellecerlo y ennoblecerlo todo; esa rara habilidad con que en muchos casos trata importantes cuestiones y esa característica penetración que les es peculiar, seguramente su intervención directa en los asuntos políticos hará que la forma deprimente y poco serena con que hoy se tratan estas cuestiones, desaparezca con la sola intervención de ella, y por el respeto, la cortesía y las consideraciones que todo hombre debe tenerle se conseguirá sin duda que desaparezcan motines, asonadas, tumultos, actos violentos en las luchas electorales y aún movimientos armados.

Decreto sobre la igualdad de derechos políticos de la
mujer frente al hombre en Chiapas, 1925.

Desde la rígida estratificación colonial, hasta la supuesta igualdad de nuestros tiempos, muchas de las percepciones colectivas sobre aquello que hace diferente a las mujeres de los hombres han sufrido cambios importantes, acomodándose

a las transformaciones de la vida política y económica, a los modelos de vida propuestos por los grupos dominantes y a las relaciones que se entablan entre lo que ahora es México con el mundo que le circunda. Pero en todas estas percepciones la idea de que las mujeres son esencialmente pacíficas, igual que aquella que confiere a los hombres una naturaleza violenta, ha encontrado cabida. Las asociaciones entre las funciones reproductivas, las características sexuales que se atribuyen a cada género y la capacidad diferencial de violencia que se supone tienen hombres y mujeres han creado intensas imágenes sobre el poder y la subordinación, la violencia y la victimización, sobre la guerra y la paz. Muchas de estas imágenes dan vueltas y reverberan en estudios que tratan de dar cuenta de la violencia de la represión en Chiapas y particularmente en Chenalhó después de la matanza de Acteal.

No obstante, los argumentos que en distintos tiempos y en distintos lugares se han ofrecido sobre la unión entre la violencia y los géneros varían mucho y han tenido (siguen teniendo) distinto tipo de implicaciones. Frente a los muchos casos que contradicen los estereotipos, se han aducido explicaciones totalmente contradictorias que nos permiten sospechar que una mirada más abierta pudiera interpretar de otras maneras el pasado e imaginar un futuro diferente.

Muchas corrientes feministas sostienen que la guerra es por excelencia actividad masculina y que las mujeres son contrarias a ella y sus víctimas preferenciales. Para las más radicales la guerra y la violencia son el resultado de una organización social sustentada sobre valores masculinos universales que enfatizan la jerarquía, la competencia y la dominación. Sostienen que en los resquicios del patriarcado dominante existe una cultura femenina formada en la cotidianeidad que valora las relaciones amorosas no jerárquicas, respeta la diferencia, el diálogo y la no-violencia:

[...] todo parece indicar que la guerra tal como la conocemos, fue originalmente organizada como una acción del sexo masculino en contra del sexo femenino, una acción de los varones en contra del útero ("la alteridad absoluta") de las mujeres. La primera guerra del mundo, la guerra que funda el mito de la guerra, la guerra que inicia la guerra de a diario, fue y es la guerra para encarcelar a las mujeres y lo femenino dentro de un orden social de y para los varones, la guerra causada, por decirlo así con la envidia viril del útero
[...]

Somos feministas no-violentas para salir del laberinto psíquico y físico en que el patriarcado ha encerrado el deseo de las mujeres el deseo de la paz perpetua, el fin de las guerras [...] (Gloria Hernández *et al.*, 1995: 60-61).

Afirman que el feminismo es rebelde, porque se sustenta en los valores de la cultura femenina que cuestionan las raíces profundas del patriarcado. La estrategia que proponen, por consiguiente, es fortalecer las redes sociales entre mujeres y expandir la esfera de su actuación transformando las relaciones políticas tradicionalmente dominadas por los valores masculinos. En México, esta corriente se ha encontrado con la fuerte tradición del indigenismo populista, con el que tiene afinidad en su modelo analítico: “[...] los indios se parecen a las mujeres: son una otredad invisibilizada, silenciada, castigada y oprimida. A muchos análisis sobre la situación de los indios se podría cambiar la palabra indios por mujeres y a muchos sobre las mujeres por el de indios y no se notaría” (Bedregal 1995: 44).

Lo que sucedió en Acteal y los gritos de los paramilitares, instigándose a “matar la semilla”, a no permitir la reproducción de grupos de oposición, parecería confirmar la versión de este feminismo; sin embargo, partir de una esencia de hombres y mujeres, de grupos étnicos y civilizaciones menos o más violentas simplifica enormemente la problemática que en Chiapas y en otras regiones del país se enfrenta. Mujeres e indios son representados como grupos homogéneos dotados de valores positivos y sensibilidades más desarrolladas, invariables víctimas de fuerzas voraces y violentas: los hombres, los no indios, el sistema político, el capitalismo. La utopía de este feminismo es en realidad el reverso de la moneda de aquella que creó Hobbes dotando al ser humano (masculino) con una violencia innata (1995 [1651]).

En este sentido, la advertencia de Yanagisako y Collier (1994), que cuestionan la facilidad con que la academia feminista suele ubicar la reproducción biológica como el centro natural de donde emanan las diferencias y asimetrías de género, puede ser de mucha utilidad. En efecto, atribuir a la capacidad reproductiva y a la sexualidad de hombres y mujeres un significado universal invariable puede encubrir más de lo que pone de manifiesto. En lugar de partir de este supuesto, entonces, procuraré explorar los bordes, costuras y contradicciones de estas ligas que por naturalizadas suelen pasar inad-

vertidas. Me mueve la esperanza de que esto me ayude a representar mejor la complejidad con que las mujeres indígenas han enfrentado y enfrentan la represión y la violencia.

LOS HILOS CONVERGENTES DE LA VIOLENCIA,
EL PACIFISMO Y LA LEY

No tenga, dijo el Autor de la naturaleza en el acto de la formación de la mujer, no tenga ésta la robustez del hombre, que rinde a una fiera; no tenga la intrepidez del hombre, que se arroja entre las balas y degüella enemigos de ciento en ciento; carezca del tesón del estudioso, que entre libros y vigiliás se consume por indagar el curso de los astros, por coordinar los gabinetes o averiguar el origen y modificación de las pasiones humanas. Quédese para éstos en hora buena las fatigas del campo, los peligros de la milicia, los afanes del comercio; resérveseles el penetrar los arcanos de la moral y la política; escudriñen cuanto puedan las verdades de la física, química y matemáticas; arriésguense en los mares y háganse árbitros despóticos de las ciencias y de las artes, de la religión y del gobierno, de la paz y de la guerra; pero en cambio quédese para las mujeres el ser el gozo, el descanso, el mayor placer honesto de los hombres, el depósito de su confianza, el iris de sus disturbios, el imán de sus afectos, la tranquilidad de su espíritu, el premio de sus afanes, el fin de sus esperanzas y el último consuelo de sus adversidades y desgracias; quédese para ellas, finalmente, el ser la delicia de los hombres, el encanto de los sabios, el gozo de los guerreros [...] Teniendo en consideración esa misma debilidad, las leyes civiles las han separado del sacerdocio, gobierno, política y arte de la guerra, que les ha confiado a los hombres[...]

Juan José Fernández de Lizardi,
fragmento de *La Quijotita y su prima*
(en Pilar Gonzalbo 1985: 135-137).

Si las políticas dirigidas hacia las mujeres en lo que es actualmente el territorio mexicano muchas veces han girado en torno a la reproducción biológica, no por ello se han orientado en el mismo sentido, ni se han relacionado de la misma manera con las ideas sobre la sexualidad de cada género o con las percepciones de lo que es la violencia. Ésta es una historia larga y compleja que se alimenta de ideas sobre órdenes legales, morales, económicos y políticos, y, aunque pareciera marcar una línea de continuidad en un mundo que en otros sentidos está en continua transformación, en realidad las ideas sobre la violencia y el género se han adaptado a los cambios de los requerimientos

de los distintos sistemas políticos y legales que se han sucedido. Los tiempos distintos, las categorías étnicas y las posiciones económicas también han impuesto normas desiguales sobre las mujeres con relación a la reproducción y la sexualidad, y las ha sujetado a muy distintas modalidades de violencia, aunque sus obligaciones parecieran similares. En realidad, los destinos de las mujeres han sido muy dispares en un territorio muy variado y cruzado por profundas desigualdades.

En esta historia la ley ha jugado un papel crítico para definir las diferencias entre los géneros, entre las distintas categorías culturales, sociales y económicas y su relación con la violencia (Merry 1995). Las normatividades —leyes, reglamentos, costumbres, de indios y ladinos— han partido y validado aquello que les ha parecido diferencias naturales entre los géneros; pero los cambios y reacomodos han sido frecuentes y significativos. La tipificación de lo que es violencia, de quiénes saben cuáles son los caminos que conviene tomar, de quiénes están autorizados legalmente para disciplinar y en qué sentidos, de los límites entre el ejercicio de la autoridad legítima y la violencia ilícita, los grados de gravedad del abuso, los mecanismos y procedimientos para negarla, ignorarla, reprimirla o canalizarla, han ayudado a fijar temporalmente fronteras en determinados contextos y tiempos.

Las leyes y los discursos legales han otorgado a algunos grupos y a algunas personas la facultad del ejercicio de ciertas formas de violencia legítima y, aunque las formas y privilegios en el uso de la violencia cambien, sus huellas persisten a veces largo tiempo en la vida diaria, en las experiencias con la legalidad y el castigo y en los mecanismos de represión política. El código penal chiapaneco, por ejemplo, lleva las marcas de su propia historia en la que el ganado y las fincas ocuparon un lugar central. No es extraño pues que considere más grave el abigeato (robo de ganado) que el rapto, a juzgar por los castigos que se imponen a cada delito en los artículos 190 y 159: de tres años y seis meses a siete años de prisión por una cabeza de ganado y de uno a seis años a quien “se apodere de una persona [...] por medio de la violencia [...] para satisfacer algún deseo erótico sexual o para casarse”.

Y aunque recientemente este código se ha modificado parcialmente² para castigar con mayor rigor la violencia intrafamiliar y se han incluido fragmentos que

² El trabajo de cabildeo y presión en relación con el cambio de la legislación chiapaneca y federal ha sido muy intenso por parte de las organizaciones de mujeres. Particularmente impor-

agravan el delito de lesión cuando entre el agresor y su víctima existan relaciones de pareja o de parentesco, o cuando las lesiones dañen los órganos reproductivos (artículo 122), al mismo tiempo, subsiste un párrafo en donde se juzga que “no será punible el acto [de lesión simple] cuando involuntariamente infieran lesiones que tarden menos de quince días en sanar, como consecuencia del ejercicio en el derecho de corrección de quienes están facultados a hacerlo en estricta necesidad para la formación del pasivo y la prudencia que debe observar el responsable”. Pero además de una codificación ambigua con relación a la violencia intrafamiliar y sexual —tal como muestran estos dos artículos, entre los muchos que podríamos encontrar—, en las leyes existen también grandes ausencias, que son suplidas frecuentemente por costumbres jurídicas no codificadas y grandes contradicciones que abren paso a la manipulación y a la imposición. Aunque también, a veces, las omisiones y vaguedades hayan podido ser utilizadas en favor de las mujeres violentadas. Podemos así vislumbrar lo problemático que resulta dibujar una correspondencia total entre las normas codificadas y la vida cotidiana, incluso en ámbitos donde las leyes, se supone, no se oponen a tradiciones jurídicas culturalmente diferentes.

La tentación de atribuir al pasado o a pueblos más atrasados falta de sensibilidad o ignorancia para reconocer y frenar la violencia está siempre presente; pero habrá que recordar que otras modalidades de violencia, igualmente atroces, suelen ser justificadas por aquellos que son representados como naciones, instituciones o sectores democráticos y desarrollados.

En realidad, pensar que la violencia es un concepto fácil o un asunto de evolución civilizatoria puede ser muy engañoso. Entendiendo que un estudio histórico rebasaría con mucho las intenciones de este trabajo, quisiera solamente destacar algunos ejes que nos hagan más comprensibles las imágenes sobre la violencia política y el género que han surgido en y sobre Chenalhó. Tratar de explicar por qué y de qué manera la autoridad y la violencia política se estructuran en términos sexualizados, qué tipo de asociaciones se han construido con respecto a la reproducción y sus resonancias en Chenalhó, tal vez ayude a descifrar y a romper las fronteras que limitan las maneras en que pensamos la política y las formas mediante las cuales las mujeres intentamos construir puentes entre nosotras para abrirnos los márgenes del futuro.

tantes han sido las propuestas que intentan frenar la violencia doméstica y sexual (véase Martha Figueroa Mier 1999 ms.).

LAS DINÁMICAS DEL CONTROL NATAL Y DE LA REPRESIÓN.
VIOLENCIA, REPRODUCCIÓN Y GÉNERO

El problema indigenista. [...] es de naturaleza cultural; es decir es una trama de complicada raigambre existencialista. Adosada con un factor nuevo: la gran explosión demográfica que, paulatinamente y hacia el año dos mil, habrá de cambiar para los indígenas su calidad de minoría racial, por la mayoría demográfica en Chiapas (Lescieur 1998: 17).

Con demasiada frecuencia la academia, incluida aquella moldeada por la práctica feminista, atiende los discursos y análisis de sus propios círculos de especialistas y desconoce aquellos debates que surgen entre los que hemos llamado sujetos de estudio. Solemos entonces imaginar que la agenda del feminismo representa organizadamente los intereses naturales de todas las mujeres. Si la concepción ha sido considerada una de las razones fundamentales que explica la desigualdad entre los géneros, nada más natural que entender la anticoncepción como una de las fórmulas prioritarias para acceder a la equidad. Las discusiones entre las indígenas de los Altos dan cuenta de problemas muy distintos. Nos hacen ver que la violencia puede introducirse a través de vías que creemos liberadoras para todas las mujeres y en todos los momentos. Ayudan a entender también cómo las disputas locales se alimentan de políticas y concepciones generadas en la confluencia de muchos elementos que se gestan en contextos más amplios y que reformuladas por la dinámica local se convierten en versiones propias de lo que significa la violencia. La paramilitarización en Chenalhó no sólo utilizó el poder brutal de las armas para destruir la oposición, sino que aprovechó las intensas imágenes creadas a partir de la resistencia indígena a las políticas institucionales de control poblacional para aterrorizar a quienes se oponen al régimen dominante.

En octubre de 1986, durante uno de los primeros encuentros de mujeres campesinas que se organizaron en Chiapas (Paré 1991), hubo una discusión entre dos mujeres tzotziles, una procedente de Simojovel y otra de la zona alta de Huixtán. Estaban en aquella reunión, además de estas dos indígenas, dos parteras pedranas de la Organización de Médicos Indígenas (OMIECH), una mujer tojolabal de Las Margaritas, tzeltales y tzotziles migrantes a la selva fronteriza y a la ciudad de San Cristóbal. Anselma era líder en Simojovel, centro en ese tiempo de uno de los movimientos campesinos más activos en contra de los finqueros que habían dominado la zona; sujeto a una violenta represión por el ejército, grupos policia-

y guardias blancas (véase Toledo 1996). En tanto, María era procedente de un ejido formado en Huixtán durante la época cardenista y con una trayectoria muy diferente a aquella que se desarrollaba en Simojovel. Ambas participaban en movimientos políticos, pero sus visiones eran radicalmente diferentes con relación a la participación política de las mujeres.

Las indígenas hablaban durante el encuentro sobre su cuerpo y la reproducción, siguiendo una guía propuesta por académicas que nos interesábamos en la gestación de un movimiento de mujeres campesinas indígenas. Surgió entonces una discusión cuya relevancia política iría en aumento hasta convertirse, en los años que siguieron, en un complejo nudo de intereses en pugna, lleno de contradicciones, ambigüedades y lugares oscuros. María consideraba que tener demasiados hijos limitaba la participación política de las mujeres, las desgastaba física y emocionalmente y sujetaba a muchas formas de violencia doméstica. Anselma rebatía desde su posición como líder del movimiento campesino. Sostenía que una de las principales contribuciones políticas de las mujeres era la concepción y crianza de hijos que se convertirían en luchadores sociales. “El gobierno está interesado en acabar con los campesinos”, nos dice, “por eso quiere que las mujeres ya no tengan hijos”. La mayoría de las participantes indígenas estuvieron de acuerdo con Anselma y acabó la discusión.

Años después, unos meses antes de la matanza de Acteal y durante una de las múltiples reuniones de mujeres, se suscitó un debate similar. Hablando del derecho de las mujeres a la tierra, una indígena de Chenalhó explicaba que el gobierno no quería dar tierras a los indígenas, menos aún a las mujeres. “Dice el gobierno que ya no hay tierras, que por eso mejor debemos dejar de tener hijos las mujeres, pero eso no es cierto”. Otras respondieron que estaban cansadas de tener tanto hijo, que se aguadaba la matriz, que era peligroso para la salud. La mujer contestó: “Yo, como mujer indígena, no me canso de tener hijos para que luchen por nosotras y por nuestra autonomía” (12 de junio de 1997).

Este debate entre mujeres indígenas nos introduce a un tema resbaloso, cuyas aristas no son claras, y confronta las maneras usuales de abordar la violencia contra las mujeres, los centros generadores de esta violencia y sus mediaciones. Hace ver que la agenda social es un tema mucho más complejo de lo que pudiera parecer y que las respuestas de las mujeres no pueden ser simple-

mente clasificadas como contestatarias y rebeldes, o sumisas y pasivas. Sin una muy cuidadosa contextualización de los conflictos y la manera tan compleja mediante la cual las mujeres responden a ellos, se corre el riesgo de entender muy poco de lo que ocurre. La violencia política y la violencia cotidiana se conectan continuamente, pero sus formas y mecanismos no están naturalmente dados, sino que se construyen alimentándose de maneras insospechadas para una mirada que parte de un solo eje de desigualdad originario o principal. Las mujeres de Chenalhó se sitúan en contextos sociales y políticos que conjugan en sus personas y cuerpos opresiones étnicas, de clase y de género, y en medio de éstas conforman sus identidades y sus conciencias.

EL SEXO, LA REPRODUCCIÓN Y OTRAS CATEGORÍAS DE LA VIOLENCIA Y LA POLÍTICA

Las políticas pronatalistas, que habían sido impulsadas de muy diversas formas y con objetivos también distintos durante gran parte de la historia del país, de pronto dieron un giro de 180 grados. En 1973 el gobierno mexicano incluyó en el artículo 4 constitucional el derecho de la población a “decidir libre, responsable e informadamente el número y espaciamiento de los hijos”. Para muchas mujeres este nuevo inciso representó efectivamente una opción que amplió sus posibilidades de vida, respondió a sus aspiraciones y pudieron, en adelante, ejercer el derecho de decidir si tener o no hijos y cuándo tenerlos. Para la mayoría de las indígenas, sin embargo, éste ha sido un asunto difícil y lleno de contradicciones.

La política mexicana en torno a la anticoncepción no puede desligarse de lineamientos internacionales que han ejercido presiones importantes para los países que dependen del financiamiento y apoyo internacional. No obstante, después de más de veinte años de desarrollo de programas de control de la fecundidad en México, las dinámicas específicas del país y de sus regiones, de las instituciones que se han involucrado y de las condiciones socioculturales en que se dan las relaciones entre los géneros, han impreso marcas tan importantes para entender las posibilidades y limitaciones de un derecho construido de tan peculiar manera, como aquellas que le confieren una globalidad construida entre naciones tan desiguales.

El descenso acelerado de los niveles de fecundidad³ no se ha debido siempre o en todas partes solamente a la decisión libre de la pareja o de los individuos. Las estadísticas nacionales de las instituciones de salud con relación a los servicios de planificación familiar dan lugar a dudas y sospechas sobre las razones que motivan sus acciones y los métodos utilizados para impulsarlas (J. G. Figueroa 1994). Es evidente que las autoridades han vinculado directamente el crecimiento de la población con la limitación de recursos y la pobreza, y que buscan a toda costa reducir las tasas de fecundidad sobre todo entre los más pobres. Para ello han formulado metas muy ambiciosas que llevarían, por ejemplo, durante el periodo de 1995 al 2000, a que 70.2% de las mujeres unidas en edad fértil controlara su fecundidad para reducir a 2.4 hijos por mujer en promedio (Tuirán 1998: 19). Los métodos anticonceptivos se han concentrado cada vez más en los quirúrgicos definitivos, que han pasado de una de cada 11 mujeres “usuarias” en 1973 a una de cada tres en 1987; además, entre las mujeres operadas por razones anticonceptivas, un importante porcentaje está conformado por menores de 25 años, de acuerdo con los datos que presentan las instituciones (J. G. Figueroa 1994: 106-108). Pero si las estadísticas del país en general son sospechosas, las regionales no dejan lugar a dudas. De los métodos anticonceptivos el que mejor representa la orientación de las políticas de planificación, tal como se practican en los Altos de Chiapas, es la salpingoclasia, por cancelar en definitiva la concepción y porque se realiza sin más seguimiento, cuidado o control subsecuente. Datos de investigaciones locales obtenidos directamente en hospitales públicos chiapanecos (Pons *et al.*, ms.) informan que las “usuarias activas” de los distintos métodos de planificación familiar sumaron para 1990 en Chiapas un total de 140 436 personas. Éstas fueron atendidas por las distintas instituciones del sistema nacional de salud. De ellas, 44.2% fue intervenido quirúrgicamente (y casi todas fueron practicadas a mujeres; las vasectomías pueden contarse con los dedos de una mano); 37% usaba métodos hormonales, y 18.8%, dispositivo intrauterino. Tan sólo ese año se realizaron 8 497 cirugías por razones anticonceptivas en todo el estado, y en la ciudad de San Cristóbal, donde se atiende a la población

³ Según J. G. Figueroa (1994), el promedio de hijos por mujer ha pasado de 6.3 en 1973 a 3.8 para 1986 y, de acuerdo con las estimaciones que presenta, a tres hijos a principios de los noventa. A pesar de que las estadísticas del Sector Salud con relación a los descensos de fecundidad puedan estar infladas, no por ello las mujeres dejan de ser objeto de continuas presiones para que las metas programadas efectivamente se cumplan.

de los municipios alteños, hubo 614 intervenciones. Llama la atención que 52 y 65% de las salpingoclasias (para 1990 y 1991, respectivamente) estuvieran asociadas a la atención de partos normales, de cesáreas o abortos, momentos en los que las condiciones de las mujeres les impiden tomar decisiones de manera consciente (Garza y Cadenas 1994).

Las campañas masivas de anticoncepción que de continuo se impulsan, y que a partir de 1993 han sido llamadas eufemísticamente de “salud reproductiva” (Freyermuth y Garza 1994), poco cuidado han tenido por respetar a las mujeres indígenas. El médico del Centro de Salud de Chenalhó, que participó en una de estas campañas, comentó que en dos ocasiones había encontrado mujeres con dos dispositivos intrauterinos (entrevista, diciembre de 1995). Más recientemente las campañas han incorporado técnicas novedosas que permiten intervenciones quirúrgicas sin el uso de anestésicos generales, de modo que los pacientes no requieren de hospitalización. Algunos médicos que han participado en estas campañas cuestionan seriamente este tipo de políticas y consideran que las instituciones de salud deben seriamente revisar los supuestos que las llevan a ponerlas en práctica, fundamentalmente aquella concepción que considera a las indígenas capaces de aguantar más dolor que otras mujeres (Reuniones Interinstitucionales de Reflexión sobre la Muerte Materna, junio de 1997).⁴

Muchas de las experiencias más difíciles de las indígenas con las instituciones gubernamentales han estado relacionadas con la agresividad de las acciones anticonceptivas. A las mujeres que acuden a centros de salud u hospitales continuamente se les intenta incluir en los planes de control de fecundidad, y el hostigamiento o incluso el engaño son constantes. Algunos médicos han sido testigos de la manera en que sus compañeros condicionan los servicios médicos a las indígenas a la aceptación de utilizar algún método de planificación familiar (1997).

En Chenalhó, uno de los primeros rumores que conocimos con relación a este tema fue que en Pechiquil, localidad de mayoría presbiteriana vecina a Acteal, se desarrolló una campaña anticonceptiva tan fuerte que el preescolar de la localidad fue cerrado por falta de niños. El rumor fue confirmado sin

⁴ Relatorías de las sesiones del grupo de trabajo interinstitucional dentro de la campaña contra la muerte materna “Porque damos la vida tenemos derecho a ella”. En estas reuniones, que se han desarrollado a partir de 1997, participan profesionistas de la salud de instituciones de salud y ONGs. Agradezco a Graciela Freyermuth su generosidad para poner a mi disposición esta información.

empacho alguno por el médico que estuvo en aquella época en el centro de salud de aquel lugar (entrevista, marzo de 1995).

A pesar de la tenaz oposición de hombres y mujeres a la anticoncepción, me parece que existe, paradójicamente, una muy extendida inquietud por encontrar maneras de controlar la fertilidad. Desde hace mucho existe información de que formas anticonceptivas diversas, independientemente de su efectividad, son usadas frecuentemente por mujeres indígenas utilizando conocimientos y técnicas del cuidado popular de la salud. Las parteras en los Altos, por ejemplo, acostumbran machacar las protuberancias del cordón umbilical después del nacimiento de un bebé para espaciar y limitar el número de hijos que tendría en el futuro la madre del recién nacido. Algunos curanderos, parteras y yerberos dicen conocer yerbas con propiedades anticonceptivas y otro tipo métodos para el control de la fecundidad femenina. Según dicen algunos, existe una planta llamada *buymalá*, “que es muy concentrada y que las mujeres toman durante un año y dejan de tener hijos para siempre”. Dicen que “ya la han probado varias y sí funciona” (San José Fiu, junio de 1995). Muchas mujeres, entonces, prefieren no tener todos los hijos que su biología les permita:

Yo pensé que ya con estos hijos basta, ya tuve tantos hijos [...] cuando ya tenía año y medio ya venía el otro. Entonces sentía que me acababa también, que cada rato tenía yo mi parto, además mis hijos también sufren porque como están muy chicos [y viene] el otro [...] yo no podía ni salir, y ellos no podían salir conmigo porque no pueden caminar, están muy chicos todavía. Así que con eso empecé a verlo el problema, como cada rato lo iba yo tener mi parto, pues sentía que en un momento ya me ponía vieja, aunque todavía estaba yo un poco joven, pero se sentía que ya mi cuerpo se estaba enflaqueciendo, por eso así pensamos de planificarnos con mi difunto marido [...]

Mi difunto esposo también se preocupaba, porque él me decía, “ay que lástima que nadie nos puede informar si es cierto que hay planificación familiar para que ya no estemos llenando de hijos. Ay, cómo nadie nos viene a platicar”. Y estábamos así hablando porque no sabíamos a dónde irnos, y con quién preguntar alguna idea; no supimos para nada [...] (Chenalhó, mayo de 1995).

Las ansias de ya no tener hijos llevan a algunas mujeres a enfrentarse con los métodos agresivos del programa de planificación familiar e incluso se someten a la salpingoclasia. No son excepcionales las experiencias como la que en

adelante se incluye, en la que se suman el paternalismo, el racismo y las diferencias económicas culturales para crear una violencia institucionalizada cuyos ramales van y vienen de los distintos ámbitos de la vida diaria y la política.

[...] hasta mi difunto marido le regañaron también “ [...] tu mujer ya se ve muy acabada, muy enferma. ¿Por qué no la habías traído antes? A ver, señor, ¿cuántos hijos han tenido?” [...] y dijo mi difunto marido pues ya tengo tantos hijos, le mencionó todos y así que le dieron su regañada también. Pero a’i lo aguantó porque ya sabía que estaba yo un poco enferma y acabada también, porque siempre se acaba uno cuando muy cada poco tenía nuestra criatura. Así me pasó a mí. Dijo la doctora, “¿Y por qué tanta cantidad de hijos que tienen? ¿A poco sos bien rico, tienes harto dinero? ¿Por eso, por eso te llenaste de tanto hijo?” [...] Y contestó mi difunto marido, “no, no soy rico, soy pobre, pero es que no sabía cómo planificar a mi mujer para no tener hijos [...]”

Yo le había platicado a mi difunto esposo que ya no quería seguir teniendo familia y que yo había escuchado algunas noticias del hospital, entonces él aceptó, “está bien te voy a llevar en el hospital de campo para que ya no tengamos más familia, total tenemos ya once [...]”

Así llegamos en el hospital y [...] yo no platicué nada [con los médicos o enfermeras] porque yo no sé hablar español, pero sí lo escucho y lo entiende cuando me dijo la enfermera, “Rosita, mañana te vas a operar; te van a operar. Ya tu marido ya dijo y ya está de acuerdo con el doctor, así que mañana te vamos a operar”, dijo la enfermera. Y yo no sabía cómo era la operación, ni siquiera lo conocía [...] Yo no sabía como contestarle, “pues ni modo”, pensé, ya no podía hacer nada, ni modo que voy a salirme huyendo aunque ya no muy quería porque como es operación, pensé que era un presión grande... pues ni modo, porque ya dijo, ya dio su palabra mi marido y si me muero aquí en la operación, pues a’i me voy a morir y si no pues Dios me va a salvar (Chenalhó, mayo de 1995).

Condiciones como las que se presentan en los Altos de Chiapas, donde se entrecruzan muchas formas distintas de desigualdad, nos obligan a pensar que los efectos de las leyes dependen en mucho de las dinámicas locales donde se ponen en funcionamiento y que los derechos son, más que un decreto, una construcción política para cuya configuración es central la participación de aquellos que se supone los ejercen (J. Collier *et al.*, 1995). En Chenalhó y en otros municipios de los Altos, muchas veces la planificación familiar, más que facilitar el acceso a un derecho de hombres y mujeres, ha implicado una violen-

ta cancelación de la fecundidad femenina. Pero otra gran cantidad de cuestiones se entrecruzan con el género y la etnicidad para hacer de la anticoncepción un asunto realmente espinoso y conectarlo con la violencia institucional y la política a nivel nacional y local.

Durante casi toda su historia la población indígena chiapaneca, hombres y mujeres, ha sido la fuente de riqueza más importante. Sometida a una voraz explotación, ha caído presa de enfermedades y epidemias, de la hambruna y la miseria, de modo que altísimas tasas de mortalidad y migraciones diversas durante mucho tiempo impidieron el crecimiento de la población de los indios alteños (Wasserstrom 1978). No fue sino hasta la segunda mitad del siglo que las técnicas de salud tuvieron efecto importante sobre la mortalidad. Muchos estudios han demostrado que la atención primaria de salud, el uso de suero oral, los antibióticos y otros medicamentos y la vacunación han evitado el fallecimiento de muchos indígenas (González H. Casanova *et al.*, 1988). Con todo, la mortalidad temprana, particularmente la infantil, continúa siendo de las más altas del país, igual que la de mortalidad materna. Las primeras causas de muerte de la población adulta indígena son todavía padecimientos fácilmente prevenibles, diarreas diversas (entre ellas el cólera), infecciones de vías respiratorias y virales. Más aún, oculta bajo las tipificaciones que las instituciones de salud han diseñado para el llenado de los certificados de muerte, está entre los primeros lugares la desnutrición (Garza y Freyermuth 1995). El descenso de las tasas de mortalidad, sin embargo, no ha estado acompañado por una mejoría de las condiciones generales de salud o de la calidad de vida.

Mientras el gobierno sustenta que la recuperación económica del país requiere del sacrificio de los mexicanos, las orientaciones públicas concentran su atención en la anticoncepción como principal herramienta de combate a la pobreza, contra la muerte infantil y la muerte materna (Garza y Freyermuth 2000). Robert Wasserstrom (1978) documenta cómo la dinámica histórica de la población indígena del altiplano, su crecimiento y decrecimiento, sus migraciones y desplazamientos, son resultado de acciones políticas y no de una explosión demográfica atribuible a la biología o a costumbres atávicas y atrasadas. La distribución de la riqueza y la disponibilidad de recursos, del acceso a la tierra y a los empleos, más dependen de modelos económicos que de esencias culturales depredadoras o de una reproducción ilimitada, motivada por la irrefrenable sexualidad masculina de indios. Polhó, Acteal, X-oyep y otras localida-

des de Chenalhó ilustran como en el las políticas públicas y la violencia institucionalizada pueden llevar a concentraciones de población, sin que la biología tenga papel alguno.

Ya desde mediados de los sesenta las instituciones federales consideraban que el origen de la conflictividad de los Altos era demográfico. En esos años el Instituto Nacional Indigenista elaboró un proyecto de reacomodo dirigido hacia la zona selvática no poblada de la entidad con el concurso del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, y del Departamento de Acción Social y Cultural y de Protección al Indígena, precursor de lo que después sería la Secretaría de Asuntos Indígenas del estado. En él se habla de “un gran excedente de población” que no encuentra acomodo en sus comunidades de origen, aunque admite que la economía deficitaria de la zona (falta de insumos, de tecnología apropiada y de cultivos “costeables”) contribuye a agravar la situación (INI 1965 4). Así pues, el INI propone al gobierno federal el reacomodo de 10 000 familias —es decir 50 000 personas— en el área selvática del municipio de Las Margaritas. Para la población que se quedara (76 318 personas) sugiere “aplicar medidas apropiadas para el aprovechamiento racional de recursos naturales incluso el humano” (1965: 6). Esta política no estuvo desligada de la política nacional. En las *Memorias del Departamento Agrario* de 1947-1948 se afirma:

Se considera como una de las tareas fundamentales del Departamento Agrario el acomodo de los campesinos con derechos agrarios a salvo, en las tierras que se abran al cultivo, en coordinación con la Comisión Nacional de Colonización [...] Es propósito del régimen [de Miguel Alemán] continuar esta política porque de ella se espera el fortalecimiento y desarrollo de la agricultura nacional y *porque sin duda será el medio de solucionar muchos de los conflictos que actualmente se presentan* (citado en Silva Herzog 1974: 497).

Aunque la anticoncepción no formaba todavía parte de los planes institucionales en materia de población, comenzaban ya a perfilarse los términos que poco después regirían la política de control natal en el campo, fundamentalmente cómo ha sido desarrollado con la población indígena. Al iniciar este programa, pocos años después, las autoridades vincularon directamente el crecimiento de la población con la limitación de los recursos y la pobreza, y en el campo, con la tierra y el fin de la reforma agraria.

Los años en que se dieron las acciones de planificación familiar coincidieron con la expansión de un movimiento campesino cuya principal demanda era la tierra. Los dos asuntos rápidamente se mezclaron, tanto en la visión de los encargados de desarrollar los programas, como en la de aquellos sobre quienes se pretendía imponer la anticoncepción. Frente a la resistencia que opuso la población indígena, las autoridades concluyeron que se debía a costumbres atrasadas; así lo expresa el diagnóstico sociodemográfico para el Programa Estatal de Planificación Familiar en Chiapas de 1986: “por su apego a las tradiciones culturales y por su marginación socioeconómica [la población indígena] no ha logrado aquilatar el beneficio que aporta el poder regular y decidir sobre la fecundidad” (Secretaría de Salud 1986: II).

El movimiento campesino vio con mucho recelo las políticas anticonceptivas; apoyado por la izquierda, que consideraba las relaciones asimétricas entre los géneros como una contradicción secundaria, y por la Iglesia Católica, muy tradicional en este sentido, elaboró un contradiscurso que puede resumirse en una frase de una muy popular canción en aquellos tiempos: *a parir madres latinas, a parir más guerrilleros*.

Durante 1991 la discusión se tornó aún más álgida. El gobierno del estado, entre muchos otros cambios al código penal local, había incluido calladamente una nueva excepción a la penalización del aborto,⁵ que se publicó el 11 de octubre de 1990 en el *Periódico Oficial* chiapaneco:

Artículo 136: No es punible el aborto [...] se efectúe por razones de planificación familiar en común acuerdo de la pareja; o en el caso de madres solteras, siempre que tales decisiones se tomen dentro de los primeros noventa días de gestación y previo el dictamen de otros médicos, cuando sea posible, y no sea peligrosa la demora; o cuando se pruebe que el aborto fue causado por la imprudencia de la embarazada.

La mayoría de quienes, por una u otra razón, les pareció importante la modificación legal, entendieron que las autoridades tenían la intención de explorar las posibilidades de extender la medida al resto de país. Se inició entonces un intenso debate a nivel nacional que incluyó a feministas, Iglesia Católica, funcio-

⁵ Otras tres primeras causas por las que el aborto no es punible estaban ya incluidas en el código penal, a saber: cuando el aborto sea consecuencia de una violación, cuando la madre corra peligro de muerte a causa del embarazo o cuando pueda determinarse que el producto sufre alteraciones genéticas graves.

narios gubernamentales y de las instituciones de salud, partidos y algunas organizaciones como PROVIDA (véanse Grupo Cinco 1991; Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Victoria 1991: 21). En el ámbito local la diócesis de San Cristóbal lanzó una fuerte campaña dirigida a organizar la resistencia de sus fieles indígenas: marchas, peregrinaciones y protestas de todo tipo se organizaron durante ese año y en ellas participaron mujeres y hombres de Chenalhó, junto con otros de una buena parte de los municipios que conforman la diócesis. En su carta pastoral el obispo Samuel Ruiz se dirigió a los indígenas:

Es particularmente a ustedes, a quienes se dirige esta agresión. Que la intención sea evitar un crecimiento de la población indígena, ha sido dicho en lo particular por algunas personas con nivel de autoridad, en tanto que otras se han atrevido a recriminarles de irresponsabilidad, indicándoles que el gobierno ha reformado la ley en favor de ellos.

A ustedes, a quienes afectan más seriamente las consecuencias negativas de las decisiones que se toman, se les inculpa irónicamente de ser responsables de lo que otros pusieron sobre sus espaldas: la mortalidad infantil, la inseguridad en la tenencia de la tierra, la carencia de los más básicos servicios sociales o su mal funcionamiento, la desnutrición, la proliferación de enfermedades.

Ustedes constatan lo engañoso de la propaganda que les asegura que “la familia pequeña vive mejor”, mientras el acaparamiento y la concentración de poder, impiden que se haga verdad lo que pareciera lógico (Samuel Ruiz García, documento pastoral sobre el aborto, diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en *Justicia y Paz*, 21, 1991: 30).

El congreso local y el gobierno chiapaneco tuvieron que dar marcha atrás y la modificación quedó indefinidamente en suspenso, hasta acabar por derogarse en los hechos.

Mientras tanto, el Grupo de Mujeres —que había querido combinar las características de un centro de atención a mujeres víctimas de agresiones sexuales y de violencia doméstica, con una organización amplia de mujeres— se vio atrapado en un callejón difícil de manejar que lo colocaba entre el feminismo, con el cual simpatizaba, y la decidida oposición de las católicas, a quienes pretendía incorporar al movimiento. El proceso acabó por alejar a las mujeres del movimiento urbano popular, en su mayoría católicas.⁶ Por otro lado, a partir de la

⁶ La actitud de las mujeres católicas se mantuvo a pesar de las numerosas estrategias de convencimiento que se ensayaron en foros y mesas de discusión, a pesar de los argumentos del grupo

lucha por esta vieja demanda feminista se afianzaron las relaciones de quienes habían participado en el ámbito local con el movimiento feminista de diversos lugares del país, de Latinoamérica, Europa y Estados Unidos de Norteamérica. Es entonces cuando la identidad del grupo quedó definida y se convirtió en una organización no gubernamental centrada en la búsqueda por la democratización de las relaciones entre hombres y mujeres, siguiendo los ejes que los grupos feministas ensayaban en otras partes de México y el mundo.

CONCEPCIÓN, ANTICONCEPCIÓN Y VIOLENCIA EN EL ESCENARIO POLÍTICO DE CHENALHÓ

Después del alzamiento zapatista, el control de la natalidad en Chenalhó adquirió otro cariz. Priístas tradicionalistas, evangélicos de distintas iglesias y denominaciones, católicas del movimiento civil y zapatistas han asumido posiciones que a veces se oponen y a veces se acercan a pesar de perspectivas en otros sentidos encontradas.

El EZLN, en su ley de mujeres, ha hecho del derecho a elegir el número de hijos que las indígenas desean tener uno de sus puntos centrales. Es importante anotar, sin embargo, que entre los zapatistas en Chenalhó, al igual que para las instituciones de salud como para la mayoría de la población indígena y no indígena, la concepción y la anticoncepción continúan siendo un tema femenino y los hombres lo han hecho suyo, en el mejor de los casos, sólo a través de los cuerpos de sus compañeras. Las zapatistas de este municipio no han tenido todavía los espacios políticos de reflexión suficientemente amplios para hacer de él un verdadero derecho, ni tienen acceso a los medios para ejercerlo. Muchas de ellas se someten a la decisión de sus maridos, sin que sus necesidades y aspiraciones tengan un peso significativo. A otras la resistencia civil les impide acudir a los servicios oficiales de salud y la pobreza no les permite el acceso a la medicina privada. Aquellas que “se cuidan” no se someten a revisiones médicas previas que permitan detectar problemas o contraindicaciones. Dependen casi exclusivamente de anticonceptivos inyectables, cuyos efectos son nocivos para

internacional Católicas por el Derecho a Decidir y de los intentos por enmarcar la propuesta dentro de una concepción mucho más amplia, la de la maternidad voluntaria.

la salud, o de pastillas cuyo uso no conocen adecuadamente. Los problemas de salud reproductiva que puedan ocasionar casi nunca son atendidos, igual que no lo son las infecciones vaginales, los cánceres y otros padecimientos de los órganos reproductivos.

Las adeptas de religiones protestantes han sido receptivas al control de la natalidad, aunque también ellas piden más respeto a las instituciones de salud. Un hombre presbiteriano de Chimix comenta:

Nosotros pensamos que está bien [la planificación familiar]. Los que no quieren tener hijos sí pueden tomar la pastilla, pueden buscar, pueden decidir ellos dos, pues; no es malo. Es para bien de la mujer, por eso es bueno. Aquí hay unos que llevan su control, hay unos que toman sus pastillas... Está bien eso que nos pongamos de acuerdo, es bien para la familia o la mujer y el hombre... Así como somos dos, decimos, "sabes qué, ya no queremos criatura, mejor lo tapamos", pues sí lo podemos hacer (Chimtic 1995).

Las Abejas por su parte, en general, se alejan tanto de lo que la ley zapatista recoge como un derecho, como de las que tienen religión no católica. Las más cercanas al equipo de la diócesis siguen las orientaciones de las religiosas del Divino Pastor, quienes se oponen enérgicamente a casi todos los métodos de control anticonceptivo. Verónica, partera pedrana, nos dice:

[...] dicen las madres que se pueden curan las mujeres y los hombres para que no den más hijos ya. Pero la mujer y el hombre están bendecidos ante Dios según el tanto de regalo hay 7, 8, 9 o 10 niños, son los regalos [...] hay pastillas y hay inyecciones es para que no tenga más hijos la mujer, pero se tiene que enfermar la mujer, da dolor de cabeza, le va doler su espalda, le va a doler sus huesos. Es para tapar y que no tengamos hijos, pero se encuentra enfermedad. No está bien dicen, porque va a crecer una enfermedad dice, tiene su nombre la enfermedad que va a crecer dice, es el cáncer o tumor que dicen [...] No está bien hacen, dice.

[...] sí se puede dicen, sólo que el hombre tiene una enfermedad hay un papel donde dice, dice que sabe cuando puede tener [relaciones] [...] sólo eso se puede haber un estudio dice, para que así no pueda encontrar enfermedad la mujer (Yabteclum, septiembre de 1995).

Luego cuenta que su marido la había abandonado, que regresó con ella unos días y luego volvió a dejarla, y ella quedó embarazada. Pensó en abortar, pero cambió de opinión después de hablar con las madres:

[...] les dije las madres “ya estoy embarazada”. “No lo vayas a tirar, Verónica”, me decían, “algo te puede servir si es varoncito. Ya no lo vayas a pensar mucho”. “Pero yo tengo vergüenza”, les digo. “Van a decir, ‘es una vergüenza, no tiene su marido y ya está andando solita’ [...] No sabe la gente que me volví a juntarme otra vez con él. Mejor ya no quiero”, les dije, “lo voy abortar” (Yabteclum, septiembre de 1995).

Las religiosas le dijeron que si abortaba tendría un delito ante Dios. Que el niño era una bendición. Argumentaron que ella no conocía a la criatura, pero que Dios sabía ya si era varón o niña. Que ahí estaba en su estómago durmiendo sin delito. Si pensaba en su carita no querría asesinarlo. Y así Verónica tuvo a su hijo y ella sola ha tenido que cuidarlo y proveerle lo mejor que puede.

La Coordinadora Diocesana de Mujeres ha asumido una posición mucho más abierta y sus espacios de reflexión permiten a las mujeres explorar más cuidadosamente los problemas en torno a la concepción y la anticoncepción. Algunas de ellas comparten sus opiniones en las reuniones amplias de mujeres contribuyendo así a ensanchar los términos del debate.

La concepción y la anticoncepción han sido ligadas casi en exclusiva a las mujeres y esta larga asociación ha sido introyectada como parte importante de nuestra identidad; no obstante, la sola experiencia con la concepción y anticoncepción (que como hemos visto no es siempre igual) no basta para orientar la conciencia de las mujeres y definir una esencia que nos hermane y nos haga vivir la violencia de una única manera. Cuando la situación política polariza a la población las diferencias entre las mujeres son más notorias; aun así hay que admitir que el origen de gran parte de ellas pueda rastrearse en momentos muy anteriores a la actual crisis.

DESMITIFICANDO LOS GÉNEROS DE LA PAZ Y DE LA GUERRA

En Chenalhó, las mujeres no se han involucrado de la misma forma y desde las mismas posiciones en los conflictos recientes. La militarización y la violencia no las han afectado a todas por igual, ni han significado lo mismo para todas. En principio, ni siquiera todas las pequeñas localidades han sido igualmente afectadas; la guerra no ha sido la misma para quienes viven en la cabecera, en la región que hace frontera con Chamula, en Santa Marta, Magdalena o la zona

más cercana a Polhó. La militarización y la violencia han afectado principalmente aquella región que se involucró desde finales de los setenta en experiencias organizativas y políticas independientes: aquella donde había surgido la oposición de los priístas campesinos en contra de los maestros; la zona cafecultora donde se creó la Unión de Ejidos y Comunidades de Cafecultores Majomut; aquella también donde la Iglesia Católica trabaja de manera más intensa.

Aunque en otros lugares de Chenalhó las tensiones fueron fuertes y estuvieron a punto de estallar tan violentamente como en los alrededores de Polhó, lo cierto es que por diversas circunstancias, entre ellas por la atención que desde todo el país y el resto del mundo se le dio a Chenalhó, se conjuraron las posibilidades de episodios similares en la zona de Santa Marta, Magdalenas y los lugares cercanos a ellas. Durante el II Encuentro Estatal de Mujeres, el 12 de octubre de 1997 en San Cristóbal de Las Casas, una mujer que vive en un pequeño paraje cercano a Magdalena informó lo siguiente:

En Aldama [Santa Magdalena] la gente ya se huyeron, lo abandonaron sus casas porque ya se acercaron más los militares. Y también los militares están de acuerdo con los priístas, ahí están en la cabecera de Aldama. El agente está juntando a la gente, a sus compañeros de su propio partido. El agente está diciendo "vamos a ver de qué manera vamos a acabar con los zapatistas, los perredistas, total que no son muchos en cada comunidad". Es por orden del presidente municipal [en ese entonces Jacinto Arias Cruz, actualmente en la cárcel] ver de qué manera se puede acabar con los zapatistas y los perredistas, por esa razón están yendo los soldados en cada comunidad. Dice el agente, "aunque sea familiar, aunque sea nuestra madre que se cambió de partido, de todas manera hay que buscar cómo los podemos acabar". Por eso nuestros maridos ya no pueden salir a trabajar. Ya se juntaron allá los priístas y parece que los quieren matar. También en la comunidad de Atzamilhó ya los amenazaron, es porque no quieren votar por el gobierno, ese es su delito. Entonces ya no duermen las gentes, toda la noche están ahí vigilando (Encuentro Estatal de Mujeres de 1997).

Pero además de las diferencias históricas entre las microrregiones que ya antes hemos intentado explicar, entre las mujeres de Chenalhó hay grandes diferencias ligadas a las experiencias familiares y personales que las han llevado a optar por diferentes caminos. Ni aun entre quienes militan dentro de un mismo partido u organización hay homogeneidad total.

Entre las priístas hay algunas convencidas de la conveniencia de acabar con cualquier tipo de oposición organizada, sin que la supuesta solidaridad natural entre mujeres tengan peso en sus percepciones. Para Juana, viuda de un pasado regidor, los zapatistas (e incluye entre ellos a Las Abejas) han sido “malaconsejados” por extranjeros y activistas fuereños para cambiar todas las costumbres, para que las mujeres no respeten a sus maridos y que los hombres tengan muchas mujeres. Ellos son los culpables de la represión porque “quisieron atacar antes y matar a todos los priístas, robar nuestras tierras, nuestras casas y todas nuestras cosas, sólo que les ganamos y no pudieron hacerlo. Los zapatistas son puros ladrones, sólo ladrones hay entre ellos” (entrevista, febrero 1998). Durante todo 1997 se preparó un escenario de guerra que para algunos hombres y mujeres justificó la agresión tan brutal de Acteal. Los rumores de que iban a llegar los zapatistas armados a la cabecera fueron constantes entre los priístas, de modo que para Día de Muertos no llegaron las multitudes de gente que acostumbran ir a rendir homenaje a sus ánimas como otros años. Unos temían que ese día llegaran de Polhó a hacer la guerra, a acabar con todos los priístas; otros, que los priístas armados y tomados atacarían a cualquiera que no militara en el partido oficial. Pero cuando las elecciones para el Congreso federal se aproximaban, los rumores se intensificaron. Unos decían que los zapatistas aprovecharían la fecha para matar a todos los que votaran por el PRI; otros, que sería la oposición la atacada. Pero la preparación no sólo fue psicológica, durante todo aquel tiempo se desató una confrontación que tuvo por resultado la muerte de 27 personas, antes del ataque a Las Abejas de Acteal. Actos de represión y de intimidación provocaron, a partir de mayo, la salida de hombres y mujeres de lugares como Puebla, Yashgemel, Takiukum, Los Chorrros, Tzajalhucum, entre otros. Se desalojaron predios invadidos y se presionó a los habitantes de muchas formas para incorporarse al conflicto.

Aquellos que aprobaron los actos de represión dirigidos por el ayuntamiento pedrano, por algunos priístas notables de la cabecera y de Yabjteclum, apoyados por policías de Seguridad Pública y paramilitares, fueron premiados. Así por ejemplo, después del desalojo de los terrenos del ejido San Pedro, invadidos por campesinos organizados en torno al FIPPI, Juana, que había participado en un grupo de campesinos a quienes los dueños ladinos de las parcelas les habían “dado permiso de trabajar” (véase capítulo III de este libro), obtuvo una parcela por un muy reducido precio. Por esas mismas fechas Juana también

había iniciado un juicio por robo contra un hombre acusado de ser zapatista (en realidad, es integrante de Las Abejas), que se supone había hurtado unos cuantos bultos de café y una máquina despulpadora manual. El juez municipal le impuso al supuesto ladrón como pena y pago por el delito que cometió⁷ la cesión de su terreno, su único patrimonio. Juana, entonces, incrementó de manera importante las parcelas que poseía.

No todas las mujeres priístas se integraron de esta forma activa a los mecanismos de represión. La mayoría se hizo a un lado y procuró no participar, entendiéndose lo menos posible de la situación que se veía venir.

Así pasó con María, de 24 años y soltera, habitante de la cabecera, quien se ocupó de sus asuntos domésticos y prefirió ignorar lo que pasaba a su alrededor. Decía que no entendía nada, que eso era asunto de política y que ella no era de nada (mayo de 1997). Otras más, tal vez una minoría, pelearon con sus familiares priístas e incluso supe de una mujer a quien le pareció tan atroz lo que se había hecho en Acteal que se separó de su marido y se unió a Las Abejas, refugiándose en Acteal (Acteal, enero de 1998). Su madre y su hermana, integrantes de esta organización, habían salido físicamente ilesas de la agresión, pero no así muchos de sus compañeras y compañeros. Hubo también priístas que sufrieron por las contiendas que se desarrollaban a su alrededor y al igual que quienes no militan en aquel partido tuvieron que huir. Así pasó entre el 20 y el 24 de marzo en varias localidades:

El sábado ya escuchamos los rumores que sí ya van a llegar los soldados, ya van a acabar todos los zapatistas, entonces todas las gentes, todas las personas hasta los del PRI se fueron algunas comunidades lejos de ahí, se fueron. Abandonamos nuestras casas, así como yo también lo abandoné mi casa, salí, lo dejé mis animalitos, mis guajolotes, mi casa, ahí se quedaron. No me importaba mis animales, sino que me importaba mi vida, entonces por eso salí, me fui a dormir en esa montaña. Yo no soy zapatista, yo no soy priísta, yo no soy ninguna religión. Entonces no entendemos qué cosa va a pasar aunque no seamos nada, ni modos que van a decir los judiciales, los soldados que van a llegar, “bueno si no es nada”, hasta a todos nos van a abarcar, todos nos van a matar, por eso decidimos refugiarnos (26 de mayo de 1997).

⁷ El acusado, integrante de Las Abejas, insiste en que fue su participación en este grupo lo que motivó la acusación (marzo de 1999) y que no había pruebas que lo implicaran. Juana, por el contrario, dice estar segura de que es culpable, “porque esa ha sido su costumbre desde siempre” (abril de 1997).

Según testimonios (Hernández 1997), algunas priístas fueron obligadas por paramilitares a trabajar para ellos en Pechiquil, prepararles alimentos y atender otras tareas que se asignan normalmente a las mujeres. Habrá que entender, entonces, que el membrete de priísta no ha convertido a todos, hombres o mujeres, en paramilitares o cómplices de éstos. Ser parte del partido gobernante no implicaba para la mayoría de los habitantes de Chenalhó una militancia activa. Durante mucho tiempo había sido una manera de evitar compromisos políticos directos.

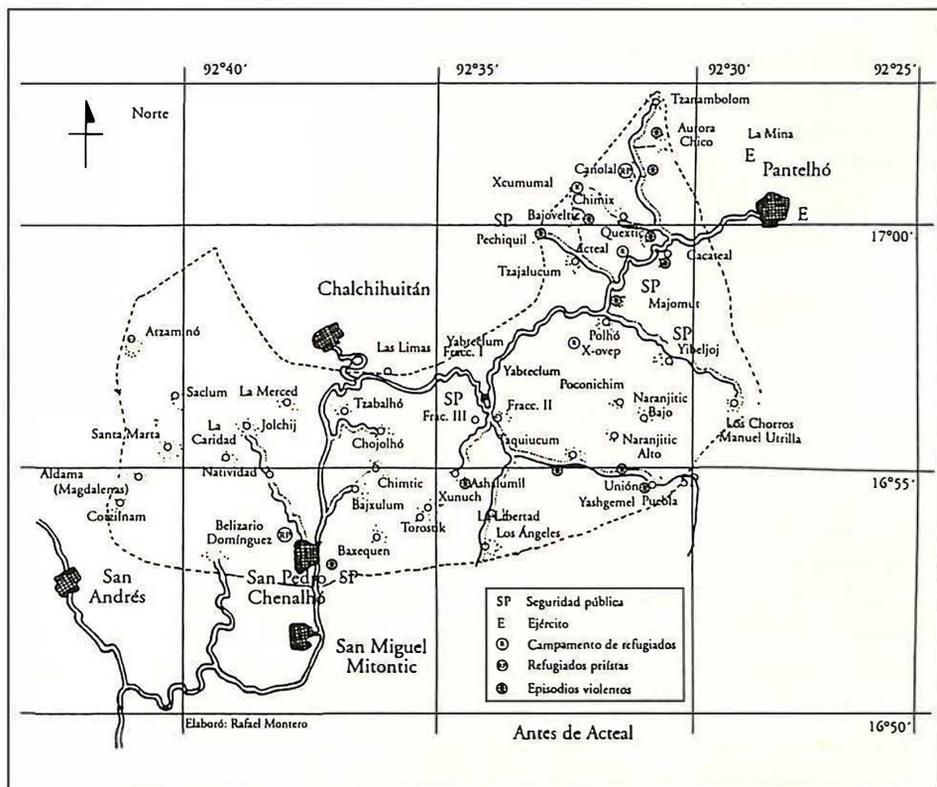
Pero es la actuación de las zapatistas lo que cuestiona más profundamente las imágenes tradicionales sobre las mujeres y su vocación pacifista. Ciertamente, existen también muchas diferencias entre aquellas que se incluyen entre sus filas y tal vez más numerosas sean quienes simplemente pertenecen a una familia zapatista o se casaron con un hombre que tomó esta opción. No obstante, hay quienes piensan que es la única opción dejada por el gobierno a los indígenas. Éstas decididamente participan —no en posiciones de liderazgo, pues la gran mayoría de las mujeres zapatistas ocupa posiciones subordinadas— entre las bases que están dispuestas a luchar, animar a sus hijos y sus maridos y seguir en Polhó a pesar de los grandes peligros y dificultades que ello supone (entrevista, abril de 1999). La trayectoria de estas pocas mujeres convencidas de que la vía armada es la única salida es tal vez poco común, pero un ejemplo de ello puede encontrarse en el artículo de Christine Eber, incluido en el volumen sobre los sucesos de Acteal coordinado por Aída Hernández (1998).

La historia también da testimonio de mujeres que en otras épocas participaron en movimientos violentos en contra de la dominación. Severo Martínez Peláez incluye un apartado sobre integración de las indígenas a los motines de indios y destaca el liderazgo que algunas tuvieron (1976: 61-63). Dolores Aramoni (1992) y Juan Pedro Viqueira (1997), entre otros, proporcionan información sobre las muy distintas maneras en que las mujeres indígenas contribuyeron a oponerse al sojuzgamiento colonial. Las mujeres de Chenalhó y Santa Marta, por ejemplo, se involucraron activamente en una de las rebeliones más importantes, la de 1712, y el desarrollo del conflicto no hubiera sido el mismo sin su participación.

Otros ejemplos existen seguramente en la historia chiapaneca, aunque las referencias a las mujeres sean difíciles de encontrar particularmente en épocas de la historia no muy estudiadas y bien valdría la pena ocuparse de ello en el

futuro cercano. Más recientemente encontramos su participación activa en el movimiento campesino, particularmente en Simojovel, en Venustiano Carranza y en otros lugares donde el movimiento campesino fue vigoroso (Toledo 1986 y ms.). Las mujeres han participado intensamente en las luchas por la tierra, se han incorporado a la oposición como madres, esposas, hijas y también como personas sujetas a una opresión específica por su género, con todas las contradicciones que ello implica (Toledo 1986, 1999). Más que un asunto de naturaleza o esencia de género, han sido las condiciones sociopolíticas e ideológicas las que han moldeado las formas mediante las cuales las mujeres responden a la

Mapa 1. Chenalhó antes de Acteal.



Fuente: Boletín de prensa del Centro de Derechos humanos Fray Bartolomé de Las Casas. Recorrido de la Misión Civil por la Paz, del 30 de noviembre al 1 de diciembre de 1997.

opresión y la violencia. Muchas veces han soportado las demandas y la violencia que se les impone; igual han hecho los varones. Pero en otras ocasiones, cuando han podido, han resistido y se han enfrentado contra quienes las someten. Normalmente las mujeres y los hombres combinan muchas formas de resistencia con otras que reproducen y justifican su situación desigual, y en esta dinámica viven su vida de la mejor manera que pueden en los resquicios a veces más estrechos, a veces más amplios que la dominación les presenta.

A través de estas consideraciones sobre la necesidad de separar los géneros de una esencia que incline a uno a la paz y al otro a la beligerancia, no busco reconciliar a las mujeres con la guerra, ni animar o justificar la violencia. Muy por el contrario, si queremos buscar caminos que nos alejen a todos y a todas de la violencia, es necesario escudriñar cuidadosamente el terreno que hemos transitado y reconocer lo difícil que resultará el camino hacia otras formas de hacer política y de vivir la vida. Partir de que nosotras, solamente por nuestro género, estamos lejos del ejercicio de la violencia o somos más democráticas, no nos permitirá ver que el terreno que pisamos es escarpado y lleno de obstáculos y dificultades. Para construir un camino transitable hacia la paz, hombres y mujeres, indígenas y no indígenas, tendremos que reunir fuerzas y renovar estrategias, preguntándonos continuamente las implicaciones de una u otra elección. Será necesario también escudriñar el pacifismo y analizarlo también con seriedad para comprender también sus implicaciones y paradojas.

La opción pacifista que tomaron Las Abejas no emergió simplemente de una auténtica vocación indígena por la paz, como algunos han querido ver. Su camino llevó mucho tiempo en construirse y tiene sus propias contradicciones. Pero, además, los hombres y mujeres que ahí participan tuvieron que pagar un costo muy alto por pronunciarse por la paz y tratar de promover el diálogo entre las dos facciones en contradicción: zapatistas y priístas. Durante el año que precedió la matanza, los católicos de Chenalhó buscaron muchas veces mediar entre las autoridades de la cabecera y las de Polhó, sin dejar de denunciar las agresiones que muchas veces contra ellos se cometían. En un estado donde la política ha sido tan autoritaria y particularmente en un momento tan polarizado, la disyuntiva se presentaba entre estar en favor del gobierno o colocarse en la mira de la represión. No es fácil en este contexto reconocer que la gama de posiciones es en realidad mucho más amplia y algunas interpretaciones de lo que en Chenalhó ha sucedido así lo dejan ver.

Cuadro 1. Población desplazada de Chenalhó

Municipio	Localidad de refugio	Número de personas	Número de familias	Filiación política	Fecha de desplazamiento	Localidad de origen
Chenalhó	Acteal	539	105	Abejas	10/11/97 y 25/12/97	Quextic, Tzajalucum, Chimix, La Esperanza, Yibeljoj
		260	52	EZLN	25/XII/97	Cacateal, Tzajalucum,
	X-oyep	1 004	201	Abejas	16/XI/97	Los Chorros, Yibeljoj, Yaxgemel, Puebla, Polhó
	Tzajalchen	105	23	Abejas	15/X/97	Canolal, Tzanembolom
	Polhó	6 013	1 023	EZLN	18/IX/97	Acteal, Pechiquil, Yibeljoj, Chimix, Shkumumal, Bajoveltik, Tzanembolom, La Esperanza, Aurora Chica, Tzajalhucum
	Poconichim	732	146	EZLN	27/XII/97	Yibeljoj, Yaxgemel, Los Chorros, Barrio Chuchtic
	Chimix	300	60	PRI	23/XII/97	Ba'joveltik
	Pechiquil	17	4	PRI	16/XI/97	Tzajalhucum
	Naranjtitik Alto	135	27	EZLN	IX/97	Yibeljoj, Loc Chorros
		Cabecera Municipal oficial	número no determinado		PRI	
SanCristóbal de Las Casas	Nueva Primavera (Casa de las religiosas del Divino Pastor)	108	22	Abejas	14/X/97	Tzajalhucum, Los Chorros, Puebla, Acteal, Quextic
	INI/oficina de las Regiones Autónoma Pluriétnicas (RAPs)	230	46	Abejas	10/IX/97	Acteal, Canolal, Chimix, Quextic, Los Chorros
	Don Bosco	199	22	Abejas	26/XII/97	Canolal, Quextic
	En casas de parientes, amigos, o de empleadores (sirvientes); en casas propias o rentadas	número no determinado		Todas las filiaciones		

Fuentes: Hidalgo y Castro 1999; entrevistas.

A pesar de la fuerza de la identidad religiosa, entre las mujeres católicas también hay sus diferencias. Muchas no sufrieron una agresión tan intensa. Hubo quienes al intensificarse las tensiones políticas tomaron la decisión de salir del municipio, tuvieron las posibilidades para hacerlo y consideraron que era su mejor opción. Así nos cuenta una mujer de Poconichim:

[...] con mi esposo mejor decidimos salir, “mejor vámonos en San Cristóbal, ahí tenemos nuestra casa, pero nuestros animales hay que dejarlos todos”, dijo mi esposo. Entonces así empezamos a salir, pero qué va a ser, salimos en otra parte, en Yabteclum y ahí encontramos bastante gente, bastante gentes priístas que no nos dejaban salir, hasta nos revisaron todas nuestras redes, su morral mi esposo, su pantalón, hasta nos registraban si traíamos credenciales de priístas, si traíamos armas, eso es lo que estaban buscando. Y como mi esposo no traía credencial de priísta, entonces le dijeron, “no es que tú eres zapatista porque no tienes credencial del PRI”, así le dijeron; pero mi esposo contestó, “pero es que a mí no me interesa, no me importa ninguna credencial, sólo porque estoy en mi trabajo, ese es el único que me importa, es mi trabajo”. Ahí nos detuvieron mucho tiempo, muchas horas y así hasta que llegó un señor y les dijo “ese maestro no está haciendo nada”, así le dijo, entonces hasta ahí nos dejaron de salir (junio de 1997).

Para otras la única alternativa fue refugiarse con sus familias en campamentos de comunidades vecinas. Confiaron en Dios y, creyendo que en realidad eran los zapatistas quienes estaban en peligro más serio, se quedaron unas en X-oyep, otras en Acteal. Fueron estas últimas las que junto con sus parientes sufrieron en carne propia la agresión de los paramilitares.

A partir de su experiencia tan aterradora se ha entretreído toda una serie de imágenes sobre las cuales, creo, es necesario realizar una seria reflexión. Las mujeres y los hombres que perecieron en Acteal, sus compañeras y compañeros sobrevivientes no gozan de una naturaleza que los haya apartado de la violencia, no fue una esencia femenina ni indígena lo que los convirtió en mártires de la paz. Desmitificar el pacifismo es tan importante para encontrar las salidas que urgentemente se requieren, como descubrir las ficciones que han rodeado a la violencia y a la guerra en Chenalhó y en todo Chiapas. Las historias de violencia doméstica que acompañan la vida de muchas mujeres del municipio —de Las Abejas incluidas— permiten entender que la lucha por construir la paz y la no-violencia es difícil y todavía hay que recorrer un largo camino para lograrlo.

ENTRE LA VIOLENCIA DOMÉSTICA Y
LA VIOLENCIA POLÍTICA

La antropología ha mostrado con frecuencia una fuerte tendencia a concentrar su atención en el equilibrio y la armonía de los otros culturalmente distintos. Tal vez con el afán de contrarrestar las versiones de quienes han preferido justificar la dominación bajo el argumento de que el conflicto, el autoritarismo y la violencia son características de quienes viven en la pobreza y el atraso. Negar las agresiones contra las mujeres en razón de su género en San Pedro Chenalhó, sin embargo, no parece la mejor alternativa para confrontar a quienes identifican a los indígenas con la sinrazón y la violencia. Muchos académicos se han enfrentado a este dilema y han descubierto los poderes del discurso académico para la validación o cuestionamiento político de sistemas y ejes de dominación, opresión y violencia. La preocupación de no reconstruir callejones sin salida se ha convertido en una de las temáticas más serias del feminismo crítico. Algunas estudiosas feministas como Ana Alonso han podido cuestionar simultáneamente estereotipos raciales y sexuales, manteniendo en el centro de su trabajo la preocupación por las mujeres junto con una posición política sensible a las desigualdades raciales, étnicas o nacionales.

Chandra Mojanty (1991) ha hecho ver que el feminismo no siempre es inmune a la reproducción de imágenes que reafirman la desigualdad. Ha mostrado la importancia de contextualizar cuidadosamente dentro de una trama política que recoge desigualdades múltiples, tanto a las mujeres cuya opresión se estudia como aquellas que producen discursos académicos. Hacerlo puede ayudar a localizar mejor las fracturas de los sistemas de dominación a los que las mujeres están sujetas y al mismo tiempo asumir una posición crítica y vigilante del racismo que pudiera asomarse entre las apreciaciones académicas. Lata Mani (1989) sugiere elaborar un discurso móvil, que pueda incorporar, además, distintas condiciones geopolíticas de recepción y entendiendo que los efectos políticos del discurso académico pueden variar en zonas con historias y sensibilidades políticas distintas. En lugares tan fuertemente politizados y polarizados como Chiapas, monitorear el propio discurso es especialmente importante; de modo que basándome en las reflexiones arriba señaladas trataré de abordar la espinosa problemática de la violencia de género en San Pedro Chenalhó.

En Chenalhó, una buena parte de los juicios son promovidos por mujeres que buscan separarse de su pareja y en prácticamente todos ellos el motivo principal que ellas aducen es la violencia que su marido ejerce. En los relatos hablan de muchas de sus modalidades: falta de responsabilidad, negligencia, amenazas y otras agresiones verbales, golpes y agresiones físicas brutales. Historias de vida y entrevistas, además, nos muestran que la violencia comienza muy temprano en la vida de las mujeres y las acompaña a lo largo de su vida. Y aunque es cierto que muchas otras desigualdades moldean la violencia a lo largo de los ciclos vitales y de las historias particulares, no se necesita mucha perspicacia para entender que, en efecto, la socialización de las mujeres y su control conllevan una fuerte dosis de violencia específicamente dirigida hacia ellas por su género. En ninguna de las actas del juzgado que revisé, ni en aquellos juicios que observé directamente, parece haber mecanismos que pudieran ser efectivos para defender a las mujeres y menos aún para detener agresiones futuras. En talleres y foros las mujeres indígenas de los Altos y de otras regiones han demandado muchas veces otras formas normativas para frenar la violencia en contra de ellas (“El grito de la Luna: mujeres, derechos y tradiciones”, 1994). Son muchos los argumentos que se utilizan cotidianamente para justificar o aminorar la responsabilidad de los varones violentos: la alcoholización, los celos, el incumplimiento de las obligaciones de las mujeres, las frustraciones que sufren en otros ámbitos. Normalmente la defensa de las mujeres frente a la violencia y a la imposición se limita a la amonestación de los padres o de las autoridades, y a veces se acompaña con presiones a la mujer para que otorgue el perdón. Así, puede observarse en un juicio en que una mujer de Jolxik pedía su separación de un alcohólico violento. Aunque largo, bien vale la pena seguir los argumentos de quienes en él participaron y la tónica del juicio.

Señor juez, tío, yo la verdad, yo ya no quiero a mi marido, por eso vine hasta acá con ustedes, porque ya quiero salir de su casa. Salgo, a ver dónde voy, pero ya no quiero regresar porque es puro pleito, es puro regaño, es puro golpe. Si llega me regaña y grita, me trata una puta, me trata lo que él quiere decirme, porque a veces sólo su palabra me lastima y a veces me golpea y me duele mucho. Ya no quiero, señor juez, ya quiero separarme de él porque nada más puro regaño. Nunca puedo estar tranquila, nunca como tranquila, nunca trabajo tranquila. Si voy a traer mi leña, si voy a ver mi milpa, no puedo, sólo puro pleito estamos. Ya me siento muy mal, señores autoridades, ya no quiero, ya estoy bien lastimada, ya no quiero juntarme con él.

Unas cuantas palabras lo podemos aconsejar, lo podemos dar, porque nosotros que somos autoridades, nosotros damos consejos. No tenemos consejos de libro, no los tenemos en un libro, sino que es nuestra mente, nuestra cabeza, nuestra idea. El consejo lo sacamos en nuestras palabras para llamarle atención a nuestros compañeros y compañeras, para que estén bien, para que vivan bien tranquilos con sus familias. Pues tú lo vas a pensar, tú lo vas a decidir si te vas a contentar con él. Pero si te vas a contentar, lo vamos a mandar a hacer un pedazo de acta, un pedazo de oficio, para que se quede sentado ahí en el acta que nadie debe mencionar, que nadie debe decirlo, nadie debe acordarse de lo que pasó, ya pasó. Entonces así se va a hacer, porque ahora no tiene ni un acta, no tiene ni un papel firmado para que no lo vuelva a hacer, pero si no, entonces ya se va a hacer un acta.

— Y tú aunque dices tú que estás borracho, a tu mujer le duele mucho también es carne, es hueso. No podemos que estemos golpeando cada rato a una mujer, aunque de pura palabra, siempre se lastima. Aunque es nada más cuando estás borracho, pero es que las mujeres se fastidian lo que tú le dices, pura mala hablada que le haces. Si tú fueras mujer, quién sabe si lo aguantas el mal hablada de tu marido y el golpe, aunque sea de borrachera. Aunque es en la borrachera, pero siempre las mujeres ya están asustadas, ya no nos quieren esperar hasta se quieren esconderse cuando ya venimos gritando en el camino. Y si fuéramos buenos, aunque venimos borrachos, si sabe nuestra mujer que no le decimos nada, que no la golpeamos, pues no se esconde. Aunque cada cuando la golpeas pero sí lo lastimas. Por eso yo pienso como juez que mejor que ya no sigas golpeando a su mujer, si se contenta, porque todavía no sabemos si se va a contentar o no. Que ya nunca la vuelvas a golpear, que ya nunca la vuelvas a dejar moratiada, lastimadas tu mujer. Se ve mal, ya eres un viejo, ya eres grande, para puro peliar, puro maltratar, puro golpear a tu mujer.

— Sí, señor juez, pues qué pena, qué vergüenza que estoy acá sentado por mi locura de trago, por mi borrachera estoy acá, y ya probé el cárcel, entonces eso es lo que tengo que pensar, tengo que decidir, señores autoridades. Y si la voy a dejar, si la voy a abandonar, si la voy a separar, ¿a dónde se va ella, con quién se va ella, dónde va a ir a vivir? Con sus hermanos, con sus hermanas, ya sé que no va a ir a vivir con ellos, van a ir a sufrir mis hijos y mis hijas, es lo que pienso mucho, señores autoridades. Yo no pienso dejarla, no pienso separar de mi mujer. Ayer en la tarde, la aconsejé, la contenté, pero no se contentó, entonces ella sí me quiere dejar. Pero yo le dije, “mejor mujer, si te vas, no sirve; si me dejas algún día vas a arrepentir, no vas a tener tu casa, no vas a tener tu sitio, no vas a tener tus cosas. Entonces es muy necesario, es muy importante que tú tengas tu casita, que sí tengamos nuestra casita”, le dije. Además he pensado mucho antes, no sólo porque ya tengo delito, sino que ya he pensado muy bien desde antes que no quiero dejar mi mujer, señores autoridades. Sólo por la locura de mi trago, sólo por la

borrachera que lo hago así, que lo vengo a decir así. Sí siento que ella lo siente mal, siento que sí le duele.

[Se dirige a la mujer] Lo que queremos saberlo, la que va a pensar —nosotros no podemos— la que va a pensar es la mujer, que hable, que diga, a ver qué va a pensar.

Pues yo la verdad yo ya no quiero, porque sólo puro golpe, puro celos, puro maltrato me da.

Pues la verdad yo no sé qué piensas porque veo que sí ya están grandes sus hijos, ya están grandes sus hijas, pues qué ejemplo les van a dar si van a separar, porque si no qué van a hacer, qué consejo les van a dar.

Sí, ya tenemos nuestros hijos grandes, pero qué ejemplo les vamos a dar mi esposo sólo está golpeándome a cada rato, sólo me está lastimando a cada rato.

Pues si pudiera aguantar todavía otra ocasión, otro más para que vea si se va a cambiar tu marido o si no, no sé, ahí lo vamos a ver, porque orita se ve todavía no sabe trabajar tu hijo, pero ya después dentro de dos o tres años ya va a saber trabajar, ya te va a poder mantener tu hijo, así que ya no hay ningún preocupación, ya te va a poder ayudar tu hijo. Entonces tú yo creo que estás mejor que vuelvas con tu esposo, que te vuelves a juntar con él.

Pues yo ya no quiero, porque ya lo conozco cómo es, ya lo he visto cómo me ha tratado ese hombre. Además me va a volver a decir, “no sé por qué te veniste conmigo, no sé por qué nos volvimos a juntar, mejor nos hubiéramos dejado, nos hubiéramos separado”, no quiero. Dice él que ya no va a tomar, estos días, mañana o pasado ya va a estar borracho otra vez.

Ahora va a tener que pensar, se va a tener que decidir porque tiene su acta y puede tener un poco miedo. Entonces y si te pega y si te vuelve a hacer algo, entonces lo traes su acta, para que así ya sabemos que aquí está presente, aquí hemos levantado acta contra de él. Eso es lo que se va a hacer, entonces tú te vas a contentar con tu marido, entonces vamos a hacer una acta para que te proteja.

Bueno, está bien, a í me voy a contentar, lo voy a aceptar. Pero a ver si no me vuelve a decir algo, a ver si no me vuelve a recordar, a ver si no me vuelve a decir, “tú tienes la culpa, tú sos la que me fuiste a meter en la cárcel y me llevaste a la presidencia”, qué tal que me vuelve a decir así.

Por eso se va a hacer el acta, entonces él se va a meterse en la cárcel si te vuelve a decir así. Pues está bien si tú te vas a contentar, pero no te preocupes, aquí te podemos atender, aquí te podemos ayudar. Si vuelve a hacer estos días, te vuelve a pegar, puedes venir otra vez, está abierto aquí en la Presidencia, puedes venir para que así podemos defenderte. Aunque dentro de un año, dentro de seis meses, puede ser lo va a esperar cuando ya estemos todos afuera las autoridades, no, aquí no vamos a salir todos, sino que se tiene que quedar dos o tres autoridades que aquí se va a acordar de ustedes, que sí ustedes están aquí. Así tanto como tú que eres mujer, aquí te vas a quedar protegido con las autoridades. Además aquí va a estar archivado

el acta, aquí va a estar escondido el acta, entonces aquí se va a ver, aunque es que ya tenga años, qué autoridades lo arreglaron, qué autoridades tienen su firma, aquí va a estar pegado en el archivo, así que no te preocupes.

Pues, está bien si así van a hacer, señores autoridades, porque yo pedí mi acta, ya me he fastidiado lo que me ha hecho mi esposo, pero está bien si así va a quedar, si ustedes me van a proteger voy a contentarme todavía.

Volver con la pareja, es claro a partir de este juicio, no es siempre producto de la falta de conciencia, de un mecanismo psicológico que incline a las mujeres indígenas al autoengaño, o del amor que todo lo borra. En este caso la mujer de Jolxik sabe muy bien que su marido es alcohólico y violento, que en su situación doméstica no habrá cambios significativos. Las presiones de las autoridades y la ausencia de otras alternativas viables parecen ser más bien explicación suficiente. A ella no le queda más que atenerse a la poca protección que le brinde un documento escrito por las autoridades. El juez mismo dice que aconsejar la conciliación no sale de un libro, “sino que es nuestra mente, nuestra cabeza, nuestra idea... para que estén bien, para que vivan bien, tranquilos con sus familias”; es decir, la forma de conciliación que las autoridades buscan proviene de su propia experiencia cotidiana y de las concepciones sobre las relaciones de pareja y la vida familiar. Separarse sería un mal ejemplo para los hijos, quienes debieran aprender a vivir su vida conforme a un modelo en el que el hombre debe controlar sus impulsos violentos y la mujer, en caso de que lo requiera, buscar la protección de quienes mandan desde la presidencia.

A menudo intervienen familiares o vecinos frente a algunas de las modalidades más evidentes de violencia, pero normalmente es poco lo que pueden hacer. Las versiones de mujeres, vecinas o familiares que presencian la violencia contra alguna de sus compañeras suelen expresarse de manera similar a lo siguiente:

[...] el hombre era malo, ese hombre era puro pleito [...] Ese señor le pegaba, regañaba. Puro golpe, puro regaño así vivía [...] yo decía, “¡Ay!, Dios mío, qué voy a hacer”, porque las patadas que le daba, la grosería que le decía, los golpes que le daba. “Ay”, Dios mío, qué voy a hacer con ella, cómo lo voy a hacer para que no le pegue”, decía yo; pero no podía yo hacer nada (cabecera de Chenalhó, 1995).

Justificaciones sobran, como aquella que nos ofrece Bernabé por no actuar para evitar la violencia que, según algunas versiones, acabó por matar a su

hermana, o cuando menos contribuyó a ello, pues falleció unos cuantos días después de su parto:

[...] la golpeaba mucho su marido. Sufrió muchísimo mi hermana, siempre estaba sufriendo de golpes. La otra ocasión que lo pegó, y es que la arrastró en la tierra, y que estaba embarazada mi hermana, porque venía a esconderse aquí en mi casa a dormir. El hombre, sin respeto, venía a buscar su mujer [...] Cuando está cerrada la puerta, la abre con patadas, así lo hacía en mi casa. De allí me fastidié con él, lo iba yo agarrar de golpe, pero no sé que decidí otra vez, no le di, porque lo vi que es un borracho. La verdad me daba muy, mucha tristeza, me daba mucho coraje, como es mi hermanita que me lo está golpeando, me lo está lastimando [...] hasta estaba muy enojado con nosotros, porque lo defendíamos a su mujer. De allí me empezó a celar con mi hermanita [...] entonces ya no venía aquí esconderse mi difunta hermanita, se iba a dormir en el monte, adentro de la milpa, aunque esté lloviendo el aguacero [...] (Yutucum, 1995).

Decía el marido que la forma en que murió su caballo, con las patas hacia arriba, demostraba que Catarina le era infiel: “ese caballo lo demostró, porque así está haciendo su dueño, está haciendo algo con otro hombre, con otros señores por eso el caballo lo demostró”. Un caso similar, sólo que con un carro, sucedió en San Cristóbal a una mujer pedrana que migró de Chenalhó y se casó con un hombre originario de Chamula. Su marido la golpeó brutalmente pensando que tenía un querido, porque así lo mostraba la camioneta.

Catarina había aguantado muchas veces los golpes; pero en aquella ocasión acababa de parir y había muerto su hijo. Según su cuñada, fue la muerte del recién nacido, varón, lo que enfureció al hombre; la acusó de matadora de varones, de que no le vivían sus hijos hombres y la amenazó con una escopeta:

[...] como no encontró corazón fuerte, apenas se acaba de aliviar por eso le pasó... Como estaba débil se acababa de tirar mucha sangre, y no vivió su criatura entonces se junto muchísimo su tristeza de su hijo y de ella, ya no sabía que hacerlo ella pobrecita [...] hasta habló todavía cuando se le quitamos el arma a su marido, “está bien, hermana”, así me dijo, “está bien cuñada, mejor me voy a morir porque mi hijo no vivió, murió y eso es lo que voy a pagar” (Yutucum, 1995).

Son los papás quienes tienen más posibilidades de intervenir, pero en algunos casos, como en éste, también son violentos y maltratan a sus esposas e hijos:

[...] también su papá, mi suegro digamos es igual golpeador, igual maltratador. También lo maltrata mucho a mi suegra, entonces ella [Catarina] decía, “es igual si me voy a mi casa me va tratar mal mi papá, me va a pegar, mejor voy aguantar aquí”, como también mi suegro a veces sale [...] igual con su yerno, así que por eso no quería ella ir a pedir queja con su papá, con su mamá, porque eran igual (Yutucum, 1995).

En el marco de una organización social permisiva de la violencia doméstica, la familia directa de la mujer, incluso su padre, no siempre es de mucha ayuda. Aun así es muy frecuente que las mujeres regresen con sus padres si la pareja se separa temporal o definitivamente.

También puede suceder que las autoridades decidan imponer al agresor unas horas de prisión. Sin embargo, paradójicamente, el castigo puede perjudicar a la misma denunciante. En condiciones de precariedad económica el trabajo del varón es indispensable para la subsistencia familiar e incluso uno o dos días sin ingreso pueden afectar de manera importante.⁸ La desigualdad económica complica enormemente la situación de las mujeres atrapadas en una circunstancia de vida en la que los golpes o los ataques directos de sus maridos no son las únicas formas de violencia que las rodean. También sucede que después del castigo, el marido esté aún más enojado con su esposa y responda con mayor violencia.

Las prácticas jurídicas de Chenalhó ciertamente justifican y niegan la violencia; pero asociar el abuso, el autoritarismo y la imposición a la pobreza y a la esencia cultural de los indios lleva a olvidar que muchas veces las mujeres indígenas acuden al ministerio público o a los juzgados de lo familiar y se encuentran con la misma problemática. La mirada crítica a nuestras propias experiencias con la legalidad ayuda a perder posiciones puristas desde las cuales condenamos a otros, sin por ello justificar la violencia (Rosaldo 1991: 68).

Ahora, un nuevo clima cultura ha ido abriéndose paso, uno en el cual los sentidos de la participación política de las mujeres y la violencia son centro de una importante disputa. El cuestionamiento a la violencia intrafamiliar y sexual ha comenzado a adquirir nuevos sentidos y formas políticas novedosas. La demanda por el respeto a las mujeres y el castigo de quienes las agreden ha sido enarbolada por el EZLN; pero otras mujeres de organizaciones sociales civiles

⁸ Esta misma situación contradictoria analiza Sally Merry sobre mujeres pobres en Hawaii (1995).

también la sostienen. Entre las conclusiones del Taller “Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones”, por ejemplo, encontramos:

No está bien la violencia (golpes, violación). No es justo que nos vendan por dinero. Estas eran costumbres de antes, pero también tienen que cambiar. Cuando no queramos casarnos es mejor que platiemos con nuestros papás y el hombre y no obligar porque arruinamos a la mujer. No queremos las malas costumbres [...] (El grito de la Luna: mujeres, derechos y tradiciones 1994: 35).

En Chenalhó, el cuestionamiento no se ha limitado a las mujeres organizadas, algunas que no participan en grupos ni van a reuniones lo han llevado a la práctica. Una mujer chamula, de aquellas familias que migraron a Chenalhó hace ya mucho tiempo, se negó a casarse llevando la contra a toda su familia y contradiciendo las más elementales normas de su cultura:

Lo vi pues a mi madre que lo pegan, que lo golpean, que lo molestan, por eso pensé mucho para no casarme. Así son todos los hombres, así es que cuando yo me case así me van a pegar también como mi madre que lo pegan mucho. Pensé que para qué lo quiero un hombre, si yo también puedo trabajar, puedo mantenerme yo sola [...] Entonces le dije a mi hermano, “Si alguien te invita a tomar refresco, no lo vayas aceptar porque yo no me quiero casar, no lo vayas a agarrar el refresco. No lo voy aceptar porque yo no quiero casarme, hermano [...]” Llegaron... a pedirme, como dos, tres veces. “Eres mujer pues, te debes casar”, dice mi hermano. Pero yo [...] no quiero casarme porque no quiero que me manden. Si me caso es que me van a mandar porque me dice lávalo mi ropa, lávalo mi pantalón, costura mi camisa. Ahí me están mandando, por eso es que no quiero [...] cuando tenemos un hombre a la fuerza que nos manda, hay veces hasta nos pega por eso es que no quiero, no quiero que me peguen [...] (Chenalhó, julio de 1995).

LOS FANTASMAS DEL PACIFISMO Y DE LA VICTIMIZACIÓN

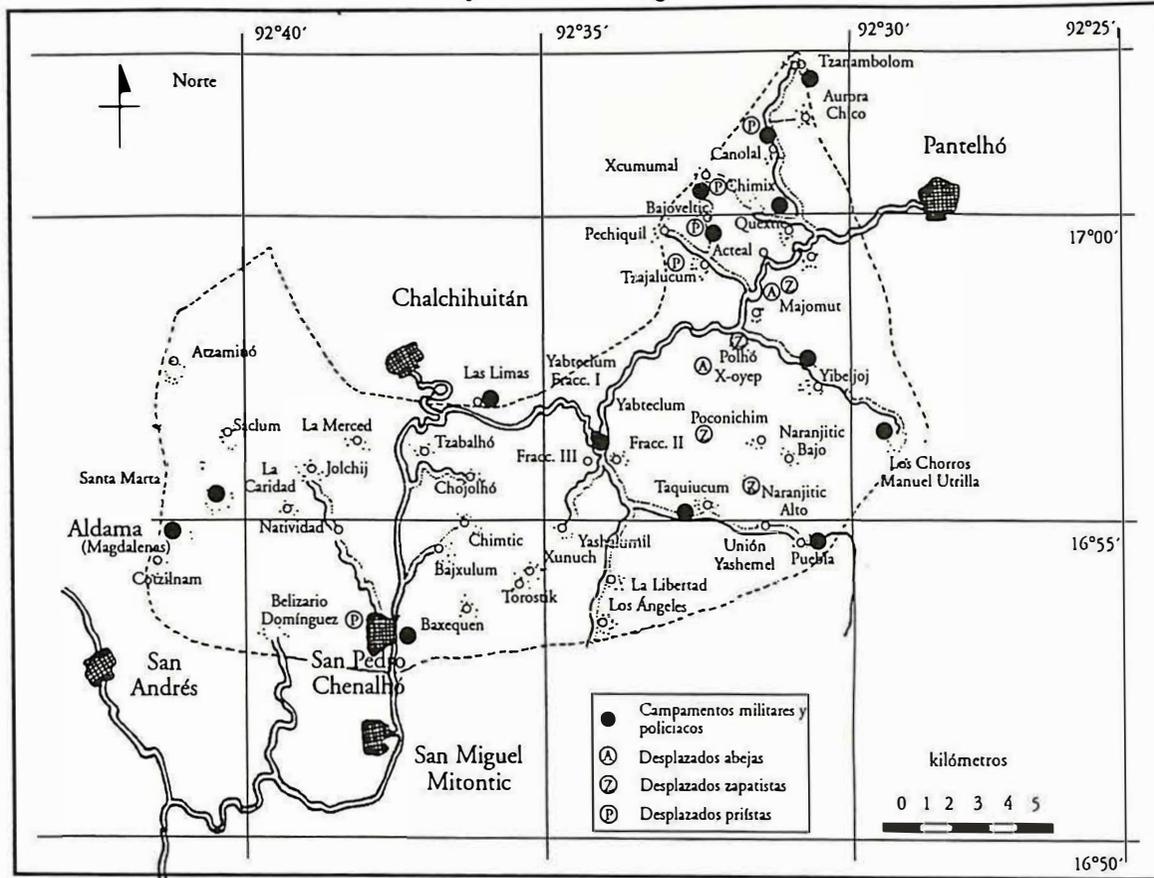
[...] me fui a verlo el agente entonces empecé a contarle que he tenido tantos problemas con mi mujer, que nunca pude vivir bien con ella, que nunca me ha mantenido, que nunca tuvo cariño de ella. Así le conté todo. Entonces me contestó el señor agente, “Ay muchacho, yo creo que tú sos el que tienes problemas, porque te regalas con una mujer. ¿Qué no hay otra mujer? ¿A poco sos hombre o sos mujer? Porque tú sos el que estás regalado allí. Te maltratan, te hacen y después te corren, después te hacen daño, entonces tú no debes aguantar así, porque

tú sos hombre. Pero no lo creo, porque si tú estás aguantando, yo creo que tú sos tonto, que no sos un hombre; no, sos una mujer. Tú sos que estás allí regalado. Entonces allí sentí mal porque sí es muy cierto lo que me dijo el señor agente, yo soy el que he aguantado el maltrato, he aguantado el golpe que me han dado. Entonces le contesté al señor agente, “pues yo creo que no soy mujer, nada más porque según le tuve cariño a la mujer, lo quise a la mujer. Pero la verdad no sé si yo me volví de ser mujer. Pues si así lo ves, pues ni modo, lo tengo que aceptar”. Así le dije al agente y se rió porque lo vio que no me enojé, lo vio que no dije nada... Estaban escuchando los comités, los policías, entonces dijeron, “ay qué hombre, yo creo que no es hombre, pobre muchacho, porque lo están regañando, porque lo están maltratando, porque lo está aguantando”. Entonces me sentí un poco mal, porque todos me dijeron que no soy hombre, que soy una mujer, por eso estoy ahí regalado con mi marido digamos (Chenalhó, abril de 1997).

La imagen de la mujer víctima es frecuente en Chenalhó, como lo es en otras regiones del país. El fragmento con que inicio este apartado forma parte de un juicio en Chenalhó. Son los argumentos centrales de la estrategia de un joven de Chenalhó que en 1997 se quejó frente al juez y los regidores con la intención de recuperar el dinero que había pagado a sus suegros cuando se casó. Dice no solamente que la mujer se separó apenas transcurridos unos días después de su unión y que nunca cumplió con sus obligaciones como esposa, sino, más aún, que los roles de hombre y mujer se intercambiaron. Aguantar el maltrato es natural en la mujer, pero para un hombre resulta lastimoso y poco natural. Víctima de su mujer y sus suegros, busca la compasión de las autoridades y su intervención para volver las cosas a su estado natural. En otro juicio más utiliza la misma estrategia, pero en éste la imagen de indio es la que se representa como víctima. El caso resulta de un pleito por una deuda no pagada y, a decir del acreedor, llegado el término del tiempo acordado para saldar la cuenta, la deudora se negó a pagar en los siguientes términos:

“Tu dinero lo voy a pagar en enero”, me dijo, “porque voy a vender mi café, mi frijol”. Yo quería hacer un pedazo de papel para saber qué día voy a recibir mi dinero, pero dijo la viejita, “¿acaso soy criatura, qué no ves que soy vieja?: ¿caso soy criatura para que yo te vaya a estar mintiendo?, así que lo tengo que cumplir lo que estoy diciendo”, me dijo así. “Bueno, está bien”, contesté y lo respeté porque también le creí porque ya es vieja como me dijo. Entonces así fue. Pero qué va a ser, esperé hasta enero, dio el final de enero y no me pagó. Yo esperé mi dinero, pero como no venía, entonces fui a verla el 2 de febrero. Llegué a saludarla la viejita y con

Mapa 2. Chenalhó en guerra.



Fuente: Hidalgo y Castro 1999: 38, entrevistas.

coraje me contesta ella. “Vengo por mi dinero porque me dijiste que me lo vas a pagar a principio o último de enero y al fin ahorita ya estamos en febrero y no me lo has pagado”. “Ah, a poco no puedes esperar. ¿Qué no sos un indio pues?”, me dijo la abuelita. “Porque yo empresto dinero en Pantelhó y si no encuentro con qué pagarlo, hasta lo pido favor más tiempo y no me regañan y no me dicen nada”, dijo la viejita. Así bravo me contesta y luego dice “a’í lo esperas a ver si te lo llevo el último de este mes de febrero, y si no, a’í lo esperas más porque tú eres indio, a’í lo puedes esperar” (juicio en San Pedro Chenalhó, abril de 1997).

El énfasis en la victimización ha sido muy útil para denunciar y movilizar las conciencias contra la violencia hacia las mujeres y también contra aquella que se ejerce hacia grupos y clases subordinadas. Sin embargo, esta estrategia tiene también aspectos poco prometedores que reproducen una serie de supuestos y prácticas comunes con relación a la violencia y el género, y que convierten a esta estrategia en arma de doble filo. Acompañando a las imágenes de víctimas, aparecen ideas sobre la pasividad, sus requerimientos de protección y su dependencia.

Aunque para el feminismo la capacidad de las mujeres para influir en la transformación de su mundo, entre estructuras y mecanismos de opresión, es el centro mismo de su quehacer político, esta noción está llena de ambivalencias y contradicciones. Conceptualmente las respuestas de las mujeres han sido entendidas y representadas de manera estática y bipolar: resignación y silencio en oposición absoluta a la resistencia. Con suma facilidad algunas conductas han sido calificadas como pasivas y otras como rebeldes, desde perspectivas que poco se esmeran en entender dónde se desarrollan éstas y los significados que en esos lugares podrían tener.

Asumir una posición que enfatice la agencia de las mujeres que viven su vida en medio de la violencia es sumamente difícil, pues se corre el riesgo de minimizar las agresiones que sufren, tal como ha sido costumbre durante muchos años en estudios académicos y en la vida legal y política cotidiana. Sin embargo, si entendemos que la resistencia y la subordinación no siempre se manifiestan a través de las mismas vías, tal vez podamos construir mejores imágenes para representar las contradicciones que se presentan siempre en la vida real y que no siempre se cancelan unas a las otras.

V
ALGO MÁS QUE TRADICIÓN
CONTRA MODERNIDAD.
EL GÉNERO ENTRE GENERACIONES

...no es cierto como piensan algunos mestizos que nuestra costumbre es solamente comer verduras y posol. Queremos tener derecho a comer carne, a tomar leche, a que nuestros hijos no mueran de desnutrición, ni que las mujeres se mueran en el parto.

El grito de la Luna: mujeres, derechos y tradiciones (1994: 35).

La referencia a las tradiciones, a las enseñanzas de los abuelos, a la pervivencia de formas distintivas de vida es uno de los centros del discurso político en esta región. Detrás de un rostro antiguo, sin embargo, se expresan, sobrepuestas y entrecruzadas, muy diversas formas de interacción social y política, y escenarios de conflicto y de organización que se renuevan constantemente. La costumbre, en apariencia siempre igual, incorpora corrientes de pensamiento que se oponen y convergen, disputándose el control del poder que da también la diferencia. Las grandes zonas de indefinición de esta especie de caldero que ha sido llamado tradición han permitido incluso a jóvenes incorporarse para participar en el difícil, y a veces doloroso, entramado de los cambios sociales y políticos, cuestionando tradiciones y también defendiéndolas activamente. En verdad, analizar las relaciones entre las generaciones es una de las claves para interpretar las maneras en que se han reestructurado las relaciones en los municipios indígenas y entre éstos y el resto del país a lo largo del siglo pasado. Los arreglos entre las generaciones, llenos de conflictos y tensiones, permiten entender mejor los reacomodos de leyes y costumbres, sus sentidos y ambigüedades.

Cuando se habla de jóvenes y movimientos sociales las imágenes que generalmente vienen a la mente son aquellas simbolizadas a través del hipismo, del rebelde sin causa, del movimiento estudiantil, de los “chavos banda” en las colonias populares y de los “cholos” en el norte, de los niños de la calle en las grandes

ciudades. José Manuel Valenzuela que ha dedicado su trabajo a los movimientos juveniles, nos aclara:

[...] el concepto de juventud se inscribe en las características fundamentales de la clase social de pertenencia. Esta afirmación puede parecer anacrónica para quienes se adscriben a algunas de las vertientes que han enterrado las condiciones estructurales como condicionantes centrales de las conductas sociales, así como para quienes plantean una nueva definición de lo juvenil a partir de las opciones de consumo. No obstante, la realidad de nuestros países [latinoamericanos] muestra grandes diferencias en los procesos de envejecimiento a partir de la adscripción de clase. En gran parte de las áreas campesinas o indígenas, e incluso en muchas zonas populares, los niños se involucran en procesos de prematuro adultecimiento, donde su vida se define desde los marcos del trabajo y no a partir de las ofertas del consumo (Valenzuela, ms.).

Y en efecto, no se verán en los Altos símbolos de identificación y diferenciación que han acompañado a muchos de los jóvenes latinoamericanos en sus acciones colectivas: ropa extravagante, tatuajes o estilos de peinado; tampoco encontrarán *graffiti*, *rap*, *rock* o *raeggae*. En Chenalhó y el resto de los Altos estas imágenes estereotipadas no tienen sentido y las fronteras simbólicas entre generaciones se manifiestan de manera totalmente distinta.

La diferencia entre jóvenes y viejos en Chenalhó no está claramente definida. En ocasiones se dice que la juventud termina con el matrimonio, entonces ya se es *vinik* o *antz*, en lugar de *kerem* y *tzeb*. Otras veces se habla de madurez después del nacimiento del primer hijo; o cuando los varones han escalado los primeros cargos de la jerarquía político-religiosa, entonces, ya son hombres completos y sus esposas también, completas; pero a veces se requiere ser realmente viejo para no ser tildado de inexperto. En realidad, no es un criterio biológico lo que establece la pertenencia a una u otra categoría, pues frecuentemente son definidos como jóvenes algunos que han pasado de los 40 y otros, de menor edad, no son considerados como tales. En un tiempo se comentaba en Chenalhó que “los jóvenes poseen la audacia necesaria para negociar con los jefes, mientras que los viejos tienen la prudencia para arreglar asuntos internos” (Arias 1977: 97), y esta frase explica mucho mejor cómo se han entendido las diferencias entre unos y otros —cuando menos entre varones— que el criterio arbitrario de la edad biológica. No obstante, los años vividos sí proveen ciertas bases para la formación de cohortes generacionales que pueden ser identificadas en Chenalhó.

Acontecimientos específicos proveen a las distintas generaciones recuerdos y referentes en común que unen sus biografías: la creación de las primeras escuelas, la llegada del INI, la introducción de iglesias, partidos u organizaciones, la rebelión del EZLN. No por ello unifican, quienes comparten recuerdos, sus opiniones o su participación política; más bien sus respuestas contradictorias representan y nutren el tipo de opciones que nacen en pueblos como Chenalhó.

Los jóvenes indígenas dominan en las presidencias municipales, están presentes en las grandes transformaciones religiosas, juegan papeles de primer orden en la introducción de partidos y militan activamente en movimientos sociales. Y ahora las mujeres jóvenes comienzan a incorporar también sus perspectivas dentro de las contiendas generacionales; se complica aún más el análisis de una costumbre que discursivamente reconoce como principios básicos de jerarquía aquellos regidos por la edad y el género. Las experiencias de los y las jóvenes con las normatividades en Chenalhó son diferentes a las de sus mayores precisamente porque ocupan un lugar ambiguo en la organización social y política. Por un lado, se encuentran subordinados por su edad frente a un modelo de vida y de hacer política y, por otro, son alentados por un ambiente que los empuja a tomar papeles activos dentro de muchos espacios de dirigencia y toma de decisiones.

Las luchas de jóvenes de generaciones sucesivas por abrirse espacio frente a sus mayores se han enfrentado a un discurso sobre *la* manera de ser indígena, presentado como cerrado y absoluto. Según versiones recurrentes, tanto de los tzotziles como de los académicos que los interpretan, los indios en general parecerían hibernar durante largo tiempo hasta que repentinamente un mundo extraño se introduce a través de vías distintas, sean políticas federales, programas institucionales, escuelas, carreteras, partidos, organizaciones o religiones. En cada una de las coyunturas de cambio generacional, los jóvenes han sido vistos como un sector especialmente vulnerable que se ve deslumbrado por el embate de una cultura ajena, más vigorosa y moderna. El cambio es concebido entonces como unidireccional, proveniente del exterior, manipulador, desestructurador, sea para bien o para mal, dependiendo de la perspectiva. Pero el problema del cambio es un asunto demasiado complicado para reducirlo a un esquema entre tradición resistente y modernidad arrolladora; demasiado embrollado para entenderlo como producto de la imposición del exterior y la complicidad ignorante de los jóvenes; demasiado multifacético como para hacer derivar de él un solo resultado de sentido unívoco.

DE JÓVENES ABRIÉNDOSE CAMINO ENTRE
NORMAS Y CONTRADICCIONES

Ya antes he dicho que la organización política en San Pedro, Santa Marta y Santa Magdalena había definido el poder local subordinando expresamente a los jóvenes y mujeres. A pesar de ello, la rigidez de este sistema tuvo casi desde el principio desajustes importantes que permitieron a algunos jóvenes varones pedranos abrirse paso hacia el poder sin necesidad de escalonar lentamente de los puestos menores hasta los de gran prestigio, a una edad que les permitiera obtener el título de *bankil*, hermano mayor, o *jun tot*, tío mayor. *Tzeil atbel*, calificaban los ancianos la dirigencia de los jóvenes; es decir “cruda, inmadura”, y así protestaban, intentando mantener su preeminencia. Pero tuvieron que aceptar que su presencia se incrementara cada vez más en la presidencia y acabara por dominarla.

En Chenalhó, este proceso que afectaría a todos los Altos comenzó tal vez antes que en otros municipios vecinos. Contando con la complicidad del jefe político zonal y del secretario ladino del ayuntamiento, los mestizos habían logrado establecerse en San Pedro. Conforme los ladinos incrementaban sus recursos y su poder, los ancianos, legítimos gobernantes, se veían obligados a apoyarse cada vez más en los jóvenes escribanos bilingües. La intervención de jóvenes con educación escolar fue muy valiosa para negociar con las autoridades estatales y contener el avance de los mestizos. Fue entonces cuando, recordamos, Manuel Arias Sojom, el escribano de apenas 16 años, había comenzado su encargo de negociar con las autoridades estatales. De ahí en adelante fue reconocido como *Jol Jteclum*, “cabeza del pueblo”, cuestión que cambió para siempre las posibilidades de los jóvenes indígenas en su propio municipio y las formas en que se darían en adelante los conflictos entre las generaciones.

Pero los jóvenes varones de Chenalhó no sólo se abrían paso a causa de circunstancias meramente locales. El gobierno central posrevolucionario intentaría poco después incorporar a su área de influencia regiones en donde las élites locales hubieran mantenido una independencia mayor a la que desde su perspectiva convenía a la nación. Chiapas, durante gran parte de su historia, había negociado una autonomía que beneficiaba a grupos de poder económicos y políticos locales y su independencia confrontaba el poder de la federación que quería extenderse a todo el territorio. El régimen cardenista, entonces, se

apoyó en un funcionario chiapaneco que a través de su influencia entre los indígenas logró reestructurar las relaciones políticas entre Chiapas y la federación. Erasto Urbina buscó expresamente a jóvenes varones para reorganizar la política de los Altos y sus relaciones con el poder estatal y nacional (Rus 1988). El proceso que comenzó en Chenalhó se vio así reforzado por aquella operación federal que procuraba subordinar la política estatal bajo sus lineamientos, una contienda que volvería a aparecer en muchas otras ocasiones y que aún hoy día tiñe la política de la entidad.

Una nueva generación de jóvenes entraría en escena después en interrelación con el Instituto Nacional Indigenista. La “indianidad”, para la institución en aquellos años, consistía “en una serie de costumbres y usos culturales que fomentan la permanencia de la discriminación y la separación étnica” (De la Fuente 1973: 217). Plantea que las culturas indígenas en contacto con otra de tipo más complejo dan lugar a dicotomías intergeneracionales y a “la emergencia de un grupo, culturalmente intermedio, de jóvenes que vive en la periferia de dos culturas y sociedades sin pertenecer a ninguna” (De la Fuente 1973: 80). Podrían éstos, dice, “ser objeto de esfuerzos continuos e integrados de educación y así contribuir a abreviar el trabajo indigenista de cambio cultural inducido” (De la Fuente 1973: 80-81). El perfil del promotor bilingüe es así definido y poco después surgirán proyectos específicos de formación de promotores culturales, de salud y de producción que se convertirán en valiosos intermediarios entre los indigenistas y las comunidades indígenas, y que ayudarían a introducir clínicas, escuelas y proyectos productivos.

Nuevos enfrentamientos entre la federación y los poderes estatales se dejaron sentir. Los funcionarios del INI apoyaron la creación del liderazgo de jóvenes indígenas varones que se opusieron a la preeminencia de sus mayores y lograron acceder a puestos de poder dentro y fuera de los municipios indígenas. Eran, por supuesto, los varones quienes formarían parte de estos cuadros; a las mujeres, sin importar su edad, se les atribuía un espíritu más conservador; junto con los ancianos, eran consideradas baluartes de la tradición.

Otra generación se incorporaría luego, retando de nuevo los arreglos políticos y normativos en sus localidades. Aquellos jóvenes que comenzaron a actuar a mediados de los setenta, protagonizaron profundos cambios políticos y religiosos: se incorporaron a partidos políticos, a nuevas creencias religiosas; crearon nuevas organizaciones y nuevas formas de relación entre indígenas y

entre éstos y los no indígenas. Las nuevas creencias, tanto dentro del catolicismo renovado por la corriente de la teología de la liberación, como dentro de las iglesias y denominaciones no católicas que habían incursionado en el municipio años antes, se extendieron de manera importante. Ganaron espacios frente a aquella religiosidad popular que desde entonces comenzó a llamarse “costumbre”, distinguiéndose así de las “religiones”. Fueron jóvenes quienes se convirtieron en catequistas, pastores y diáconos y en los dirigentes del PST, en Chenalhó; de la CIOAC y del PAN en otros municipios vecinos. Las alianzas que ellos establecieron comenzaron a tramar redes de relaciones más allá de la región y la nación. En esta relación con partidos y organizaciones políticas nacionales, con los mercados internacionales, con correligionarios de creencias religiosas en distintos países, se transformaron las normatividades y los conflictos que se desarrollaron en sus entornos y adquirieron nuevos sentidos la costumbre, la tradición y la ley.

Veinte años después, vemos el empuje de una generación más que se suma a la transformación de los municipios alteños. Uniéndose a un debate general sobre el sentido de la legalidad, de la justicia, la equidad y las desigualdades, se han rebasado más claramente aun los límites de la política regional o de los especialistas de la política indigenista. En este nuevo ambiente cultural y político las indígenas han tenido oportunidades que antes no se les habían presentado y, particularmente las jóvenes, han podido formar parte de coaliciones que llaman la atención de un mundo sensible a las diferencias culturales, de género y generacionales. Las ideas sobre las diferencias entre hombres y mujeres, no hay duda, se han incrustado en las luchas políticas y en la discusión sobre “las costumbres” y “la ley”. Se plantean, entonces, problemas antes poco visibles en relación con los derechos de grupos identitarios diferentes y que frecuentemente entran en contradicción.

DE JOVENCITAS CUESTIONANDO TRADICIONES

Cuando terminé mi primaria, no me dejaron seguir estudiando. Es que una mi familiar ahí se casó en la escuela y por eso, yo creo, ya no me dejaban estudiar. “Yo creo que no es tu verdad que quieres estudiar, quieres ir a la escuela a buscar hombre”. Ya no me dejaron ir a la secundaria y yo me quedé llorando. Me quedo de una vez llorando de pura tristeza. Entonces cuando me voy a pastorear, a i

lloro, me acuerdo de todo: de como yo estudiaba en la escuela, como yo hacía en la escolta y también como cantábamos, como bailábamos, como trabajamos en la hortaliza y como hacíamos el ejercicio. Jugábamos basquet y me gustaba mucho eso. Sentía que podía aprender todavía, yo quería seguir en la secundaria.

Tenía como dieciséis o diecisiete años, entonces mi papá me empezó a decir que hay un hombre se quería casar conmigo. "Pues tienes que ir, te vas a casar con él porque yo mando"... "No", le dije, "ustedes saben bien que no me dieron permiso de estudiar. Ustedes quieren que yo me case, pues tampoco obedezco". Entonces mis papás se empezaron a enojar. Pensé en irme, pero me quedé. No tenía dinero; aunque bordaba, hacía blusas, todo ya sabía hacer, dinero casi no recibo. Cuando yo hago mi trabajo, todo lo recibe mi papá de la Cooperativa, porque desde que me acuerdo estaba integrada mi mamá en Jpas Joloviletik. No podía tener dinero para comprar mi chal, para comprar mis zapatos; no me dejaban, pensaban que ya quiero buscar un hombre. Tenía que obedecer todo y no se siente bien, no se siente libre de cómo pensar, de cómo hacer, de cómo sentir. Ya luego cambiaron mis papás, ahora poco a poco empezaron a cambiar, ahora piensan que las mujeres tienen derecho.

"Entonces si no obedeces lo que te digo, entonces tienes que trabajar", me dijo mi papá, "pero no quiero que me digas que ya te cansaste, eso olvídete, porque no obedeciste". El hombre siempre pasaba a platicar a la casa con mi papá y él sí recibía el refresco. De por sí cuando yo tenía 15 años empezó a ofrecer el refresco el hombre y yo no sabía nada. Por eso no me dejaron seguir estudiando, porque querían que me casara y yo no sabía nada. Me dijeron que es bueno, que sabe trabajar, que sabe buscar dinero, que no toma trago. Es que hay muchachos que toman bastante, pero él no. Lo conozco el hombre porque vive en la comunidad, pero allá no nos dejan platicar, no sabemos cómo son los hombres y además yo no me quería casar, todavía no pienso en eso. Mis papás me iban a obligar, pero yo me pelié por eso.

Mi papá pensó que tal vez al rato le digo que sí acepto, entonces lo aceptaba el refresco... Siempre llegaba a decir el hombre que me quería. Entonces como llega seguido, me dijo mi papá otra vez que tengo que ir con él porque ya tomaron como dos o tres rejas de refresco y ya no lo pueden regresar. "Es que no quiero", le contesté. Nuestras costumbres son que cuando alguien se quiere casar con una chava, mandan a un señor que ya tiene edad, se llama *Ja'kon*. Ese señor llega a preguntar junto con los papás del muchacho, llega a decir que el muchacho quiere casarse. Así llegó a preguntar, a platicar con mi papá. Empezó a platicar, ya no sólo palabras sencillas, sino que también empezó a decir por Dios, por el Virgen, ya empieza a decir por los santos. Yo estaba bien molesta y con susto. También cuando llegan es que se hincan a pedir perdón y a hablar: "pues vamos a ser familia y queremos saber si hay oportunidad, si acepta tu hija, por qué no le platicas". El muchacho estaba parado en el patio, esperando. Eran como las ocho

o las nueve de la noche. “Pues de balde que vienen ustedes”, dije, “yo no acepto nada”. “No, pero tienes que pensarlo, es que mi hijo es bueno y no toma y sabe trabajar para que te ayude y ya no vas a seguir trabajando”, dijo su papá. “No”, contesté, yo también tengo mi mano, yo puedo trabajar y yo puedo conseguir dinero”. Pero ahí siguieron diciendo que me quiere mucho y no se quiere levantar el *Ja'kon*. Pues entonces yo tuve que hincarme también para decirle que no puedo y que no quiero. Lo hice tres veces y al final se fue... Yo estaba muy triste porque cuando yo no acepté, mis papás se enojaron bastante. Hasta mi abuelita se enojó, “que la pongan a trabajar si no quiere casarse”, dijo. Después cuando escuché que el muchacho ya buscó otro señor para llegar otra vez en la casa, que ya ofreció su carne, su refresco, me preocupé bastante. Ese día hubo una asamblea en la Cooperativa y no pudo ir mi mamá, entonces me mandaron a mí. Que estaban buscando una muchacha para trabajar ahí y me preguntaron si yo puedo aceptar ese trabajo. Entonces pregunté con mis papás y sí, me dieron permiso, ya no me dijeron nada de casarme. Es que ya hay otros hombres que quieren casarse conmigo y decían que ya se estaban peliando. Entonces me dejó irme mi papá porque ya no le gustó eso... Cuando pasa eso, o sea si nosotras no aceptamos nunca de casarnos, hay algunos que nos hacen brujería para que morimos, sólo porque no aceptamos. Por eso me dejó mi papá y me vine a trabajar aquí en San Cristóbal (entrevista 1997).

Pascuala me cuenta lo que vivió seis o siete años antes, cuando ella volvió a su casa de la escuela albergue en donde había estudiado la primaria. En aquel tiempo sólo había los primeros dos grados de instrucción básica en la escuelita del lugar en donde ella vivía y quienes quisieran seguir estudiando tenían que salir de la localidad. Algunos de los niños se iban a la escuela albergue de la cabecera municipal, pero era raro que una niña tuviera tal perspectiva. Pascuala y algunas otras muchachitas tuvieron suerte, el maestro convenció a sus padres de que la educación podía ser buena también para las mujeres. Con gran reticencia sus padres habían aceptado.

El ejido en donde vive Pascuala es una pequeña localidad de 237 habitantes, según el censo de 1990, todos considerados población ejidal. Es un poblado habitado en su mayoría por gente que llegó de San Juan Chamula a trabajar en la antigua finca y que obtuvo la dotación ejidal en 1941. En el centro está la escuela (con preescolar y primaria completa), la ermita, la agencia municipal y la comisaría ejidal, salón de reuniones del ejido. Cerca se encuentran algunas casas, pero el resto se halla disperso en los alrededores, formando pequeños grupos familiares. El camino de terracería que la comu-

nica con la cabecera apenas se construyó en 1997, y mal trazado, lleno de curvas peligrosas y voladeros, es intransitable en tiempo de lluvia. No tiene servicio de transporte, drenaje, ni electricidad y las tomas públicas de agua están sólo en el centro del poblado. No hay servicios médicos, pero sí parteras e *iloles*. Quienes ahí viven se dedican a la agricultura; al tejido y bordado, algunas de las mujeres. Sólo veinte personas terminaron la primaria y una, el maestro, tiene educación posprimaria.

El retrato del ejido, así, parece bastante tradicional, más todavía cuando sabemos que muchas mujeres no hablan español, que sólo las viudas participan en las asambleas ejidales y que en ellas de todos modos no hablan. Las mujeres se ocupan de su casa y desde pequeñas ayudan en las tareas domésticas. Desde muy temprano se encargan de llevar a pastar a sus borregos, aprenden a bordar y a tejer, así serán consideradas buenas mujeres, trabajadoras, habilidosas y podrán casarse sin problemas. La rebeldía de Pascuala tendría que ser atribuida, bajo esta perspectiva, a la influencia de la escuela, y es cierto que ahí obtuvo información que no hubiera podido conocer quedándose en su casa. También participó en nuevas formas de convivencia y diversión que no existían en su localidad y que alimentaron sus esperanzas y sueños sobre el futuro. Pero no sólo fueron sus experiencias en la escuela las que permitieron a Pascuala oponerse a la vida que sus padres habían trazado para ella, mucho más intervino para hacer posible su rebeldía, y el conjunto de todo ello reta, otra vez, nuestras ideas sobre las pequeñas localidades indígenas y sobre las normatividades que en ella actúan. Cuestionan también profundamente la manera en que hemos concebido lo “tradicional” y su cara opuesta: “lo moderno”.

Una buena parte de los parajes y ejidos de Chenalhó tenía a principios de los noventa características muy similares a las que arriba describí. Pero en estos mismos datos que han servido para construir la imagen de “tradición” y de “costumbre” (o del reverso de la misma moneda “la “modernidad” y “la ley”), una perspectiva diferente ve cosas que tal vez ayuden a entender mejor los canales que encuentran los y las jóvenes para abrirse camino frente al poder de sus mayores. En la mayoría de los parajes existen preescolares y escuelas primarias, incompletas en gran parte, pero algunas tienen los seis grados; los habitantes son simpatizantes de partidos u organizaciones políticas, tienen creencias religiosas dispares; muchos *iloles*, yerberos, parteras y otros especialistas de la salud están organizados, y en la gran mayoría de las familias uno o más de sus

integrantes salen en busca de trabajo asalariado. Enclavados en los propios pequeños poblados y en sus normas de relación que aparentemente se repiten siempre iguales, están múltiples hilos de relaciones con aquel mundo que se ha llamado “exterior”. Forjados por modelos de organización que los subordina, los rechaza y los necesita, son inseparables de aquel mundo y se van transformado junto con él. Considerar las escuelas, organizaciones, mercados, trabajos asalariados, los partidos y las religiones solamente como algo “externo” o “ajeno”, es ignorar las muchas maneras en que las dinámicas locales condicionan a todas estas instancias, los pactos que se establecen y las transformaciones mutuas que la interrelación provoca. Tendríamos, entonces, que acuñar un término para aludir a la manera en que instituciones diversas se incrustan en espacios sociales particulares, y al hacerlo son transformadas por la dinámica local, cambiando a su vez el territorio que les da cobijo. En búsqueda de un término que exprese de mejor manera este proceso de doble vía, utilizaré mientras tanto perífrasis que ayuden a representarlo.

Igual que Pascuala, en los pequeños poblados indígenas de Chenalhó, otras muchachas se han opuesto de diferentes maneras a lo que sus padres quisieran para ellas. Igual que Pascuala, se han asido a experiencias escolares, de trabajo, religión u organización con la intención de mejorar sus perspectivas de vida. Igual que ella, aunque no han aceptado pasivamente los designios de sus padres, no se han convertido en feroces críticas de todo aquello que se agrupa con el nombre de tradición y pueden seguir viviendo su vida entre experiencias dispares y contradictorias, tal como los y las demás también hacemos.

LA EDUCACIÓN Y SUS PERSPECTIVAS

No todos los niños, y menos aún las niñas, tienen acceso a la educación formal en Chenalhó. Los niveles de analfabetismo bastan para dar buena cuenta de ello.¹ Aunque éste fue uno de los municipios indígenas que contó con una escuela bilingüe mucho antes de que la mayoría de sus vecinos y sea ahora uno de los privilegiados por el número de planteles, de educadores y de escolares, la

¹ Para 1990 más de la mitad de las personas mayores de 15 años eran analfabetas; 37% de los hombres y casi 66% de las mujeres no sabía leer y escribir.

mayoría de las localidades tiene sólo escuelas incompletas; secundaria sólo hay una en la cabecera municipal, al igual que una preparatoria técnica, recién inaugurada. No obstante, Chenalhó —su vida, sus normatividades y su política— se ha formado en muy estrecha relación con la escolaridad y los conflictos entre las facciones políticas se han expresado en muchos sentidos en estos términos. Esta conexión ha prestado a la relación entre las generaciones una buena parte de los sentidos contradictorios que la envuelven.

Si los maestros bilingües se ligaron al PRI y dominaron la política municipal, la educación también ha nutrido a los distintos grupos de oposición. En las escuelas que se establecieron en el municipio, y desde donde los maestros ejercieron su poder, se formaron alumnos que comenzaron pronto a retar el poder de sus mentores. Los miembros de los partidos políticos, de las iglesias y de las organizaciones sociales han tenido entre sus integrantes, y en posiciones de liderazgo, a jóvenes educados en estas escuelas bilingües. Y cada una de las facciones distintas que ahora dividen al municipio han recurrido a también a la educación para informar, concientizar y capacitar desde distintos puntos de vista a sus integrantes.

La Escuela Dominical para los presbiterianos y los integrantes de otras iglesias protestantes, los cursos de capacitación para quienes participan en organizaciones productivas, los talleres para los católicos, cada uno de estos espacios, con sus propias particularidades, expresa la importancia que se concede a la educación como instrumento para el cambio y en todos estos espacios son los jóvenes quienes más participan. Los zapatistas incluso han formado sus propias primarias, rechazado el sistema educativo nacional con el argumento de que la instrucción básica oficial no sólo tiene grandes deficiencias, sino que favorece la continuidad de un sistema de gobierno opresor hacia los más pobres y discriminador hacia los indígenas. Particularmente publicitada ha sido la escuela de Oventik en el municipio autónomo de San Andrés Sakamch'en de Los Pobres, cuya construcción ha sido apoyada por Pastores por la Paz, organización religiosa norteamericana. Pero también en Polhó se ha creado una escuela primaria "autónoma", en donde las propias bases de apoyo fungen como maestros y maestras con la ayuda de organizaciones y personas solidarias.

Las mujeres se han beneficiado de los proyectos educativos de muchos de estos grupos, aun cuando su participación sea menor a la de sus compañeros. Se han visto alentadas por un contexto que dentro y fuera del municipio valora

el castellano por encima del tzotzil y considera la lecto-escritura como indispensable. Así lo expresaron en talleres:

Nuestros papás no nos dejaban ir a la escuela. Antes no era obligado que fueran las mujeres y nuestros papás eran igual que nosotras, sin escuela. Los papás piensan que es más útil trabajar el campo que ir a la escuela. Nosotras no pensamos así, porque saber nos ayuda a trabajar mejor (El grito de la Luna: mujeres, derechos y tradiciones, 1994).

La educación escolarizada ha permitido a algunas mujeres indígenas construir derechos y defenderlos. Algunos de ellos serían descartados por muchos estudiosos de los “Nuevos Movimientos Sociales” por parecerles resabios de los viejos movimientos, los que reclamaban salario, trabajo, tierra y limitaban sus demandas a asuntos clasistas y gremiales (Dalton y Küechler 1992). Movimientos viejos o “tradicionales”, movimientos nuevos o “modernos”, oposición que encierra otra vez un conjunto de clasificaciones que no siempre resultan útiles para interpretar problemáticas y procesos complejos como los que ahora se nos presentan.

EL SUEÑO DE LA TIERRA

La imagen de vida tradicional con la que nos hemos acostumbrado a representar a los indígenas gira en muchos sentidos en torno a la tierra. Pensamos normalmente que la vida cotidiana de quienes viven en Chenalhó se desarrolla —o se desarrollaba hasta antes del desplazamiento masivo de 1997— alrededor de la milpa familiar y se quedaba en los límites de lo agrícola y rural. De acuerdo con los censos,² en 1990 había 30 680 personas viviendo en Chenalhó, incluido aquí lo que ahora oficialmente es el municipio de Aldama. Población ejidal o comunal, se nos dice, son 23 291 personas —o sea, 76% de quienes viven en Chenalhó—, quienes tendrían en sus manos casi 94% de las unidades de producción. Sólo 6% era en esos años propiedad privada y la mayor parte de los predios no sobrepasaban las cinco hectáreas. Las restantes 340 hectáreas, dividi-

² XI Censo General de Población y Vivienda, *VII Censo Ejidal, Chiapas. Datos por ejido y comunidad Agraria*, INEGI, 1995.

das en 13 unidades de producción de más de cinco hectáreas, dan un promedio por predio de 26 hectáreas. Sin embargo, los pocos datos que podemos entresacar entre la multitud de cuadros del INEGI hacen ver que la tierra no estaba repartida en forma igualitaria. En principio, quedaban fuera de la población ejidal o comuna 7 389 personas, de las cuales sólo unos pocos podrían ser dueños de una parcela, con sólo 196 unidades de producción en propiedad privada disponibles. Además, las cifras de “población ejidal” corresponden exactamente al número de personas que el INEGI contabilizaba como población de las localidades incluidas en los terrenos de los seis ejidos y de tres de las cuatro comunidades agrarias. En estos poblados, ocultas bajo las cifras de “población ejidal” están las familias que poseen apenas el sitio en donde tener su casa, que viven en minúsculos terrenos de los padres y deben migrar dos o tres veces al año para sustentar a sus familias, o que ahí mismo consiguen algún empleo para medio subsistir. Las cifras oficiales no dan cuenta de las muchas veces que la penuria y las emergencias obligan a vender parcelas. Tampoco cuentan a las mujeres con hijos que han sido abandonadas por sus maridos, que se han separado o los ancianos que ya repartieron sus tierras en herencia. Pero aun distribuyendo uniformemente las poco más de 12 422 hectáreas que comprenden todas las unidades de producción —cualquiera que sea el régimen de tenencia que tengan— entre los 14 878 pobladores mayores de 15 años, o restringiéndolo sólo a los 7 279 varones, sería insuficiente para cubrir las necesidades mínimas de las familias. Ésta muy bien podría verse como la problemática central de los jóvenes, cuyas perspectivas de un futuro que los incluya dentro de aquella vida de agricultores tradicionales se ven totalmente frustradas. Cuando menos así explican Aubry e Inda la participación de los jóvenes de Los Chorros en la organización paramilitar responsabilizada de las agresiones contra zapatistas y Abejas (1998).

Aunque no podemos imaginar que la dinámica local esté regida por el enfrentamiento entre campesinos y grandes terratenientes, que el acaparamiento de tierras en el municipio sea la razón de la pobreza en Chenalhó, o que sea la defensa de tierras acaparadas el motor oculto de las acciones de autodefensa de las élites locales, también es cierto que la tierra no alcanza y sí es motivo de un intenso conflicto. Pero la problemática es mucho más seria que la falta de este recurso en un pequeño municipio.

Cada vez menos personas dependen exclusivamente del trabajo agrícola. Muchos de los habitantes de Chenalhó, hombres y mujeres, han sido simultá-

neamente comuneros o ejidatarios, arrendatarios de tierras ajenas, artesanos, trabajadores asalariados en el campo y en la ciudad durante ya algunas décadas. Las fronteras entre lo rural y lo urbano, el campesino, el asalariado y el subempleado, se diluyen. Ya desde 1985, cuando María Isabel Pérez estudió este aspecto de la vida en Chenalhó y Larráinzar, una parte importante de los pedranos salían temporalmente de su municipio una o más veces al año buscando trabajo (1998: 89-112). Para mediados de los noventa la migración era aún mayor. Gustavo, un muchacho de la comunidad agraria Puebla, platicó en 1995 sobre sus viajes a la ciudad de México. Encontraba trabajo de peón en el metro; él y otros hombres, muchachos muchos. Por grupos salen los trabajadores, van además de la colonia Puebla, de Los Chorros, Polhó, Yibeljoj, Yabteclum y también de otros municipios, Tenejapa y Oxchuc, por ejemplo. Allí se encuentran con gente de Veracruz, Oaxaca, Puebla y de muchos otros lugares. Los muchachos ganan su dinero y salen a pasear, comen tacos, toman cerveza, platican sobre sus vidas, pelean y echan relajo. “Ya cuando nos aburrimos de trabajar, dice, regresamos a nuestra casa, con un poco de dinero, lo que pudimos ahorrar”. De Chenalhó no van las mujeres, dijo Gustavo, pero de Tenejapa sí, y está tan cerquita de Puebla que se alcanza a ver desde su casa. “Salen algunas muchachas. Trabajan de sirvientas, o si no, lavan ropa por docena” (entrevista, 1995).

La información de María Isabel Pérez sobre los migrantes no incluyó a las mujeres, pero mis propias entrevistas e historias de vida muestran que las mujeres participan también en este proceso, con sus propias particularidades. Ellas realizan una multitud de tareas simultáneas, aunque la responsabilidad de las labores domésticas sea asumida por ellas casi de manera exclusiva. En la práctica son pocas quienes se restringen al cuidado de los niños, la preparación de alimentos, el aseo de la casa y el cuidado de los animales domésticos. Aunque esto haya sido ya suficientemente documentado (Rosenbaum ms.; Eber 1995, entre otras), tal vez vale la pena repetir que las faenas del trabajo agrícola ocupan una buena parte del tiempo de las mujeres indígenas de éste y otros municipios alteños. Aun cuando la familia cuente con mano de obra masculina, la enfermedad, muerte o migración del compañero frecuentemente obliga a la mujer a asumir por completo el trabajo de la parcela. Una mujer platica que cuando murió su marido ella y su hija se encargaban de todo el trabajo:

siempre los llevaba [a sus hijos] yo a trabajar en el campo. Siempre trabajábamos, siempre iba yo a trabajar con ellos... Salíamos a sembrar nuestra milpa, o limpiar nuestra milpa, como no teníamos quién nos mantuviera, pues nosotras solos [...] Siempre teníamos mucho trabajo y nos íbamos muy temprano, y así trabajamos hasta que nos diera hambre, entonces vamos a comer. Así pasábamos todos los días... también como cargábamos nuestra leña, y a veces le molestaba [a la niña] y a veces le daba dolor de alteración cuando acarreábamos nuestra leña, hasta le daba dolor de espalda, de la cintura...

[...] yo les enseñé [a trabajar], nos quedamos solos por eso ya nadie nos enseñó de trabajar [...] Empezamos a trabajar cuando murió su papá y les dije: "tenemos que aprender a trabajar [...] porque si no vamos aprender, cómo vamos a comer. Tenemos que hacerlo hija" le decía yo [...] cuando se murió su papá estaban en la escuela ella y mi otro varón [...] pues allí les dije, "pues tienen que salir de la escuela, hijo, hija, porque si quién me va acompañar" [...] por eso salieron los dos mis hijos, porque no teníamos con qué comer. Un varón y una niña son los dos que salieron de la escuela [...] Ella estaba chica, todavía no menstruaba (Natividad 1995).

En otros lugares he dicho también que de manera paralela las mujeres dedican esfuerzo a otro tipo de oficios: la producción y venta de textiles, por ejemplo. Pero historias de vida y entrevistas a mujeres de Chenalhó dejan ver que existe una combinación más amplia de maneras en que las mujeres aportan a la economía familiar: en los poblados más grandes algunas venden ocasional o cotidianamente alimentos preparados; unas pocas pueden encontrar empleo como sirvientas en casas de los mestizos de la cabecera y de Yabteclum; a San Cristóbal salen muchas mujeres solteras —y más en momentos de conflicto agudo cuando se hace difícil ocuparse del trabajo en tierras propias o encontrar trabajo agrícola asalariado local en una parte importante del municipio. Las calles de la ciudad antes reservada a los mestizos, ahora están repletas de indígenas vendiendo artesanía, haciendo mandados, comprando víveres. A la multitud de chamulas que viven en las colonias periféricas, ya de tiempo atrás, se había sumado gente de todos los municipios que rodean a San Cristóbal, y ahora los enfrentamientos de Chenalhó han provocado una nueva migración masiva, visible permanentemente en las calles de la ciudad.

Pero los cambios que operan en Chenalhó van mucho más allá de que su población dependa del trabajo agrícola propio o del asalariado, que gane dinero en lugar de trabajar para obtener comida (G. Collier 1992). El significado mismo de la tierra no es el mismo que por los años cuarenta, cuando los indígenas obte-

nían dotaciones provisionales que les permitieron trabajar y cosechar maíz, y después el café, en su beneficio. Los términos de la contienda han cambiado, como ha también cambiado el significado del valor de la tierra y de sus recursos. Sobre el paisaje del municipio, sobre su tierra y sus recursos se imprimen nuevos valores: el de los cultivos de exportación, el del petróleo, las minas de arena y los recursos forestales. La tierra ya no es sólo para sembrar comida, muchos otros beneficios pueden encontrarse. La tierra también es símbolo: de territorio, de igualdad o desigualdad, de tradiciones y cambios.

El discurso de un líder zapatista de Chenalhó, durante la fiesta de bienvenida a los delegados rebeldes encargados de la consulta sobre los derechos culturales de los indígenas,³ puede ayudarnos a hablar sobre los sentidos de los cambios. Para entonces las pequeñas propiedades de Chenalhó habían sido, casi todas, invadidas y repartidas entre muchos campesinos. Así había pasado con la propiedad de Ramiro García en la ribera del río de la cabecera municipal, la de doña Jube en la entrada de Chimix, el rancho Majomut que fue de don Bartolo, el de La Esperanza, en los límites con Pantelhó; Macuxtetik, propiedad de doña Jube, y el de Majumchon, ambos cerca de Santa Marta.

Aquel zapatista inició su discurso hablando sobre la defensa de las tradiciones y la tierra. Hizo referencia a la larga tradición de despojos sufrida por los indios a lo largo de su historia. Habló de conquistadores españoles de tierras cultivadas en su beneficio, de la Independencia que profundizó el saqueo, de fincas y terratenientes. Luego habló de la Revolución y de la Constitución como una gran conquista desvirtuada por las arremetidas de los gobiernos posrevolucionarios y particularmente por los regímenes neoliberales actuales. Centrándose en el artículo 27 constitucional, explicó el alzamiento zapatista como una reacción de defensa de tierras, recursos y tradiciones. Habló del petróleo, del robo de este recurso tan valioso:

En Chojoló está una máquina buscando petróleo, ya lo miraron. Ahí está y lo van a sacar y lo van a llevar al extranjero y ahí lo van a vender. Son los extranjeros los que van a ser dueños del petróleo que es nuestro. El mal gobierno le da toda nuestra riqueza a los extranjeros, pero eso no lo vamos a permitir, porque nosotros los zapatistas, los indios, no somos dejados y defendemos nuestras tradiciones (Chenalhó, 16 de marzo de 1999).

³ Consulta Nacional por el Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios y por el Fin de la Guerra de Exterminio, que se llevó a cabo el 21 de marzo de 1999.

Habían llegado ese día a la cabecera de Chenalhó 12 zapatistas jóvenes, seis hombres y seis mujeres; ninguno de ellos parecía sobrepasar los 25 años. Eran choles, según hicieron saber, encargados de promover la consulta zapatista sobre los derechos culturales de los indígenas.⁴ Fueron recibidos por integrantes del municipio autónomo de Polhó y de Las Abejas, en una fiesta que combinaba elementos tomados de las procesiones religiosas, marchas, carnavales y festividades escolares. Entre vivas a Zapata, a Marcos y a Las Abejas, a la autonomía y a las costumbres y tradiciones, comenzó una procesión que llevó a los participantes de la entrada del poblado a la plaza central. Entre ellos venían los músicos, los negros, los enmascarados, los bailarines disfrazados de mujer, los vaqueros y el torito. Con música y bailes, vivas y gritos, marcharon los y las indígenas organizados.

En plena plaza de la cabecera priísta, los representantes de las organizaciones ocuparon sus sillas; los zapatistas encapuchados en primera fila. Ninguna de las autoridades oficiales estaba a la vista y el palacio municipal permanecía cerrado. Varios oradores fueron pasando al templete, instalado a un lado, y los asistentes se acomodaron de pie alrededor de la plaza, buscando un buen lugar para mirar. Las mujeres, sentadas en la banquetta, hasta atrás, platicaban y daban pecho a sus pequeños. Un maestro de ceremonias, muchacho joven, presentaba los distintos números a modo de festival escolar y daba la palabra a los oradores. Hablaron bases de apoyo, Abejas y zapatistas. Uno de los choles promotores de la consulta explicó quiénes eran y a qué venían; apeló a una identidad panétnica para hablar de unidad de las luchas de los indígenas, representadas por el zapatismo. Solamente una mujer, una jovencita de entre los que llegaron a promover la consulta, se dirigió al público. Visiblemente nerviosa, habló en chol, enfatizando su pertenencia étnica, razón de su sufrimiento y pobreza, y uno de sus compañeros tradujo al español. Los oradores de Chenalhó hablaban en tzotzil; luego seguía un breve resumen en español, en atención de los mestizos —periodistas e integrantes de organizaciones no gubernamentales. Explicaban qué era la consulta, instaban a todos los hombres y a todas las mujeres a participar; niños y niñas, jóvenes y ancianos, todos podrían votar. No importaba la región o el partido, no importaba si eran indios o ladinos, la consulta era abierta, decían. Insistían, cada cual a su manera, en la importancia de defender

⁴ La Consulta Nacional por el Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios y por el Fin de la Guerra de Exterminio se llevó a cabo el 21 de marzo de 1999.

las costumbres indígenas, e interrumpían ocasionalmente sus discursos para pedir la aprobación de los asistentes. Preguntaban si estaban dispuestos a defender sus costumbres; a lo que invariablemente contestaba gritando la concurrencia: “queremos nuestras tradiciones”.

Se representó el baile del torito. El toro embestía y los vaqueros hacían pases, corrían, brincaban, bailaban. Los músicos acompañaron y la gente miraba y gritaba vivas. Siguió luego el punto llamado “El respeto” en el orden del día. Una brevísima representación enviaba un mensaje denso sobre las relaciones entre las generaciones y “la costumbre”. Dos parejas, una de jóvenes y otra de adultos maduros, pasaron al centro de la plaza. Muchacho y muchacha se inclinaron frente a sus mayores, quienes tocaron sus cabezas. Eso fue todo. Explicó entonces el maestro de ceremonias que ésa era la costumbre en Chenalhó: los jóvenes respetaban a los ancianos; así era ahora y así había sido siempre. Los ancianos representan la continuidad de las tradiciones, el núcleo de la identidad indígena que se resistiría a desaparecer a pesar de los embates del mal gobierno. La multitud asentía y echaba vivas y aplausos a las tradiciones.

Así, entre discursos y números que simbolizaban la tradición, pasó la mañana, acabó la fiesta y la multitud se fue acomodando para regresar por grupos a sus casas y campamentos. El siguiente domingo votarían a favor de la iniciativa de modificación constitucional que elaboró la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA)⁵ sobre los derechos y cultura indígena y en contra de la militarización.

La representación que en Chenalhó se hizo de la tradicional relación entre generaciones pareció refrendar la subordinación de los y las jóvenes en todos los sentidos, pero al mismo tiempo su presencia se hacía sentir de manera poderosa.

⁵ Ésta fue una de las campañas del EZLN a favor de la llamada Ley COCOPA. La iniciativa, recordamos, fue elaborada por esta comisión legislativa para concluir la primera parte de las negociaciones de San Andrés y presentada ante las partes en noviembre de 1996. La iniciativa fue aceptada y defendida vigorosamente por el EZLN y rechazada por el gobierno de Ernesto Zedillo, que a su vez presentó una contrapropuesta (las diferencias entre la “Ley COCOPA” y la de Zedillo fueron publicadas por *La Jornada* y están incluidas en Lescieur 1998: 166-173). A raíz de esta disputa se paralizaron las negociaciones entre el gobierno y el EZLN. No fue sino hasta que Vicente Fox asumió la presidencia de la república y entró en funciones una nueva legislatura cuando el tema se retomó nuevamente y se aprobaron modificaciones al texto constitucional. No obstante, desde la perspectiva del EZLN los cambios a la Constitución se alejan significativamente de la Ley COCOPA y del “espíritu” de los acuerdos de San Andrés. Desafortunadamente puede preverse que los cambios a la Constitución no serán de gran ayuda para reactivar el diálogo.

VIEJAS DEMANDAS, NUEVOS CONTEXTOS

Pues mire usted, si se puede dar terreno a las mujeres, pero el problema es que va a salir lo mismo. Si se le da el terreno a una mujer, supongamos, a sus hermanos les va a quedar menos tierra, verdad. Luego la mujer se va a casar y su marido también va a tener más chiquito su terreno, porque también ellos le dieron a sus hermanas. Entonces el marido y la mujer juntan sus terrenos y se completan. Así todo queda otra vez igual, sólo que es más problema. Seguro que nadie va a estar conforme cuando se repartan las tierras del papá...

(Entrevista al pasado comisariado ejidal de Chenalhó, marzo de 1999).

En Chenalhó, usualmente la tierra le pertenece a los hombres y sólo los descendientes varones pueden heredarla. Sin embargo, no es así en todos los municipios del altiplano. En el vecino Chamula, por ejemplo, las mujeres sí tienen derecho a la herencia de la tierra. Tal vez la migración tan intensa de varones en busca de trabajo asalariado haya favorecido que las mujeres tuvieran mayor control sobre las tierras en su municipio.

En Chenalhó, uno de los pocos casos en que se ha heredado tierra a las mujeres se dio en una familia priísta, cuando menos la jefa de familia, Juana, de quien ya he hablado, y la mayoría de sus integrantes son de este partido.

Rosa, sus hermanas y hermanos fueron citados en junio de 1997 por su madre viuda. Se trataba de repartir la herencia y, hecho insólito en Chenalhó, incluía a las mujeres. Rosa vive en una de las colonias del Periférico Norte de San Cristóbal, en donde se han congregado miles de indígenas migrantes y expulsados de los municipios que circundan San Cristóbal. Ella había venido a vivir aquí después de que su padre no quiso pagar el vestido para su graduación de la primaria. Como se endeudó, vino a San Cristóbal a buscar trabajo. Fue sirvienta y mesera antes de que la invitación de una amiga le permitiera tomar un curso de promotora de salud en el INI. Ahí comenzó una carrera de promotora y traductora en diversas instituciones gubernamentales.

Durante sus primeros años de vida en San Cristóbal vivió con un hombre que le dio dos hijos, niño y niña, y luego la abandonó. Después comenzó a vivir con su actual marido, un hombre originario de Chamula, con quien tiene otro hijo varón. Ella me contó la mayor parte de lo que enseguida escribo. Una entrevista con su madre y con dos de sus hermanos completa la información.

Rosa en un principio no había querido recibir el terreno. Pensaba que después los pedranos no permitirían que ella, a su vez, lo heredara a sus hijos. Por tener padre chamula y vivir en San Cristóbal no lo iban a tolerar los pedranos. “Los hijos deben tener su terreno en el lugar de su papá”, me explicó, “y es otro su municipio. Bien claro lo dice en sus actas de nacimiento: lugar del padre, Chamula.” Pero Miguel, su hermano mayor, la regañó, diciéndole que tenía que recibir su herencia, “No vayas a andar hablando luego sobre los derechos de las mujeres”. Y es que Rosa participa activamente en la promoción y defensa de los derechos de las mujeres. Se involucró un tiempo en el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, ha sido asesora de una asociación de artesanas, participado en encuentros dentro y fuera de Chiapas; muchas veces ha colaborado en la dirección de reuniones y traduce entre sus compañeras tzotziles y las mestizas asesoras.

Varias veces se juntó a discutir la familia antes de acordar qué terreno tocaría a cada cual. Contaba quién había cuidado a su padre cuando enfermó, lo que hubieran aportado procurando su curación, cuánto gastaron en el entierro, qué llevaban en Día de muertos. Finalmente, acordaron que a los hombres les tocarían parcelas en Yutucum, lugar de origen de la familia de su padre, así no fallarían a la tradición que asigna a los hombres el derecho exclusivo de la herencia. Ahí, a Miguel, Pedro, José, Juan y Antonio se les repartirían, a partes iguales, las siete hectáreas herencia del abuelo paterno. El menor, único varón que permanece todavía con su madre, recibiría además la casa cuando muriera ella, así se acostumbra en Chenalhó. Las mujeres tendrían sus parcelas en terrenos comprados o adquiridos de otras maneras. Una hectárea para Petra en Tzanembolom; otras cuatro en Tres Cruces para Rosa, María, Josefa y Margarita. Las parcelas de Tres Cruces las había obtenido Juana, la madre, a manera de pago por el robo que se supone cometió un integrante de Las Abejas, y otras dos hectáreas, que reservaba para su propio trabajo, recién las había comprado en el ejido San Pedro. A una de las hijas no le tocaría herencia, a la mayor, que fue criada por su tía. Cuando los padres de Rosa no llevaban mucho de casados y su hija estaba recién nacida habían peleado y se separaron. Entonces, la familia del hombre se había robado a la niña. Cuando la pareja se reconcilió, la niña quedó bajo el cuidado de su tía paterna y era a ella a quien trataba como madre y era con su familia adoptiva con la que la ataban ligas de afecto y lealtad. A Marta, entonces, no le darían tierra; fue un acuerdo que nadie puso en duda.

Las cosas parecían así arregladas. Llegó el día para medir los terrenos y sellar el compromiso. Había que llevar comida para agradecer a su progenitora. Así lo hicieron casi todos, excepto uno de los hermanos. Pedro se mantuvo aparte, enojado. No llevó a su esposa, tampoco comida, sólo un poquito para él y comió aparte. No estaba de acuerdo con que a sus hermanas les tocara terreno. “La tierra es muy suave y muy buena allá donde a ellas escogieron”, dijo, y empezó el pleito. Quería que esas parcelas se las dieran a sus hermanos, y para él todo el terreno de Yutucum porque tenía ya sembradas matas de café. Sus hermanos trataron de conciliar, le pagarían el café. Pero no quiso y les gritó: “si quieren ir a pedir queja con la autoridad, vayan; yo también fui a hablar con el comisariado”. La mamá entonces respondió:

Está bien, vamos a tocarle al comisariado. A ver a quién se le va a caer su cara de vergüenza. Tú nunca me has comprado nada, ni una nagua, ni una blusa, no me has dado nada. Cuando todavía vivía tu papá, te dijo que me compraras un corte de tela para nagua y dijiste que caso soy viuda. Ahora ya soy viuda, ¿cuándo me has dado algo? Quiere la autoridad, que todos los hijos le den un poco a las mamás que son viudas. En cambio tus hermanas sí me ayudan. A ver qué cosa te dicen, pues. Está bien, vamos a llamar al comisariado y nos vamos a ir hasta el juez. A ver quién se va a caer de vergüenza, a ver a quién le va a llamar la atención.

Así quedó el asunto. “Pedro ya no dijo nada”, me cuenta Rosa, “pero quedó trompudo, pensando”. Unos días después el comisariado de bienes comunales de Chenalhó mandó llamar a todos los miembros de la familia y empezó así un muy breve juicio. Después de escuchar la opinión de todos, le llamó la atención a Pedro. Que ya había cambiado la costumbre, dijo. Que estaba bien que a las mujeres les tocara algo. “Ellas trabajan, ellas ayudan”; sentenció, “les deben reconocer su herencia”.

Con 14 hectáreas en total, la familia no puede considerarse rica, pero en términos comparativos es bastante acomodada; tal vez por ello puede darse el lujo de heredar a mujeres o, tal vez, incluso la madre haya percibido el peligro de que invasiones de los políticamente opuestos amenacen sus pertenencias y que a ella le suceda lo mismo que a los ladinos ejidatarios y propietarios de Chenalhó. Ya desde los setenta se hablaba de que los partidos y organizaciones tenían esta intención. Así lo habían expresado en un conjunto de oficios a finales de 1979 los agentes de distintos parajes y ejidos, cuando temían que el

candidato del Partido Socialista de los Trabajadores pudiera ganar las elecciones (véase capítulo II). Dirigidos a las autoridades de la cabecera municipal, éstos los remitieron a su vez a las autoridades estatales. El oficio de Yibeljoj dice lo siguiente:

[...] inició aproximadamente ahora 7 a 8 meses la repugnante campaña de ellos [de “los del Partido Socialista de los Trabajadores”] haciendo bajo amenazas, intimidaciones, diciendo: los que no quieren ingresar al Partido Socialista serán desalojados de sus tierras y todo lo que tienen de bienes lo tomarán los que están en el partido [...] (Documento *s/n.* con fecha 3 de noviembre de 1979, expediente de Chenalhó del ramo Municipal del Archivo Histórico del Poder Legislativo).

Sean las que fueren las razones que llevaron a esta mujer a incluir en su herencia a sus hijas, lo cierto es que muestra el debilitamiento del género como uno de los ejes que regulan el acceso a la tierra y su sustitución por otros criterios que permitan a las autoridades priístas controlar más efectivamente el rumbo político del municipio; pero los mecanismos diseñados para contener las oposiciones a veces tienen efectos contradictorios, así como también los tienen aquellos pensados como formas de resistencia y oposición.

En Chenalhó, normalmente se considera que el destino de todas las mujeres es el matrimonio y que ésta es su vía para acceder a la tierra. Pero lo cierto es que la situación es mucho más complicada. Mujeres hay ahora que deciden no casarse; otras que se separan de maridos cuando los conflictos con su pareja no le dejan otra salida; viudas e incluso niñas huérfanas que aspiran a tener una parcela, por pequeña que sea, como asidero de sus vidas en el municipio, aun cuando dependan de otras actividades para sobrevivir. El juzgado de Chenalhó, ya he dicho, se ocupa en gran medida de los pleitos entre la pareja, de separaciones y de pensiones alimenticias. En casi todos los juicios de este tipo las mujeres pelean por la casa y al menos el sitio donde en muchas ocasiones tienen pequeños sembradíos de café. Estos pequeños cafetales no garantizan la sobrevivencia de aquellas que se han separado de sus maridos o la de sus hijos, pero al menos les dan cierta seguridad, frente a la incertidumbre de una pensión alimenticia que aunque por ley —y “por costumbre” si atendemos el discurso de las autoridades— les toca, no hay garantía alguna de que se haga efectiva. Ni aun los zapatistas han diseñado mecanismo alguno que garantice la sobrevivencia ante una separación. Para indígenas, igual que para mestizos, ésta es una pro-

blemática no considerada en la práctica como parte de derechos colectivos indígenas. Habría entonces que preguntarnos más seriamente qué significan los derechos colectivos, cuáles son sus límites, cómo se definen.

Pero ahora las mujeres, y particularmente jóvenes, cuestionan profundamente estos arreglos que las excluyen y los discursos que pretenden legitimarlos. Así cuenta una jovencita recién separada:

[...] dicen que no tenemos derecho [a heredar tierra], que las mujeres se casan y que ahí con su marido está su terreno. Así me dijeron mis padres a mí, "ya te casaste, pues ya buscaste tu marido, ahí vas a comer y ahí vas a beber, ahí vas a tener tu terreno [...] ahí está tu terreno donde va estar tu marido". Así me dijeron mis padres, así lo oía yo desde que fui creciendo. Pero ahora ya lo supe que sí podemos tener nuestros terrenos también [...] así como somos mujeres nos deben dar nuestros terrenos [...] somos del mismo padre y madre. Ahí estuvimos con ellos [...] se separó de mí el hombre y me dejó, me volví a regresar y me fui con mis padres, y estoy pidiendo mi terreno, pero no me lo dan (Yabteclum, septiembre de 1995).

Las mujeres comienzan a soñar que se les reconozca el derecho a tener su propia parcela y, aunque este deseo nace de la pobreza y la necesidad, su significado sobrepasa con mucho a la lucha por la sobrevivencia y también desafortunadamente se queda corta, pues la parcela poco garantiza en este sentido. Un mes antes de que a Rosa le avisaran que le darían una parcela, durante la VI Asamblea de la ANIPA había dicho:

[...] yo quiero la igualdad, el derecho y la libertad como mujer, por eso estoy acá [...] a mí me lastima, me duele que no podamos tener ni una herencia, ni un pedazo de tierra. Una mujer, dice nuestro papá, que cuando se casa puede llegar a tener sus cosas con su suegro, con su marido. Y con nuestros papás no tenemos derecho. ¿Pero, por qué, si es mi padre, es mi madre? Ellos me deben de dar un pedazo, aunque sea chiquito que reconozca que es mi papá, que soy sangre de ellos [...] y si tuviéramos la libertad, la igualdad, el derecho no vengo a perder mi tiempo, no dejo abandonada mi familia [...] (VI Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, ANIPA) México, D. F., 10 a 12 de septiembre de 1997).

Los problemas de los jóvenes se desarrollan en medio de grandes conflictos económicos, pero sus demandas no se limitan a ellas, ni nacen exclusivamente a causa de la pobreza y la desesperanza económica. Un discurso sustentado

en la oposición ley-costumbre atribuye a los indígenas la defensa de derechos colectivos sin detenerse a preguntar cómo se construyen y a qué colectividad se refieren.

ELIGIENDO PAREJA.

HISTORIAS DE AMOR Y DESAMOR, DE ESPERANZA Y MIEDO

Audelia tenía unos dieciocho años a principios de 1997 y vendía frutas en un puesto del mercado de la cabecera municipal. Algunas tardes llegaban los muchachos a pasear, a mirar a las muchachas y a tratar de hablar con ellas. Eso estaba prohibido, bien lo sabían ellos y ellas, pero lo hacían. Un grupo de muchachos se paseaba frente al puesto de Audelia y de entre ellos Pedro se acercó. Una cerveza le dio valor para hablar. Fingió el muchacho que quería comprar naranjas, preguntó a la muchacha cómo estaba. Ella rió y no contestó, pero lo miró de reojo. Audelia le entregó las naranjas y el muchacho le dijo que estaba bonita; ella, que no fuera grosero. Pedro preguntó entonces cuándo iba a San Cristóbal a abastecer su puesto, y Audelia respondió que al día siguiente. Quedaron así de verse en la ciudad. Después, ella me cuenta que el muchacho le regaló un reloj y que pronto iba a hablar con sus papás. Al día siguiente Audelia ya no volvió a su casa, huyó con el muchacho y sus padres inmediatamente fueron a “pedir queja” a la presidencia.

Los papás de Audelia querían el pago de la muchacha, que las autoridades regañaran al hombre porque “se robó a la muchacha”, y éstas les prometieron un juicio. Unos días después llegaron a la presidencia los padres de cada uno de los jóvenes y acordaron el pago. Los novios todavía no aparecen; cuando lo hagan probablemente pedirán perdón y el joven se comprometerá a pagar. Afuera, en el mercado, todos saben lo que sucedió: “si yo los miré cuando se hablaban”, dice una mujer, “es que no la cuidaban su papá, su mamá. Cinchiza quiere la muchacha”.

De la misma forma, entre las actas del juzgado municipal aparecen varias otras quejas de esta índole. Los muchachos se fugaron y alguien tiene que pagar el precio de la novia. La turbulencia que ocurre cuando los muchachos “se huyen” da cuenta, sin embargo, de los conflictos que se desatan entre los jóvenes y sus padres, entre las familias de la nueva pareja. Normalmente, a los pocos días los

jóvenes regresan, piden perdón y acuerdan el pago requerido, renovando así, aún parcialmente, su subordinación frente a sus mayores. En mis entrevistas e historias de vida encontré muchas parejas que se establecen de esta manera y pocas que aceptaron sin cuestionamiento las parejas que sus padres eligen. En Chenalhó, los muchachos deben compensar a los papás por la pérdida de la mujer con la que se casan. Antes se acostumbraba dar regalos: comida, trago, refrescos. Ahora, además, deben pagar 1 000, 1 500, 2 000 y hasta 3 000 pesos. “Mucho dinero”, dicen los hombres. Y en efecto, es mucho para quienes no ganan ni el salario mínimo, de acuerdo con las estadísticas que presenta el INEGI.

La escuela, ya lo hemos dicho, ofrece una de las posibilidades para que los solteros entablen relaciones más libres; pero también proporcionan sitios de encuentro, el trabajo y las reuniones de las organizaciones, los mercados, la ciudad, las combis de transporte colectivo. Los lugares de contacto se multiplican cuando la crisis económica obliga a una mayor movilidad de los y las muchachas y cuando la crítica a los sistemas de orden social, cultural y económico abre sus puertas a su participación. Sin embargo, los jóvenes, y más aún las jóvenes, están sujetos a un mundo social que les confiere un lugar ambiguo y que no ha cancelado mecanismos que los sujetan a sus mayores y a la tradición que ellos enarbolan. Así, las historias como la siguiente, la de María, también se multiplican.

María también tiene puesto en el mercado. Ella ya está un poco pasadita para casarse, según el juicio de muchos y muchas pedranas, y esto la llena de desazón y miedo. Si no se casa, qué va a hacer, piensa seguido. Hace un par de años estuvo enamorada y a punto de casarse con un hombre de San Juan Chamula, chofer del transporte colectivo que da servicio entre Chenalhó y San Cristóbal. Se conocieron porque ella trabajaba en una tortillería en el centro y el hombre se acercaba a platicar mientras se juntaba el pasaje. Le prometió matrimonio y luego habló con los papás de María. Fingieron no haber hablado antes, me contó María, “dijo él que de pura vista se había enamorado, para que mis papás no se enojaran”. Pero sus padres no le dieron permiso, averiguaron que ya estaba casado en otro municipio. Entonces empezaron los chismes: “Que ya se la había chingado el fulano, que ya estaba embarazada”, se rumoraba en el mercado y todos hablaban de ella. Su familia dijo que no era cierto “es su natural, es su gordura”, me dijo su cuñada. María lloraba porque sabía que iba a ser difícil casarse, que nadie la iba a querer, así como decían que ya estaba usada. Su hermana se casó con un muchacho que en principio la pretendía a ella y María

lo había rechazado porque todavía quería a aquel otro que la dejó. Ahora está arrepentida, aquel que le había prometido casarse se fue y ya nunca más lo ha vuelto a ver; según le dicen, consiguió otro trabajo. Tres años después de esta plática, María continúa viviendo en casa de sus padres; nadie la ha pedido todavía en matrimonio.

Huirse parece ser ahora el mecanismo más usual para establecer una pareja, casi la “nueva tradición”, igual que la posterior “pedida de perdón” y el pago en efectivo de la novia. Y sin embargo, una independencia que surge en medio de las contradicciones entre un discurso sobre la tradición que confiere la autoridad y el poder a los padres trae consecuencias riesgosas, particularmente para las jóvenes. Sin la protección y acompañamiento de sus padres, ellas tienen pocas posibilidades de defensa ante eventuales problemas con la pareja, frente a la violencia doméstica, frente a una separación en su municipio. En las actas de juzgado (1994-1996), los jóvenes que acuden con algún problema casi siempre aparecen acompañados por sus padres, ellos los representan, hablan por ellos y los defienden. Me cuenta una muchachita en el mercado que sin el acompañamiento de los padres, las jovencitas no pueden ir al juzgado: “nadie les cree”, dice, “porque no son mayores, piensan que no dicen la verdad. Las muchachas no tenemos fuerza con las autoridades” (febrero de 1997). No es extraño, entonces, que las jóvenes busquen nuevas alianzas y que las agrupaciones de apoyo a mujeres, como el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, atiendan a muchas de éstas.

Muchas feministas se han pronunciado enfáticamente en contra del pago de la novia; “venta de mujeres” se le ha llamado, y, en efecto, algunos testimonios dan cuenta de que en ocasiones resulta ser una venta. Pero esta perspectiva ignora que los varones jóvenes en ocasiones también han sido forzados por sus padres a aceptar una mujer determinada. El siguiente fragmento relata cómo presionó una madre a su hijo para que aceptara la pareja que ella había elegido:

[...] así le dijimos a mi hijo, “que si quieres tu mujer, porque va a venir ahora mismo”. “¿Dónde voy a encontrar paga para mi mujer? —contestó— Y caso a ella lo voy a querer, si tengo otra”. “Ah es igual, total está joven todavía”, así le estuve diciendo. “Ya nos pusimos de acuerdo con tu papá de por sí, lo queremos la muchacha. Así decimos que sí la queremos [...] En cambio donde tú has visto, no quiero, no llega en mi corazón, porque es sabido que es muy haragana [...] ella obedece, ella es mejor [...] Caso tienes dos padres y dos madres [...] Con qué trabajo aceptó mi hijo [...] (junio de 1995).

No es éste el único caso en Chenalhó; supe al menos de otros dos muchachos que corrieron suerte similar. Y también relatos en otros municipios que cuentan de las presiones familiares sobre los varones en su matrimonio.⁶ Las diferencias y asimetrías entre los géneros se construyen en un mundo social donde se entrecruzan otros ejes de desigualdad. Entre estos cruces se construye la vida real de hombres y mujeres. El análisis de Jane Collier sobre el matrimonio y las relaciones intergeneracionales en Zinacantán nos informa que la intervención de los padres en el matrimonio de sus hijos afectaba a ambos géneros, aunque de manera diferenciada. Antes, los muchachos acudían a sus padres para solventar el gasto de un matrimonio costoso, y así su dependencia económica garantizaba que la familia contara con la mano de obra indispensable para el trabajo agrícola (J. Collier, 1995a); ahora el trabajo asalariado otorga mayor independencia a los varones jóvenes; sin embargo, esta independencia está también condicionada. Así, en los juicios sobre “la huida de muchachos”, la mayoría de los jóvenes negocia un plazo para obtener el pago de la novia y para ello necesita todavía a sus padres como garantes del compromiso que adquiere (actas de juzgado y entrevistas, enero a mayo de 1997).

El pago de la novia sí evidencia la sujeción de las mujeres, pero también la de los jóvenes varones frente a sus mayores, aunque ésta se haya suavizado. La subordinación generacional afecta de manera diferencial a muchachos y muchachas; pero es importante reconocer que si el control de las mujeres requiere muchas veces de la coerción y la violencia, el ejercicio de otras formas de autoridad dentro de la familia también recurre a ellas y a veces en algunos momentos y en algunas relaciones, como en la de madre-hijo, las mujeres pueden ser las dominantes y no las dominadas.

El afán de algunas feministas por demostrar que cancelar la sumisión de las mujeres requiere de intensos cambios en la organización cultural, política y económica en los municipios indígenas, a veces las ha llevado a enfatizar tanto las historias de violencia y coerción que todo lo demás desaparece. El impacto de aquellas historias pocas veces deja espacio para oír relatos de otro tipo, de amor, por ejemplo; y muchas veces se cae en la tentación de descartarlos como excepciones de las que pocas conclusiones se pueden derivar. Escucharlas, sin

⁶ En la región tojolabal, por ejemplo, existen algunos casos, de acuerdo con Antonio Gómez Hernández, antropólogo tojolabal (comunicación personal).

embargo, ayuda a entender que ni la pobreza, ni la tradición impiden la construcción de relaciones de afecto en la pareja o entre los miembros de una familia, aun cuando no se cancelen los sistemas de desigualdad construidos por sus culturas, como pasa también entre personas de otros lugares y otras culturas. Entre todos los testimonios, me es particularmente significativo uno que habla sobre el dolor del marido de Juana, una jovencita que murió durante su primer parto. El siguiente es un relato de una de sus familiares:

No es malo su marido, y no sabía tomar, cuando se juntó con ella, no había tomado, no sabía tomar hasta que se murió su esposa; nunca le pegó su mujer. Cuando se murió su mujer, ya hasta quería matarse, pobre hombre. La quería mucho, que a'í se iban los dos juntos en la casa de su papá del hombre, que a'í trabajaban los dos, que llegaba y se ponía a trabajar, que siembra frijol, que a'í quedó amontonado su frijol cuando ella se murió. Es bastante frijol que tenían. "Tras que era aguizote el frijol, porque era mucho", así lo dijo su marido cuando murió. "Tras que es aguizote el frijol, tras que porque se iba a morir". Trabajaba bien, qué bien que trabajaba; qué temprano se levanta y después se va a trabajar. Que si se va a cargar leña su marido, que a'í se va también, que no se queda sola; sólo que termine de hacer las tortillas y de moler, que a'í se va también. "A'í se iba atrás de mí mi mujer, nunca se quedaba. Tras que porque no iba a vivir más, tras que no iba a vivir por eso estaba muy pegado a lado de mí. ¿Dónde voy a encontrar otra mujer igual como ella? Ya no voy a encontrar otra muchacha igual como ella". Y no ha buscado otra mujer y ahí está caminando solito (Chenalhó, julio de 1995).

Dar espacio en nuestras representaciones a las historias de amor, aun cuando a veces también sean trágicas, ayuda a evitar que asuntos que nos parecen cuestionables, como el pago de la novia, se conviertan en *la* metáfora a través de la cual representamos a los culturalmente distintos en un mundo sujeto a tantas desigualdades que se entremezclan. Chandra Mojanty (1991) nos hace ver la relevancia del tema, al advertir el peligro que conlleva el perder de vista las relaciones de poder en que el discurso feminista está inmerso. La representación de mujeres sexualmente constreñidas, pobres, sin educación, atrasadas y atadas por costumbres milenarias contiene una imagen opuesta, dice Monjanty (1991: 56), la de aquella que produce el conocimiento —una mujer moderna, educada, que controla su propia sexualidad, su cuerpo y su vida y defiende sus derechos—, prototipo que toda mujer aspiraría a seguir. La discusión acerca de las asimetrías entre los géneros requiere, entonces, de un análisis crítico sobre

las ideas hegemónicas del feminismo y de situar simultáneamente a quien estudia y a las personas cuyas vidas describimos (Mojanty 1991). Admitir que en las concepciones y en las vidas de quienes elaboramos discursos académicos, de quienes participamos en movimientos de mujeres o en grupos feministas, de quienes asesoramos cooperativas, existen también ataduras culturales y con tradiciones, tal vez ayude a ver las fracturas que se muestran en las relaciones entre los grupos subordinados de otros grupos sociales y a representar también las contiendas, en lugar de la pasividad eterna.

La manera en que los jóvenes se incorporan al quehacer político, económico y cultural de su municipio y su región y las contradicciones que su actuación muestra, son expresión de las contradicciones y la ambigüedad que envuelven al discurso que sostiene la existencia de sistemas culturales y normativos tajantemente separados, enfrentados siempre y en todo momento.

Lo tradicional y lo moderno, la costumbre y la ley se presentan al final de este recorrido como construcciones culturales y políticas y no como entidades con existencia “natural”. Al tratar de definir lo que es una y otra cosa, lo que aparece entrecruzamientos y redes fluidas que intercomunican. Sin embargo, los discursos que se ponen en funcionamiento en los escenarios políticos locales, nacionales e internacionales reproducen conceptualmente la escisión.

CONSIDERACIONES FINALES

En enero de 1997 llegó un *'ilol* a casa de Juana. Ella había iniciado un juicio por robo contra un integrante de la organización de Las Abejas¹ y debía protegerse contra el “mal echado”, que en Chenalhó siempre puede cernirse sobre quien se involucra en un pleito legal o sobre su familia. Dicen que el acusado había dicho: “Ay, ojalá tuviera yo dinero para buscar quien eche mal” y por eso buscó Juana quien le “tapara el mal”. Después de los agradecimientos y las formalidades de rigor dirigidas a un especialista prestigioso que previene las enfermedades del alma o las cura cuando ya se presentaron, todos se acomodaron en el dormitorio, sentándose sobre las camas.

El *'ilol* se hincó en una esquina, colocó 12 velas en línea, franqueadas por dos botellas de cocacola y empezó un rezo difícil de entender. Invocaba a santos y santas, a los *'anjeles* y otros seres divinos para que no escucharan a quienes quisieran hacer mal, para que alejaran la maldad y la envidia, para que nadie se enferme o muera en la familia por culpa de un ladrón mentiroso.

La televisión, encendida en el mismo cuarto, atraía la atención de toda la familia, la de la esposa del rezador y de sus hijos también. Era una novela. Trataba de un hombre que intentaba seducir a su hijastra. Ésta era una muchacha de cabello claro, delgada y vestida a la moda, minifalda por supuesto, que se oponía valientemente a las caricias e incluso a las amenazas de su padrastro. Juana no habla español, la esposa del *'ilol* tampoco, pero eso no impedía que siguieran con atención las imágenes; la simplicidad del argumento de las novelas a nadie le impide entender quién es el malo, quién la buena, quién el poderoso, quién la vulnerable.

El rezador destapó el refresco y Antonio, el *kox*, el pequeño de la familia, lo sirvió en un vasito tequilero, *cruspis* se le llama, para ofrecerlo a cada una de

¹ Sobre este juicio, véanse págs., 172 y 173.

las personas reunidas en el cuarto y hacernos así partícipes de la ceremonia. El *'ilol* siguió rezando; los demás mirando la tele. Entre rezo y rezo se servía la segunda y la tercera ronda de refresco; a la cuarta nadie quiso y el *'ilol* terminó solo el refresco. El rezador salió luego de la casa y colocó junto a la pared de tabla otras 12 velas y comenzó de nuevo a dirigirse a los santos. Solamente yo lo acompañé. Los demás se quedaron a ver la televisión.

Cuando acabó la ceremonia, el *'ilol* me miró con simpatía y preguntó: ¿te gustan las costumbres?, así en español. Me contó que vivía en Polhó y que ahí había muchos zapatistas, pero que a él no le gustaban porque no rezaban. “Dicen que siguen costumbres, que van a hacer nuevas costumbres, pero no es cierto, esas no son costumbres”, me informó; “saber qué cosa son, pero no son costumbres. No es igual como yo que hago mis rezos, que curo, que hago lo mismo que antes, igual que los viejitos”. Dijo que en Polhó a muchos no les gustaba el zapatismo, que les gustaba más el PRI, como a él. Después de nuestra plática, el *'ilol* y yo volvimos al cuarto; vimos junto con los demás el siguiente programa.

Ahora este hombre y su familia viven en la cabecera de Chenalhó; ahí se refugió desde agosto de 1997, cuando los enfrentamientos entre priístas y zapatistas le hicieron imposible la vida en su casa.

Estas imágenes hacen referencia a problemáticas que he intentado representar a lo largo de este trabajo. Me he movido entre la vida legal de mujeres en particular y los múltiples discursos políticos que centrados en la discusión de las normatividades, de la justicia, del ejercicio de la autoridad y de las jerarquías se entrecruzan en Chenalhó. Discursos que reivindican derechos de indios, de mujeres, de personas de edades diferentes, militantes de partidos y organizaciones, creyentes de distintas iglesias. Todos se centran en la lucha por el control de los sentidos legítimos, auténticos de la costumbre y la diferencia cultural. Discursos que se empalman a veces, se complementan otras, se contradicen, entablan feroces batallas y hacen referencia unos a otros.

La comunidad cerrada y homogénea, que aparecía con tanta frecuencia en el discurso académico sobre los Altos de Chiapas, está muy alejada del espacio social y cultural, mucho más complejo y dinámico, del municipio de Chenalhó. Lleno de contradicciones y desniveles, encontramos consensos parciales y, con muchas ocasiones para desacuerdos y posiciones encontradas. Las ubicaciones sociales múltiples —de género, edad, etnia, parentesco, religión— dan lugar a percepciones distintas sobre las costumbres, las leyes y sobre diver-

sas contrapropuestas formuladas por grupos heterogéneos de oposición, aunque se expresen en el mismo lenguaje, con las mismas palabras.

La configuración de Chenalhó y de sus normatividades no es el resultado de un proceso único o con una sola direccionalidad; tiene que ver con migraciones y la conquista de nuevos territorios tanto en el campo como en la ciudad; con la formación de cooperativas y organizaciones de producción que exploraron espacios más allá de las fronteras para la venta del café y los textiles; con las nuevas experiencias religiosas y el trabajo ideológico de organizaciones de izquierda y de organismos de defensa de los derechos humanos; con las organizaciones de mujeres y sus coaliciones. Incluso, las instituciones gubernamentales han abierto espacios que, aunque estrechos y motivados por la idea de contener las formas de oposición, han podido ser aprovechados para crear nuevas identidades, nuevas normatividades y formas de acción colectiva. Muchas normas, construidas a escalas que rebasan el ámbito del municipio, se mueven en el municipio de Chenalhó. No sólo aquellas que sobre los delitos graves —el asesinato, la violación, la posesión y uso de armas de uso exclusivo del ejército—, sino muchas otras que se insertan en la vida familiar y en la socialización de sus integrantes (normas procedentes del código civil o de la legislación sobre la educación), la vida reproductiva (leyes de salud y programas anticonceptivos), las relaciones de trabajo (ley federal del trabajo y regulaciones secundarias), la tenencia de la tierra (legislación agraria), etcétera. Están además formas normativas alternas que las organizaciones sociales diversas, las nuevas iglesias, los partidos políticos y organizaciones guerrilleras proponen, y se juxtaponen a aquellas que han sido sancionadas dentro y fuera de la comunidad.

Explorar los significados que todas estas normas adquieren para las mujeres en ese lugar particular, dentro de la dinámica local y las interinfluencias mutuas que se establecen, me ayudó a evitar separar lo “externo” y lo “interno”, cuestión que provoca más confusiones que las que resuelve. Las instituciones y organizaciones muchas veces se incrustan en regiones y localidades, se vuelven parte de la vida de quienes ahí habitan, se mezclan con las dinámicas normativas, reproduciendo, renovando o creando nuevas distinciones y desigualdades. Así, ha pasado que algunas normas provenientes de las instituciones que rigen las escuelas, clínicas, religiones, partidos y organizaciones en Chenalhó se convierten en parte de “la costumbre” para algunos, en amenaza para ellas, según otros. En la vida diaria diferentes sectores de la comunidad se apropian des-

igualmente de los discursos sobre los derechos y la legalidad que provienen de estas fuentes diversas y los reformulan en sus propios términos, expresando simultáneamente cambios y reacomodos del poder y redefiniendo la desigualdad. Las disputas son uno de los muchos escenarios de reelaboración y reestructuración de “las costumbres” y las leyes en la vida local; son foros para reafirmar o replantear el lugar de los sujetos sociales, hombres y mujeres, dentro de su comunidad y de ésta en el contexto regional y nacional.

Esta narración, que aborda las experiencias de las mujeres de Chenalhó con la legalidad, es también parte de una historia más general, una historia dentro de otras historias, como producto de un tiempo y un lugar en particular. Varias facciones de Chenalhó y de otros lugares de Chiapas y del país se confrontan, entablan alianzas y negocian los sentidos de la legalidad luchando por el poder y el sentido. Estas coaliciones múltiples y cambiantes se representan a través de la construcción de discursos sobre la justicia, los derechos y las normatividades. He intentado, entonces, situar mi discurso dentro de las disputas generales por el sentido de la legalidad y los derechos. Busqué también contextualizar mi posición y papel en el marco de las relaciones de poder en que el discurso está inmerso. Así como la vida legal de las mujeres de Chenalhó no puede ser comprendida a partir de una dinámica puramente local, el debate más general sobre la democracia y la justicia tampoco puede ser entendido sin hacer referencia al significado que éste tiene en lugares concretos, que no por pequeños dejan de tener una gran influencia. Caminando al borde del abismo de la guerra, resbalando muchas veces peligrosamente hacia él, Chiapas se ha convertido en uno de los ejes de este debate.

Una perspectiva histórica me ha ayudado a mostrar que tanto la ley como las costumbres son construcciones históricas íntimamente interrelacionada, cuyas fronteras no siempre trazan separaciones tajantes, ni sus relaciones se rigen siempre por la oposición. Ambas participan de un juego de poder cuya dinámica les confiere lugares distintos y asimétricos. Las normatividades de Chenalhó, lejos de mostrar una lógica cultural autónoma y tajantemente separada del contexto que las rodea, entretejen el ámbito local con el regional y nacional. No obstante, este tejido de interinfluencia mutua no ignora las formas y las texturas de las desigualdades que campean a nuestra sociedad, más bien las incorpora, refleja, alimenta y profundiza. Leyes y costumbres muestran contornos propios, y dan por ello lugar a un debate intenso que no podemos desestimar.

Con una visión teñida por mi participación en el movimiento chiapaneco de mujeres, abordé el análisis de relaciones de poder que se desarrollan en el municipio de Chenalhó y sus complejas vinculaciones con las normatividades. Son estas relaciones, así lo he sostenido, las que dan forma a los conflictos de hombres y mujeres, a sus aspiraciones frente a las disputas y las posibilidades que tienen de lograr que éstas se resuelvan a su favor. He representado la vida legal de Chenalhó, más que como producto del enfrentamiento entre dos sistemas legales —uno que resiste, otro que se impone—, como resultado de alianzas, negociaciones y confrontaciones dinámicas entre distintos ejes de diferencia, desigualdad y poder que atraviesan fronteras culturales, lenguas, sectores económicos y divisiones creadas por la dinámica política de la región, el estado y la nación. Las desigualdades múltiples que han sido creadas por estas líneas de división con frecuencia se reconfiguran al cruzar estas fronteras y, sin embargo, siguen vigentes, desafiando las explicaciones que quisieran promulgar la igualdad.

En mi trabajo destacé problemáticas que resultan de las relaciones asimétricas entre los géneros, argumento de primer orden, pero no único, para organizar la vida y sus dinámicas normativas. Entre los relatos feministas, los más comunes enfatizan las similitudes de las experiencias de las mujeres independientemente de sus ubicaciones culturales, de clase, edad, perspectivas religiosas o partidarias. Desde este enfoque, los relatos buscan dirigirse principalmente a una lectora que vea reflejadas sus propias problemáticas o, cuando menos, algunas similares. Si el lector es varón, vería exactamente lo contrario, las distancias que lo separan por su condición de género privilegiado. Partir de la existencia de un modelo patriarcal universal frente al cual el feminismo debe resistir y desestructurar, hace suponer que existe un sector, conformado por todas las mujeres, preconstituido, coherente, con intereses y deseos idénticos. Pero los juicios que vi representarse, los pleitos que me contaron y experiencias personales en Chenalhó que rebasan lo que aquí he podido verter, me acercaron a formas de vivir y entender la vida legal que cuestionan muchas de estas certezas. Tal vez porque, como dijera Rosaldo: “los etnógrafos se reubican en tanto van comprendiendo [o cuando menos intentando comprender] otras culturas” (1991: 20), he luchado por evitar simplificaciones. Busqué, entonces, interpretaciones críticas y a la vez flexibles que me ayudaran a entender mejor los problemas de mujeres que, inmersas en la corriente de la vida, no se ubican solamente por su género. Me he referido a la manera en que las identidades de

las mujeres de Chenalhó se construyen a través de las relaciones sociales y políticas, y he sostenido que las normas tienen formas, significados y efectos particulares en diferentes regiones, en diferentes tiempos y en diferentes coyunturas. He hablado de mujeres originarias de pueblos indígenas en particular, con dinámicas particulares; de mujeres que tienen determinada edad, que simpatizan, se adhieren o se oponen a partidos; que tienen creencias religiosas y viven con sus familias y vecinos entre afectos, lealtades, dificultades. Todas estas ubicaciones se encarnan en las mujeres y es esto lo que las constriñe, pero también lo que les brinda posibilidades para orientar sus opiniones, para crear sus conciencias y actuar en el mundo conflictivo, a veces trágico, que les tocó vivir. Las mujeres en Chenalhó —sus vidas y sus formas de participación política, sus experiencias con la violencia— no pueden medirse con varas universales que registren niveles de rebeldía, resistencia o pasividad. Todas ellas combinan de distintas maneras y con distintos objetivos formas para oponerse, rechazar y sobrellevar su vida. No son solamente víctimas de las estructuras y relaciones patriarcales, ni tampoco se han abocado a desestructurar todas las leyes y todas las costumbres. La mayoría vive su vida, y viviendo con otros y otras entre necesidades, intereses, gustos y afanes buscan conquistar mejores espacios para sí mismas, contribuyendo a redefinir su cultura, como continuamente sucede en la vida de la gente en una y otra cultura.

Examinando la cultura política de esta región, sus luchas y el papel del género y de la legalidad dentro de ellas, he encontrado que la participación política, la violencia, la concepción y la anticoncepción, la escuela, el trabajo, la tenencia de la tierra y las normas que en estos asuntos intervienen no significan lo mismo para todas las mujeres, ni tienen los mismos efectos. Muchas diferencias distinguen las vidas de las mujeres, tantas como aquellas que unen sus biografías bajo un mismo contexto histórico y cultural. De entre todas aquellas diferencias ahora es la ubicación política la que sobresale, la que marca las principales rutas para coaliciones y confrontaciones. Describo así las experiencias de algunas mujeres priístas, zapatistas, las organizadas en torno a la religión católica o las iglesias protestantes, las que han formado cooperativas de textiles y organizaciones de parteras y las alianzas que establecen.

La legalidad se ha convertido en un campo que concentra muchas de las paradojas construidas y reconstruidas en y por nuestra historia; nuestras discusiones nos enfrentan con los caminos que el pasado inmediato nos ha legado,

CONSIDERACIONES FINALES

con los dilemas, contradicciones y confusiones construidas, sus rupturas y continuidades. El lenguaje y los términos de la legalidad y las normatividades se han convertido en metáfora para referirse a las contradicciones y problemas económicos, políticos, identitarios. Es un espacio abierto al diálogo, la negociación, las alianzas y la confrontación.

ANEXOS

ACTA DE ACUERDO DEL ARCHIVO DEL JUZGADO MUNICIPAL DE CHENALHÓ (24 DE ENERO DE 1995)

ACTA DE ACUERDO

En el pueblo de Chenalhó, Municipio de su mismo nombre, del Distrito Judicial de San Cristóbal de Las Casas, del Estado Libre y Soberano de Chiapas, México, siendo las 11:00 horas del día 24 de enero de 1995, mil novecientos noventa y cinco, constituido en la Oficina del Juzgado Municipal el C. Lorenzo Pérez Arias, Juez Municipal en Funciones, y el H. ayuntamiento Municipal, compareció la señora Margarita..., acompañada de su papá el señor Pedro... y sus tres hermanos de nombres Sevastian, Armando y Jesus..., por una parte y por la otra el señor Vicente..., manifiesta la señora Margarita... que viven en union libre con el señor Vicente... pero cabe la desgracia que tuvieron algunos disgustos el día 6 de enero del presente año, y a la fecha viven separados, la razon es porque el señor Vicente..., golpeo su esposa sin verlo antes los motivos ademas el señor Vicente cada ves que toma trago siempre ofende su esposa, ante esta cituación la señora Margarita ella opino mejor acudir ante el Juzgado Municipal para solicitar su intervención, una ves escuchada la información posteriormente se le pregunto al señor Vicente... de lo que ha informado su esposa Margarita, el cual contesta que es verdad de lo que ha informado su esposa que el lo golpeo por lo que se encontraba borracho, pero el dice que no lo ha pensado dejar su esposa, una ves escuchada ambas informaciones, nuevamente se le pregunto ala señora Margarita que pienza al respecto, ella contesta

mejor separarse de su esposo Vicente porque ya varias veces lo han golpeado, asimismo aclara que su esposo esta incluhido con los imbasores de tierra y la señora Margarita no le ha convenido de lo que su esposo handa haciendo, momento despues el señor Vicente Arias al darse cuenta que es mal efecto de lo que ha cometido el hace un compromiso de abandonar sus compañeros imbasores y regresar asu domicilio adonde siempre, ante esta situación la señora Margarita... hacepta nuevamente juntarse con su esposo, unicamente solo ella quiere que no lo vaya sufrir nuevamente de lo que le ha pasado tamvien aclara que ella tuvo que considerar este problema es porque tienen cargo de una fiesta tradicional, por lo tanto el señor Vicente hace un compromiso de no volver a golpear su esposa, se aclara en caso vuelve a insultar o a ofender su suegro o sus cuñados será castigado ante esta misma autoridad municipal, de esta manera ha quedado resuelto dicho problema, No habiendo otro asunto mas que tratar se levanta la presente acta firmando de conformidad los que en ella intervinieron y lo que no lo saben hacerlo estampan su huella digital.

DATOS SOBRE COFRADÍAS Y FIESTAS RELIGIOSAS EN
SAN PEDRO CHINALHÓ, SANTA MARÍA MAGDALENA Y SANTA MARTA

Tomado de la "Relación de los pueblos de Chiapas, elaborada con motivo de la visita de Joseph de Scals en 1690", AGI, 215, exp. 2 (3): 97ff.

San Pedro Chenalhó

Localización: a 5 leguas de mal camino del curato de Chamula.

Dan al cura cada que va a decir misa: 4 reales en plata, 3 gallinas de a 2 reales, 2 almudes de maíz, 1 real de manteca, 1 real de candelas, zacate, leña, servicio de indios e indias.

Cobros: bautismos: 2 reales; casamientos: 6 tostones 2 reales; entierros: nada, no asiste; sepulturas: de 2 reales hasta 4 tostones; misas de difuntos: (obligatorias) 6 tostones.

Cofradías: Nuestra Señora, celebra 7 fiestas, por cada una pagan 3 tostones y 2 reales, en total 10 pesos 4 reales. Misas: Los mayordomos de la cofradía pagan una misa mensual a 14 reales cada una. Todo sale de los bienes de los mayordomos y común del pueblo por no tenerlos la cofradía: 21 pesos anuales.

Fiesta titular San Pedro, pagan 77 tostones (38 pesos 4 reales).

Otras fiestas: San Antonio: 6 tostones; Corpus Christi: 10 tostones; San Sebastian: 15 tostones. Por las fiestas de La Santísima Trinidad, San Agustín,

Santa Lucía, La Asunción, Natividad, gastan 5 tostones cada una, en total 12 pesos 4 reales; Jesús Nazareno: 14 reales; Navidad: 6 tostones; Resurrección: 12 tostones; Todos Santos y Pascua de Espíritu Santo: 6 pesos. Por Navidad dan 7 fanegas de maíz a 1 peso cada una.

Total anual: 121 pesos 6 reales. No incluye bautismos, casamientos, sepulturas, misas de difuntos y otras cosas.

Santa María Magdalena

Localización: a 8 leguas de muy mal camino de la cabecera: Chamula.

Sustento para el cura los días que asiste: 4 reales en plata, 3 gallinas de a 2 reales, 2 reales de manteca, 4 almudes de maíz, 24 huevos, lo necesario para la cocina, zacate y leña, servicio de indios e indias: molenderas de tortillas.

Cobros: bautismos: 2 reales; casamientos: 6 tostones, 2 reales; por los entierros nada, porque no va el padre por los difuntos; sepultura: 2 reales hasta 6 tostones; misa de cuerpo presente: 4 tostones.

Cofradías: tienen dos, Sacramento y Nuestra Señora. La primera hace 1 fiesta de 10 tostones y 5 fiestas de 6 tostones (total 20 pesos); la segunda, 1 fiesta de 6 tostones y 5 fiestas de 14 reales (total 11 pesos 6 reales).

Fiesta titular: 55 tostones (incluye vino, manteles, platos, cera y presentes), además los alcaldes dan 4 tostones.

La limosna (55 tostones) la dan entre todos, con bastante trabajo pues son: 30.

Tienen nueve fiestas más, cada una de a 5 tostones cada una (22 pesos 4 reales): Santísima Trinidad, San Pedro Apostol, San Juan Bautista, San Agustín, La Asunción, San Miguel, Santa Lucía, San Pablo y San Antonio.

Por la fiesta de la Magdalena dan diez tostones; por la de San Sebastián dan 10 pesos.

Primicias: Cada año les hacen juntar 9 fanegas de maíz de primicias, a peso cada una.

Anualmente el cura recibe 105 pesos 6 reales. No incluye bautismos, casamientos, sepulturas, misas de difuntos y otras cosas.

Santa Marta

Localización: a 9 leguas de muy mal camino de Chamula.

Sustento del cura cuando va: 4 reales de plata, 3 gallinas de a 2 reales cada una, 4 almudes de maíz, 1 real de manteca, 24 huevos, 1 real de candela de sebo, 1 real de tocino, 1 real de carne, 2 reales de chocolate, leña, hierba, servicio de indios e indias (cocinero, e caballerizos, 2 porterillos, 1 mayordomo).

Cobros:

Bautismos: 2 reales; casamientos: 6 tostones 2 reales; entierros: 2 reales; sepulturas: de 1 tostón a 6 tostones; misas de difuntos: (obligatorias) 4 tostones.

Cofradías: tienen dos, Sacramento y Nuestra Señora. En la primera hacen una fiesta de 10 tostones y 5 fiestas de a 3 tostones 2 reales, es decir, gastan 13 pesos 6 reales; en la segunda hacen 6 misas al año, de 3 tostones 2 reales cada una, en total, 10 pesos 4 reales.

Fiesta titular: dan de limosna de la misa: vino, manteles, platos y presentes, que hace un total 64 tostones.

8 fiestas: San Antonio, San Pedro, San Juan Bautista, San Nicolás, San Agustín, San Francisco, La Asunción, Jesus de Nazareno (cada una cuesta 5 tostones; es decir, 20 pesos al año), San Sebastián (10 tostones).

Primicias: 4 fanegas de maíz, a peso cada una.

Total anual 85 pesos 2 reales. No incluye sustento, bautismos, casamientos, entierros, sepulturas, misas y otras cosas.

“DESPUÉS DEL CONGRESO INDÍGENA”

Chenalhó, Chis. A 15 de noviembre de 1974.

C. Dr. Manuel Velazco Suárez
Gobernador Constitucional del Estado.
Palacio de Gobierno.
Tuxtla Gutierrez, Chis.

Los suscritos Agentes Rurales, Representantes de los parajes, rancherías, poblados y Colonias del Municipio de Chenalhó, Chiapas, ante Ud. con todo respeto nos permitimos manifestarle lo siguiente:

Que en este Municipio nunca se ha atacado a nadie ni intrigado a personas cuando en realidad son concientes y amantes al progreso, pero hoy nos vemos ante la necesidad de consignar a Ud. algunos hechos que se refieren a la agitada labor del Sr. Sacerdote Miguel Chanteau, de origen Frances y actualmente párroco del templo de este lugar que pone en grave peligro a un Municipio amante a la paz y tranquilidad como el nuestro.

Hace algún tiempo empesó a organizar a grupos de campesinos, para enseñar la religión catequista en diferentes parajes del Municipio su labor solo ha servido para sembrar rencores y desorientar al pueblo, tal como es hoy los catequistas que les ha enseñado en los parajes Yabteclún, Yibeljoj y la Colonia Miguel Utrilla de este municipio andan desorientados, no colaboran al progreso de su Municipio, solo piensan en la maldad y al difane; el sacerdote Miguel Chanteau trata de acabar con nuestras religiones y costumbres tradicionales,

nosotros resamos a los ceros, a las lagunas encantadas y a las imágenes de los templos, con nuestras velas e inciensos, pero el sacerdote Miguel no le gusta las velas que prendemos dentro del templo, las apaga, las quita y las guarda para que después las vende. La casa parroquial a donde él vive es hospedaje de extranjeros jipis que traen otras ideas y otras costumbres, hasta cierto grado son antihigiénicos que solo vienen a perjudicar al pueblo; los que no formamos parte de la religión catequista que él enseña, ha discriminado a nuestros hijos en los bautizos; el mencionado sacerdote le agrada las fiestas y los bailes y hasta bebidas embriagantes; antes del Congreso Indígena que se efectuó recientemente en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en los días 13, 14 y 15 de octubre del mes próximo pasado, empujó el Sacerdote Miguel en compañía del también Sacerdote Leopoldo con residencia en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a organizar juntas nombrando delegados en los parajes de este Municipio, para que después del mencionado Congreso empujara el disturbio, estableciendo y obstaculizando la paz y tranquilidad del Municipio.

El Licenciado Ángel Fonseca, Delegado Ejecutivo del Programa con residencia en las Oficinas del PRODESCH de la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas; en compañía del Profesor Juan Bautista Gómez Pérez, Maestro Rural Federal que labora en uno de los parajes del Municipio de Chamula y dependiente de la Inspección de Educación Extra Escolar, Zona Número 301; se entiende que existe una coordinación de labores con los sacerdotes Miguel y Leopoldo porque en diferentes fechas y con carro del PRODESCH han llegado y lo tienen como centro de reuniones el Paraje Yibeljoj y la Colonia Miguel Utrilla antes los chorros, a organizar juntas secretas con los campesinos, nombrando delegados, ignorándose hasta la fecha la finalidad que persiguen; el Profr. Juan Bautista Gómez a contado en sus reuniones, que él es abogado único y por eso pronto ocupará un puesto importante en las Oficinas del PRODESCH para ordenar y resolver problemas que surjan en las diferentes regiones del Estado, se distinguirá como ejemplo de todos y lucirá dentro de su Oficina su traje regional; además dice que es discípulo de Lucio Cabañas, porque él posee sus mismas ideas y sus mismos pensamientos.

El colaborador personal de los sacerdotes: Miguel Chanteau y Leopoldo al organizar el Congreso Indígena fue Jacinto Arias Pérez, nativo de este lugar,

estudió para sacerdote y posteriormente estudió para Antropólogo, ahora se encuentra en este lugar, dice elaborando su tesis para su examen profesional, quien ha criticado al gobierno y a otros funcionarios. En igual forma actúa Miguel Arias Peres [incomprensible] con domicilio en la Cabecera Municipal, también es colaborador de allí persona de antecedentes pésimas, trastornador de todo progreso del Municipio.

Los indígenas catequistas, Mariano Ruiz Peres y Pedro Girón de la Colonia Miguel Utrilla; Agustín Péres Chen del paraje Yabteclúm y Mariano Pérez Parceros de la Colonia La Libertad de este Municipio son Delegados colaboradores del Sacerdote Miguel y siguen organizando reuniones en los parajes de este Municipio. Las consecuencias del Congreso Indígena que se efectuó recientemente, ha originado mucho descontrol en el Municipio y todo es por la escrupulosa labor del Sacerdote extranjero.

Siendo este motivo señor Gobernador nos dirigimos a Ud. para suplicarle con todo respeto su valiosa intervención para que salga de este lugar que vuelva a reconocer su lugar de origen, no queremos sacerdote extranjero que venga a sembrar rencores y desordenes, que desocupe y que deje descansar el pueblo.

Por la atención que se sirva dispensar 'al presente y pendientes de sus respetables órdenes nos es grato protestarle nuestros respetos.

[Firmas y huellas digitales al calce].¹

¹ Documento s. n. del expediente de Chenalhó, ramo "Ayuntamientos", Archivo Histórico del Poder Legislativo.

“EL PST”¹

H. Ayuntamiento Constitucional
Palacio Municipal,
Chenalhó, Chiapas

Lic. Salomón González Blanco
Gobernador constitucional del estado
Palacio de gobierno
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Los que al calce firmamos, nos estamos dirigiendo respetuosamente a su alta investidura para hacerle del conocimiento que nuestro pueblo eminentemente indígena de habla tzotzil- pero con algunos mestizos que han vivido desde hace varias décadas de aos; se ha caracterizado por tener gente noble, trabajadora y amante del progreso -prueba de ello son las obras realizadas algunas en forma bipartita y otras en forma bipartita en las cuales el gobierno del estado ha tenido que ayudarnos a realizarlas, tales como la introducción de la energía eléctrica, agua potable, drenaje, escuela secundaria técnica y albergue escolar entre otros- no sin descuidar la vida política que se hace necesaria para el desarrollo social y cultural de nuestra comunidad en que vivimos y para lo cual se han tenido constantes platicas con las personas mas caracterizadas que representan a cada paraje correspondiente a este municipio para programar, realizar y evaluar las obras que necesitan prioridad, pero; a pesar de ello desde hace varios días gentes de Tenejapa, municipio vecino al nuestro han estado recorriendo las diferentes comunidades para sembrar el desconcierto y provocar enfrentamientos

¹ Archivo Histórico del Poder Legislativo.

—creemos casi con seguridad de que dichas personas son manejadas desde San Cristóbal las Casas y Tuxtla Gutiérrez— que vienen a poner en peligro la quietud en que nos desarrollamos, pues ese pequeño grupo que han logrado formar enrolándolo en sus filas para navegar con la bandera de PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES, se han presentado por repetidas veces en la cabecera municipal —Chenalhó— a insultar, amenazar y difamar a la población entera, queriendo tomar por la fuerza el edificio de la presidencia municipal, trayendo como finalidad correr a los habitantes de la población y apoderarse de las casas existentes para que pueda ellos vivir. Cabe sealar que con el apoyo de un gran número de habitantes del municipio, hemos tratado de imponer el orden y que hasta la fecha lo estamos logrando pero han seguido insistiendo con sus amenazas y prueba de ello, ayer se presentaron en esta población de Chenalhó algunos agitadores del mencionado partido socialista a sembrar como se decía antes del desconcierto entre los habitantes pacíficos, trabajadores y progresistas que tiene Chenalhó, pero la gente enardecida y consciente del trabajo que se está desarrollando, inmediatamente protestaron por tales acontecimientos exigiéndoles abandonar de inmediato el lugar y abstenerse en lo subsecuente de amenazar a la autoridad municipal así como a la población en general.

En ningún momento hubiéramos querido preocuparlo con dichos problemas, pues creemos que existen otros trabajos mucho mas importantes que necesitan de su atención y por ello hemos tratado de resolver nuestras diferencias, pero lo acontecido el día de ayer nos obliga a tenerlo informado, pues no queremos que nuestro municipio siga el camino que han recorrido los municipios hermanos de Larrainzar y Tenejapa, correspondientes también a los altos de Chiapas.

Por un municipio libre y honesto
“Sufragio efectivo no reelección”

El Presidente Municipal Const.

El Secretario Municipal

Profr. Victorio Arias Pérez

C. Antonio Pérez Vásquez

C. Cristóbal Pérez Gutiérrez
Regidor primero

Antonio Pérez Arias
Regidor segundo

ANEXOS

C. Agustín Guitarra
Regidor tercero

C. Antonio Vásquez Guzman
Regidor cuarto

Antonio Pérez Pérez
Regidor quinto

C. Vicente Pérez Tutis
Regidor sexto

C. Antonio Vásquez Jiménez
Regidor séptimo

C. Juan Gómez Méndes
Regidor octavo

C. c. p. El presidente del H. Congreso del Estado. Camara de diputados
Tuxtla Gutiérrez, Chis.

C. c. p. El Lic. Arturo Morales Urioste. Procurador General de Justicia del
Estado. Tuxtla Gutiérrez, Chis.

C. c. p. El Antropólogo Carlos Moreno Derbez.- Director del Centro Coordinador
Tzeltal-Tzotzil.- La Cabaa San Cristóbal de Las Casas, Chis.

C. c. p. El Lic. Alejandro Roveló Santiago.- Jefe de Operaciones del PRODESCH.-
Quinta la Primavera.-San Cristóbal de Las Casas, Chis.

C. c. p. El expediente.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, ANA

Rationalizing Patriarchy: gender, domestic violence and law in Mexico (ms.).

ALBORES GUILLÉN, ROBERTO

1998 Acuerdo Estatal para la Reconciliación en Chiapas, 27 de marzo.

1998 “Iniciativa de Ley de Remunicipalización”, *Cuarto Poder*, 29 de mayo.

1998 Iniciativa de Ley de Amnistía para el Desarme de los Grupos Civiles del Estado de Chiapas, 14 de diciembre.

ARAMONI CALDERÓN, DOLORES

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CONACULTA, col., Regiones, México.

1994 “Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa”, en *Anuario IEI*, vol., V, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

ARBOLEYDA CASTRO, RUTH

Erasto Urbina, el despertar de un pueblo (ms.).

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1981 *Formas de gobierno indígena*, INI, Clásicos de la antropología, núm., 10, México.

ARIAS PÉREZ, JACINTO

1977 “Proyecto de alfabetización y literaturización de San Pedro Chenalhó” en *Revista de la Universidad Autónoma de Chiapas*, vol. I, 3: 93-109. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

s. f. *Ya'yejal Kolonya Choro ta Che'nalo', Chiapas. Historia de la colonia de “Los Chorros” Chenalhó, Chiapas*, Subsecretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, México.

1990 *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, 2a. edición, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México.

1992 Ponencia en *Memoria de la Audiencia Pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos (22 y 23 de abril de 1992)*. H. Congreso del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.

1994 “Movimientos indígenas contemporáneos del estado de Chiapas”, en *El arreglo de los pueblos indios: la incansable tarea de reconstitución*, SEP-Instituto Chiapaneco de Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas, México.

ARIZPE, LOURDES

1990 “El feminismo y la democratización mundial”, en *Debate Feminista* I, Editorial Epiqueya, México.

ARIZPE, LOURDES Y CARLOTA BOTÉY

1986 “Las políticas de desarrollo agrario y su impacto sobre la mujer campesina en México”, en Magdalena León y Carmen Diana Deere (eds.), *La mujer y la política agraria en América Latina*, Siglo XXI Editores-Asociación Colombiana para el Estudio de la Población (ACEP), Bogotá, Colombia.

BIBLIOGRAFÍA

AUBRY, ANDRÉS Y ANGÉLICA INDA

- 1998 “El pueblo paramilitar de Los Chorros”, en el suplemento Masiosare, *La Jornada*, 18 de enero.

BARTRA, ROGER

- 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*, Editorial Era, México.

BEDREGAL, XIMENA

- 1995 “Reflexiones desde nuestro feminismo”, en Rosa Rojas (comp. y ed.), *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, t., I, Ediciones La Correa Feminista, México,.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

- 1990 [1986] *México Profundo. Una civilización negada*. Grijalbo-CONACULTA, col., Los Noventa, México.

BOURDIEU, PIERRE

- 1990 *Sociología y cultura*. Editorial Grijalbo-CONACULTA. México.

BURGUETE, CAL Y MAYOR ARACELI

- 1998 “Procesos autonómicos indígenas en la región Altos de Chiapas”, en *Anuario de Estudios Indígenas*, vol., VII, IEI-UNACH, Tuxtla Gutiérrez, México.

CANTÓN, MANUELA

- Mujeres protestantes. Algunas paradojas en torno a la sumisión y la resistencia (ms.).

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS “FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS”

- 1998a *Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó*, San Cristóbal de Las Casas, México.

- 1998b *Entre el duelo y la lucha*, San Cristóbal de Las Casas, México.

- 1997 *Boletines Informativos*.

- 1998 *Boletines Informativos*.
- CENTRO DE INFORMACIÓN Y ANÁLISIS DE CHIAPAS (CIACH)
1992 *Resumen Informativo*, Segunda Serie, núms., 1-22.
- 1997-98 *La Palabra*, núms., 6-46.
- CÓDIGO CIVIL PARA EL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
1998 Promulgado y publicado en el *Periódico Oficial*, núm., 22, 22 de abril.
- CÓDIGO PENAL PARA EL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE CHIAPAS
1998 Promulgado y publicado en el *Periódico Oficial* núm., 20, 8 de abril.
- CÓDIGO DE PROCEDIMIENTOS PENALES
1998 Promulgado y publicado en el *Periódico Oficial*, núm., 20, 8 de abril.
- CASTRO, GUSTAVO Y ONÉSIMO HIDALGO
1999 *La estrategia de guerra en Chiapas*, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC)-Consejería en Proyectos, San Cristóbal de Las Casas, México.
- CHANCE, JOHN Y WILLIAM TYLOR
1987 “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”. *Suplemento Antropología*, Nueva época, núm., 14, mayo-junio, México.
- CHENAUT, VICTORIA Y MARÍA TERESA SIERRA
1995 “La antropología jurídica en México: temas y perspectivas de investigación”, en *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS, México.
- COLLIER, GEORGE
1992 “Búsqueda de alimentos y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas”, en Cynthia Hewitt de Alcántara (comp.), *Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta*. El Colegio de México, México.

BIBLIOGRAFÍA

- 1998 [1994] *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*, Lucía Rayas, (trad.), Facultad de Ciencias Sociales, Maestría en Antropología Social de la UNACH/ Institute for Food and Development Policy, México.

COLLIER, JANE

- 1982 “Justicia popular en Zinacantán”, en *América Indígena*, vol., XLII, núm., 1, México.

- 1995a [1973] *El Derecho zinacanteco, Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, México.

- 1995b “Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica”, en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS, México.

Dos modelos de justicia indígena en Chiapas, México: una comparación de las visiones zinacanteca y del Estado (ms.).

The peaceful resolution of a cortecabezas case in the tzotzil maya community of Zinacantán, Chiapas, Mexico (ms.).

COLLIER JANE, BILL MAURER Y LILIANA SUÁREZ-NAVAZ

- 1995 “Sanctioned identities: legal construction of ‘modern’ personhood”, en *Identities*, I (1-2).

COMAROFF, JOHN Y SIMON ROBERTS

- 1981 *Rules and processes: the cultural logic of dispute in an African context*, University of Chicago Press, Chicago, USA.

COOMBE, ROSEMARY J.

- 1997 “Contingent articulations: a critical cultural studies of Law”, en Austin Sarat y Thomas Kearns (eds.), *Law in the domains of culture*, University of Michigan Press.

CONGRESO DEL ESTADO DE CHIAPAS, LX LEGISLATURA

- 1999 Iniciativa de Ley de Derechos y Cultura Indígena, abril.

DALTON, J. RUSSEL Y MANDFRED KÜEHLER (COMPS.)

1992 *Los nuevos movimientos sociales*, Ediciones Alfons el Magnànim, Valencia.

DE LA CRUZ JIMÉNEZ, ANDRÉS

Ya'jejal slumal batz' i viniketik ta Velisario Rominkes yosilal Ch'enalvo', Chiapas. Historia de la comunidad tzotzil Belisario Domínguez, Chenalhó, Chiapas, Instituto Nacional Indigenista, colección Letras mayas contemporáneas, núm., 12, México.

DE LA PEÑA, MOISÉS

1951 *Chiapas económico*, t., I, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

DE LA FUENTE, JULIO

1973 *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, SEP-INI (serie Antropología social, 4), México.

DE VOS, JAN

1985 *Catálogo de documentos históricos que se conservan en el fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Guatemala*, vol., I, Centro de Estudios Indígenas, UNACH-Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de Las Casas, México.

1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS-INI, México.

DURÁN, MARTA Y MASSIMO BOLDRINI

1988 *Acteal. Navidad en el Infierno*, Times Editores, México.

EBER, CHRISTINE

1995 *Women and alcohol*, in University of Texas Press, Austin.

1999 "Seeking our own food: indigenous women's power and autonomy in San Pedro Chenalhó, Chiapas (1980-1998)", en *Latin American Perspectives*, vol., 26, no., 3.

BIBLIOGRAFÍA

EBER, CHRISTINE Y BRENDA ROSENBAUM

- 1993 “‘That we may serve beneath your hands and feet’: women weavers in Highland Chiapas, Mexico”, en June Nash (ed.), *Crafts in the world market. The impact of global exchange on middle american artisans*, State University of New York Press, Nueva York.

“EL GRITO DE LA LUNA: MUJERES, DERECHOS Y TRADICIÓN. MEMORIAS DEL TALLER DERECHOS DE LAS MUJERES EN NUESTRAS COSTUMBRES Y TRADICIONES”.

- 1994 *Ojarasca*, agosto-septiembre, México.

ESCALANTE GOLZALBO, FERNANDO

- 1998 [1992] *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana - tratado de moral pública*, El Colegio de México, México.

ESTEVA, GUSTAVO

- 1997 “Proyectos autonómicos”, ponencia presentada en la Reunión Anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Guadalajara, México (ms).

ESPONDA, HUGO

- 1986 *El presbiterianismo en Chiapas: origen y desarrollo*, Publicaciones El Faro, México.

FAVRE, HENRY

- 1984 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, 2a. ed. en español, INI, serie Antropología social, México.

FIGUEROA, JUAN GUILLERMO

- 1994 “Apuntes para un estudio multidisciplinario de la esterilización femenina”, en *Estudios demográficos y urbanos*, núm., 25, El Colegio de México, México.

FIGUEROA MIER, MARTHA

- 1999 *Legislación y género* (ms).

FLORESCANO, ENRIQUE

- 1997 *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, Nuevo siglo, México.

FITZPATRICK, PETER

- 1990 "Custom as imperialism", en J. M. Abun-Nasr, U. Spellenberg, U. Wanitzek (eds.), *Law, society and national identity in Africa*, Helmut Buske Verlag, Hamburgo.

FOUCAULT, MICHEL

- 1995 [1976] *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México.

FRENTE ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL

- 1998 *Fuerte es su corazón. Los municipios rebeldes zapatistas*, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional (s. l.).

FREYERMUTH ENCISO, GRACIELA

- 1993 *Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, CIESAS-Sureste, México.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

- 1996 [1989] *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, México.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

- 1997 [1985] *Resistencia y utopía*, Ediciones Era, México.

GARCÍA, MARÍA DEL CARMEN, XÓCHITL LEYVA Y ARACELY BURGUETE

- 1998 "Las organizaciones campesinas e indígenas de Chiapas frente a la reforma del Estado: una radiografía", en *Cuadernos Agrarios, núm., 16, Poder local, derechos indígenas y municipios*, México.

BIBLIOGRAFÍA

GARZA, ANNA MARÍA Y BÁRBARA CADENAS

- 1994 “Anticoncepción y derechos reproductivos en Los Altos de Chiapas”, en *Anuario IEI*, vol., IV, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, México.

GARZA, ANNA MARÍA Y GRACIELA FREYERMUTH

- 2000 “Problemas de la antropología frente a la muerte. Género y muerte materna en los Altos de Chiapas”, en Claudio Stern y Carlos Javier Echarri (coords.), *Salud reproductiva y sociedad. Resultados de investigación*, El Colegio de México, México.

- 1995 “Interpretaciones sobre las causas de defunción en las actas y certificados. El caso de los Altos de Chiapas”, en *Anuario IEI*, vol., V, UNACH. Tuxtla Gutiérrez, México.

GARZA, ANNA MARÍA Y JUANA MARÍA RUIZ

- 1992 “Madres solteras indígenas”, en *Mesoamérica*, año 13, núm., Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

GARZA, ANNA MARÍA Y ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ

- 1998 “Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano: una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó”, en Hernández (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS, COLEM, A. C., CIAM, México.

GARZA, ANNA MARÍA Y GRACIELA FREYERMUTH

- 2000 “Problemas de la Antropología frente a la muerte. Género y muerte materna en Los Altos de Chiapas”, en Stern, Claudio y Carlos Javier Echarri (coord.), *Salud reproductiva y sociedad. Resultados de investigación*, El Colegio de México, México.

GIL TÉBAR, PILAR

Entre el desafío y la imaginación (o de cómo se construye el futuro en la Chiapas india), en *Anuario*, vol., VIII, IEI UNACH, San Cristóbal de Las Casas, México.

GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIAPAS

- 1994 Chiapas. Boletín Informativo de la Representación del Gobierno del Estado de Chiapas en el D. F., mayo.
- 1975 *Legislación del trabajo del estado de Chiapas. 1900-1927*, Tuxtla Gutiérrez, México.

GÓMEZ HERNÁNDEZ, ANTONIO Y MARIO RUIZ (EDS.)

- 1992 *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, UNAM, UNACH. México.

GÓMEZ, MAGDALENA

- 1990 “La defensoría jurídica de presos indígenas”, en Stavenhagen e Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Instituto Indigenista Interamericano, México.

GONZALBO, PILAR

- 1985 *La educación de la mujer en la Nueva España*, SEP, Ediciones El Caballito, México.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, SALVADOR VILLEGAS B., ENRIQUE CASTRO Y FRANCISCO MILLÁN

- 1988 “Avances sobre una encuesta nutricional antropométrica en niños menores de cinco años de edad, en 30 barrios de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas”, en *Revista del ICACH*, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 3a. época, núm., 3, México.

GOSSEN, GARY

- 1974 *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, INI, México.

GRUPO CINCO

- 1991 *Sobre el aborto (una antología)*, México.

BIBLIOGRAFÍA

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

- 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, sección de bras de antropología, México.

HARAWAY, DONNA

- 1988 "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of a partial perspective", en *Feminist Studies*, no., 14, vol., 3.

HARVEY, NEIL

- s. f. Redefinig citizenship: Indigenous Movement in Chiapas, Departamento de Gobierno, Universidad de Nuevo México (ms.).

- 2000 [1998] *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Ediciones Era, México.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

- 1995 "De la comunidad a la Convención Estatal de Mujeres: las campesinas chiapanecas y sus demandas de género", en Nash *et al.*, *La explosión de comunidades en Chiapas*, Documento IWGIA, núm., 16, IWGIA, Copenhague.

- 2001 *La otra frontera. Identidades Múltiples en Chiapas poscolonial*, CIESAS, México

- 1997 "Construyendo la utopía: las mujeres chiapanecas frente al siglo XXI", *Doble Jornada* (marzo), México.

- s. f. Religiosas e indígenas en Chiapas: ¿una nueva Teología India desde las mujeres?, (ms.).

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA (COORD.)

- 1998 *La otra palabra*, CIESAS, COLEM, CIAM, México.

HERNÁNDEZ, GLORIA ET AL.

- 1995 "Guerra y feminismo", en Rosa Rojas (comp. y ed.), *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, Ediciones La Correa Feminista, México.

- HIDALGO, ONÉSIMO Y GUSTAVO CASTRO
1999 *Población desplazada en Chiapas*, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC), Consejería en Proyectos, Chiapas, México.
- HOBBS, THOMAS
1995 [1651] *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, España.
- HOLLAND, WILLIAM
1978 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural dirigido*, INI, México.
- IMBERTON, GRACIA MARÍA
2002 *La vergüenza. Enfermedad y conflicto social en una comunidad chol*, FCS, UNACH, San Cristóbal de las Casas, México.
- JELIN, ELIZABETH
1987 “Ciudadanía e identidad. Una reflexión final”, en Elizabeth Jelin (comp.), *Ciudadanía e identidad. Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, Ginebra, Suiza.
- KEARNEY, MICHAEL
1996 *Reconceptualizing the peasantry*, Westview Press Boulder.
- KOVIK, CHRISTINE MARIE
1997 *Walking with one heart: human rights and the catholic church among the maya of Highland Chiapas*. Tesis doctoral, The City University of New York.
- LAMPE, ARMANDO
1996 *¿Guerra justa o paz justa? Reflexiones teológicas sobre la lucha armada en Chiapas*, Centro Antonio de Montesinos, Comunidades Eclesiales de Base, Centro de Estudios Euménicos, México.

BIBLIOGRAFÍA

LENKERSDORF, GUDRUM

1993 *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. El Conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, UNAM, México.

1994 “El derecho a la tierra”, en *Crítica Jurídica*, núm., 14, IIJ, UNAM, México.

LESCIEUR TALAVERA, JORGE MARIO

1998 *El derecho del diálogo y de la paz. Antelas del Derecho Indígena en Chiapas*, Gran Comisión del H. Congreso del Estado de Chiapas. LIX Legislatura, Tuxtla Gutiérrez, México.

1998 LEY ORGÁNICA MUNICIPAL DEL ESTADO DE CHIAPAS, *PERIÓDICO OFICIAL*, 31 DE DICIEMBRE.

1998 LEY ORGÁNICA DEL PODER JUDICIAL DEL ESTADO DE CHIAPAS, *PERIÓDICO OFICIAL*, 17 DE MARZO.

LOMELÍ, ARTURO

1999 “Pueblos indios y autonomías zapatistas”, en Araceli Burgete Cal y Mayor (coord.), México: experiencias de autonomía indígena, IWGIA documento IWGIA, núm., 28, Guatemala.

MANI, LATA

1989 “Multiple mediations: feminist scholarship in the age of multinational reception”, *Inscriptions. Special Issue on Pedicaments of theory*, University of California.

MARTÍNEZ QUEZADA, ÁLVARO

1995 Crisis del café y estrategias campesinas (El caso de la Unión de Ejidos Majomut en los Altos de Chiapas). Maestría en Desarrollo Rural Regional, UACH, México.

MARTÍNEZ PELÁEZ, SEVERO

1985 *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Centro de Investigaciones Históricas y Sociales de la Universidad Autónoma de Puebla, Cuadernos de la Casa Presno, Puebla, México.

MERRY, SALLY

1995 “Gender violence and legally engendered selves”, en *Identities*, 2, 4.

“Domestic violence and the reconstitution of gender identities through law” (ms.).

MILLÁN, MÁRGARA

1996 “Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas”, en *Chiapas*, núm., 3, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, Ediciones Era, México.

MINOW, MARTHA

1990 *Making all the difference: inclusion, exclusion and american law*. Ithaca, Ny: Cornell University Press.

MOJANTY, CHANDRA

1991 “Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses”, en Chandra Mojanty *et al.*, *Third World Women and the politics of feminism*, Indiana University Press.

MOLINA ENRÍQUEZ, ANDRÉS

1989 [1909] *Los grandes problemas nacionales*, Editorial Era, colección Problemas de México, México.

MORA BRAVO, MIGUEL

1986 *La igualdad jurídica del varon y la mujer. Diez reformas constitucionales y la mujer*, CONAPO, México.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1992 “El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio”, en *Anuario 1991* Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, México.

BIBLIOGRAFÍA

MORQUECHO, GASPAR

- 1992 Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de los Altos de Chiapas, ORIACH. Tesis de licenciatura, Escuela de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de las Casas, México.

MOUFFE, CHANTAL

- 1996 "Democratic politics and the question of identity", en John Rajchman (ed.), *The identity in question*, Routledge, Londres.

NASH, JUNE

- 1975 *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*, III, Ediciones especiales, núm., 71. México.

NASH, JUNE (ED.)

- 1993 *Crafts in the world market. The impact of global exchange on middle american artisans*, State University of New York Press, Nueva York.

OLIVERA, MERCEDES

- 1979 "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas", en *Cuadernos agrarios*, núm., 9, México.

ORANTES, JOSÉ RUBÉN Y BACILIO VÁZQUEZ

- 1993 Producción cooperativa textil y políticas de fomento artesanal en los Altos de Chiapas. El caso de San Andrés Larráinzar. Tesis de licenciatura en Antropología Social, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, México.

PARÉ, LUISA

- 1991 "El debate sobre el problema agrario en los setenta y los ochenta", en *Nueva antropología*, vol., 11, núm., 39.

PÉREZ ENRÍQUEZ, MARÍA ISABEL

- 1994 *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas. Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, Claves Latinoamericanas, México.

PÉREZ LÓPEZ, ENRIQUE

- 1996 *Alperes: Te'tikal mut. El pájaro Alférez*, INI, colección Letras mayas contemporáneas, Chiapas, núm., 11, Carlos Montemayor (coord. de la edición), México.

PÉREZ PÉREZ, ELÍAS

- 1992 La escuela presbiteriana y la bilingüe en una comunidad tsotsil, Chintic, Chiapas: contrastes y continuidades. Tesis de Licenciatura en Educación Indígena, Universidad Pedagógica Nacional, México.

PINEDA, LUZ OLIVIA

- 1995 “Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, IIF-UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guatemala, México.

PITARCH, PEDRO

- 1995 “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, IIF-UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guatemala, México.

PONS, LETICIA, BÁRBARA CADENAS Y JUAN CARLOS CABRERA

- La salpinglociasia: entre el control de la natalidad, la planificación familiar y los derechos reproductivos de la mujer (ms.)

PROCURADURÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA

- 1998 Libro blanco sobre Acteal, Chiapas (s. d.).

PROPUESTA DE LAS MUJERES INDÍGENAS AL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA DEL SEMINARIO

- 1996 “Reformas al Artículo 4 Constitucional”, del 8 al 12 de octubre, México.

BIBLIOGRAFÍA

RAZGADO CRUZ, ABEL Y ORLANDO DÍAZ SOLÍS

- 1992 Formas de expansión y penetración de las sociedades religiosas no católicas en los Altos de Chiapas. Tesis de Licenciatura en Sociología, UNACH, San Cristóbal de las Casas, México.

REYES GARCÍA, LUIS

- 1962 “Movimientos demográficos de la población indígena de Chiapas durante la Colonia”, en *La palabra y el hombre*, núm., 21.

ROSALDO, RENATO

- 1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Editorial Grijalbo colección Los Noventa, México.

ROSENBAUM, BRENDA

- Con nuestras cabezas inclinadas. Mujer, sociedad y cultura en una comunidad maya tzotzil (ms.)

RUIZ ABREU, CARLOS (COORD.)

- 1994 *Historia del H. Congreso del estado de Chiapas*, 3 tomos, LVIII Legislatura del H. Congreso del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.

RUIZ GARCÍA, SAMUEL

- 1991 “Documento Pastoral sobre el aborto”, Justicia y Paz, en Centro de Derechos Humanos “Fray Francisco de Victoria”, núm., 21, México.

RUS, JAN

- 1995a “Local adaptation to global change: the reordering of native society in Highland Chiapas, Mexico, 1974-1994”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, no., 58.

- 1998 “Contained Revolutions: Indians and the struggle for control of Highland Chiapas, 1990-1925”, Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Nueva Orleans, marzo (ms.)

- 1995b “La comunidad Revolucionaria Institucional”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, IIF-UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guatemala, México.
- RUS, JAN Y ROBERT WASSERSTROM
1980 “Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective”, *American Ethnologist*.
- RUZ, MARIO HUMBERTO
1985 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de las Casas, México.
1992 “Los rostros de la resistencia”, en María del Carmen León *et al.*, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, col., Regiones, México.
- SIEDER, RACHEL
1997 *Customary law and democratic transition in Guatemala*, Institute of Latin American Studies, University of London (Research Papers, 48), Londres.
- SIERRA, MARJA TERESA
1995 “Articulaciones entre ley y costumbre: estrategias jurídicas de los nahuas”, en *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS, México.
1996 “Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas”, en *Crítica Jurídica*. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, México.
1997 “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, en *Alteridades*, núm., 7, 14.
- SCHÜTZ. A.
1974 *El problema de la realidad social*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

BIBLIOGRAFÍA

SECRETARÍA DE SALUD

- 1986 *Diagnóstico sociodemográfico para el Programa Estatal de Planificación Familiar, Chiapas, México.*

SILVA HERZOG, JESÚS

- 1974 *El agrarismo mexicano y la reforma agraria. Exposición y crítica, 2a. ed., FCE, México.*

SIVERTS, KARI

- 1990 “¿Wives or Mistresses? Marriage and morality in a tzeltal speaking community, México”, en Reidar Gronhaug *et al.*, *The Ecology of choice and symbol*, Alma Mater Forlag AS.

STAVENHAGEN, RODOLFO Y DIEGO ITURRALDE

- 1990 *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Instituto Indigenista Interamericano, México.

STERK, VERNON JAY

- 1994 *The dynamics of persecution*, University Microfilms International (Dissertation Services), Michigan, USA.

STOLER, ANN LAURA

- 1991 “Carnal knowledge and imperial power: Gender, race and, morality in Colonial Asia”, en Micaela di Leonardo (ed.), *Gender at the crossroads of knowledge: Feminist anthropology in the postmodern era*, University of California Press.

SUÁREZ CORTÉS, BLANCA ESTELA

- 1987 “Las interpretaciones positivistas del pasado y del presente (1880-1910)”, en *La Antropología en México*, t. II, INAH, col., Biblioteca del INAH, México.

TOLEDO TELLO, SONIA

- 1996 *Historia del movimiento indígena en Simojovel: 1975-1985*, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, México.

Las mujeres de Simojovel en la Marcha de la Dignidad Indígena (ms.).

TUIRÁN, RODOLFO

- 1998 “La situación demográfica de México”, en Papeles de población, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población, UAEM nueva época, año 4, núm., 16.

TUÑÓN, ESPERANZA

- 1997 *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo. El quehacer político del movimiento amplio de mujeres en México (1982-1994)*, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, Colegio de la Frontera Sur, México.

VALENZUELA, JOSÉ MANUEL

- 1988 *¡A la brava ése!*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México.

Vida de barro duro. Cultura popular juvenil brasileña (ms.)

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

- 1994 “Chiapas y sus regiones”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, IIF-UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guatemala, México.

- 1997 Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720), tesis de doctorado, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

- 1999 “Los peligros del Chiapas imaginario”, en *Letra Libres*, núm., 1, México.

- 2001 “Los usos y costumbres en contra de la autonomía”, en *Letras Libres*, núm., 27, México.

BIBLIOGRAFÍA

- VIQUEIRA, JUNA PEDRO Y WILLIBALD SONNLEITNER (COORD.)
2000 *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, CIESAS-El Colegio de México, Instituto Federal Electoral, México.
- VILLORO, LUIS
1979 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIS-INAH, Ediciones de la Casa Chata, núm., 9, México.
- WARMAN, ARTURO
1970 "Todos santos y todos difuntos", en *De eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo, México.
1983 *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, Editorial Nuestro Tiempo (Los grandes problemas nacionales), 11a. ed. México.
- WARREN, KAY B.
1993 "Interpreting *La Violencia* in Guatemala" en Kay B. Warren (ed.), *The violence within. Cultural and political opposition in divided nations*, Westview Press, EUA.
- WASSERSTROM, ROBERTO
1978 "Population growth and economic development in Chiapas, 1524-1975", en *Human Ecology*, vol., 6, no., 2.
1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México.
- WERNER-BRAND, KARL
1992 "Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales: fases de crítica cultural y ciclos del nuevo radicalismo de las clases medias", en Dalton, J. Russel y Manfred Küechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, Ediciones Alfons el Magnànim, Valencia.
- YANAGISAKO, SYLVIA Y JANE COLLIER
1994 "Gender and kinship reconsidered: toward a unified analysis", Robert Borofsky (ed.), *Assessing cultural anthropology*, Hawaii Pacific University.

ZÚÑIGA LÓPEZ, ROSA ELVA

1998 *La construcción social de la problemática productiva en una comunidad maya. El caso de Santa Marta, Chenalhó.* Tesis de maestría en Desarrollo Rural Regional, UACH, San Cristóbal de las Casas, México.

CENSOS Y ESTADÍSTICAS DE CHIAPAS

Censo y división territorial del Estado de Chiapas, Secretaría de Fomento, México, 1900.

VIII Censo General de Población, Dirección General de Estadística de la Secretaría de Industria y Comercio, México, 1960.

IX Censo General de Población, Dirección General de Estadística de la Secretaría de Industria y Comercio, México, 1970.

X Censo de Población y Vivienda, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1980.

XI Censo de Población y Vivienda, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1990.

VII Censo Agrícola-Ganadero, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.

VII Censo Ejidal. Chiapas, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.

Chiapas. Datos por ejido y comunidad Agraria, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1995.

DOCUMENTOS

Archivo del Juzgado Municipal de Chenalhó, Actas de Acuerdo (1994-1996).

BIBLIOGRAFÍA

Archivo Histórico del Poder Legislativo, Expediente del Municipio de Chenalhó, Ramo Ayuntamientos (1954-1992).

Archivo Histórico del Registro Nacional Agrario, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Expediente de la Comunidad Agraria de Chenalhó, Expediente de la Comunidad Agraria de Aldama, Expediente del Ejido San Pedro, Expediente del Ejido Los Chorros.

Archivo Jurídico del Grupo de Mujeres de San Cristóbal (1989-1994).

Instituto Nacional Indigenista, Proyecto de reacomodo de los excedentes de población de Los Altos de Chiapas en "Las Margaritas", 1965 (ms.).

MEMORIAS DE TALLERES, ENCUENTROS Y FOROS

Memorias del Primer Encuentro Estatal de Mujeres Campesinas e indígenas, del 6 al 10 de octubre de 1986, San Cristóbal de las Casas, México(ms.).

Memorias de los Encuentros de Mujeres Campesinas del Sur (ms.).

Memorias del Encuentro-taller Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones, San Cristóbal de las Casas, México, 19 y 20 de mayo de 1994.

Relatorías de las MESAS PARALELAS.

Relatorias de los Encuentros Estatales de Mujeres, 1997 (ms.).

Relatorias de la Mesa de Mujeres del Primer y Segundo Encuentro Estatal por la Paz y el Diálogo Nacional, 1997 (ms.).

Relatorías de las Reuniones Interinstitucionales de Reflexión sobre la muerte materna, 1997 (ms.).

PERIÓDICOS

La Jornada, 1994-1999.

El Cuarto Poder, 1994-1999.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, *Boletines de Prensa*, 1997-1998.

*Género, interlegalidad y
conflicto en San Pedro Chenalhó*

Se terminó de imprimir en noviembre de 2002.

La composición en tipo AGaramond 11/13, 9/11
y la impresión se hicieron en ENACH. Impresión de Libros y Revistas,
Bertha núm., 198, Col. Nativitas, C. P. 03500, México, D. F.

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición,
en papel cultural ahuesado de 90 gr.

La composición contó con el apoyo de
María del Carmen Aguilera González y
la edición estuvo al cuidado de

José Urióstegui.

Con base en un conocimiento profundo de la antropología jurídica y los movimientos de género, la autora de este libro nos ofrece una propuesta para el estudio de la interrelación entre la cultura y la política, entre lo que sucede en la vida cotidiana de San Pedro Chenalhó, las demandas de grupos organizados y los acontecimientos nacionales. Este proceso organizativo ha reunido en la última década a mujeres que se ocupan de labores domésticas y asalariadas del campo y la ciudad, a pobres y no tan pobres, a quienes han construido su identidad en torno a experiencias de la fe, junto con aquellas que no se preocupan por lo religioso y también a personas que hablan lenguas distintas y requieren traductores para comunicarse, analfabetas y estudiosos que consideran a las diferencias entre leyes y costumbres y las percepciones que mujeres y hombres tienen sobre ellas más allá de una simple oposición.

Esta obra nos permite una exploración que se centra en el género, pero que, además, incorpora diferentes ejes de conflicto y desigualdad —de acuerdo con la edad, las diferencias religiosas y aquellas derivadas de la filiación política— para situar más finamente a hombres y mujeres.

La autora propone, pues, descubrir fronteras diferentes a las comúnmente consideradas entre la ley y las costumbres, y hace visible que existen posturas muy distintas en las maneras en que los indígenas de San Pedro Chenalhó, Chiapas, se refieren al pasado y reivindican su derecho a la equidad y simultáneamente a la diferencia cultural.

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre
Mesoamérica y el Sureste
UNAM

Instituto de Estudios Indígenas
UNACH

ISBN 968-36-9847-6



9

789683

698476