

Chiapas: una diversidad cultural en movimiento*

Introducción: el sustrato mesoamericano

La composición cultural de Chiapas ha mostrado, a lo largo de su historia, una extrema diversidad que no ha permanecido estática sino, por lo contrario, mantiene una vitalidad y una creatividad que expresan vívidamente las corrientes profundas del proceso civilizatorio mesoamericano. Forma parte de Mesoamérica, una civilización milenaria cuyo desarrollo se ha basado en el cultivo del maíz, articulado en torno a la milpa, territorio donde se producen los elementos de la dieta básica y también los excedentes que generarán un intenso intercambio y la formación de sociedades complejas, integradas fundamentalmente por dos grandes estratos: el de los campesinos productores directos y el de la clase dirigente, compuesta por sacerdotes, guerreros y comerciantes.

Las sociedades mesoamericanas muestran una gran diversidad en el tiempo y en el espacio; en la dimensión temporal encontramos procesos históricos que, a partir de las primeras aldeas de productores agrícolas, dan lugar a sistemas sociales y económicos de mayor alcance, los cuales cristalizan en sistemas políticos estatales que ejercen una hegemonía sobre grandes conjuntos sociales y, desarrollándose de manera cíclica, pueden alcanzar una duración de siglos. Estos grandes ciclos son los que los arqueólogos han tratado de definir acudiendo a diversas concepciones teóricas y tipológicas.

Una característica de las sociedades mesoamericanas a lo largo del tiempo ha sido su gran movilidad, expresada en procesos migratorios de diverso alcance, lo que ha conducido a entramados comple-

jos y al establecimiento de redes, alimentadas por el intercambio comercial y religioso. El resultado de este activo intercambio ha sido la formación de una base común compartida por todas las sociedades, aunque cada una funda una tradición propia, específica, que le distingue del resto. No solamente es el intercambio, el proceso que construye una base común, de mayor importancia es el trabajo agrícola en torno al maíz, experiencia fundamental a partir de la cual se configura una compleja concepción del mundo.

La organización del trabajo agrícola genera formas colectivas constituidas por las relaciones de parentesco, de las cuales emergen sistemas patrilineales que conducen a formas patriarcales diversas, fortalecidas por la ideología que rodea a la actividad guerrera. El trabajo agrícola, centrado en el cultivo de la milpa, sienta las bases para la configuración de una matriz espacio-temporal, que da lugar a una cosmovisión específica. Los referentes generales de la cosmovisión mesoamericana se establecen por medio de la experiencia de trabajo, la observación cuidadosa de la naturaleza y la reflexión existencial frente a las condiciones del trabajo mismo. Así, las concepciones temporales tienen como punto de partida la diferencia básica entre la temporada de lluvias y la de secas; a la primera la caracteriza la mayor actividad, y la gran preocupación sobre las condiciones que habrán de permitir obtener los frutos con los que subsistirán hasta el próximo ciclo de trabajo. De hecho, la creación de los calendarios tiene como objetivo el establecimiento de las diferentes fases de desarrollo de la milpa, fundamentalmente del maíz; el sistema vigesimal delimita las etapas del trabajo agrícola, las veintenas; a partir de ellas se fundan los rituales para cada una de las fases: desde lo que sería después la bendición de las semillas hasta la recolección de la cosecha.

La concepción cíclica del tiempo expresada en los calendarios mesoamericanos adquiere una extrema

* Andrés Medina, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

elaboración a medida que las sociedades adquieren una mayor complejidad social y política, y conduce a las elaboradas cosmogonías desarrolladas por la clase dirigente mediante las observaciones astronómicas, los registros y los cálculos matemáticos, el desarrollo de una arquitectura y una planificación urbana. Todas ellas tienen como referente central al trabajo agrícola, sintetizado en el maíz, planta suprema a partir de la cual se constituye el arquetipo vegetal que domina la cosmovisión, así como las concepciones espaciales.

Los elementos básicos de las concepciones espaciales establecidos en el trabajo agrícola tienen como punto de partida la observación del movimiento aparente del sol en el paisaje a lo largo del ciclo anual; este señala los referentes que marcan las posiciones solsticiales y equinocciales, con lo que se diseña un quincunce cuyo centro señala la posición cenital del sol. Así, el movimiento aparente del sol establece el eje oriente-poniente como el más importante, el cual habrá de adquirir mayor complejidad por su articulación con otros referentes relacionados con el movimiento de la luna y de Venus.

Las concepciones espaciales se expresan también en las nociones sobre la existencia de tres niveles básicos: el cielo, la superficie terrestre y el inframundo, en cada uno de los cuales residen diferentes dioses. Esta arquitectura del universo se expresa simbólicamente en la importancia dada a los cerros, los cuales articulan tales niveles, así como también en la estructura de la vivienda, que marca los cuatro rumbos, el centro y los niveles, como se advierte en los diferentes rituales organizados a lo largo de la construcción de la casa y de su inauguración. A esto se añade que los cerros, las cuevas, los manantiales y la cima misma, se consideran puertas de acceso a los diferentes niveles, además de que ellos mismos contienen en su interior todas las semillas que generan a los seres vivos, así como el agua que hace posible el crecimiento de las plantas.

Estas características generales de la cosmovisión mesoamericana subyacen a la diversidad lingüística y cultural de los pueblos chiapanecos contemporáneos. De acuerdo con los datos de la lingüística histórica podemos reconocer representantes de cuatro familias o troncos: los hablantes de lenguas mixe-zoqueanas, relacionados con los más antiguos representantes de los olmecas, quienes ocupaban en el siglo xvi una vasta zona que abarcaba desde el sur de Veracruz y occidente de Tabasco, continuaba por el istmo de Tehuantepec, se extendía por el noroccidente y occidente de Chiapas y seguía por la franja costera hasta la región fronteriza con Guatemala.

Esta franja era un importante corredor por el que pasaban numerosos contingentes hacia Centroamérica, o procedentes de ella, lo que propiciaba una rica diversidad cultural y lingüística; por lo menos había en ella asentamientos de hablantes de lenguas *zapotecas*, *náhuatl* y *mayenses*.

Los hablantes de lenguas *náhuatl* se encontraban en dos rutas: por una parte, la que desciende del sur de Veracruz y occidente de Tabasco, de la región de los ahualulcos, sigue por las montañas del occidente chiapaneco y continúa hacia Centroamérica por el valle del río Grijalva, o Río Grande de Chiapas. Luis Reyes encontró todavía hablantes de *náhuatl* en Soyoló, en los años cincuenta del siglo xx. Por esa ruta llegaron también, en el siglo xv, representantes de México-Tenochtitlán que controlaron las salinas de Ixtapa. La otra ruta es la franja costera, donde los ejércitos de la Triple Alianza habían dominado al señorío de Xoconochco, una importante región productora de cacao, cuyo tributo está consignado en el Códice Mendocino. Por estas dos rutas pasaron los contingentes que hablaban lenguas *náhuatl* y se asentaron en diferentes partes de Centroamérica; también pasaron hablantes de la familia otomangue, quienes, junto con los hablantes de *náhuatl*, llegaron hasta la península de Nicoya, frontera meridional del área mesoamericana.

En sentido opuesto, es decir de sur a norte, parecen haber recorrido los hablantes de la lengua chiapaneca, de la familia otomangue, quienes se asentaron en la ribera derecha del Río Grande, en la población que actualmente se denomina Chiapa de Corzo, y que los españoles llamaron Chiapa de los Indios. Estos chiapanecos ocupaban una amplia región de los Valles Centrales y presionaban a los señoríos de las Tierras Altas con los que tenían frontera, particularmente con los tsotsiles de Zinacantán. Constituían un señorío con una activa y agresiva presencia militar en la región, sostenido por la rica producción agrícola de las vegas y los valles regados por el Río Grande.

Finalmente nos encontramos con los hablantes de lenguas *mayenses*. En la franja norte de Chiapas están los hablantes de lengua *chol*; los había también en el oriente, donde estaban los choles-lacandones, quienes fueron finalmente sometidos, a fines del siglo xvii, y expulsados a la región occidental de la actual Guatemala (una historia dramática por la crueldad y violencia hispana que condujo a la desaparición de estos choles, como lo ha descrito con pasión erudita Jan de Vos, en su libro *La paz de dios y el rey*). El espacio dejado por los hablantes de *chollacandón* fue ocupado por pequeños grupos de hablantes de *maya-yucateco*, los que ahora conocemos

Discriminación y pueblos indígenas

Diana Guillén*

Varios son los referentes con los que en el futuro se identificará el tránsito hacia el tercer milenio de nuestra era. A la par de los progresos tecnológicos y materiales alcanzados, probablemente resaltará el contraste entre un discurso democrático basado en paradigmas cuyo punto de partida es la igualdad de los seres humanos y un mundo en el que las tendencias a la exclusión social se acentúan.

Las manifestaciones de esta última incluyen prácticas discriminatorias que tienden a aislar a sectores específicos de la población. En lugares como México los indígenas han padecido por más de 500 años sus efectos, pues con la conquista del territorio y su posterior colonización, criterios raciales se sumaron a los elementos culturales que separaban a la tradición indígena de la forma de vida europea y ambos se utilizaron como referencias estigmatizantes de diferenciación.

Si volvemos la mirada hacia Chiapas, encontraremos que históricamente el indio ha sido un personaje poco estimado y al que han mirado con una mezcla de desprecio y recelo. Ya iniciada la revolución de 1910, todavía se le consideraba como integrante de una “pobre raza” que *despertaba conmiseración* y cuya *perezosa indolencia*, heredada por el mestizaje, solo podía ser superada a través de una colonización que “inyectara sangre nueva y sirviera de escuela objetiva para destruir sus hábitos de indolente pereza” (Mallén, 1911: 1-2).

La supuesta inferioridad racial que desde el inicio se les achacó contribuyó a justificar su sometimiento y se convirtió en un argumento discursivo que buscaba contrarrestar la desventaja en la que se sentían quienes, conscientes de su posición de minoría, se reivindicaron a sí mismos como superiores (Castellanos y Sandoval, 1998: 23-24). El *imaginario racista*, como lo bautiza Marta Casaus para el caso de Guatemala (Casaus, 1995: 14), generó estereotipos que se han mantenido a lo largo de los siglos y que, incluso en nuestros días, contribuyen a ponderar negativamente las diferencias (convertidas en prejuicios atemporales) propias de la sociedad local (Gall, 1998: 149-150).

La idea de que el indio trae consigo marcas indelebles de barbarie, forma parte de dicho paquete; aunque el fantasma de un posible ajuste de cuentas con saldos sangrientos para la población blanca está directamente relacionado con el trato inequitativo dado al indígena, más de una vez dicho trato se ha justificado en la ausencia de valores civilizatorios de la población indígena. Además de la ausencia, a dicho sector se le han atribuido otras etiquetas cargadas de prejuicios,

como la pereza, la indolencia, la estupidez, el alcoholismo y la terquedad. Sin duda, esa percepción de lo indígena está vinculada con las dificultades que experimentaron las formas de vida que cruzaron el Atlántico para imponerse sobre las culturas que responden a una historia distinta de la europea.

La amenaza de una guerra de castas contó siempre con poco sustento. Ni siquiera los episodios a los que la historia bautizó con ese apelativo constituyeron un verdadero enfrentamiento de razas. Quienes se sublevaron en 1711-1712 (Gow, 1979; Reifler de Bricker, 1999; Viqueira, 1995) y 1869-1870 (Rus, 1983; Molina, 1934; Paniagua, 1889; Pérez Castro, 1980) retaban un orden social desventajoso para las comunidades más que reivindicar una posición étnica, pero ese tipo de sucesos fermentó sobre un terreno mítico en el que alimentó las interpretaciones racistas e incidió en el trato que se le ha brindado al indio.

Un fragmento escrito el siglo XIX ilustra claramente dicho sentir. Pantaleón Domínguez, su autor, era gobernador cuando el ataque chamula a San Cristóbal de Las Casas en 1869; al día siguiente de los disturbios se dirigió en los siguientes términos a los chiapanecos:

La guerra de Castas ha iniciado con todos sus horrores en nuestro estado. En las inmediaciones de esta ciudad, dos combates reñidos han tenido lugar entre las tropas del gobierno y las chusmas indígenas; y si bien éstas han sido rechazadas con grande pérdida de su parte, también tenemos que lamentar por la nuestra muchas y muy apreciables víctimas. Las haciendas situadas en la jurisdicción de los pueblos que ocupan, están asoladas, y algunos de sus dueños, y sus esposas y tiernos hijos han sido cruel y bárbaramente asesinados y robados. En la furia del salvaje no debe esperarse piedad ni consideración, porque la guerra que emprenden no tiene por objeto hacer triunfar una opinión o un partido, sino exterminar y concluir con una raza entera. La guerra que emprenden no es contra ésta o aquella población, sino contra todo el estado que en sus habitantes cuenta con triple número de indígenas; y a esto es preciso oponer nuestras armas, nuestra inteligencia, el valor y la disciplina. Todo el que no pueda concurrir personalmente al combate, podrá hacerlo con sus recursos de cualquier género que sean. Plomo, pólvora, armas, dinero, municiones, víveres o cualquier otra cosa que tengan, es aceptable y útil para la campaña. Conciudadanos: unión y fraternidad, y la barbarie sucumbirá ante la civilización, que es la mayor de todas las

* Instituto Mora, profesora-investigadora titular C de tiempo completo.

fuerzas; y ante la consideración de tener que defender vuestros intereses, vuestra vida y vuestros hijos, ningún peligro debéis esquivar; y por lo mismo os conjuro en nombre de esa misma civilización, en nombre de la humanidad y en nombre de esos mismos deberes sagrados que tenéis que cumplir, a que os levantéis como un solo hombre, para sofocar esos instintos salvajes, que al fin llegarían con todo su furor a turbar la paz de vuestro hogar doméstico, seguro de que siempre se encontrará a vuestro lado vuestro conciudadano y mejor amigo (Domínguez, 1979: 21-22).

En la base de esas ideologías que han legitimado la marginación económica, política y social y que han creado escenarios discriminatorios confluyen las relaciones multivalentes de necesidad, subestimación y miedo que desde la colonia establecieron los españoles con los pueblos indígenas. Podría decirse que entre los principios de exclusión que caracterizan el intercambio social en Chiapas tienen cabida las dos lógicas que se han identificado como parte del racismo: inferiorización y diferenciación (Wieviorka, 1994: 41-42).

Las cosmovisiones distintas y en algunos sentidos contrarias a la cultura occidental han sido interpretadas como sinónimos de un atraso que hay que combatir, de allí que tanto en el terreno público como en el privado, la ideología y las prácticas racistas se han constituido en una de las tuercas fundamentales para el funcionamiento de la sociedad local (Gall, 1998: 162-179), favoreciendo la reproducción de relaciones marcadas por la discriminación.

Los datos estadísticos que miden la marginación dan cuenta de tendencias discriminatorias que perviven a pesar de que no se les reconozca oficialmente. Se trata de un flagelo extendido por toda América Latina. Como demuestra un estudio del Banco Mundial sobre la región, entre 1994 y 2004 el ser indígena aumentó la probabilidad de que un individuo fuera pobre, se avanzó poco en la reducción de la pobreza de dicho sector, los indígenas se recuperaron más lentamente de las crisis económicas y la brecha de pobreza entre ellos fue más profunda. Ese estudio también dejó en claro que los niveles de educación entre los indígenas eran menores que los del resto de la población y que sus mujeres y niños tenían menor acceso a servicios básicos de salud (Hall, s.f.).

Además de las carencias materiales a las que se han visto sometidos, a los indígenas se les ha segregado sistemáticamente de la vida social y política. En la medida en que los pueblos indios representan una alteridad que el otro procesa ideológicamente a partir de criterios de superioridad racial y étnica (para la distinción entre ambos conceptos véase Gall, 2004), generación tras generación comparte y transmite ideologías discriminatorias cuyo sello estructural tiene que ver más con los mecanismos de reproducción social instituidos en el largo plazo que con los conceptos individuales de bondad o maldad.

Al igual que en otros puntos de América Latina, en nuestro país han desaparecido algunas de las trabas formales impuestas a los miembros de los pueblos indígenas, pero su integración plena al espectro nacional del que forman parte sigue siendo una quimera. Si bien por ley son iguales al resto de la población, por la vía de los hechos se han convertido en ciudadanos de segunda.

Cuestiones relacionadas con la tierra y el medio ambiente, con la identidad cultural, con las agresiones contra defensores de los derechos humanos que trabajan con las comunidades e inclusive las violaciones de derechos básicos (homicidios, tortura, malos tratos y abuso de la fuerza) son algunos de los indicadores de que la discriminación posee múltiples manifestaciones y que se ha extendido al terreno de la política en México y en los otros países de la región (AI, 2002).

La falta de participación y representación dentro de los espacios institucionales es consustancial a las dinámicas excluyentes que marginan a los indígenas y a otras minorías de los procesos nacionales (Hopenhayn, 2001: 21). Si bien los marcos legales han tendido a incorporar la heterogeneidad cultural, los alcances de las reformas dependen de la voluntad para ponerlas en práctica.

De atenernos exclusivamente a las conquistas legales, los indígenas mexicanos gozarían de derechos que en la práctica les son ajenos. Tanto el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes como la Convención sobre todas las formas de discriminación racial han sido ratificados por nuestro país e incluso constitucionalmente se ha reconocido a México como un país pluricultural y multiétnico.

Que la ley incorpore la diferencia como principio normativo es sin duda importante para ampliar el espectro político, el problema es que todavía falta mucho por recorrer para que el marco legal se traduzca en formas de participación inclusivas, pues el reconocimiento de la otredad se ha circunscrito a un campo discursivo que por lo general carece de correlato en las acciones estatales o sociales.

Quienes por sus raíces e identidad cultural, su color de piel, su género, sus preferencias sexuales, religiosas o de otro tipo han luchado por incorporarse a ambientes que tienden a excluirlos están conscientes de que la diferencia pesa (Kymlicka, 1997). De ello pueden dar cuenta los pueblos indígenas.

La Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Pendem), que se realizó en 2005, ofrece indicios sugerentes al respecto. Algunos encuestados opinaron (43%) que los indígenas tendrán siempre una limitación social por sus características raciales, 34.1% dijo que lo único que tienen que hacer para salir de la pobreza es comportarse como no indígenas y 40% declaró estar dispuesto a organizarse con otras personas para solicitar que no se permita a un grupo de indígenas establecerse cerca de su comunidad (Sedesol, 2005: 49-50).

Para confirmar si este tipo de ideas subsisten, habrá que esperar los resultados de la Segunda Encuesta, de 2010. Aven-

turaría la hipótesis de que los prejuicios que se han construido en el largo plazo se reproducen a pesar de las campañas para erradicarlos y de posturas oficiales que se contraponen a ellos, por lo que es probable que, sin aceptarlo abiertamente, buena parte de los mexicanos siga menospreciando una herencia indígena que le es consustancial.

Desde tal perspectiva, el combate a la discriminación constituye una de las asignaturas pendientes que enfrenta el México del futuro; para que la misma desaparezca se debe empezar por el respeto hacia la alteridad y, en el caso concreto de los pueblos indígenas, por la aceptación de que los paradigmas que encarnan son igualmente válidos que los provenientes de la cultura occidental. Solo entonces será posible transformar una realidad que genera situaciones de exclusión objetiva (los datos a propósito

de la marginación económica, social y política dejan pocas dudas al respecto) y subjetiva (las percepciones que consigna la Pendem constituyen un buen botón de muestra).

Alcanzar dicho estadio es importante para todos; sería deseable que en las próximas encuestas no haya 90.8% de indígenas mexicanos que considere que ha sido discriminado por su condición (Sedesol, 2005: 52-55). Con ese horizonte en mente, concluiría invitando a que desde el funcionario hasta el ama de casa, pasando por el profesionista, el obrero o el estudiante, cada quien en su trinchera, evalúe qué tanto hace para reproducir prácticas discriminatorias. Aunque el origen de las mismas remite a un plano estructural que, como se planteó en esta nota, va más allá del individuo, existen elementos socialmente construidos para eliminarlas de ese día a día con el que construimos un México mejor.

como lacandones, y cuyo aislamiento del grupo principal ha conducido a una diferenciación que la convierte en variante del grupo maya yucateco, del cual también forman parte el *itzá* y el *mopan*, hablados en Guatemala y Belice, respectivamente.

El grupo más numeroso de hablantes de la gran familia de lenguas *mayenses* es el que se sitúa en la zona central, una meseta montañosa con numerosos valles, donde encontramos a los hablantes de *tseltal* y de *tsotsil*. Otros grupos están en la actual línea fronteriza de Chiapas y Guatemala, una región con numerosos pequeños valles y montañas, donde encontramos a hablantes de *chuj*, *q'anjobal* y *jacalteco*. Estos hablantes forman parte de comunidades lingüísticas cuya mayor parte está en territorio guatemalteco. El *tojolabal*, emparentado con el *chuj*, ocupa los extensos valles donde se ubica la ciudad de Comitán; según el lingüista Otto Schumann, esta lengua surge como resultado de la interacción entre el *tseltal* y el *chuj*. Más al sur, sobre la misma línea fronteriza, habitaban hablantes de dos lenguas hoy desaparecidas: el *coxoh*, una variante del *tseltal*, y el *cotoque*, hablado en Chicomucelo, que por cierto tiene la particularidad de estar estrechamente vinculado con el huasteco, una lengua *mayense* lejana que se ubica precisamente en la frontera septentrional de Mesoamérica. La cercanía lingüística y la enorme distancia geográfica que los separaba es un enigma que no han resuelto todavía los especialistas en lingüística histórica. Emparentada con el *cotoque* está la lengua hablada en Motozintla, el *mochó*, que tiene una variante dialectal situada ya en la franja costera, en la región del Soconusco, el *qatok*, hablado en Tuzantán. Finalmente, en las montañas que rodean a Motozintla y en la parte que desciende hasta el Soconusco encontramos a hablantes de la lengua *mam*, cuyo mayor contingente se sitúa en el territorio guatemalteco adyacente. De hecho, el *mam*, el *quiché*, el *cakchiquel* y el *kekchí* son las lenguas con el mayor número de hablantes en Guatemala. Todas ellas pertenecen al grupo oriental, en tanto que el *chol*, el *tseltal*, el *tsotsil*, el *chuj*, el *tojolabal*, el *q'anjobal*, el *jacalteco* y el *mochó* están en el grupo occidental de lenguas *mayenses* (de acuerdo con Jorge Suárez, 1995).

Sabemos muy poco de la organización social y política de los pueblos mesoamericanos que ocupaban el actual territorio chiapaneco; algunos datos recogidos durante el siglo *xvi* por los cronistas españoles, y otros procedentes de la etnografía, mencionan la presencia de *calpules*, cuya denominación procede de la lengua *náhuatl*, pero sin entrar en detalles. Esto indica una influencia de tradición tolteca, que también se expresa en buena parte de la toponimia, aunque se le ha distorsionado por la presencia de hablantes del *náhuatl* del centro de México que llegan con los españoles en el siglo *xvi*.

También se menciona la existencia de quince “cacicazgos”: el de los chiapanecas; cinco zoques: Quechula, Ocozucua, Calpitán, Zimatán y Tepactán; dos choles lacandones: Pochutla y Lacantún; dos tsotsiles: Zinacantán y Chamula; tres tseltales: Copanaguastla, Comitán y Ocosingo; uno chol, en Tila, y otro *náhuatl* en el Soconusco: Huehuetán (De Vos, 1997); pero no se consignan mayores datos sobre su organización interna.

Este es el escenario cultural y lingüístico en el cual se habrá de desarrollar un drama histórico que transforma sustancialmente a los originales habitantes, portadores de una rica tradición cultural mesoamericana, pues sus sistemas políticos son destruidos, su organización social es reducida a comunidades y cacicazgos, y sus creencias religiosas reprimidas con violencia. Lo que permanece es su base económica y social, sostenida por el trabajo agrícola en torno al maíz y organizada a partir de sus relaciones de parentesco. Pero eso es ya el tema de los siguientes apartados.

El largo periodo del feudalismo

El katún de la muerte

El periodo de 20 años que va de la llegada de los primeros españoles a la región, en 1524, a la llegada de los frailes dominicos, en 1544, es llamado por Jan de Vos como el “katún de la muerte”, pues el profundo impacto que provoca la guerra desatada por los

Invocaciones de lo étnico e imaginario sociopolítico en México

José Luis Escalona Victoria*

La formación del Estado y la Nación en México, por medio de prácticas institucionalizadas (burocracias agraria, indigenista y educativa y los programas y discursos que las acompañan), tiene que ver con la formación de grupos, relaciones y solidaridades. El resultado es la importancia de categorías sociales como *campesinos, obreros o sectores populares*, y de nociones como *nación mestiza, indígenas, cultura nacional y mexicanidad*. Si el modelo de Estado Nación surgido de la Revolución mexicana está en “crisis” (Joseph y Nugent, 1994; Bartra, 1994; Villoro, 1998; Bartolomé, 1997), ¿cuál es la dinámica de la producción de representaciones colectivas, de solidaridades grupales? Para responder, se propone entender la etnicidad como una *invocación profunda*.

Barth propuso la idea de que la etnicidad se define en las fronteras. Cardoso habla del carácter contrastante de la identidad étnica y se refiere a la *identificación* como el “uso” de características específicas para identificarse y relacionarse con otros (1992: 20-26). Villoro dice que la identidad es en parte una representación intersubjetiva (1998: 66). La llamada teoría del control cultural de Bonfil hacía referencia a la relación entre identidad, cultura e interacción con otros (aunque el peso de la “matriz cultural” no le permitió tratar la interacción de manera más profunda, ni distanciarse del imaginario sociopolítico que buscaba cuestionar). En cambio, lo que aquí se propone es que la etnicidad (como la Nación) es una *representación discursiva, ritual y simbólica*, un idioma; a su vez es una *invocación a la movilización colectiva* que implica procesos de manipulación. Se trata, primero, de una variante de lo que Anderson llamó “comunidades imaginadas” (1993 [1991]), una forma de crear un sentido de comunidad, es decir, de crear vínculos y continuidades en el espacio y en el tiempo discontinuos y heterogéneos. Esta *representación* se expresa en discursos sobre la autenticidad, la originalidad y la diferencia de una colectividad particular, con una supuesta herencia cultural común. Segundo, la representación busca hacer sentido usando conjuntos de significados y sentidos compartidos; sin embargo, los significados son múltiples y se comparten de manera desigual, por lo que no se produce un consenso de sentido sino un idioma común con sentidos múltiples. Tercero, esta invocación depende de los usos, es decir, de procesos de manipulación, para la movilización y protesta en contextos sociales de negociación y lucha. En síntesis, la identidad no es un atributo intrínseco ni a la lengua ni a la cultura ni

a la historia de los grupos sociales; por el contrario, se produce utilizando ciertos idiomas y ciertas tecnologías de la identidad y como parte de la competencia actual por la movilización y la representación para legitimar posiciones políticas actuales fundadas en la idea de un derecho evidente a la particularidad y a la diferencia (Escalona, 1998, 2001 y 2004). No proviene de donde dice provenir (la particularidad cultural referida), sino del entramado de luchas de poder contemporáneas; la etnicidad es una invocación “profunda” en el *campo del imaginario sociopolítico*. “Etnia, Estado y Nación” son elementos de este campo; la lucha por su definición es una verdadera disputa por la representación del mundo social. En la dinámica del campo se han ido construyendo contrastantes imágenes de lo étnico, en distintos momentos históricos y desde distintas posiciones en la jerarquía de autoridad intelectual, la autoridad para representar. Como dice Bourdieu: “La eficacia del discurso performativo que pretende el advenimiento de lo que enuncia en el acto mismo de enunciar es proporcional a la autoridad de quien lo enuncia [...]” (Bourdieu, 1985: 90). Pero no solo depende de ello, sino también de “... en qué medida el discurso que anuncia al grupo su identidad se funda en la objetividad del grupo al que se dirige, es decir, en el reconocimiento y la credibilidad que le conceden los miembros de ese grupo tanto como en las propiedades económicas o culturales que tengan en común...” (Bourdieu, 1985: 91).

Antes del siglo XIX, términos como “ladino” o “gente de razón” se usaban para referir a indios (o “castas”) que adquirían pautas españolas; es decir, no tenían una connotación de oposición radical a lo indio. No obstante, el significado de ladino se convirtió paulatinamente en el polo opuesto de lo indio en el pensamiento nacional. Ruz nos habla de la categoría “ladino” en diversos censos levantados entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, y se aprecia un desplazamiento del término hacia su identificación con “español” (1997: 277-278). También proporciona datos respecto de otras categorías sociales. Habla del interés que existía en la sociedad colonial entre funcionarios, frailes, curas y terratenientes por establecer quién era “indio” (categoría administrativa), pues de ello dependían las formas de extracción de trabajo y productos (pp. 276-277). La noción de “baldío”, usada a principios del siglo XIX con su acepción de “vago”, cambió hacia el de habitante de tierras baldías que, con las leyes de 1848, fue desposeído y convertido en peón en su misma tierra (p. 288). Nugent y Alonso registran en Namiquipa, Chihuahua, un cambio en los significados de las categorías identitarias, pues

* Profesor investigador, Ciesas Sureste.

se trata de un pueblo fundado con “gente de razón” para combatir a los pueblos rebeldes en medio de una zona de guerra, cuyos descendientes adoptaron la identidad de “españoles” frente a los “indios bárbaros” (1994). Meade habla igualmente de cómo cambió la noción de “gente de razón” (indios que aceptaron la vida cristiana) que colonizó los pueblos de California: sus descendientes en el XIX tomaron el término “español” para identificarse, oponiéndolo a “indio”, lo que llevó incluso a algunos terratenientes a buscar esposos “españoles” para sus hijas (1995). En ese sentido, es interesante lo que dice Weber sobre las transacciones sexuales y la identidad étnica y racial. Mientras que la creencia en un origen común podría fundarse en la invención de lazos de parentesco y descendencia, es esa creencia la que puede producir una comunización: cerrar fronteras, crear solidaridad política y monopolizar el control sobre las relaciones sexuales. La comunización es el resultado más que el antecedente (Weber, 1964 [1922]: 315-319, 324). Así también la oposición “indio-ladino” se fue construyendo en este primer periodo de formación de la Nación y del Estado. Algunos autores han traspolado esta distinción entre indio y gente de razón a otras épocas sin considerar esos cambios (Bartolomé, 1997: 46-47). Me parece que aunque pueden identificarse continuidades, este cambio semántico es importante para el análisis de la producción de la etnicidad en el contexto poscolonial. A la vez, esa diferenciación de fundamentos raciales devino en origen de otra dualidad, en ese entonces relativamente nueva: civilización y barbarie. Esa imagen fue usada por escritores de la élite sancristobalense para representar la rebelión de Chamula de 1869 dos décadas después de haber ocurrido (Rus, 1995). El uso de la diferenciación “indio-ladino” en las relaciones de jerarquía y el patronazgo-servidumbre fueron importantes en la formación de las relaciones de poder después de la Independencia, en la interacción en pueblos y fincas en Chiapas.

Sin embargo, detrás de imágenes de lo indio vinculadas con la barbarie y la permanencia, los pueblos vivían grandes transformaciones. Pueblos con importante presencia indígena y ubicados en zonas atractivas para la agricultura comercial devinieron en pueblos “ladinos”, como Comitán al iniciar el siglo XIX, y Soyatitán y Teopisca al finalizar el mismo, todos ubicados en los márgenes de la región los Altos y próximos a valles de importancia agrícola. En cambio, en los alrededores de Comitán, como en otras partes de Chiapas, las fincas fueron las unidades sociales dominantes y en ellas las relaciones de patronazgo-servidumbre estaban estrechamente relacionadas con la diferencia ladino-indio. En contraste, desde las llamadas reformas borbónicas, y en especial desde mediados del siglo XIX y principios del siglo XX, hubo intentos por desplazar esas configuraciones de relaciones, pugnando una idea liberal del individuo, la separación del poder civil y eclesiástico y el fin de la servidumbre agraria. Un ejemplo fue la organización en Tuxtla, la nueva capital de Chiapas, de un congreso agrícola en 1896, para revisar

la conveniencia económica del régimen de servidumbre (García de León, 1985: 165-172; De Vos, 1994: 176-177).

Con la formación del Estado nación posrevolucionario se consolidaron nuevas invocaciones de lo étnico. La reforma agraria y el indigenismo, de manera particular, tuvieron una importancia central en este proceso, a manera de proyectos de intervención (misiones culturales, albergues indígenas, Centros Coordinadores Indigenistas, radios indígenas, escuelas bilingües, universidades “interculturales” de “estudios indígenas”, y fondos para el rescate y fomento de las culturas indígenas). La confrontación entre las configuraciones de relaciones previas y las emergentes en ese entonces fue registrada, de distintas maneras, en las etnografías de la época. Aguirre Beltrán (1991[1953]; 1967) planteaba que la oposición indio-ladino estaba sustentada no en una diferencia racial sino principalmente en una diferencia “social” y “cultural”. En varias etnografías sobre pueblos de Chiapas se habla de la diferenciación indio-ladino en términos de oposición sociocultural: rurales-urbanos; iletrados-letrados; escolaridad baja-alta; pobres-pudientes (Villa Rojas, 1990: 60-75; Colby y Van Den Berghe, 1966). En el siglo XX, el atraso y la necesidad del desarrollo aparecen como características de esa indianidad posrevolucionaria, pero de manera contradictoria se planteaba que la cultura indígena era una fuente de la cultura nacional: polo subordinado y sustento de la nación. El llamado “mestizaje” fue la fórmula argumentativa para resolver esta contradicción en el imaginario. En esos términos se interpretaban las transformaciones que se producían en las relaciones y prácticas locales, surgiendo discursos locales de progreso y mestizaje (Escalona, 1998). El mestizaje, dice Bartra, es un canon que ha acompañado a la cultura occidental. “Esa manera de simplificar los procesos de transculturación, aculturación, de conquista o de sincretismo en la noción unitaria de mestizaje es una necesidad de la sociedad moderna para establecer esta unificación del sujeto nacional...” (Bartra, 1994: 64).

A finales del siglo XX las condiciones parecen haber cambiado de manera importante. Aunque algunos trabajos denominan a los acontecimientos en Chiapas en 1994 como “rebelión indígena” (argumento de amplia aceptación en los parámetros de la imaginación sociopolítica), un análisis detallado de “lo indígena” deja muchos interrogantes. Como resultado parcial de la política de la posrevolución, se formaron también algunas organizaciones de “campesinos”, de “obreros agrícolas” y, más adelante, de “indígenas” demandantes de reparto agrario, servicios gubernamentales y espacios oficiales para la participación; las movilizaciones invocaban la imagen dominante del Estado nación de la Revolución. Dirigentes e intelectuales *indígenas*, así como las redes y organizaciones identificadas como de oposición (no gubernamentales y también iglesias), se fueron apropiando del discurso indigenista y lo utilizan como instrumento de negociación y de confrontación con el aparato gubernamental. Esto se vincula a la modificación de la presencia gubernamental.

mental y del mercado en el mundo rural. En Chiapas se dieron, por ejemplo, la construcción de grandes obras hidroeléctricas, la exploración de yacimientos petroleros y la promoción de la colonización de las selvas. En la última década del siglo se dio una transformación del Estado que implicó una reorientación (alejamiento) de la política “campesina” e “indígena” posrevolucionaria: las reformas a los artículos 4º. y 27º. de la Constitución (verdaderos procesos de selección de la tradición).

Los proyectos de reivindicación, promoción o exaltación de lo “indígena” no han sido exclusivos de esos espacios abiertos dentro de la misma burocracia estatal. Por el contrario, partidos políticos, organizaciones sociales y organizaciones no gubernamentales, iglesias, así como instituciones de investigación, han seguido una vía similar con el propósito de promover relaciones distintas entre los “indígenas”, por un lado, y el mercado o el gobierno, por el otro. Esta invocación ha facilitado el acceso de las organizaciones a recursos ofrecidos por agencias financieras y por organizaciones internacionales —que también reclutan “indígenas” en sus aparatos burocráticos. Algo semejante ocurre con la formación de asociaciones y grupos de escritores en lenguas indígenas, cuyo trabajo ha estado orientado a la promoción de la lengua escrita y la producción literaria, en un ambiente fundamentalmente ágrafo (por ejemplo, el Centro Estatal de Lengua, Arte y Literatura Indígenas, fundado en 1997). Todo esto se apoya en un discurso de rescate o defensa de la cultura, la “autenticidad” y la “pureza” de la lengua y la cultura. Existen en el mismo tenor organizaciones políticas “indígenas” que han producido, dentro y fuera de los partidos políticos, liderazgos que han llegado a las presidencias municipales y a la Cámara de diputados estatales y federal. En Chiapas, la teología de la liberación abrió el camino a la llamada *teología india*, con sus propios diáconos y catequistas que asumen tareas que correspondían antes solo a los sacerdotes. La producción actual de la etnicidad está usando los mismos recursos técnicos de la forja de la nación en los dos siglos de historia reciente, pero en un espacio burocrático (gubernamental y no gubernamental) más amplio y disputado que en el periodo de la posrevolución.

En conclusión, la construcción de lo étnico aparece como un proceso fragmentado que corresponde al contexto de negociación y lucha en el que se está produciendo. Hay ciertas características sociodemográficas y de relaciones económicas

(aumento de la densidad de población conjugada con el fin de la frontera agrícola y con las limitadas alternativas económicas en la misma burocracia gubernamental) que inciden en esa dinámica del imaginario político. La presión sobre los recursos se asocia, por ejemplo, con los conflictos “religiosos” y “partidistas” que se han generado en diversos pueblos de Chiapas, igual que a la migración creciente hacia ciudades cercanas o lugares fuera del estado que requieren mano de obra. En la ciudad, los transportistas y comerciantes han crecido en número con esta migración, lo mismo que los cuerpos policíacos y algunos de seguridad privada, como los que vigilan locales comerciales en la plaza de San Cristóbal Las Casas. En particular, los límites de crecimiento del Estado posrevolucionario y sus instituciones y su reorientación hacia lo que se ha llamado un Estado “neoliberal” incide igualmente en el proceso de construcción de lo étnico. La incapacidad de las instituciones gubernamentales para cubrir la demanda de bienes y servicios (que durante muchos años sirvió de vínculo entre los gobernantes y diversos grupos) ha abierto un espacio para las organizaciones civiles, los partidos y las iglesias, que construyen un imaginario de participación social mediante proyectos de seguridad social y desarrollo. En este ámbito, se han producido varias posiciones entre dos perspectivas extremas, que se expresaron claramente en las discusiones mantenidas en las mesas de diálogo de San Andrés Larráinzar: hacer más eficiente al “Estado”, es decir, promover que se ampliara y mejorara la actividad de las instituciones de salud, educación, vivienda y, en general, de bienestar social; o que la “sociedad civil organizada” desplace al Estado en sus funciones.

Al parecer, la construcción de lo étnico tendría que ser examinada a partir de su relación con la nueva competencia en el mercado político. Su construcción no es unidireccional ni exclusiva de alguna tendencia política; más bien, aparece como arena de disputa. Esto implica procesos muy variados que conllevan la recuperación o recreación de símbolos, significados, estructuras simbólicas, para crear un sentido actual de comunidad étnica. Así, se pueden encontrar símbolos que se reinventan, significados que se pierden, sentidos y usos nuevos. Un problema que queda por resolver es por qué frente a los problemas sociales y políticos de hoy predomina una visión que remite a lo nacional y lo étnico, y en particular una visión conservadora de la cultura.

hispanos sobre los señoríos conduce a una catástrofe demográfica, por las epidemias que asolan la región, por la destrucción misma de poblaciones y de asentamientos y por las *razzias* que realizan para capturar esclavos, los cuales luego de ser herrados como bestias son llevados al puerto de Coatzacoalcos para ser vendidos y llevados a diferentes lugares (De Vos, 1997).

En este lapso se dan los más violentos enfrentamientos entre los soldados españoles y las poblacio-

nes de los diferentes señoríos. A los chiapanecas se les somete finalmente en 1528, cuando se funda sobre la antigua ciudad mesoamericana la Chiapa de los Indios, que después sería la cabecera de una provincia. Ese mismo año Diego de Mazariegos funda, en el centro de la región de los Altos, en un valle rodeado de montañas, Ciudad Real, también llamada Chiapa de los Españoles, en la cual se instalan junto con los contingentes de conquistadores indios que

les han acompañado en la empresa militar. Esta será la cabecera de la otra provincia.

Aquí vale la pena detenernos para destacar el hecho de la llegada de gente con otras filiaciones culturales. Por una parte, a los españoles los acompañan esclavos africanos, cuyo grupo habrá de crecer posteriormente con su incorporación al trabajo en las grandes haciendas y plantaciones que fundan los dominicos. Los españoles ocupan los puestos dominantes, por supuesto, y los esclavos se adscriben a su servicio, pero como parte de la República de los Españoles. También llegaron con ellos otros contingentes aliados procedentes de diversos señoríos mesoamericanos, los cuales se asientan en los “barrios indios” que rodean la ciudad española. Dos grupos son de habla *náhuatl*, cada uno en un barrio diferente: el de Mexicanos, donde residen los procedentes de la Cuenca de México, y de la República de Tlaxcala, que desde muy temprano se incorpora al proceso de conquista y colonización emprendido por los españoles, y adquiere un papel determinante en la derrota de los señoríos que componen la Triple Alianza.

Otros dos barrios, San Diego y San Antonio, son el asentamiento de los aliados mixtecos y zapotecos. Los datos existentes no permiten saber si hubo una correspondencia entre lengua y barrio, o bien los miembros de los dos grupos residieron en ambos barrios. Es sin duda un dato muy sugerente que requiere todavía de mayores investigaciones. El barrio de Cuxtitali tiene otra identidad cultural, Jan de Vos sugiere que pueda ser *quiché*, una lengua *mayense* guatemalteca, y que pudieron haber llegado desde Guatemala junto con la gente mexicana y tlaxcalteca (De Vos, 1997). Finalmente, en el barrio de La Merced se instalan personas que hablan *náhuatl* y *castellano*, lo que resulta sorprendente ante el énfasis político-administrativo de mantener separados a indios y españoles.

Un barrio más, El Cerrillo, es fundado por indios de diferente filiación cultural y lingüística, quienes originalmente eran esclavos de los españoles pero que fueron liberados con la llegada de los dominicos; ellos se instalan en un espacio que está justo detrás del templo de Santo Domingo, es decir, bajo la protección de esta orden religiosa.

El asentamiento en un barrio involucra la organización de una representación política, el cabildo, al cual se adscribe una o más cofradías; ambas instituciones componen el eje de la organización político-religiosa, a cuya cabeza está un alcalde, o un gobernador, dependiendo de su importancia. Lo cierto es que con esta organización se establece

una forma de gobierno que otorga cierta autonomía al barrio como grupo corporativo.

La violencia desplegada por los españoles y su voracidad para sustraer los productos del trabajo de los pueblos sometidos provocan reacciones no menos feroces en las que la represión destruye personas y bienes. Es una lucha desigual por la diferencia del armamento: arcabuces y cañones contra flechas de carrizo, garrotes y piedras. Así, por ejemplo, el levantamiento de los chiapanecas contra su encomendero, en 1532, culmina con la inmolación de mujeres y niños en el cañón de El Sumidero; ese mismo año se rebelan también nueve pueblos zoques contra su encomendero, lucha que se mantiene por varios meses. Para fines de 1533 los chiapanecas se vuelven a rebelar, esta vez contra los dos gobernadores, de sus propios principales, impuestos por el encomendero. Un grupo considerable de nobles se levanta, encabezados por uno de ellos, llamado Sanguiemé; matan a uno de los caciques y se retiran para formar un asentamiento en El Sumidero. La represión, encabezada por el encomendero, se desata con gran violencia.

La campaña siguió exactamente el mismo esquema que la anterior. Los rebeldes se retiraron de nuevo hacia la fortaleza y las cuevas del cañón y de nueva cuenta fueron alcanzados por las tropas pacificadoras que entraron al río en canoas y bajaron los acantilados con cuerdas y cadenas. [A la rendición de los rebeldes, se les castiga ahorcando a cerca de un centenar de rebeldes y quemando vivo a Sanguiemé] en una hamaca colgada entre las dos ceibas que se encontraban en la plaza de la ciudad (De Vos, 1997: 98-99).

Fundación de la sociedad chiapaneca

La llegada de los frailes dominicos a Ciudad Real en 1544, junto con funcionarios enviados por la Corona, con el fin de hacer cumplir las disposiciones de las Leyes Nuevas, promulgadas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542, cierra el “katún de la muerte” y da comienzo al periodo de fundación y organización de las instituciones que configurarán, y otorgarán su perfil específico, a la sociedad chiapaneca que llega hasta prácticamente el siglo xx.

Por un lado se organiza el aspecto teocrático integrado por las instituciones religiosas, es decir la Iglesia católica, y por el conjunto de comunidades fundadas con la población de los antiguos señoríos mesoamericanos. Por otra parte se organiza el lado feudal, con la creación de la alcaldía mayor de Ciudad Real, a partir

de 1577, que administrará los bienes de la Corona, las encomiendas y el tributo procedente de las Repúblicas de Indios. Sin embargo, el aspecto más importante de todo este proceso que definirá el perfil de la sociedad chiapaneca es la configuración de haciendas y ranchos dedicados a la producción agrícola y la ganadería, actividad a la que se dedican los encomendados y funcionarios de la administración colonial, con la explotación de la mano de obra de las Repúblicas de Indios y el avance implacable sobre sus tierras y demás recursos naturales.

El sistema teocrático

En primer lugar se definen seis grandes zonas pastorales (Chiapa, Zoques, Quelenes, Zendale, los Llanos y Soconusco), de tal manera que ya para fines del siglo XVI se ha establecido una estructura administrativa en la que participan dominicos y jesuitas del clero regular, así como clérigos del clero secular. El obispado se instala en Ciudad Real, sede también de uno de los prioratos dominicos; los otros dos se asientan en Chiapa y en Tecpatán. Las vicarías se ubican en Comitán y en Copanaguastla. Por su parte, los franciscanos, que llegan a Ciudad Real en 1575, fundan dos guardianías, una en Huitiupán y la otra en la propia sede del obispado. Los beneficios seculares se instalan en Tila y en Xiquipilas, así como seis más en Soconusco.

La actividad más importante de los misioneros es la organización de la población de los antiguos señoríos mesoamericanos; primeramente llevan a cabo la congregación en asentamientos que siguen el mismo patrón urbano: una plaza central rodeada por la iglesia o capilla, el edificio del cabildo y una cárcel, con calles trazadas en forma de tablero. Esta acción, no exenta de violencia, provoca epidemias y enfermedades entre pobladores no habituados a vivir en agrupamientos nucleados, además de trastornos diversos por los cambios que suscita en la vida cotidiana. Continúa así el proceso de despoblamiento, con el consecuente abandono de grandes espacios que son invadidos por los ranchos y haciendas de los hispanos y sus descendientes.

Sin embargo, la actividad fundacional de mayor peso es la organización comunitaria, que en lo administrativo sigue los lineamientos del cabildo español, con un alcalde ordinario a la cabeza, en el aspecto político, y con fiscales, sacristanes y cofradías en la parte religiosa. Como corresponde a la orientación medieval de la sociedad española que se continúa y renace en América, estas autoridades comunitarias se ordenan en un calendario cere-

monial y festivo en las que actúan como un solo cuerpo, con la parte religiosa como dominante. El centro simbólico de cada asentamiento será la iglesia o capilla, donde se instalará el santo patrón, asignado por los frailes.

Toda esta organización queda en manos de los misioneros, quienes pronto se convirtieron en curas doctrineros, que desplegaron una gran actividad por medio de las cofradías para adquirir bienes, tales como ganado y terrenos, así como en los servicios proporcionados a los fieles, tales como la administración de los sacramentos y la celebración de misas, procesiones, entre otros, y por los cuales establecen sustanciosas remuneraciones. Las comunidades así organizadas adquirieron un perfil cultural específico, tanto por la identidad con un santo patrón propio, impulsada por los religiosos, como por la prohibición expresa de no visitarse entre sí. Con esto se sentaron las bases para generar la gran diversidad cultural y lingüística que caracteriza, principalmente, a los pueblos antiguos de los Altos de Chiapas, pues se les impone una indumentaria particular para cada comunidad. Otra consecuencia es el inicio de un proceso de diferenciación dialectal, de tal manera que cada comunidad tendría una variedad característica que le identificará entre los hablantes de la misma lengua.

Otro resultado de la acción de los frailes en la organización de las comunidades es la supresión de los intercambios mercantiles entre ellas, pues toda actividad comercial tenía que hacerse en el centro regional. Como se apuntará más adelante, la formación de grandes mercados en el surgimiento de centros de culto dentro de la tradición religiosa mesoamericana sería una de las razones para su represión violenta. Este intercambio tendría lugar solamente en las grandes ocasiones festivas, como las fiestas patronales, cuando llegan visitantes de otras comunidades y aprovechan la reunión para realizar todo tipo de intercambio, en el cual sin duda el trueque tiene un papel central.

Así, para fines del siglo XVI en la alcaldía mayor de Chiapa existían 128 comunidades, de las cuales 30 correspondían al Soconusco y 98 a Chiapa; este conjunto se mantiene un siglo después en términos generales. Sin embargo, la configuración del sistema teocrático se señalaría por el papel central que desempeñaron los conventos fundados por las órdenes religiosas, los cuales se convertirían en el referente principal para la formación de los más importantes asentamientos urbanos. Los dominicos tienen un papel central en todo este proceso, como se advierte en Chiapa de los Indios, Comitán y Ocosingo,

Existencia chuj. Entre las alteridades y el diálogo

Fernando Limón Aguirre*

Presencia chuj en México

El chuj es uno de los pueblos cuchumatanes que, al igual que los pueblos akateko, q'anjobal, popti', awakateko, ixil, mam, sacapulteko y uspanteko tienen centros históricos y culturales en la sierra que lleva tal nombre, en el extremo noroeste de Guatemala. Este hecho, al lado de otros acontecimientos históricos como el movimiento al refugio hace 30 años de parte de miles de personas de ese país centroamericano, ha propiciado que a los *chuj* mexicanos se les considere inmigrantes (cfr. Hernández, 2001; Limón, 2009).

Primero en calidad de refugiados y después de naturalizados, los chuj nacidos en Guatemala pusieron en evidencia la presencia de su pueblo en México, lo que era un hecho de más de un siglo por parte de otras familias, quienes eran sometidas al anonimato histórico y cultural (estas últimas, entre otras más, fueron precisamente quienes acogieron a los refugiados). Las primeras de esas familias se asentaron a orillas de la laguna que a la postre llevaría el nombre que le quedaría a la aldea, *Tz'is k'aw* (Tziscaco; cfr. Limón, 2009), en el municipio La Trinitaria. Allí se ubicaron en tiempos de la Reforma Liberal guatemalteca, lo mismo que hicieron en sus respectivos lugares al menos otras dos decenas de aldeas y parajes (cfr. Piedrasanta, 2009). Esto sucedió en los años previos al acuerdo internacional de 1882 entre México y Guatemala, que delimitó la frontera vigente dejando a Tziscaco en territorio chiapaneco. A lo largo de casi todo el siglo XX hasta el mencionado refugio, los chuj fueron obligados en un proceso de mexicanización forzada a negar todo resabio cultural que les identificase como miembros de un pueblo específico y una cultura particular considerada extranjera.

No obstante, tampoco comienza allí la historia de la relación de los chuj con el espacio territorial que ahora ocupan en México. Desde tiempos precolombinos, en sitios intercalados con los q'anjobales y no necesariamente continuos (cfr. Piedrasanta, 2009), ocuparon las estribaciones noroccidentales de los Cuchumatanes (rumbo a la selva lacandona y la meseta comiteca). La hipótesis que hemos venido corroborando es que este espacio territorial predominantemente chuj alcanzaba hasta lo que ahora es la ciudad de Comitán, la antigua *B'alun kana'*, aldea del pueblo chuj (en donde, por ejemplo, las toponimias más antiguas del lugar son vocablos chujes).

La dinámica intercultural vivida por los chuj

Los chuj se articulan como un solo pueblo conformado por dos pueblos hermanos: ixtatecos (*mateanos*) y coatanecos ("San Sebastián"), con intercambios frecuentes y elementos en común como el idioma, pero con diferencias históricamente configuradas (entre ellas dialectales) y tensiones suficientemente claras como para hacer caso omiso de ellas. Desde las tradiciones orales se reconoce que mateanos, coatanecos y tojolabales interactuaban y convivían en torno a lo que ahora es San Mateo Ixtatán, pero por las pugnas del control de las minas de sal y el territorio, los dos últimos fueron desplazados y se trasladaron a otros lugares. Los coatanecos se asentaron en área aledaña (prácticamente integrada y no desmembrada), mientras los tojolabales se movilizaron fuera de los Cuchumatanes en lo que a la postre sería otro espacio nacional, sin dejar de mantener vasos comunicantes (por ejemplo, por medio de las romerías).

La historia del pueblo chuj, intensa en encuentros y desencuentros, está marcada por interacciones y diálogos, algunos continuos y otros discontinuos, que confrontan y alimentan su especificidad cultural. Esta característica no ha cesado entre los alrededor de seis mil chujes chiapanecos, en las al menos 38 localidades que habitan en la región ubicada en el límite oriental de la meseta comiteca y sus estribaciones hacia la selva lacandona (en los municipios La Trinitaria, La Independencia y Las Margaritas). Ahora esas comunidades tienen vecindad o incluso comparten espacio con gente de otras culturas: tsotsil, tojolabal, mestiza y renovadamente de las cuchumatanas.

La hegemonía de los chuj en su porción territorial guatemalteca se transforma en su opuesto en México, en donde el hecho de interculturalidad —no utópica sino real y muy dinámica— que caracteriza su vida dista mucho de lo equitativo y armonioso. Acá su posición es de desventaja y está permeada por el prejuicio que despierta la nacionalidad guatemalteca, por lo que viven la discriminación todos los días en el encuentro con la alteridad cultural, remarcada cada vez que se afirma "lo mexicano" como cultura (hecho exacerbado en esta región fronteriza por discursos nacionalistas en boca de toda suerte de agentes y actores de gobierno y no gubernamentales); esto trae como consecuencia que la ejecución de sus prácticas culturales, sobre todo las rituales, se circunscriban a ámbitos de absoluta intimidad.

La desventaja referida remite a varios aspectos, entre otros la dispersión. Aun viviendo en una región acotada, los chuj se ubican en pequeñas localidades (dos terceras partes de esas colonias son de menos de 200 habitantes), y solo en pocos casos de

* El Colegio de la Frontera Sur, Depto. de Sociedad y Cultura. Unidad San Cristobal.

vecindad aledaña cuentan con mejores y notorias posibilidades para la expresión cultural. Otra desventaja la padecen los chuj que habitan en comunidades donde son minoría, pero la más contundente está relacionada con las condiciones económicas y de posesión sumamente restringida de terreno propio. Excepto los dos ejidos conformados previamente al refugio, el resto de comunidades no cuenta con terreno suficiente para lograr una producción agrícola de subsistencia.

El conocimiento chuj

Un aspecto complementario a la habitación real en un territorio ancestralmente conocido es la dinámica de organización social, cuyo aspecto fundamental es la posibilidad del ejercicio de autoridad (cfr. Piedrasanta, 2009) que, en la lógica chuj, es de servicio a la comunidad. Actualmente ese tipo de cargos se está reconfigurando al retomar ciertos vínculos entre las autoridades culturales de tipo religioso y cultural, que habían quedado relegadas e inactivas, y agregarlos a los del plano administrativo.

Esas autoridades juegan un papel importante en el dinamismo y la vigorosidad del conocimiento cultural del pueblo chuj, pues aun como extranjeros en su propia tierra, como sujetos vistos despectivamente, como campesinos con posesiones restringidas de terrenos y sin dinámicas de relación franca como pueblo con un territorio ancestral, este conocimiento es vigoroso y marca la vida chuj en el territorio mexicano. Cargado de memoria y de esperanza, el conocimiento chuj da sentido a un conjunto vasto de prácticas correlativas: las prácticas de la cotidianidad, de las relaciones de unos con otros y con el entorno, de la vivencia del tiempo y el espacio, de la forma de asumir y enfrentar las situaciones que ponen en juego la vida misma, como la enfermedad, la muerte y los acontecimientos de litigio, además de toda relación con sentido religioso.

Entendiendo los conocimientos culturales como esquemas de percepción y pensamiento culturalmente configurados y compartidos (cfr. Limón 2007, 2009), son éstos el referente social (colectivo) y cultural (significativo) por el cual cada pueblo, según su historia y su espacio habitado como territorio, vive su vida colectivamente de modo particular y característico, confiriendo sentido e intensidades específicas a las relaciones que enmarcan los quehaceres. En el caso del pueblo chuj, su conocimiento, aún afectado y mal calificado desde la cultura hegemónica con el respectivo impacto psicológico en sus integrantes, es un conocimiento vigente, de gran vitalidad y que posee la fuerza suficiente para articular congruentemente la diversidad de conocimientos específicos o particulares: de interpretación del tiempo, agrícolas, médicos, por citar ejemplos, detentados y puestos en práctica principalmente por agentes legitimados que orientan las acciones de los demás y que poseen la habilidad necesaria y estratégica para el manejo de los recursos del entorno.

Claro está que el conocimiento cultural no puede ni debe ser entendido como reminiscencia trasnochada de un recurso de

pensamiento supersticioso —según la lógica del tiempo vacío del progreso proclamado por la modernidad que le asigna un carácter obsoleto— y en manos de unos cuantos, sino como el ventajoso disfrute en el tiempo y el espacio de un legado histórico que, como constelación y retomando las categorías benjamitanas (cfr. Benjamin, 1982), es de importancia y trascendencia en los intersticios del tiempo-ahora, donde se unen detonando su potencia: memoria y esperanza de pueblo.

Intensidad y sentido de las relaciones a la chuj

El conocimiento chuj promueve la conciencia de la condición de vulnerabilidad del ser humano, en que están implicadas tanto las relaciones sociohistóricas como las relaciones con la naturaleza y la divinidad. Tal conciencia de la vulnerabilidad, cosecha de la historia, tiene sustento en el trato con la alteridad y en su sentido religioso de la vida (cfr. Houtart, 2002). Este carácter religioso —principio teórico y criterio empírico relacional básico— de su modo de existir, que otorga a la divinidad el carácter de referente fundamental, le confiere sentido sagrado a la naturaleza y a los aspectos trascendentales de su vida, desprendiéndose de este hecho todos los principios éticos de su existir comunitario.

La noción de Dios en sentido maya-chuj no debe ser vista como unitaria, sino múltiple, la unidad manifestada en la diversidad: Dios es “el del cielo y la tierra”, “el del día [la claridad] y de la noche [la oscuridad]”. Es la categoría cristiana de Dios (que también es unidad, pero en este caso trina) la que permite hacerle referencia mediante un término unitario pero que se manifiesta pluralmente en una diversidad armónica —el *junk'olal* chuj—, fundamento para la comprensión de la alteridad.

El *junk'olal* —unidad de y en la diversidad— de Dios es entendido como el corazón (*Pixan*) o espíritu único (pero diversificado) de la vida, de la vida de todo, en tiempo y en espacio. Esta noción es la que confiere sentido a la idea de *k'in*, que es precisamente la noción de *vida* como totalidad temporal y espacial manifiesta en particularidades. El *pixan*: su “almita”, su “corazón”, su “espíritu”, el “don” específico de cada ser, permite a cada cual la participación en el *junk'olal*, que se representa socialmente cuando hay armonía y unidad entre las personas. Entender el *pixan* es comprender la subjetivación de los fragmentos de la naturaleza. Así, el agua, por ejemplo, no está descargada de cualidad subjetiva propia y, por lo tanto, tiene su corazón (*ay spixan*); es un ser o un sujeto (*winh*), nombrado en castellano como “dueño”, “encargo” o “responsable”, que le da vida y lo hace vital. Así lo expresó Lena Ku'in (de San Lorenzo): “Todo es de Dios, pero nada más [que] está dividido y cada quien tienen quien lo cuida. Pues a ellos también hay que respetar, pedir permiso, rezarles, antes de hacer las cosas ... Los dueños son los que lo cuidan, los que lo protegen, lo tienen guardado, lo tienen vigilado, cuida de ellos. Todo eso. Sería los dueños del agua, del cerro, alguien que está viendo por ellos”.

Respeto, criterio básico en las relaciones

“Respetar es lograr la vida”, dicta la sentencia chuj. El *respeto* (*chamkólal*) es el criterio ético por excelencia en la cultura chuj, es un criterio que pauta la relación con la amplísima diversidad de seres (*winh*) que poseen *pixan*, con los que el ser humano se relaciona cada día, en todo momento: la tierra, el agua, el fuego, el maíz, las cruces en los esquineros de ciertos espacios, la laguna, el cerro, los puntos cardinales, cada día, cada año, el día, la noche y, así, todo.

La vida, por su parte, es considerada el *don* por excelencia; don entendido como singularidad para realizar algo, potencia recibida como cualidad característica de cada ser. De manera que ser respetuoso es potenciarse y proyectarse, al mismo tiempo que es favorecer la potencia y proyección del *pixan* de quien se respeta, de esa alteridad. Así se entiende que lograr o ganar la vida es hacerse digno de la vida. En este sentido, expandir el respeto, cargado de sentido en las relaciones de alteridad, en las relaciones con los otros, es acrecentar el don y prolongar la vida, como un entrelazo de todo lo existente.

Con base en esta inmediata asociación entre la vida como don y el respeto podemos entender el carácter ético de este último, no solo como la ejecución de lo bueno (esperado y demandado en toda relación) sino como dignidad para ganarse la vida. Conlleva implicaciones éticas porque es un asunto de relaciones; el respeto como relación se remite a lo divino, a las personas, a la naturaleza y a la historia como alteridad, es vínculo sagrado y ejecución de los dones contenidos. Se trata de la actitud adecuada, correspondiente y consecuente con el espacio, la interlocución, el momento, etc., y por eso respetar puede ser entendido como actuar con obediencia, guardar silencio, adoptar actitud humilde, ofrecer saludos, y al mismo tiempo como cultivar y desplegar las cualidades propias.

Relaciones, futuro y vida chuj

La esperanza chuj se configura en un muy amplio mundo de relaciones cuya constelación cargada de vida y muerte está presente y marca las pautas de la vida: los antepasados y di-

funtos, el calendario y las fuerzas que rigen a cada uno de los días –influyendo a las personas–, la naturaleza que en todo momento y en distintas dimensiones está animada, los sitios y fuerzas sagrados que conectan con el mundo de las divinidades, las fiestas y los bailes, junto a los tratos con los vecinos, con los otros pueblos, con las autoridades oficiales, comerciantes, militares y profesores, entre múltiples relaciones más. Se trata, insistiendo, de una pléyade de relaciones que está atravesada por una potente carga de esperanza que funciona como motor vital en el marco de dinámicas muchas veces mortecinas.

El futuro anhelado y expresado en las conversaciones con los chuj es un tiempo de recuperación de las herencias de los antepasados y vigorización de su conocimiento cultural y de las tradiciones. La esperanza chuj está arraigada en las memorias que dejan ver la existencia posible de un tiempo “humilde”, “respetuoso” y “sagrado”. Es un tiempo que tiene raíces en el pasado pero que pertenece al tiempo de *pekti’ k’inal*: el tiempo pleno, plétórico de sentido; tiempo que debe ser rescatado y tiempo que debe ser el futuro para las nuevas generaciones. “Somos lástima si no nos acordamos y hacemos o actuamos a nuestra manera, y no a lo que está hecha nuestra historia y nuestra costumbre. ¡Porque están formadas las cosas por nuestros antepasados! Eso es lo que nosotros debemos recuperar y practicar y no hacerlo más pequeño o acabarlo” (Xun de Tzisco).

El modo de vida de los chuj en México, en la discriminación, el empobrecimiento, el control, las restricciones, más otros hechos de dolor y violencia institucionalizada, como también en los miedos, las incapacidades, los olvidos y las lógicas individualizantes padecidas al interior, está conectado a la miseria, la muerte, la masacre, el control y la explotación vivida desde el pasado, como también a la esperanza renovada desde la resistencia. En este sentido, su tradición, “acumulación de injurias” como diría Echeverría (1997: 55), se alimenta también de anhelos, por lo que es factible afirmar que la nostalgia del presente, como requerimiento por cumplir, comprometerse y hacer pleno el tiempo-ahora de su conocimiento cultural, implica y conlleva la consigna de redimir el pasado para romper el sello del presente como anonimato y alienación en el mar de relaciones.

donde poseen 30 haciendas y cuatro ingenios azucareros, los que funcionan con la mano de obra de esclavos negros, pero sobre todo con la de las comunidades bajo su control. En torno a los conventos se instalan comerciantes, tenderos, rancheros y aquella población que no está adscrita a las comunidades, producto del intercambio sexual entre españoles, negros y miembros de las comunidades. Otros conventos se encuentran en Tecpatán, Chapultenango, Copanaguastla y Ciudad Real.

La sociedad feudal

Los primeros pasos para la organización administrativa estable se dan en 1569, cuando se crean las alcaldías mayores de Ciudad Real y de Chiapa de los Indios, y se le asigna a Soconusco la categoría de Gobernación. La consolidación de la estructura administrativa se define con la designación del primer alcalde mayor, por la Audiencia de Guatemala, en 1577.

El alcalde mayor y sus lugartenientes llegaron a engrosar el grupo formado por el cabildo de Ciudad Real, los encomenderos, los hacendados, los comerciantes y los clérigos, todos los cuales habían aprendido a vivir a expensas de las comunidades indígenas. Estos excesos eran posibles por ser Chiapas el traspatio del reino de Guatemala; es decir, una provincia muy aislada y por ello alejada del control del gobierno central (De Vos, 1997: 118).

A partir de entonces el alcalde mayor será cambiado cada cinco años, por lo que durante ese periodo desplegará todo su esfuerzo en la explotación de las comunidades, tanto mediante el cobro del tributo como del repartimiento de mercancías.

El tributo se reunía en Ciudad Real y se pagaba semestralmente en la celebración de la fiesta de San Juan Bautista, en junio, y en la víspera de la Navidad, en diciembre. Allí acudían los representantes de las comunidades para hacer su pago en especie, productos agrícolas y mantas de algodón tejidas por las mujeres. Había tres tipos de mantas: las más finas, llamadas “del rey”, las zoques y de Ostuta, y las más corrientes, zendales y quelenes. Estas mantas eran parte del repartimiento que hacía el alcalde mayor, quien aprovechaba la reunión anual de los alcaldes ordinarios de las comunidades, cuando les era dado el bastón de autoridad, para dar a cada uno el algodón para las mantas y otros productos, generalmente inútiles, que tenían que vender en sus comunidades. A la siguiente reunión semestral, junto con el tributo en especie, entregaban las mantas y el dinero correspondiente a las mercancías recibidas.

Para mediados del siglo XVIII la alcaldía mayor de Ciudad Real se componía de 52 pueblos tributarios, distribuidos en cuatro partidos: el de Tzendales, cuya sede era Ciudad Real; el de los Llanos, cuya cabecera era San Bartolomé de los Llanos; el de Coronas, con San Juan Chamula como sede, y el de Guardianías, con cabecera en Asunción Huitiupán. La alcaldía mayor de Chiapa, con sede en San Marcos Tuxtla, se componía del partido de Chiapa de los Indios, que administraba nueve comunidades, y el partido de Zoques, con cabecera en Tecpatán, con jurisdicción sobre 28 comunidades.

Como resultado del cambio de orientación política y económica que impone la dinastía de los Borbones en España, se reorganizan las colonias que componían el imperio español, y para 1790 se crea la intendencia de Chiapas, a la que se fusiona el Soconusco. Esta intendencia estaba organizada en tres partidos y 12 delegaciones: el Partido de Ciudad Real, que tenía como sede la capital y administraba

también sus seis barrios, además de las comunidades de Ocosingo, Huistán, Tila, Comitán, Huitiupan, Simojovel, San Andrés Coronas y Palenque. El Partido de Tuxtla estaba integrado por San Marcos Tuxtla, Chiapa e Ixtacomitán-zoques. El Partido de Soconusco abarca de Tonalá a Tapachula, con su cabecera en Huehuetán, asiento de españoles y “náhuatlato”.

La región de los señoríos choles lacandones, asediada sin éxito por diferentes incursiones militares para someterlos, queda marginada del proceso de colonización, convertida en zona de guerra, rodeada de ciudades que constituyen su frontera militar: Tenosique, Ocosingo, Comitán y Huehuetenango. La batalla final en la que son derrotados los últimos reductos de resistencia se da en 1695, con lo que la zona queda prácticamente despoblada, con una discreta y silenciosa incursión de campesinos mayas procedentes de la península de Yucatán que huyen de los horrores de la colonización española.

La simiente de la que emergerá la sociedad chiapaneca se configura a fines del siglo XVI con la organización de las fincas que explotan a las comunidades y avanzan vorazmente sobre sus tierras. Dedicadas a la ganadería extensiva y al desarrollo de cultivos comerciales, como el añil, el cacao, el trigo y otros, generan una organización interna que se reproducirá rápidamente al extenderse hacia las zonas de mayor potencial agrícola y ganadero, ocupadas por las comunidades indias. Las zonas más apetecidas son los Valles Centrales y el Soconusco, así como partes de la zona norte. Esto significaría destrucción y muerte para la población de las comunidades, así como la inserción a un sistema de servidumbre que generaría un considerable contingente de personas marginales a las comunidades, pero con un lugar en la estructura organizativa de la finca.

A la cabeza de la finca está el amo, un propietario déspota que despliega una actitud paternalista y represora, que alimenta a sus servidores, pero también los castiga con violencia y crueldad, que llega incluso a la muerte misma. La administración de la finca está a cargo de un *calpixque*, quien coordina el trabajo de mozos y gañanes; además están los aparceros y baldíos, los caudillos caporales, vaqueros, peones endeudados y naboríos; en la base se encuentran los esclavos negros y mulatos.

La finca era así una reproducción a pequeña escala de toda la formación económico-social; y que englobaba, en la misma proporción y jerarquía, a todos los grupos sociales, clases en formación y diferencias estamentales. Era un inventario de los modos de producción, de sus modalidades de articulación y

de sus reflejos jurídico-políticos. La historia de la finca es por lo mismo la historia regional concentrada (García de León, 1981, I: 121).

Las fincas se reproducen como extensiones familiares, de tal manera que a lo largo del tiempo una región es identificada por los apellidos de las familias finqueras dominantes; esta es la base del imaginario que remite a la “familia chiapaneca”, sede del “sentimiento chiapaneco”. Esta articulación parental y su base feudal, constituyen los cimientos de una sociedad profundamente conservadora que despliega una serie de estrategias para mantenerse y reproducirse a contrapelo de las tendencias renovadoras que impulsan el proceso de construcción de la nación mexicana.

Configuración y transformación de las comunidades mesoamericanas

Las comunidades indias contemporáneas son, sin duda, resultado de la política colonial hispana, tarea en la cual pusieron todo su empeño las órdenes religiosas mendicantes encargadas de su evangelización; su organización política inspirada en el cabildo castellano, así como la articulación de la cofradía como institución religiosa comunitaria, para constituir una estructura unificada, serán el espacio fundamental para su reproducción social y cultural. Sin embargo, la continuidad de su modo de vida centrado en el cultivo agrícola del maíz, así como el mantenimiento de la lengua amerindia—vínculo profundo con sus antecesores mesoamericanos— sentarán las bases para mantener su concepción del mundo.

Es precisamente desde esta base que las comunidades indias se confrontan con la violenta imposición del cristianismo de los frailes hispanos; en tanto mantienen la organización del trabajo, basada en relaciones de parentesco y colaboración, así como la ritualidad asociada al trabajo agrícola, reproducen asimismo sus concepciones fundamentales espacio-temporales. Una parte de este pensamiento tiene que ver con las concepciones sobre la salud y la enfermedad, que conducen a las nociones sobre el cuerpo humano, en las cuales las concepciones ontológicas tienen un papel central, cuya manifestación más conocida por los historiadores es la conocida como “náhuatlismo”.

La colonización establecida por los españoles busca la fragmentación de las antiguas unidades políticas, los llamados “señoríos” (desde una perspectiva medieval), la cual se propone con la política de reducción; es decir, la concentración en asentamientos nucleados, de forma reticular, como ya se indicó antes,

con su iglesia y el edificio del cabildo. La estructura comunitaria se compone de un lado político, el cabildo con un gobernador, o cacique, al que acompañan los regidores y alcaldes, es decir, el modelo del municipio castellano. El lado religioso de la estructura comunitaria es la cofradía, que tendrá como funciones más importantes tanto el cuidado de la iglesia y de sus imágenes religiosas, como la celebración de las ceremonias más importantes del calendario cristiano, comenzando con la del santo patrón.

Así, la tarea de los religiosos es llevar a cabo la cristianización de las comunidades, para lo cual se auxilian de funcionarios designados por ellos mismos, tales como los sacristanes, los fiscales y los cantores. Sin embargo, hay una especificidad en el carácter de las concepciones religiosas de los miembros del clero regular, a la que pertenecen los dominicos y los franciscanos que llegan a la alcaldía de Chiapa: una tradición milenarista que se propone construir una iglesia nueva, alejada de la opulencia y de los vicios del clero secular, con el fin de preparar a los nuevos cristianos para la llegada del milenio, es decir, la destrucción del mundo actual, de la que solamente sobrevivirían los justos y limpios del pecado, para la construcción de uno nuevo. Este mundo nuevo sería anunciado con la llegada de un Mesías, o figura religiosa equivalente.

Ciertamente los dominicos se convertirán pronto en los más grandes propietarios de haciendas y ganado, así como en explotadores de las comunidades por diferentes medios; sin embargo, los evangelizadores y doctrineros esparcen estas ideas milenaristas entre las comunidades bajo su cuidado.

Con la introducción de la organización comunitaria entre la población de los antiguos señoríos, llamados ahora “indios”, y a su institución política “República de Indios”, se sientan las bases de su reproducción social y cultural; además, con esto se proveen de un recurso para enfrentar las presiones, los abusos y la explotación misma a que son sujetos por sus dominadores, funcionarios coloniales y miembros del clero, regular y secular. Esto se podrá entrever en los motines y rebeliones que estallan cuando se acentúan los mecanismos de explotación colonial.

La población reunida en las comunidades fundadas por los religiosos desplegaría una intensa actividad colectiva en el ciclo ceremonial anual establecido por el calendario cristiano; esa es una parte importante de la evangelización y una forma de sustraerlos de sus creencias de raíz mesoamericana. Bajo la dirección del cura y de sus ayudantes se realiza entonces el ciclo ceremonial, que adquiere una dimensión festiva. Como apuntamos antes, la fiesta más importante es

la dedicada al santo patrón, impuesto por los sacerdotes, pero hay otras que adquieren particular relevancia por su calidad preformativa, tales como los rituales de la semana santa y navidad, pero sobre todo el carnaval. En todas estas celebraciones colectivas (excepto el carnaval) se llevan a cabo procesiones en torno al pueblo, con un despliegue de música, cohetes, sahumerios y banderas. Además, se llevan a cabo los rituales principales del culto cristiano.

Sin embargo, la parte más importante para las relaciones sociales comunitarias es el conjunto de celebraciones que realizan los funcionarios religiosos, cuando devuelven las imágenes y otros elementos de la parafernalia, entre las cuales las más importantes son los banquetes ceremoniales y la ingestión de bebidas alcohólicas. Tanto las ceremonias en la iglesia como las que tienen lugar en las casas de los funcionarios contribuyen a la configuración de un sentimiento comunitario, pues se activan las relaciones de reciprocidad que dinamizan al conjunto social. Este, podemos decir, es el ámbito de la comunidad relacionado con la iglesia y con la religión cristiana, sostenido con las actividades rituales bajo la dirección, y vigilancia, del cura local y de sus ayudantes. Pero esta es solamente una faceta de las actividades relacionadas con la religiosidad comunitaria; la otra corresponde a aquella que se mantiene viva en la actividad agrícola, así como en la elaborada ritualidad que tiene como espacio privilegiado el interior de las casas, las cuevas y las cimas de los cerros—y generalmente se realizan durante la noche—donde se reproduce la tradición religiosa mesoamericana.

Es decir la confrontación entre las dos tradiciones religiosas, la cristiana medieval y la mesoamericana, no es solamente una guerra de ideas y de imágenes, sino un amplio espacio en el que el lado español defiende y legitima la dominación política y económica, y las concepciones religiosas encuentran sus referentes en los símbolos cristianos, como las imágenes de los santos y la iglesia misma. Por otra parte, del lado de los miembros de las comunidades sus referentes son más profundos y complejos, pues la cosmovisión mesoamericana se inscribe en el paisaje, en la lengua amerindia que se habla localmente y en el cuerpo mismo. De un lado la fuerza y la represión, la cooptación de los dirigentes comunitarios, del otro la reproducción de la tradición religiosa mesoamericana mediante la ritualidad agrícola y familiar.

Por supuesto que en este combate desigual se realizan concesiones y negociaciones entre los contendientes; los sacerdotes y otros funcionarios eclesiásticos aceptan algunas prácticas relacionadas con la religiosidad local, aunque siempre imponiéndoles

el sentido cristiano. Por su lado, la ritualidad de la tradición religiosa mesoamericana incorpora también diferentes símbolos cristianos, pero los inserta en sus propias concepciones; pero aquí hay una diferencia, pues este proceso de incorporación tiene que mantener las formas cristianas, aunque la lectura que haga de ellas corresponda a la de la cosmovisión mesoamericana.

El culto a la cruz es un espacio en el que confluyen las dos tradiciones religiosas, y cada una hace su propia interpretación. En el contexto de los rituales comunitarios que se realizan en la iglesia y en las calles del pueblo, las cruces remiten a la tradición cristiana; pero esas mismas cruces instaladas en los caminos, en las cuevas, frente a las casas y en los cerros aluden a otro referente: el árbol sagrado, que sostiene al cielo y articula los tres niveles del mundo.

Con estos señalamientos lo que tratamos de subrayar es que tanto por el lado de los colonizadores hispanos como el de las propias comunidades, se mantienen vivas las dos tradiciones religiosas; son dos concepciones del mundo que se transforman y se influyen de manera mutua. Una firmemente institucionalizada e imperial, con una sólida base en los textos sagrados; la otra profundamente viva en la cotidianidad, en los rituales agrícolas y de curación, transmitida de forma oral por medio de una rica mitología, e inscrita en el paisaje. De manera paradójica, gran parte de los investigadores ven de un lado a la “iglesia eterna”, inmovible, y del otro, encuentran “supervivencias prehispánicas”, cuando no expresiones “paganas” o “supersticiones”. Es difícil que reconozcan la condición viva y cambiante de la tradición religiosa mesoamericana, mucho menos que le otorguen un papel activo. Sin embargo, la lucha de los pueblos indios está todavía por reconocerse; los escasos referentes que se tienen aparecen, a lo largo del medio milenio de historia, como motines y rebeliones, en los que es posible advertir su vitalidad, su creatividad y la lucha desigual frente a las condiciones de opresión y explotación.

La respuesta de las comunidades

Los primeros años de colonización, que corresponden más bien a la confrontación armada, fueron de una violencia sin límite pues no existían autoridades designadas por el gobierno español; encomenderos, soldados y comerciantes despojaban a los miembros de los antiguos señoríos de sus tierras, los sometían a las tareas más pesadas y extenuantes, los esclavizaban, los asesinaban sin piedad. La llegada de los dominicos comenzó a cambiar la situación, al dedicarse a la reorganización de los antiguos pobladores para las tareas de evangelización, pero sobre todo para establecer un control

sobre ellos, como sucedería con el establecimiento del cabildo, de las cofradías, de las actividades colectivas en un calendario ceremonial cristiano. El hecho más importante que tratamos de apuntar aquí es que esa organización impuesta será también un recurso del que se apropiarán las comunidades para defenderse, así como para organizarse en movimientos de protesta.

Las condiciones de explotación y violencia fueron siempre resistidas de muchas maneras, a pesar de la represión ejercida a grados extremos; sin embargo, la información de las respuestas de las comunidades escasamente aparece en las fuentes históricas; no obstante, esas pocas referencias muestran el proceso de apropiación de las formas organizativas para enfrentar la opresión. Están, desde luego, las reacciones inmediatas, no organizadas, a las condiciones de opresión e injusticia, como son los motines que se registran en San Bartolomé Plátanos, en 1604, y el más conocido de Tuxtla, en 1693, en el que mueren el alcalde mayor y el gobernador zoque (García de León, 1981: 65).

De mayor envergadura, por la complejidad de la organización conseguida, serán dos movimientos rebeldes: el conocido como Cofradía de los 12 Apóstoles y el de la Iglesia de la Virgen del Rosario. En ambos, la base organizativa la proporciona la cofradía, una institución medieval que se arraiga pronto en las comunidades indias, no ya como una institución gremial de participación voluntaria, sino como el eje de la vida religiosa comunitaria impuesta por los frailes y articulada al cabildo.

En sus orígenes medievales la cofradía posee una jerarquía de tipo militar, pues constituía un recurso en la época de la lucha contra los musulmanes y de organización de las Cruzadas. Así, en la frontera nómada de Mesoamérica, en la lucha de los españoles contra los feroces chichimecas, los grupos de otomíes y tlaxcaltecas que los acompañan despliegan ese potencial jerárquico de la cofradía, y aparecen generales, capitanes, sargentos, caporales, soldados, etc., como se puede apreciar actualmente en las llamadas Milicias de San Miguel que existen en diferentes ciudades de El Bajío (Reyna, 2005). Las cofradías tienen también un atractivo para los curas, pues son una fuente de ingresos económicos; por una parte, como entidad corporativa puede tener bienes propios (ganado, tierras, huertas, etc.), de los que se financian los ceremoniales comunitarios, como la fiesta del santo patronal, y particularmente los servicios que presta el propio sacerdote. Pero a diferencia del clero secular, con los dominicos la administración de los bienes de las cofradías tiene una perspectiva

más amplia, acorde con los intereses de la orden en el obispado de Chiapa. El potencial organizativo de la cofradía habrá de mostrarse en los dos casos a que nos hemos referido, uno entre las comunidades chiapanecas, es decir de Chiapa de los Indios, y el otro entre los tseltales de los Altos.

La Cofradía de los 12 apóstoles se organiza clandestinamente en tres ciudades controladas por los dominicos, en las respectivas regiones donde se encuentran las haciendas, el ganado y los ingenios azucareros de su orden: Ocosingo, Copanaguastla y Chiapa. De estos tres centros proceden los fundadores de la cofradía, quienes son colaboradores de los dominicos, conocedores de la liturgia cristiana y con autoridad dentro de sus respectivas comunidades de origen. Establecen su sede en Suchiapa, lejos de la mirada de los frailes, donde rinden culto a los dioses de su tradición religiosa chiapaneca mediante una mayordomía. El obispo de Ciudad Real descubre la existencia de esta cofradía en 1584 y exige un castigo ejemplar para los participantes, pero el dirigente de esta organización, Juan Atonal, aprovechando las rivalidades entre las autoridades políticas y religiosas de Ciudad Real y de Chiapa, no solo evita la represión, sino que consigue ser nombrado alcalde de Chiapa de los Indios, en enero de 1585 (De Vos, 1997: 137-142).

La emergencia de la Iglesia de la Virgen del Rosario en Cancuc, comunidad tseltal, es parte de una efervescencia política y religiosa que se extiende por el obispado de Chiapa, entre 1693 y 1727, en respuesta a las difíciles condiciones impuestas por la colonización española. No solamente se presentan motines en varias partes de la región, sino también movimientos mesiánicos, con apariciones de vírgenes y santos, y persecuciones. Una dimensión apenas explorada en el proceso de evangelización desarrollado por el clero regular en Chiapas, es el impacto del milenarismo, que se expresa de muchas maneras. Esta tradición religiosa medieval se nutre de textos bíblicos, como el Apocalipsis de San Juan, pero sobre todo un movimiento iniciado por un abate de Calabria, Joaquín de Flora, que influye principalmente en los franciscanos, quienes al llegar a la Nueva España, en el siglo XVI, despliegan todo un proyecto político orientado a la preparación del Milenio entre los indios novohispanos.

Los frailes dominicos también compartían esa orientación milenarista, comenzando con el más notable de ellos, Bartolomé de Las Casas, quien “enseñó a los indios que ellos mismos eran el ‘pueblo de Dios’, depositario de las esperanzas del Milenio y cuya espera se colmaría en esta Nueva Jerusalén del Nuevo

Mundo, un paraíso terrenal que recobraría las solidaridades pisoteadas por el colonizador” (García de León, 1981: 79).

Así, a partir de la aparición de la virgen a una joven tseltal de Cancuc, a comienzos de agosto de 1712, se genera un culto que rápidamente se extiende a otras comunidades tseltales, tsotsiles y choles de una vasta región. El desarrollo del movimiento religioso puede dividirse en cuatro etapas, hasta su conversión en un ejército que avanza ajusticiando a sacerdotes, hacendados, comerciantes y miembros de otras comunidades que se les oponían. La primera es el establecimiento de una jerarquía entre quienes forman la primera asamblea, con el nombramiento de sacerdotes y el establecimiento de sus propios ritos. La segunda consistió en la creación de un Estado teocrático, cuyo núcleo se componía de 12 mayordomos de la virgen. La tercera etapa es cuando, ya constituida la comunidad de Cancuc como el centro del mundo, se convierte en un espacio de intenso intercambio comercial entre la multitud procedente de las comunidades regionales. La cuarta corresponde a la configuración de un ejército, los Soldados de la Virgen (De Vos, 1997: 143).

En el afán de transformar sus condiciones de vida, de invertir el estado de cosas en el que les toca la peor parte, nombran a su cabecera “Ciudad Real”, y “Guatemala” a Huitiupán; el cabildo se convierte entonces en una nueva audiencia; ellos se autodesignan “ladinos”, y los otros son “indios” o “judíos”.

Estas inusitadas potestades, instrumentadas desde Cancuc, en donde se concentraron hasta los ornamentos de todas las iglesias del rumbo, incluyeron deliberaciones para resolver problemas de tierras, abolir toda producción que no fuera la de la comunidad autosuficiente y organizar las consultas oraculares con la virgen o Madre de los Dioses, que se manifestaba por la voz de su pitonisa María de la Candelaria. La doncella poseída, rodeada de un séquito de vestales, conversaba con la imagen detrás del telón de una humilde cabaña convertida en eje de la rebelión (García de León, 1981: 83).

Este proyecto utópico y milenarista es destruido con la derrota de los Soldados de la Virgen por las tropas españolas, el 21 de noviembre de 1712.

En el ambiente convulso que rodea los motines, movimientos religiosos y cultos milenaristas aparecen los oráculos conocidos regionalmente como “sanmiguelitos” o “cajas parlantes”; tenidos como manifestaciones milagrosas, se les rinde culto clandestinamente, asumiéndose su cuidador como “mayordomo”. A este

oráculo acuden los vecinos para hacer consultas en torno a los problemas cotidianos que los aquejan. Aquí se conjuga el milenarismo cristiano, transmitido por los frailes, con la tradición religiosa mesoamericana, en la que se encuentra tanto la noción de “bulto sagrado” como la posibilidad de que se comunique con quienes le rodean, con la frecuente presencia de un interlocutor privilegiado que traduce las señales o voces que emite. Así, no es circunstancial que asuma la forma de San Miguel, uno de los santos más beligerantes del milenarismo de las Cruzadas. Lo cierto es que este oráculo que aparece en numerosos lugares, y tiene un papel central en la Iglesia de la Virgen del Rosario, en la actualidad es un fenómeno vivo en las comunidades mayenses de los Altos de Chiapas.

La reorganización bajo la reforma borbónica

La fusión de la alcaldía mayor de Chiapa y la gobernación de Soconusco en una sola unidad administrativa, que configura lo que en el periodo independiente, será entidad federativa, acontece en 1786, cuando se organiza la Intendencia General de Ciudad Real, compuesta de los partidos de Tuxtla (con las subdelegaciones Ixtacomitán y Tuxtla), de Soconusco (con Tonalá y Tapachula como subdelegaciones) y de Ciudad Real (integrada por las subdelegaciones Huixtán, San Andrés, Simojovel, Tila, Palenque, Ocosingo, Comitán y la propia Ciudad Real). También en el siglo XVIII tienen lugar varios acontecimientos fundamentales para la configuración de toda la sociedad chiapaneca, entre ellos la terminación de las encomiendas y el requerimiento de que el pago del tributo no se haga ya en especie, sino completamente en moneda.

Estos cambios tienen como trasfondo la necesidad de la Corona española de obtener más recursos de sus colonias y de conseguir una organización más eficiente. Hay nuevas influencias en el mundo que inciden hasta estos aparentemente alejados territorios, tales como el pensamiento ilustrado que se extiende por la Europa occidental y el surgimiento de la revolución industrial. Las demandas de un mercado mundial activado son sentidas por los productores agrícolas que exportan sus bienes, tales como el añil; pero frente a esas oportunidades se enfrentan con las regulaciones que impone tanto la propia Capitanía General de Guatemala, a la que pertenecen, como la política económica colonial. Esta situación acentúa las inquietudes de los hacendados y la intelectualidad criolla por lograr la independencia de la provincia, como lo van a expresar los representantes que acuden a las Cortes de Cádiz, en España.

Sin embargo, la composición de la sociedad chiapaneca no se altera en lo sustancial, pues su economía sigue apoyada fundamentalmente en la explotación de las comunidades indias por medios feudales, sea por medio del sistema de servidumbre que impera en las fincas, o bien por la extracción del excedente mediante el trabajo forzado, el tributo y el despojo de los recursos comunitarios. Además, para estos tiempos la iglesia sigue ocupando un lugar determinante en la economía y en la política, pues los dominicos son los mayores terratenientes, quienes cuentan con el trabajo esclavo.

La matriz de la sociedad chiapaneca es la hacienda, o finca, como se le conoce localmente. Antonio García de León (1981) apunta que la finca sintetiza los componentes sociales y, sobre todo, el carácter de las relaciones sociales, económicas y políticas que configuran la cultura chiapaneca. Encabezada por un terrateniente que ejerce una autoridad de Patriarca, la finca dispone de los recursos y de la vida misma de los miembros de este grupo, y cuenta con un conjunto de diferentes funcionarios: administradores, caporales y vaqueros. Más abajo están los peones o “baldíos”, como se les llama en la zona, quienes a cambio de un pedazo de tierra para sembrar ofrecen sus servicios como mozos y gañanes, mientras sus mujeres prestan servicio doméstico en la casa del amo.

Esta sociedad representa también la diversidad étnica colonial, pues generalmente el amo de la finca es un español o un criollo, en tanto que los administradores y caporales son parte de una población formada por los descendientes de españoles, africanos y miembros de las comunidades indias. En la terminología colonial regional, estas variedades étnicas son llamadas “mulatos” y “ladinos”, lo que corresponde aproximadamente a esa otra categoría de alcance nacional: el “mestizo”. Si bien los referentes étnicos básicos son españoles, africanos e indios, la conjugación de todos ellos resulta en una gama muy variada de términos que tratan de captarla; sin embargo, toda esta terminología se impregna de una ideología racista y colonial. Así, por una parte tenemos a los miembros de las comunidades indias, o República de Indios, y por la otra a la República de los Españoles, como se les denomina en la organización de la sociedad colonial. Los hispanos asumen la posición dominante y de prestigio, en tanto que las comunidades indias ocupan la de dominados y explotados; pero lo que constituye un espacio incierto, que por otro lado perfila las identidades regionales en el marco nacional, es precisamente el resultado de las combinaciones de los componentes étnicos básicos.

En el caso de la finca chiapaneca, si bien los extremos se definen claramente, el amo español o criollo

y las comunidades indias, las combinaciones, en las que se incluye a los de ascendencia africana, resultan en una diversidad que tiene como uno de sus referentes más importantes la activa fecundación realizada por el amo con la mayor parte de las mujeres jóvenes de la finca, lo que finalmente hace de todos ellos una gran familia. Así, apunta García de León (1981), cada finca se reproduce por la extensión de sus miembros en otras fincas, de tal suerte que el resultado es el predominio, y la identidad, de una región por el apellido del patriarca (los Ruiz, los Grajales, etcétera).

La independencia de España será un asunto de las grandes familias y los funcionarios locales, que no beneficia de manera alguna a las comunidades indias; por lo contrario, ya con las reformas borbónicas comienza una nueva fase de la explotación y del despojo de las comunidades, pues se les quita el control de las “cajas de comunidad”, donde se guardan los recursos usados para financiar las fiestas comunitarias y pagar los servicios del clero. Los bienes de las cofradías también comienzan a ser codiciados y despojados a las comunidades. La confirmación de la independencia y la reorganización que conduce al establecimiento de una entidad federativa como parte del nuevo Estado mexicano, abre otro momento en que se desata un intenso proceso para apropiarse de las tierras de las comunidades indias. Desde la primera Ley Agraria, de 1826, se generan diversas leyes y decretos dirigidos a la denuncia y medición de las “tierras ociosas” que existían en el estado; entre tales tierras se encuentran los fundos legales de las comunidades indias, y se desata entonces un intenso y largo conflicto entre las fincas que avanzan voraz y violentamente, y las comunidades que defienden sus territorios con tenaz resistencia.

Los centros urbanos aceleran su expansión sobre las tierras de las comunidades circundantes; así, las familias notables de Ciudad Real, la capital estatal ahora llamada San Cristóbal de Las Casas, se apropian de “buena parte del fundo legal de Tenejapa y Cancuc, la mitad de Chamula, las dos terceras partes de Chenalhó y la totalidad de Mitontic” (De Vos, 1997: 164). Los despojos, logrados con argucias legales, se extienden también a la región del norte, en Chilón, Bachajón y Simojovel (García de León, 1981: 149).

La Reforma y el Segundo Imperio

Con las Leyes de Reforma, y particularmente con la Ley Lerdo de 1856, se legaliza un proceso de despojo de las tierras de las comunidades que venía desde finales del siglo XVIII y se acentúa en el periodo independiente. El acontecimiento central en el panorama chiapaneco es el traslado de las fincas en manos de los

dominicos, y de otros bienes del clero secular, a particulares. Así se constituye un vasto sector de fincas que dedicadas a la ganadería y a la producción agrícola para el mercado, con lo que afectarán violentamente a las comunidades indias. De hecho, el crecimiento de las fincas en los Valles Centrales arrasó desde muy temprano con las comunidades indias durante el periodo colonial, y la nueva fase de mediados del siglo XIX no hace sino continuar con este proceso. Sin embargo, la desamortización de los bienes de la iglesia alcanza también a los bienes de las cofradías de las comunidades, las cuales poseían ganado, huertos y terrenos.

El crecimiento de las fincas y la demanda de mano de obra para su expansión económica comienza a definir el mapa político y económico chiapaneco que llega hasta el siglo XX. Por una parte están las zonas de mayor producción y actividad económica en los Valles Centrales, en las regiones de Ocosingo y de Comitán, que pronto se declaran liberales; por la otra, la antigua capital colonial, con una tradición política y religiosa conservadora, por lo que puede considerarse el corazón de la feudalidad chiapaneca, y que se convirtió en la administradora de la mano de obra de las comunidades indias de los Altos, con lo que desarrolló una ideología indigenista que defiende sus derechos sobre las comunidades indias alteñas desde una perspectiva declaradamente feudal. Aparecen entonces los habilitadores y enganchadores que proveen a las fincas de la mano de obra de las comunidades indias, de donde contratan, con procedimientos bastante rudos, a los trabajadores que irán a las fincas y plantaciones.

En el caso de los Altos de Chiapas y de otras regiones montañosas donde se refugia la mayor parte de las comunidades indias, el crecimiento de las fincas sobre los terrenos comunales incorpora, con frecuencia, a las propias comunidades, a cuyos miembros transforma en baldíos, es decir trabajadores que dedican un cierto número de días a cambio de un pedazo de tierra, que anteriormente era suyo. Sin embargo, las comunidades devoradas mantienen su integridad social y cultural en las difíciles condiciones que impone la finca. Es cierto que para adaptarse, sus autoridades se convierten en intermediarios con los dueños y administradores de la finca, y en no pocas ocasiones se aprovechan de su condición mediadora para obtener beneficios personales y diversos privilegios. Pero la finca no puede, finalmente, “digerir” a la comunidad, la que tiene en sus instituciones comunitarias y en su ritualidad agrícola un sólido fundamento que le permite resistir y negociar con ese entorno hostil que la amenaza de muerte.

Por otro lado, como consecuencia de la decantación de las posiciones políticas y las actividades económicas, Tuxtla Gutiérrez comienza a rivalizar

con la antigua capital colonial, a partir de su creciente importancia como centro comercial vinculado con las rutas hacia el centro de México y hacia los puertos desde donde se exportan sus productos, en Tabasco y Campeche. Un capítulo en el proceso de configurar las filiaciones políticas regionales es el que corresponde a las confrontaciones que se suceden durante los años del Segundo Imperio.

Ya desde los enfrentamientos militares entre liberales y conservadores en el centro de México, en la década de los años cincuenta, los chiapanecos tomaban posiciones en función de sus intereses políticos y asumían así el conflicto que afectaba a todo el país. Contra las Leyes de Reforma que aprueban los liberales se levanta en San Cristóbal de Las Casas un grupo armado, en 1856, dirigido por Juan Ortega, quien ataca a las autoridades estatales, las cuales, ante la violencia e inestabilidad imperantes deciden trasladar la capital estatal a Chiapa. Sin embargo, este levantamiento es controlado por las autoridades y, para 1860, regresa la sede de la capital estatal a San Cristóbal de Las Casas.

En 1863, ya con los invasores franceses en México, el mismo Juan Ortega vuelve a atacar San Cristóbal de Las Casas, destruyendo el edificio del Ayuntamiento y gran parte del centro de la ciudad. En el ejército que recluta hay 200 tsotsiles de Chamula, aportados por medio de su párroco. Pero los liberales de Tuxtla, en respuesta a un ataque desatado sobre Chiapa, contratacan y toman San Cristóbal de Las Casas, reduciendo a escombros el centro de la ciudad, y los principales políticos conservadores huyen a Guatemala.

En este periodo en que se enfrentan los liberales y los conservadores chiapanecos, disminuyen las presiones sobre las comunidades indias: por una parte deja de recogerse el impuesto personal y, por la otra, muchos sacerdotes huyen junto con las familias conservadoras por lo que reducen su presencia y se suprime la recolección del diezmo. Pero lo más importante, desde el punto de vista del estrecho vínculo establecido entre comunidades y sacerdotes, es el debilitamiento del respeto a tales párrocos y la reacción a sus abusos y exacciones. Por otro lado, en estos periodos en los que disminuye la explotación de las comunidades, se abren periodos de reconstitución comunitaria a partir de sus propias instituciones, de una concepción del mundo construida y reproducida desde la experiencia agrícola en torno a la milpa. Un buen ejemplo de ello es la organización que se trasluce en los movimientos de defensa y de desarrollo de sus concepciones religiosas, en las que se advierte la presencia dominante de la tradición religiosa mesoamericana. Tal es el caso de la mal llamada “guerra de castas” que acontece en los Altos de Chiapas en 1869.

Pluralismo cultural, identidades e interculturalidad

Moisés Esteban-Guitart*

Uno de los fenómenos contemporáneos asociados a la *globalización* –entendida como un proceso de funcionamiento simultáneo en tiempo real a escala planetaria y articulación de flujos (principalmente económicos) debido a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación– es lo que algunos autores llaman “repliegue identitario” o “regreso a la comunidad” (Bauman, 2003; Castells, 1998), es decir, el reforzamiento y reivindicación de identidades culturales de tipo religioso, nacionales, territoriales, étnicas, como respuesta a la globalización percibida como una *amenaza*. En una reciente entrevista, el sociólogo Ulrich Beck (2003: 15) afirmaba:

Todo el mundo siente amenazada su identidad frente al poderosísimo rival que es la ‘globalización’. Podríamos decir que hasta cierto punto nos sentimos expulsados de la patria, expuestos a los mortificantes peligros de la asimilación incondicional. Por consiguiente, en todas partes se intenta imponer indisimuladamente identidades nacionales, étnicas y locales.

Pienso que una de las consecuencias del “repliegue identitario” es lo que podríamos llamar “pluralismo cultural”. En este sentido, la globalización no supone, como suele decirse a menudo, una homogeneización cultural, al contrario: deifica la diversidad. Es decir, las identidades particulares se esgrimen como marcos de respuesta, más bien de *resistencia* (Castells, 1998), frente a los escenarios y fuerzas globales. Dicho con otras palabras, la *amenaza* de la globalización (unificación y desaparición de los valores e idiosincrasias locales debido a lógicas economicistas) provoca la emergencia de reivindicaciones nacionales, étnicas y religiosas en distintas partes del planeta, identidades culturales que cumplen la función de ofrecer seguridad, sentido y propósito existencial, necesidades que la globalización o lógica de los mercados no permiten subsanar (Touraine, 2005). Probablemente, el ejemplo más claro de ello en Chiapas sea el movimiento zapatista. Creo que no es casualidad que su irrupción coincidiese con un fenómeno característico de lo que la globalización realmente presupone, exige y significa: la unificación de mercados y libre circulación de economías (el TLCAN entre Estados Unidos, Canadá y México, firmado en el año 1994). En definitiva, según Beck (2003: 15) se trata de “*nacionalismos introvertidos* que están a la defensiva frente a la ‘invasión’ del mun-

do global, que se atrincheran y protegen frente a él”. Desde este punto de vista, la *globalización* presupone *pluralización* cultural.

Por “pluralismo cultural” entiendo la heterogeneidad de formas explícitas e implícitas de vida compartida, distintas, puestas en relación en un mismo territorio o espacio, ya sea físico o virtual (Esteban-Guitart, 2007). Por *formas explícitas de vida* quiero decir instrumentos culturales, prácticas u objetos visibles como una bandera en un ayuntamiento, una cruz en una iglesia o rutinas familiares y prácticas sociales como un modo particular de saludar a un desconocido. En cambio, por *formas implícitas de vida* me refiero a ciertas creencias culturales o etnoteorías alrededor del mundo que subyacen a la conducta de las personas, aunque sea de un modo tácito, por ejemplo, la creencia cultural alrededor del carácter cíclico del tiempo (subyacente a la noción de reencarnación de las almas). Según Berger y Luckmann (1997), el pluralismo cultural se traduce en la coexistencia de distintos sistemas de valores y de sentido en una misma cultura o sociedad, formas y modelos culturales (por ejemplo, comunidades religiosas) que compiten abiertamente entre sí y que exigen a los ciudadanos escoger de entre la multiplicidad de alternativas que se ofrecen en la televisión o internet y se practican en los distintos territorios. A pesar de que siempre han existido sistemas de valores y de sentido distintos en un mismo territorio, formas explícitas e implícitas de vida diferentes, hoy éstas son más visibles y forman parte del debate político contemporáneo. En realidad, las tecnologías globales de la información (televisión, internet) permiten observar prácticas culturales remotas realizadas en otros contextos o escenarios de vida. Además, el incremento de los vuelos transnacionales en los últimos años atestigua el aumento de las migraciones nacionales e internacionales, lo que ha llevado a considerar que estamos en la *era de la migración* (Castles y Miller, 1998).

De hecho, Chiapas es un claro ejemplo de ese pluralismo identitario y cultural. Se trata, en este sentido –y como atestigua este capítulo–, de un auténtico *estado multicultural*. A la diversidad etnolingüística y las migraciones internas y externas cabe añadir la pluralidad de formas religiosas de vida, además del influjo de la *industria cultural* que penetra comunidades como Zinacantán, a través del comercio con las flores, o San Juan Chamula, a través de la incorporación de la Coca-Cola en distintas prácticas o ritos locales (Esteban-Guitart y Peña-Cuanda, 2012). Es importante aclarar aquí que por *industria cultural* se entiende la producción de objetos y servicios culturales con fines lucrativos: la televisión, la radio, internet, las revistas y periódicos, el teatro y la industria cinematográfica, pero también “productos masa”

* Facultad de Educación y Psicología, Universidad de Girona, España.

como la comida rápida, la ropa o refrescos y bebidas. La pluralización cultural significa también que la industria cultural (producto de la globalización) se hibrida con formas de vida locales. Es decir, hablar de pluralismo cultural conlleva asumir el carácter híbrido y, por lo tanto, no esencialista, de cualquier fenómeno cultural: ya sea en su manifestación étnica, lingüística, artística, religiosa o nacional. Es en este sentido que García Canclini (1990: 16) define la hibridación como ciertos “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”, procesos que probablemente subyacen y explican el cambio y transformación cultural (Esteban-Guitart y Peña-Cuanda, 2012).

La cabecera del municipio de Chamula, San Juan Chamula, ilustra lo que la hibridación cultural significa en una práctica en la que coinciden productos de la industria de consumo (lo global) con prácticas ritualizadas (lo local). Concretamente, me refiero a la utilización de la Coca-Cola en el llamado “catolicismo de la costumbre” – “combinación de los rituales prehispánicos y los emergentes de perfil cristiano” (Rivera, *et al.* 2004: 19). Según la tradición local, en los distintos rituales de sanación, agradecimiento o petición deben estar presentes los cuatro elementos de la naturaleza, a saber: el agua, la tierra, el fuego y el viento. En relación al agua, el elemento o instrumento cultural asociado es el *pox*, aguardiente elaborado a base de caña de azúcar. Sin embargo, recientemente la Coca-Cola sustituyó el *pox* en los rituales chamulas. El particular uso local de un producto global denota cómo ciertos intereses, en este caso de orden económico, ponen a disposición de una cultura artefactos que antes no existían pero cuyos usos re-crean, apropiándose de ellos incluso al grado de incorporarlos a un conjunto de creencias y sentidos religiosos que consideran propios, que son marcas de distinción o “distinguiabilidad” (Giménez, 2005) de la identidad colectiva, en este caso de los tsotsiles de San Juan Chamula (Esteban-Guitart y Peña-Cuanda, 2012).

En cualquier caso, globalización, hibridación, pluralismo cultural son caras de una misma moneda que ensalza la diversidad de formas y maneras de manejar y construir identidades. El término *identidad*, al igual que ocurre con el de globalización, hibridación y pluralismo cultural, es un concepto escurridizo, polisémico y camaleónico que aparece con distintas formas (contenidos, significados) en el uso público, político y académico. En línea con el argumento que sostengo, entiendo que la identidad es un producto cultural (Esteban-Guitart, 2009). Según lo define Castells (1998), se trata de un proceso de creación de sentido con base en ciertos atributos culturales como la religión, la lengua, la etnia o la nación. En ese sentido, he sugerido el concepto *fondos de identidad* para captar la naturaleza culturalmente distribuida y situada de toda identidad (Esteban-Guitart, 2012; Saubich y Esteban-Guitart, 2011). Se entiende por *fondos de identidad* los cuerpos de conocimiento culturalmente crea-

dos, históricamente acumulados y socialmente transmitidos que se convierten en recursos que permiten a las personas autodefinirse, autoexpresarse y autocomprenderse. En este sentido, es necesario distinguir distintos fondos o fuentes de identidad, a saber: 1) *fondos geográficos de identidad* (referencias a la comunidad, pueblo, territorio, nación o cualquier aspecto geográfico convertido en emblema identitario, como por ejemplo el Cañón del Sumidero en el caso de la identidad chiapaneca); 2) *fondos sociales de identidad* (aquellas personas significativas – familia, pareja, amigos, etc. – que constituyen las redes sociales de apoyo y sentido personal); 3) *fondos culturales de identidad* (cualquier objeto, instrumento o artefacto cultural, arbitrario y convencional, como una bandera, un himno nacional o una cruz religiosa); 4) *fondos institucionales de identidad* (mecanismos de orden y control social que regulan la conducta de las personas, como la familia, un gobierno político, la Iglesia católica o el Banco Monetario Internacional), y, finalmente, 5) *prácticas de identidad* (las actividades y *hobbies* que una persona realiza, como el trabajo, el deporte o la participación en determinadas actividades comunitarias). En todos estos casos, se trata de fuentes de sentido personal que regulan el contenido y forma de cualquier identidad. Por ejemplo, en la siguiente definición identitaria de una joven tsotsil se encuentran distintos fondos de identidad que señalo entre paréntesis y en cursiva: “He dibujado a San Juan Chamula (*fondo geográfico de identidad*), con la iglesia que tanto admiro (*fondo institucional de identidad*) y mi mamá con mi hermana (*fondo social de identidad*)” (Esteban-Guitart y Vila, 2010).

Como afirma Bauman (2002: 55): “la cultura es simultáneamente la fábrica y el refugio de la identidad”. A través de procesos de hibridación, conflicto e intercambio social, la cultura ofrece modelos de conducta e identidad (creencias religiosas, tradiciones étnicas, ideologías nacionalistas, prácticas locales) que se convierten en el *refugio* a través del cual los miembros de una comunidad se identifican entre sí (satisfaciendo la necesidad de apego social) y organizan el caótico mundo que los rodea, aportando orden y sentido a las acciones que en él se suceden. Al fin y al cabo, los fondos de identidad aportan significado a la vida de las personas al informarles quiénes son, de dónde vienen y hacia dónde van.

Si lo que he sostenido en relación a los efectos culturales de la globalización – la pluralización étnica, lingüística, religiosa, nacional – es cierto, entonces los fondos de identidad, recursos que utilizan las personas para autodefinirse, autoexpresarse y autocomprenderse, son también plurales al entrar en contacto distintas formas explícitas e implícitas de vida compartida: distintos modelos de conducta e identidad (por ejemplo, opciones religiosas) ofrecidos por la televisión, internet o distintos grupos de poder.

En este escenario, el reto consiste en convertir el pluralismo cultural y los fondos diversos de identidad en fuentes de enriquecimiento, convivencia y cohesión social, sin negar la

dificultad que ello supone. Es en este contexto que tiene sentido el concepto de “interculturalidad”.

Entiendo por *interculturalidad* la interacción y relación respetuosa basada en el reconocimiento mutuo y la convivencia entre distintas formas explícitas e implícitas de vida compartida. En este sentido, se trataría de una respuesta al pluralismo cultural, una actitud frente a él, una actitud antirracista que considera que los conflictos sociales, inevitables en todo contacto humano, deben resolverse mediante el respeto, el diálogo, el reconocimiento, la escucha mutua, la concertación y la sinergia. Utilizando el término antes introducido, se trataría de detectar los distintos fondos de identidad y, en la medida que no dañen la libertad y seguridad de las personas, incluirlos en la práctica educativa, social y comunitaria (Hinojal, Masó, Turon y Esteban-Guitart, 2011; Saubich & Esteban-Guitart, 2011).

Precisamente en el terreno educativo se ha propuesto en México un modelo de educación superior intercultural (CGEIB, 2006; Esteban-Guitart y Rivas, 2008; Fábregas, 2009; Schmelkes, 2008) con el objetivo de conciliar la modernidad con la tradición, así como asumir lo que Bonfil (1987) llama “México profundo”, es decir, la *civilización negada* por el colonialismo y el proyecto de la civilización occidental (la sociedad mestiza), una *civilización negada* que hunde sus raíces en las muy distintas formas indígenas de vida, culturas originales que en sus transformaciones históricas habitan en el territorio desde tiempos inmemoriales.

Según lo expresó el primer rector de la Universidad Intercultural de Chiapas (Unich) (Fábregas, 2009: 251):

La misión que la universidad trazó está claramente especificada en sus documentos fundacionales y reza de la siguiente manera: La Universidad Intercultural de Chiapas es una institución de calidad, cuya misión es la de formar profesionistas con un modelo educativo fundamentado en la interculturalidad, articulando la diversidad cultural, social y económica de los diversos actores que conforman la sociedad chiapaneca. Considera que ella debe promover una formación integral del estudiante, basada en el respeto, la tolerancia, pluralidad y equidad, fortaleciendo la convivencia y el diálogo en la diversidad social. Debe promover el proceso de revaloración y aplicación de conocimientos tradicionales; comprometida con el desarrollo social y económico de la región, a través de procesos dinámicos marcados por la reciprocidad de perspectivas con el desarrollo de las comunidades con las que se relaciona y a las que orienta su vocación de servicio.

En este sentido, uno de mis principales intereses de investigación ha sido analizar empíricamente el impacto de dicho modelo educativo intercultural sobre la identidad de estudiantes mestizos e indígenas. En concreto, he intentado analizar, con la ayuda de distintos colegas, los efectos de la participación en el mo-

delo educativo intercultural (el caso concreto de la Unich) sobre la identidad étnica, el sentido de comunidad, la autoestima, la empatía o la tolerancia a la diversidad. Quisiera terminar estas breves notas sobre pluralismo cultural, identidades e interculturalidad repasando algunas de las conclusiones a las que dichos estudios me han llevado, a la espera, por supuesto, de que futuras investigaciones complementen y superen las limitaciones de los estudios realizados.

En primer lugar, cabe destacar la importancia de la identidad chiapaneca en una muestra representativa de estudiantes indígenas y mestizos de la Unich. En este caso la técnica o instrumento de investigación fue muy sencilla. Se trató de una tarea en la que los jóvenes debían elegir cinco categorías identitarias de entre 19 posibles, y ordenarlas siendo la primera la que más y mejor les identificaba. En los estudiantes de la Unich destaca la categoría social “chiapaneco/chiapaneca”, que resulta la más elegida en primera opción y la más frecuente en el cómputo total de identificaciones. Otras categorías recurrentes son “estudiante”, “mexicano/a”, “género” y “grupo etnolingüístico”. En cambio, en una muestra de estudiantes de la Universidad Autónoma de Chiapas (Unach) destacó la categoría personal “inteligente”, seguida de “inquieto” y “estudiante”. Por parte de la Universidad Autónoma de Chiapas (Unach), las categorías más elegidas fueron “inteligente”, “aplicado/a” y “chiapaneco/a” (Esteban-Guitart, 2009; Esteban-Guitart, Bastiani y Vila, 2009). Este dato es importante ya que la identidad chiapaneco/a es una identidad intermedia que permite, por una parte, incluir a los habitantes de Chiapas (sean indígenas o mestizos), y al mismo tiempo informar de un modo más preciso porque compara con otras identidades colectivas más generales, como la de mexicano/a. En definitiva, el *ethos* chiapaneco puede convertirse en un sitio de encuentro, de reconocimiento mutuo, que agrupe sin renunciar a la diversidad existente en el territorio (Fábregas, 2006).

En segundo lugar, uno de los datos recurrentes es la presencia de categorías sociales (religión, comunidad, grupo etnolingüístico) en los autoconceptos de los estudiantes de la Unich, en especial en los indígenas, en comparación con categorías personales (rasgos de personalidad como ser amable, buena onda, responsable, inquieto, rebelde, extrovertido) por parte de estudiantes de otras universidades. En este sentido, por ejemplo, en las categorías de autoadscripción de los mestizos de la Unich aparecen más categorías sociales que personales, lo que no ocurre con mestizos de la misma región (San Cristóbal de Las Casas) pero de otras universidades (Esteban-Guitart y Bastiani, 2011; Esteban-Guitart, Bastiani y Vila, 2009). También por medio de técnicas cualitativas, como el “dibujo identitario”, se evidencia el carácter colectivo de las identidades de mestizos y en especial de indígenas de la Unich, en comparación con estudiantes de otras universidades, en este caso de España (Esteban-Guitart y Vila, 2010).

En tercer lugar y, vinculado a la identidad étnica, destaca el hecho de que los estudiantes de la Unich, en especial los indígenas, obtienen puntuaciones estadísticamente significativas en identidad étnica, en comparación con estudiantes de otras universidades (Esteban-Guitart, 2010; 2011; Esteban-Guitart, Nadal y Vila, 2010). Cabe destacar que en el caso de los indígenas de la Unich, las medidas de identidad étnica correlacionan con las medidas de autoestima, de modo que a mayor identidad étnica, mayor autoestima (Esteban-Guitart, Rivas y Pérez, 2011).

Por último, estudiantes indígenas y mestizos de San Cristóbal de las Casas obtienen puntuaciones elevadas en sentido de comunidad, es decir, el sentimiento de que uno o una pertenece a y es parte significativa de una colectividad mayor (Esteban-Guitart y Sánchez Vidal, 2012). Además, los que obtienen puntuaciones

más altas en empatía son los que también obtienen las puntuaciones más altas en tolerancia a la diversidad, en especial en el caso de las chicas, aunque hay ligeras diferencias en función de la condición etnolingüística (indígena frente a mestizo) y el sistema educativo (estudiantes de la universidad intercultural frente a estudiantes de una universidad pública no intercultural). Así, los estudiantes de la Unich obtienen puntuaciones superiores, estadísticamente significativas, en la subescala de Cultura, Etnia e Inmigración (dentro de la medida de tolerancia a la diversidad) (Esteban-Guitart, Rivas y Pérez, 2012).

Los datos brevemente descritos ilustran algunos posibles efectos que tiene la participación en un contexto educativo intercultural sobre las identidades. Sin embargo, esperamos en el futuro complementar los datos existentes, hoy parciales y limitados.

La “guerra de castas”

La expansión de las fincas sobre la tierra de las comunidades indias encuentra diferentes respuestas, de las cuales, la mayor parte retorna la violencia misma con la que son agredidas; no hay muchas noticias al respecto, pues es parte de una historia desde la perspectiva de los pueblos indios que está todavía por realizarse; los pocos historiadores que han tratado de rescatarla, han tenido que atisbar entre archivos y acervos documentales a través de las fisuras que deja el relato oficial dominante. Así, en el caso del conflicto de 1869 conocido en la historia como la “guerra de castas”, en un intento por vincularla con aquella otra que desplegaron las comunidades campesinas mayas yucatecas desde 1847, la versión oficial, consignada en los textos de historia estatal, ha sido desmentida por el trabajo de diversos investigadores (Rus, 2002a, García de León, 1981 y otros). En la recuperación de los hechos reales lo que se muestra es la ideología conservadora y racista de los grupos dominantes de San Cristóbal de las Casas, como son el clero, las autoridades políticas, los comerciantes y los terratenientes.

El acontecimiento central de este episodio histórico es la emergencia de un culto religioso en un paraje de San Juan Chamula, comunidad tsotsil, en el que se repiten las pautas reconocibles en la Rebelión de Cancun de 1712 en torno a la Virgen del Rosario. Así, una joven chamula, Agustina Gómez Checheb, descubre, a fines de 1867, unas “piedras parlantes” en Tzajalhemel, y da cuenta de ello a un funcionario religioso de la comunidad, el fiscal Pedro Díaz Cuscat, quien avala la condición milagrosa del hecho lo que convalida un culto que rápidamente comienza a extenderse a las comunidades cercanas.

Los fieles construyen una rústica capilla con un altar en el que instalan una imagen de barro, aunque la atracción se concentra en las cualidades oraculares de las piedras; si asumimos la presencia de un fenómeno religioso frecuente en las comunidades de los Altos de Chiapas, es el de las “cajitas parlantes”, también conocidas como “sanmiguelitos”. Pronto el paraje se convierte en un centro religioso y comercial al que acuden creyentes de una amplia región. Un sacerdote acude al paraje y destruye el altar, predicando sobre la necesidad de rendir culto a imágenes reconocidas por la iglesia.

Sin embargo, el culto sigue creciendo, a tal grado que para la celebración de la Pascua en San Cristóbal de las Casas, cuando se realiza una gran feria comercial, no llegan los bienes procedentes de las comunidades, ni los mismos tsotsiles. La respuesta es una incursión militar encabezada por el jefe político de los Altos, el 3 de mayo de 1868, quien confisca las imágenes y detiene a Agustina Gómez Checheb.

El culto a las piedras, no obstante, continúa y pronto los creyentes organizan una mayordomía, dedicada a Santa Rosa, cuya celebración se acerca (la fecha es el 30 de agosto). Para esa ocasión se amplía el templo construido, se adquieren campanas y trompetas nuevas, y se designa a sacristanes y acólitos para el desarrollo del culto. Pedro Díaz Cuscat asume el papel de sacerdote, impartiendo los sacramentos y predicando al amanecer; los domingos viste una larga túnica para officiar y dirigir el culto a los santos. En diciembre de 1868, nuevamente las autoridades de San Cristóbal de las Casas envían un contingente armado, el que detiene a los dirigentes y destruye el santuario.

Con la activa expansión de las fincas sobre las tierras de las comunidades, así como con la aplicación de nuevas leyes que aumentan los impuestos a los co-

muneros indios, se genera un ambiente de resistencia, animadversión y rechazo a las autoridades políticas y religiosas. Estas son las condiciones que hacen posible la emergencia del oráculo de Tzajalhemel. Por otro lado, la propia población de San Cristóbal de Las Casas mantiene una mala conciencia con respecto a los comuneros, que se expresa en una paranoia por la que temen un levantamiento que acabe con sus vidas y sus bienes, la cual es alimentada por las noticias que llegan sobre los rebeldes mayas de Yucatán. De tal suerte que cuando un profesor liberal residente en la capital estatal, Ignacio Fernández de Galindo, se propone defender los derechos de las comunidades indias, se dirige a San Juan Chamula para formar un gran contingente que lo acompañe a San Cristóbal de Las Casas y solicitar la liberación de los detenidos de Tzajalhemel.

En los días en que Fernández de Galindo está en Chamula se suscitan diversos acontecimientos violentos en varios lugares; el más grave es el asesinato del párroco de Chamula y tres de sus acompañantes, los secretarios de Chamula, Mitontic y Chenalhó, quienes se llevaban los objetos de culto de Tzajalhemel. Pocos días después hay otros hechos violentos, en los que tsotsiles matan a ladinos, en otras comunidades, tales como Chalchihuitán, Santa Marta y San Andrés. Para el 17 de junio de 1869, Fernández de Galindo llega a San Cristóbal de Las Casas acompañado de miles de chamulas para pedir la libertad del fiscal Díaz Cuscat, proponiéndose como rehén, junto con su esposa y un discípulo, Benigno Trejo. El fiscal regresa a Chamula, donde celebran su retorno durante varios días.

El gobernador militar de Chiapas, Pantaleón Domínguez, llega a San Cristóbal de Las Casas, el 21 de junio y se lanza con su ejército contra Chamula, causando cientos de muertos; se instala entonces una atmósfera de guerra en la ciudad, alimentada por la paranoia; el 26 de junio, Fernández de Galindo y Benigno Trejo son fusilados. Después de esto se desata la represión contra los tsotsiles, no solo de Chamula, sino también de otros pueblos. Sus víctimas son familias que huyen de la violencia y se esconden en diversos parajes de las montañas; en Yolochén son asesinadas más de doscientas personas. Las últimas “batallas” se libran contra peones que han huido de las fincas, en 1870, lo que causa también una gran cantidad de muertos.

El acomodamiento con el capitalismo

El último tercio del siglo XIX corresponde a una consolidación de la sociedad chiapaneca bajo el gobierno nacional de Porfirio Díaz. La fragmentación política y económica establecida con el control ejercido por los caudillos en las tres grandes regiones estatales

(Altos, Valles Centrales y Soconusco) con sus respectivas pugnas, se resuelve con la llegada a la gubernatura estatal de Emilio Rabasa, en 1891. El elemento novedoso, que completa el cuadro de un sistema que se mantendrá hasta la década de los años cuarenta del siglo XX, es el desarrollo de la agricultura comercial, representada por el establecimiento de plantaciones organizadas y financiadas en su mayor parte por empresas extranjeras (inglesas, estadounidenses, españolas, suizas y, sobre todo, alemanas). Tenemos así a los tres grandes sistemas socioeconómicos que configuran a la sociedad chiapaneca.

Por una parte encontramos la matriz misma de esta sociedad, la finca, que mantiene sus hatos de ganado vacuno y caballar, cultiva productos agrícolas para exportación y es en lo fundamental autárquica, es decir no posee una dinámica hacia el crecimiento económico, sino que sencillamente se reproduce con lentitud. La razón de esta característica es una composición social prácticamente feudal, encabezada por un propietario que ejerce una autoridad patriarcal sobre los integrantes de la finca, además del hecho primordial de que se sostiene sobre el trabajo forzado, impuesto a mozos y baldíos, así como a los miembros de las comunidades indias que le rodean.

Por la otra parte están las comunidades indias, cuya subsistencia se encuentra en el mantenimiento de una agricultura básicamente mesoamericana, es decir centrada en el maíz y los otros cultivos que constituyen un complejo. La presencia de esta agricultura, que tiene como uno de sus elementos centrales una tecnología milenaria entrelazada con diversos sistemas rituales, garantiza la reproducción social y cultural de la comunidad, así como la continuidad de su cosmovisión. Sin embargo, si bien la comunidad tiene una cierta autonomía en su funcionamiento social, político y cultural, su mismo proceso de reproducción mantiene las relaciones asimétricas con la finca y con la sociedad regional.

La economía de plantación es el tercer elemento, representado por las fincas dedicadas a cultivos dirigidos completamente a la exportación internacional, el más importante es el café, aunque también tiene importancia el caucho. La orientación económica de las plantaciones es sin duda capitalista, empeñada en la obtención de la ganancia tan rápidamente como sea posible. Sin embargo, su funcionamiento no altera la condición feudal de la sociedad chiapaneca, pues la fuerza de trabajo que requiere se obtiene por medios que utilizan recursos extraeconómicos, como es el engaño, la fuerza y los abusos, impuestos a los miembros de las comunidades indias de las tierras altas, quienes son reclutados y encaminados por los

enganchadores y habilitadores de San Cristóbal de Las Casas, la capital regional de los Altos de Chiapas.

Diversos acontecimientos contribuyen a la consolidación de la sociedad chiapaneca de fines del siglo XIX. Por una parte, la centralización política y el establecimiento de una relación fluida con el gobierno nacional por medio del gobernador Emilio Rabasa; las pugnas interregionales, particularmente entre los Altos y los Valles Centrales, se resuelven con el traslado de la capital estatal a Tuxtla Gutiérrez, donde había cristalizado una intensa actividad comercial. Por otro lado, se establecen las fronteras definitivas con Guatemala, cuestión importante para consolidar el crecimiento de las fincas cafetaleras, algo en que estaban interesados los empresarios alemanes, asentados ya en el lado guatemalteco e interesados en tener las condiciones económicas y políticas para garantizar su expansión y crecimiento.

Las plantaciones

El referente del inicio del cultivo del café en Chiapas es la introducción de las primeras plantas por Gerónimo Manchinelli en Tuxtla Chico, en el Soconusco, en 1846; sin embargo el desarrollo de las plantaciones comienza años después, de tal suerte que el auge de la producción y exportación de café comienza en 1880, y alcanza su mayor nivel en 1890. Las fincas cafetaleras se extienden en el Soconusco, y también crecen en el norte, en Simojovel, rodeada de poblaciones tsotsiles y tseltales, así como en Tila y Tumbalá, centros de comunidades choles.

En el Soconusco son pocas las comunidades que sobreviven a la explotación excesiva y a las enfermedades, de tal manera que la gran cantidad de mano de obra que requiere el corte del café es contratada en las comunidades tseltales y tsotsiles de los Altos, mediante los recursos violentos de los habilitadores y enganchadores ladinos. Grandes contingentes son organizados en las diferentes comunidades de los Altos para llevarlos, en condiciones inhumanas, a las fincas, donde son instalados en galerones insalubres durante la temporada del corte de café. De los salarios que pagan las fincas a los trabajadores indios los intermediarios ladinos descuentan cuantiosas comisiones, lo que no es del agrado de los finqueros, quienes lo aceptan al no contar con mejores opciones.

La intensa actividad económica y comercial de la región del Soconusco convierte a su capital regional, la ciudad de Tapachula, en un centro cosmopolita. Por una parte, están las transacciones comerciales de las fincas cafetaleras y las relaciones que se esta-

blecen con los puertos europeos más importantes, así como con los centros financieros capitalistas; por la otra, el asentamiento de los extranjeros, quienes buscan reproducir las condiciones sociales y culturales de sus lugares de origen, las cuales se hacen presentes en la ciudad y en otros lugares donde residen, por lo general las fincas.

Sin embargo, quienes causan los mayores efectos en la cultura regional son, no los relativamente pocos propietarios y administradores de las fincas con sus familias, sino los grandes contingentes que llegaron de otros países y otros continentes como fuerza de trabajo para las fincas. Desde finales del siglo XIX arribaron diversos grupos a Chiapas, como es el caso de los japoneses que se instalaron en Acacoyagua, en 1896, y se dedicaron a la horticultura, no al trabajo en las fincas. Al año siguiente, llegaron a la región 200 negros jamaquinos, muchos de los cuales se asentaron en Mazatán. Otro contingente, que vivía una situación dramática y siniestra, es el conformado por 500 prisioneros polinesios, enviados desde Nueva Caledonia a un exilio forzado por haberse rebelado contra el colonialismo francés. Al llegar al Soconusco, en 1890, adquirieron una enfermedad contagiosa que provocó la mortandad de todos ellos. El mayor grupo lo integraban los 2700 campesinos chinos que ingresaron por Guatemala y se distribuyeron en las ciudades costeras hasta el Istmo de Tehuantepec. Tampoco se quedaron como trabajadores de las fincas, sino que se convirtieron en activos comerciantes que pronto establecieron una red regional. La mayor concentración se instaló en Tapachula, donde se organizaron y llegaron a publicar dos periódicos en chino. Todos los extranjeros incidieron, sin duda, en la cultura regional de una u otra manera, lo que dio ese tono cosmopolita que impulsa la economía de plantación de las fincas cafetaleras.

Las comunidades mayenses de los Altos de Chiapas también fueron afectadas por la economía de las fincas cafetaleras. Por una parte se encuentran los recursos desplegados por los enganchadores para reclutar trabajadores para las fincas, los que en buena parte se apoyaban en la producción y expendio de aguardiente de caña. Sabemos que a lo largo del siglo XIX, comerciantes ladinos de San Cristóbal de Las Casas se dispersaron e instalaron en las cabeceras de las comunidades indias, para poco a poco apropiarse de tierras y dedicarse a destilar y vender aguardiente a los comuneros; lo hacen asumiendo una conducta y un discurso de profundo contenido racista. Así, por medio de la venta de alcohol y de la embriaguez misma, obtienen las propiedades que poseen localmente al recurrir a engaños y extorsiones y, ya en la época de

reclutamiento, se aprovechan de la embriaguez para imponer deudas a los hombres que, para pagarlas, se tienen que enrolar en el trabajo temporal en las fincas.

Por otro lado, el trabajo asalariado mismo incide en la organización social de las comunidades, pues da pie a que aquellos trabajadores que logran ahorrar un pequeño capital soliciten su participación en el sistema de cargos local para financiar las celebraciones comunitarias. En su origen, la organización de los ciclos ceremoniales de la comunidad estaba a cargo de funcionarios elegidos localmente como mayordomos, cuya responsabilidad era coordinar la fiesta patronal, o alguna otra del calendario anual, con los recursos comunitarios. En el periodo colonial las cajas de comunidad, instituidas por las autoridades españolas, reunían los fondos para pagar el tributo, los servicios de los sacerdotes y la realización de las celebraciones religiosas; por lo general, la parte religiosa de la organización comunitaria, es decir la cofradía, podía poseer bienes propios dedicados exclusivamente a los gastos de las celebraciones religiosas, tales como terrenos, ganado, huertos e incluso ahorros por la renta o venta de sus propiedades. En esta organización, el mayordomo era el responsable de la fiesta patronal y su habilidad para prepararla, con los recursos comunitarios, era lo que le otorgaba prestigio y lo convertía en una autoridad moral.

En las condiciones de despojo de tierras y otros bienes de las comunidades indias por parte de terratenientes, sacerdotes y comerciantes ladinos, a lo largo del siglo XIX, los fondos para la realización de las ceremonias religiosas comunitarias a lo largo del año eran muy reducidos. La posibilidad de contar con mayores recursos, gracias a los pocos ahorros de los trabajadores de las fincas, propició el desarrollo de la promoción individual para ocupar los cargos que involucran los mayores gastos. Así, se estableció una relación estrecha entre la organización social comunitaria y el trabajo asalariado de las fincas cafetaleras. A partir de entonces los esfuerzos colectivos se concentraron en la realización del ciclo ceremonial anual, en el cual participaban funcionarios con diversas responsabilidades, lo que configuraba un escalafón que establecía un sistema definido por el prestigio. Es importante señalar que, de acuerdo con la rica información etnográfica reunida, un aspecto significativo de este sistema es la puesta en acción de una red de reciprocidades, pues una parte significativa es el endeudamiento de los responsables con otros parientes y amigos de la comunidad; y también con los habilitadores, quienes de esa manera contribuyen al reclutamiento de trabajadores para el corte de café en las fincas.

La contrarrevolución de la familia chiapaneca

La influencia del movimiento revolucionario que gesta en México en la primera década del siglo XX reactivó la rivalidad histórica entre los Altos y los Valles Centrales, centrada en la ubicación de la capital, así como en el control político y económico del estado. En la coyuntura del movimiento revolucionario que se oponía a la dictadura porfirista —de la que formaba parte el gobierno de Emilio Rabasa—, los dirigentes de San Cristóbal de Las Casas asumen la posición maderista, con su discurso crítico contra el régimen dominante; al mismo tiempo, la iglesia, profundamente resentida por toda la política liberal, desarrolla también su oposición política, representada por el obispo Francisco Orozco y Jiménez.

El obispo de Chiapas desplegó una intensa actividad social y política desde la antigua capital colonial, entre la cual destacó la acción pastoral en los pueblos alteños mayenses, en la que se definió el liderazgo de Jacinto Pérez Chixtot, tsotsil de Chamula que había tenido una experiencia previa en el ejército federal y era letrado en español. Conocido como “el Pajarito”, había organizado numerosos grupos de creyentes tsotsiles como parte de su labor con la iglesia, y en esta actividad se había perfilado como un dirigente. Como parte de la oposición al régimen porfirista, y apoyando las pretensiones de los conservadores de San Cristóbal de Las Casas, el obispo incorporó un numeroso grupo de tsotsiles al ejército que se organizó para atacar a los tuxtlecos y devolver la capital a los Altos.

Este ejército tsotsil incorporaba a hombres de varias comunidades, además de San Juan Chamula, tales como San Andrés Larráinzar, Huixtán, Zinacantán, San Bartolomé de los Llanos y otros. Por su parte, los tuxtlecos también se preparaban organizando un cuerpo de voluntarios, los Hijos de Tuxtla, al que se incorporan miembros de varias comunidades zoques y chiapanecas—es decir, de poblaciones como Suchiapa, donde se hablaba la antigua lengua chiapaneca— como Ocozocuatla y San Fernando Las Ánimas.

Un contingente de aproximadamente 10 mil soldados tsotsiles desfiló por las calles de San Cristóbal de Las Casas, mostrando la pobreza de su armamento, pues buena parte de este son instrumentos de labranza. El hecho importante a señalar es la acción de la iglesia y de los conservadores, quienes proporcionaban armas a una parte de los militantes tsotsiles, particularmente al grupo dirigente encabezado por “el Pajarito”.

En septiembre de 1911, el improvisado ejército de los Altos decidió atacar, avanzando primero sobre las comunidades que le eran leales, como Zinacantán y Larráinzar, y luego a lo largo de la ribera

derecha del Río Grande, desde San Bartolomé de Las Casas de los Llanos hasta Copainalá; en un momento dado el territorio de los Altos estuvo en manos del ejército tsotsil, como lo mostrarían los castigos que infringen a los ladinos de varias comunidades, como Chenalhó y Pantheló. Sin embargo, la contraofensiva de los tuxtlecos iba recuperando las comunidades ocupadas, causando grandes bajas a las tropas tsotsiles e incluso capturando prisioneros. A un grupo de ellos los someten a un bárbaro castigo: los desorejan y hacen collares con las partes cortadas. Finalmente, el ejército de los Altos es derrotado y firman la paz el 13 de octubre, por lo que hacen un reconocimiento de Tuxtla como capital estatal.

La violencia desatada, en la que los tsotsiles son manipulados por los intereses y las ambiciones de los conservadores de San Cristóbal de Las Casas, tuvo también efectos dentro de las propias comunidades; así, en Chamula surgió otro liderazgo político, el de Mariano Pérez Méchij, que se opone al “Pajarito”; cuando este regresa derrotado a su paraje en Chamula, Pérez Méchij toma la revancha contra los seguidores del primero, a quienes persiguen para castigarlos. Los que logran huir se refugian en los bosques de Simojovel y fundan una comunidad, Rincón Chamula.

La llegada del ejército carrancista comandado por el general Jesús Agustín Castro, en septiembre de 1914, activaría las respuestas de los ejércitos chiapanecos quienes, ante las medidas tomadas por los carrancistas, como la Ley de Obreros o de Liberación de Mozos, deciden unirse, como lo declaran en el Acta de Canguí, firmada el 2 de diciembre de ese mismo año en la finca Verapaz, cercana a Chiapa. Esta ley iba directamente contra uno de los pilares de la economía feudal de las fincas, el de la servidumbre, lo que provocaría la respuesta inmediata de todos los terratenientes y rancheros, encabezados por Tiburcio Fernández Ruíz, quienes dicen defender a la “familia chiapaneca”.

La respuesta más intensa provino de las fincas y ranchos de los Valles Centrales, donde había ya desaparecido la mayor parte de las comunidades indias por la invasión, despojo y sometimiento de que fueron objeto. En cambio, los miembros de estas fincas y rancherías compartían una misma cultura de raíces feudales.

Los mozos y sirvientes de estos propietarios, criados en los establos y en el aislamiento, compartían así muchos rasgos en común con sus amos. Estaban en todo, cultural y consanguíneamente, emparentados con ellos gracias al “derecho de pernada” que permitía a los patrones contribuir con su grano de arena a la reproducción de esta especie. Los

propietarios “y la ranherada” eran tíos y padres verdaderos a los que se debía lealtad, a cambio de *protección* (García de León, 1981, II: 57).

En los Altos se formó la brigada Las Casas bajo el mando de Alberto Pineda, quien estableció en Chilón su centro de acciones militares; desde ahí ataca a las tropas carrancistas con una estrategia guerrillera de hostilización y escape, saqueando a su paso las comunidades de la región sin tomarlas permanentemente.

En esta situación de guerra que enfrenta a los terratenientes y rancheros chiapanecos con el ejército carrancista, las comunidades indias son víctimas de unos y otros, aunque los peones y mozos liberados por la Ley de Liberación de Mozos se incorporan a las tropas carrancistas en algunas partes. En algunas comunidades les prestan apoyo como guías, en otras se incorporan voluntarios, como en Tenango y Cancuc, tseltales ambas. Sin embargo, el mayor efecto de la presencia de los carrancistas es el de reparto de tierras en algunas zonas; así, se legaliza el reparto agrario en Suchiapa, y se restituyen las tierras comunales a Oxchuc, en Amatenango del Valle, en San Lucas y en Nicolás Ruíz. Se fundan ejidos en Berriozabal, en tierras de la hacienda Don Rodrigo, así como en Coapilla, Copoya, San Fernando, Terán y Cintalapa. En Oxchuc se desata un conflicto interno, en el cual se asesinan a los principales y mayordomos acusados de brujería.

Jacinto Pérez Chixtot, “el Pajarito”, permanecía refugiado en su paraje de Chamula, pero el hecho de haber sido un dirigente popular y estar armado lo convertía en un potencial enemigo de los conservadores y racistas de San Cristóbal de Las Casas, quienes mantenían viva la paranoia de un posible levantamiento de las comunidades indias, de una “guerra de castas”. Cuando llegan las tropas carrancistas, los enemigos del “el Pajarito” lo denuncian y es detenido. El 22 de octubre de 1914 fue fusilado en San Cristóbal de Las Casas.

La inestabilidad política generada por el conflicto armado, que enfrentó a diferentes facciones, afectaba la eficacia del ejército carrancista que ocupaba el territorio chiapaneco sin poder derrotar a las huestes de los terratenientes. Por último, en febrero de 1920, una vez que la lucha política se define con el triunfo del general Álvaro Obregón, se firma un pacto con los Mapaches, como se llamaba a los combatientes chiapanecos, el cual garantizaba la continuidad de una sociedad profundamente conservadora y feudal en un contexto de cambio y transformación nacionales. Sin embargo, la semilla de la lucha por la tierra quedaba sembrada en las comunidades indias y entre los campesinos pobres que había generado la liberación de mozos.

Articulación a la sociedad nacional

El pacto establecido con Álvaro Obregón significó la continuidad del régimen feudal en la sociedad chiapaneca, con el florecimiento de las fincas y rancherías de los Valles Centrales, de Ocosingo y de los Altos, así como la actividad exportadora de las fincas cafetaleras del Soconusco y del norte de Chiapas. Por su parte, las comunidades indias se retrajeron a su espacio en los Altos, aunque conservaron sus vínculos con la capital regional, San Cristóbal de Las Casas, con su antiguo sistema feudal, construido por la sociedad colonial, su ideología racista y la explotación de las comunidades para mantener su añeja condición parasitaria. Asimismo, las comunidades continúan articuladas al trabajo asalariado temporal en las fincas del Soconusco y del norte, en la región de Simojovel y la de los choles, en Tumbalá y Salto de Agua.

A pesar de las difíciles circunstancias que impuso la hegemonía de la ciudad feudal y el trabajo en las fincas cafetaleras, las comunidades entraron en una fase de reconstitución de su cultura. Esto no significa que hubiera una continuidad mecánica de sus tradiciones culturales, sino un proceso de reinención de las mismas en las condiciones de ese entorno opresivo, sobre todo con la disminución de la presencia de los sacerdotes en las comunidades, particularmente por la política anticlerical del gobierno nacional, que entra en una fase de confrontación militar con la iglesia, con la Cristiada, la cual es respaldada por los gobernadores de Tabasco y Chiapas, Tomás Garrido Canabal y el general Victorico Grajales. En Tabasco esta política acaba con las celebraciones religiosas comunitarias de los pueblos indios, cuando se hacen grandes quemas de imágenes religiosas y de toda la parafernalia eclesiástica. En Chiapas la política antirreligiosa se aplica a las comunidades *mams* de la región de Mariscal, que tiene como centro la ciudad de Motozintla, con el argumento de distinguirlas de las poblaciones *mams* guatemaltecas. No solo se prohíben las celebraciones religiosas comunitarias, sino también el uso de la indumentaria tradicional y de la lengua amerindia. Quienes se oponen a estas disposiciones son apaleados públicamente y encarcelados.

Con la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia del país se abre un paréntesis en la hegemonía feudal de la sociedad chiapaneca, lo cual no significa que esta termine, sino que se pone una cuña, la cual permite que las comunidades indias comiencen a articularse con el gobierno federal y a transformar las condiciones primitivas que les impone un régimen regido por los grandes terratenientes. En primer

lugar, el gobernador Grajales es destituido y en su lugar llega un gobernador afín con el gobierno del centro. En 1936 Efraín Gutiérrez asume la gubernatura de Chiapas, con un programa articulado al nacional, que se plantea aplicar la reforma agraria y desplegar una política indigenista. En este último punto un protagonista fundamental es Erasto Urbina, un agente aduanal que habla *tseltal* y *tsotsil*, conoce bien la cultura y la problemática socioeconómica regional, y se propone cambiar las relaciones de las comunidades con la sociedad regional y con las fincas cafetaleras.

Erasto Urbina es designado director del Departamento de Protección Indígena (DPI), con sede en San Cristóbal de Las Casas, y representante del gobernador en la región. Una de sus primeras órdenes fue la sustitución de los secretarios municipales, ladinos que actuaban como representantes del gobierno de la ciudad, más que como defensores de las comunidades. Urbina instaló en esos puestos a colaboradores suyos, jóvenes bilingües y alfabetizados procedentes de las comunidades *tseltales* y *tsotsiles*.

Grupos de ellos lo acompañaban cuando visitaba las comunidades, fungían como traductores en las oficinas del dpi en San Cristóbal Las Casas, y trabajaban en estrecha colaboración con los nuevos secretarios metiendo en cintura a aquellos ladinos que tenían negocios en tierras indígenas, boicoteando sistemáticamente sus comercios, amenazando a los contratistas explotadores y expulsando a los traficantes ladinos de bebidas alcohólicas (Rus, 2002: 259).

Una de las más importantes acciones desarrolladas por Erasto Urbina fue el reparto de tierras a las comunidades, después de expropiarlas a diferentes fincas de la región de los Altos. Asimismo se dedicó desde los comienzos de su gestión a organizar el Sindicato de Trabajadores Indígenas, con el fin de regular las relaciones con las fincas cafetaleras y acabar con el intermediarismo de los habilitadores y enganchadores ladinos, que despojaban a los trabajadores de parte de su salario y los sometían a condiciones de violencia y explotación. Las comunidades alteñas procedieron entonces a nombrar a sus representantes en el sindicato, la mayor parte de ellos fueron los jóvenes colaboradores de Urbina, entre los que predominaban los procedentes de Chamula. Para fines de 1937 este sindicato realiza el primer reclutamiento de trabajadores en San Cristóbal Las Casas, con la inscripción de cerca de 25 mil comuneros. A partir de ese momento los trabajadores para las fincas tenían que

contratarse por medio del sindicato; no podía realizarse de manera externa, pues sus miembros contaban con una credencial. Así, los finqueros no tenían que perseguir y encarcelar a los trabajadores que desertaban, ahora era el sindicato y las autoridades municipales de sus comunidades de origen, las encargadas de hacer cumplir los contratos.

Esta participación de las autoridades comunitarias en las actividades del sindicato establecía un vínculo que conduciría a su intromisión en los gobiernos tradicionales. Ahora no solamente se requería que hubiera secretarios alfabetos, sino también que los presidentes municipales fueran bilingües. Esto planteó un serio problema a los procedimientos por los cuales las comunidades nombraban a los miembros de su correspondiente escalafón, pues tradicionalmente los cargos dirigentes se obtienen luego de una activa participación en la jerarquía desde los puestos de menor prestigio, de tal manera que quienes ocupan las plazas más importantes son personas en edad madura con una sólida experiencia ritual.

Sin embargo, desde la década de los años veinte, con el impulso a la educación que establecieron los gobiernos nacionales, en las comunidades alteñas aparecieron jóvenes bilingües dispuestos a luchar por la organización de escuelas propias, que enseñaran en sus respectivas lenguas amerindias. Dos de estos jóvenes, alumnos de la Casa del Estudiante Indígena, fundada en la Ciudad de México por las autoridades educativas, colaboraron estrechamente con Erasto Urbina y se convirtieron en autoridades de su comunidad, San Juan Chamula; es significativa la manera en que logran esta posición dirigente, pues, como lo consigna Jan Rus, Salvador López Tuxum ingresó al escalafón comunitario para seguir una opción tradicional y llegó a la categoría más alta, presidente municipal (Rus, 2002b: 262). Esta situación se repitió en otras comunidades de la región, con lo que se establece un proceso de articulación con el Estado nacional, lo que define una estructura de mediación que incide en la anacrónica condición socioeconómica y política estatal.

Mientras tanto, el proceso de reforma agraria se detiene en los años cuarenta; la política nacional toma un giro a la derecha para favorecer a terratenientes, aunque esta política impulsará el desarrollo capitalista en el campo, en tanto que la situación chiapaneca mantiene su antigua estructura feudal. Sin embargo, la política indigenista nacional amplía su influencia en Chiapas con el establecimiento del primer centro coordinador del Instituto Nacional Indigenista (INI) en San Cristóbal de Las Casas, en 1951. Con la participación de los más destacados antro-

pólogos, reunidos en el INI, los centros coordinadores continúan con el proyecto nacional fundado por Moisés Sáenz, cuyo primer paso fue la creación del Departamento de Asuntos Indígenas, en 1936, por el gobierno cardenista. Ahora la acción indigenista se instalaría en las propias regiones interculturales, y el Centro Coordinador Indigenista *Tselal-Tsotsil* sería el modelo para la posterior apertura de nuevas sedes en otras regiones del país.

Si bien el cuerpo directivo estaba bajo la responsabilidad de un antropólogo, y había un grupo técnico para apoyar los programas en los campos de la educación, la salud, la agricultura y las comunicaciones, el grupo mayoritario lo constituían jóvenes procedentes de las comunidades alteñas, quienes recibían una instrucción especializada en un internado indígena, para convertirse en promotores culturales en la zona de influencia del INI de los Altos de Chiapas. Entre estos promotores había también autoridades tradicionales que habían aceptado esta tarea educativa, lo que respaldaba la acción indigenista del centro coordinador. A lo largo de los años muchos de estos promotores formarían parte de los mandos medios de los centros coordinadores, y otros asumirían puestos de autoridad en sus respectivas comunidades. Sin embargo, los primeros años de actividad del centro coordinador en San Cristóbal de Las Casas fueron difíciles, pues no todas las comunidades aceptaban los programas indigenistas; la mayor oposición vendría de la propia sociedad chiapaneca y de sus autoridades, quienes no veían con buenos ojos programas sociales que trastornaban la vetusta organización fundada en la explotación del trabajo indio en una relación feudal.

Un capítulo notable en esta confrontación entre los programas indigenistas y la sociedad chiapaneca fue la llamada “guerra del pox”, es decir la lucha contra el monopolio del aguardiente, que fomentaba el alcoholismo en las comunidades indias, y el cual estaba apoyado por el gobierno estatal. Desde los años treinta se configuraban monopolios regionales para la producción y distribución del aguardiente de caña, un producto fundamental en las grandes ceremonias comunitarias de los Altos. El monopolio existía con el apoyo de las autoridades, pues los alambiques clandestinos estaban prohibidos en las comunidades y, si se descubría alguno, los guardias particulares de los monopolistas lo expropiaban, junto con el aguardiente almacenado. En 1949 los hermanos Hernán y Moctezuma Pedrero fundaron la empresa “Aguardientes de Chiapas”, eliminaron a sus competidores y se convirtieron en los productores únicos, con el apoyo de las autoridades estatales, de tal manera que las tareas de

Diagnóstico de competencias interculturales en instructores comunitarios del Consejo Nacional de Fomento Educativo del estado de Chiapas

Marcela Georgina Gómez Zermeño*

Introducción

El mundo está hecho de una gran complejidad e impregnado de una diversidad ecológica y cultural que sobrepasa toda pretensión teórica reduccionista que busque imponer sus *verdades universales* (Marín, 2000). En esa compleja diversidad, comprender *el ser humano* implica interrogar su situación en el mundo y ser capaz de reconocer que es a la vez físico, biológico, psíquico, social, cultural e histórico.

Al respecto, Morín (2000) afirma que es necesario enseñar nuevos métodos que permitan aprehender las relaciones mutuas y las influencias recíprocas, entre todas las partes que integran un mundo complejo. Advierte que la unidad de la naturaleza humana se encuentra completamente desintegrada en la educación a través de las disciplinas, lo cual imposibilita aprender lo que significa *el ser humano*. Para Aguado (2003), el enfoque intercultural aplicado a la educación y otros dominios de las ciencias humanas apoya la comprensión de la interacción, interdependencia, reciprocidad y los intercambios que rigen las *relaciones humanas*. Señala que enfrentar los retos que plantea la educación intercultural requiere poseer actitudes y creencias, conocimientos y destrezas que permitan comprender que la diversidad humana se manifiesta en la originalidad y pluralidad de las distintas identidades culturales que integran la *humanidad*.

Ahora bien, hablar de interculturalidad en México también implica ser capaz de concebir la multiculturalidad como un elemento histórico para comprender que las diferencias culturales entre el grupo dominante y las culturas originarias han motivado desde intentos de exterminio hasta esfuerzos concertados de asimilación. Observar el panorama histórico que ofrece la educación indígena en México permite reconocer que las relaciones entre la cultura dominante y las minoritarias, nativas, se han fundamentado en un gran prejuicio, claramente discriminatorio y de origen histórico (Schmelkes, 2004). Es por ello que aplicar plenamente el enfoque intercultural en los diferentes sistemas educativos que buscan atender ese diverso contexto implica que los docentes sean capaces de reconocer y combatir los prejuicios que se han arraigado en las relaciones humanas de una sociedad que encuentra sus raíces en los diversos elementos que distinguen su propia multiculturalidad.

Antecedentes

Desde las primeras experiencias para proporcionar acceso a la educación en el medio indígena y rural se ha buscado responder a la demanda mediante programas basados en modelos alternativos de educación comunitaria (Soler, 1996). De acuerdo con García (1993), la educación comunitaria es básicamente promocional y reguladora de la participación; encuentra su cobertura teórica en el ámbito de la pedagogía social, para que los participantes puedan ser agentes configuradores de una praxis que les sea propia, a partir de un aprendizaje autónomo, activo, creativo y liberador (Caride, 1992).

En una propuesta de educación comunitaria intercultural, las funciones y demandas pedagógicas repercuten en la formación docente y se suman a la complejidad propia de ese campo (Bazdresch, 1998). Aprender de la práctica, establecer relaciones interpersonales duraderas, percepción de los afectos, explicitación de supuestos y confrontación de los mismos, trabajo en equipo, convertir la acción cotidiana en fuente de conocimiento y control racional de su comportamiento social, son sólo algunas de las nuevas competencias que la formación docente deberá fortalecer.

Al respecto, Tovar (2003) reporta que el desempeño esperado de un instructor comunitario que presta sus servicios en la modalidad para la atención educativa a población indígena, es más complejo que el que se espera de un maestro en la escuela regular. Además de manejar habilidades de planeación, conducción y evaluación multigrado, el instructor comunitario en poblaciones indígenas deberá poseer las competencias interculturales que son necesarias para ser capaz de posicionar la diversidad cultural como una auténtica ventaja pedagógica en entornos socioeducativos de extrema dificultad.

Por su parte, Méndez (2003) confirma que la mayoría de las propuestas educativas para el medio indígena y rural, ya sea desde el Estado o desde las organizaciones no gubernamentales, requiere de educadores con una formación pedagógica, psicológica, organizativa, administrativa y antropológica. Al referirse a la realidad del entorno educativo presente en las comunidades, advierte que los educadores actualmente se caracterizan por tener distintos perfiles; por un lado, están los profesores egresados de instituciones de formación docente, y por otro, los voluntarios que apoyan programas educativos después de una rápida capacitación docente.

Al revisar el programa de formación que ofrece el Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe) a los instructores

* Directora del Centro de Investigación en Educación, ITESM

comunitarios que brindan su servicio en la Modalidad para la Atención Educativa a Población Indígena (MAEPI) de la zona de operación de San Cristóbal de Las Casas, en el estado de Chiapas, surgen las siguientes preguntas:

- ¿El programa de formación docente que se imparte a los instructores comunitarios del Consejo Nacional de Fomento Educativo, que brindan servicio en la modalidad de atención educativa a población indígena de la región de San Cristóbal de Las Casas promueve el desarrollo de competencias interculturales?.
- ¿Los instructores comunitarios del Consejo Nacional de Fomento Educativo, que brindan su servicio en la modalidad para la atención educativa a población indígena de la región de San Cristóbal de Las Casas perciben poseer competencias interculturales?.

Marco teórico

Establecer las bases teóricas y conceptuales de un estudio que busque identificar competencias interculturales en instructores comunitarios del Conafe requiere de un marco teórico que además de presentar las principales teorías que fundamentan la educación intercultural, proyecte un amplio panorama sobre los antecedentes históricos que han orientado propuestas para la educación indígena en México y las contribuciones, experiencias y los paradigmas que han generado los modelos de educación comunitaria.

Antecedentes de la educación indígena en México

Más que cultural, es un hallazgo político estudiar los momentos históricos que configuraron la educación indígena en México, un tema que brinda la oportunidad de reconocer el legado cultural de los pueblos que colorearon su paisaje y el derecho de los grupos indígenas a decidir con autonomía sus paradigmas educativos (Bertely, 2002). Tal como señala Bonfil (1987), la sociedad mexicana se compone desde sus orígenes de un abigarrado conjunto de pueblos y grupos sociales. El grado de divergencia cultural puede variar, desde el reflejo de sutiles matices locales, hasta altos contrastes con formas de vida radicalmente diferentes.

Perspectivas en educación intercultural

En 1992, México se definió como país pluricultural en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Las implicaciones de esa transformación son sumamente profundas en todos los ámbitos de la vida nacional, en especial en la educación de los alumnos indígenas, la cual aún no alcanza el estatus que requiere en la sociedad mexicana. Si bien el debate político hace patente la necesidad de conectar el desarrollo educativo con las reformas políticas y económicas, en los programas educativos nacionales aún no se observan los cambios estructurales

correspondientes a un Estado que asume con plena coherencia su diversidad cultural (Muñoz, 1999).

Elementos de la competencia intercultural

Diversas disciplinas han estudiado el constructo de la competencia intercultural. Desde el mundo de la empresa emergieron las competencias requeridas entre los profesionales que se desempeñan en ambientes multiculturales (Donoso y Aneas, 2003). Desde la pedagogía y la educación intercultural se han ofrecido planteamientos referentes al desarrollo de esas competencias entre los profesionales de la educación (Le Roux, 2002; Aguado, 2003).

En relación al campo de estudio de la pedagogía intercultural, Aguado (2004) identifica cuatro ámbitos emergentes: 1) competencia intercultural; 2) equidad e inclusión social; 3) diferencias individuales, y 4) reforma del currículo. Precisa que cada ámbito asume determinados postulados y se desarrolla en torno a cuestiones específicas.

En la investigación referente a la competencia intercultural, el mismo autor asume dos postulados básicos: 1) la reducción del prejuicio racial es posible y deseable; 2) los individuos pueden llegar a ser multiculturales, lo cual no implica el rechazo de las visiones e identidad familiar. Reporta que los estudios en este ámbito se han desarrollado en torno a dos cuestiones: 1) la identidad cultural y las actitudes, y 2) los prejuicios y estereotipos. Concluye que los resultados obtenidos deberían ser utilizados para apoyar la toma de decisiones relacionadas con la formación de profesores, en especial cuando se trata de reformular programas que busquen desarrollar las competencias que son necesarias para los fines y exigencias de la educación intercultural.

Modelo de Competencias Multiculturales en Orientación (MCC)

Al igual que la gran mayoría de modelos sobre competencias, el modelo MCC se basa en *actitudes y creencias, conocimientos y habilidades*. Sus elementos han sido muy bien recibidos en el ámbito de la psicología norteamericana, al igual que se han aplicado con éxito en estudios relacionados con los ámbitos educativos y pedagógicos.

De acuerdo con Sue, Arredondo y McDavis (1992), las competencias multiculturales básicas exigibles se refieren en esencia a creencias, actitudes, conocimientos y habilidades relacionadas con (Malik, 2002):

- la conciencia que tiene el *formador* de sus propios valores y prejuicios.
- la perspectiva cultural de su *educando*.
- las estrategias culturalmente apropiadas.

Un *formador competente* es consciente de sus propias creencias, valores, prejuicios y concepciones, sabe que son en

gran medida el resultado de sus condicionamientos socioculturales y pueden transmitirse en su intervención con grupos culturales diversos (Sue, Arredondo y McDavis, 1992).

En el MCC las dimensiones del Modelo de las Dimensiones de Identidad Personal son utilizadas para observar a las personas de una forma más completa, evitando las categorías o etiquetas que generalmente se otorgan. Para operativizar las MCC en acciones relacionadas con la formación docente, Aguado (2003) sugiere que se deberán plantear indicadores adaptados a las características de la situación de enseñanza-aprendizaje específica. Para ilustrarlo, Malik (2002) presenta algunos ejemplos de indicadores asociados a las competencias interculturales.

Metodología

Para Murillo (2006), la investigación en educación intercultural constituye un ámbito de innovación metodológica. Advierte que este tipo de investigación no está exenta de problemas metodológicos y que además posee algunas dificultades, como el sesgo ideológico y cultural del investigador. Afirma que es necesario estudiar las cuestiones planteadas a partir de sus raíces estructurales, atendiendo aspectos tanto macrocontextuales como microcontextuales, y las interacciones entre ambos.

Después de revisar la metodología empleada en diversos trabajos de investigación sobre el campo de la educación intercultural, y con base en las preguntas de investigación, se decidió adoptar el método mixto, también conocido como “cruce de los enfoques” o “multimodal” (Creswell *et al.*, 2003; Lincon & Guba, 2000; Hernández, Fernández y Baptista, 2006). De acuerdo con Tashakkori y Teddlie (2003) y con Mertens (2005), al utilizar un método mixto se aplica un paradigma pragmático.

Al considerar las preguntas planteadas con relación a las competencias interculturales de los instructores comunitarios que brindan su servicio en la modalidad para la atención educativa a población indígena que ofrece el Conafe en la región de San Cristóbal de Las Casas, se propuso aplicar un diseño de tipo *no experimental, transeccional, ex post-facto*.

Se propuso iniciar los trabajos de investigación con un estudio de tipo *exploratorio*, que a su vez permitiera generar información para realizar un estudio *descriptivo*, ya que la revisión de literatura no arrojó suficiente información referente a las competencias interculturales que los instructores comunitarios deberían poseer o desarrollar. Tampoco se encontraron estudios realizados sobre competencias interculturales en comunidades indígenas del estado de Chiapas.

Contexto sociodemográfico

La región denominada “los Altos de Chiapas” se ubica en la cadena montañosa central que se eleva hacia el sureste desde el valle del río Grijalva. El área abarca aproximadamente 10,000

kilómetros cuadrados y está densamente poblada. El grado de dispersión es también muy elevado, ya que más de 90% de las localidades posee menos de 500 habitantes (Catalán, 2001). Entre sus pobladores existe una fuerte presencia de varios grupos, principalmente el tsotsil y el tseltal. Los tsotsiles y los tseltales son dos grupos mayas emparentados entre sí quienes, junto con los tojolabales, habitan la región de los Altos de Chiapas y algunos municipios del área colindante.

Desde el punto de vista económico y administrativo, la región de los Altos de Chiapas está conformada por 17 municipios que tienen como ciudad rectora a San Cristóbal de Las Casas, fundada en 1528 y donde se encuentran los servicios más importantes en materia de salud, educación y comunicaciones. En muchos de los municipios de esta región, la educación inicial tan sólo tiene una cobertura de 6.1% entre la población total de los niños de 0 a 4 años de edad en las modalidades no escolarizada, indígena y comunitaria. Existen 32 265 niños y jóvenes en edades de 6 a 14 años que no van a la escuela. El grado promedio de escolaridad muestra que la población de más de 15 años apenas ha cursado el tercer grado de primaria (SECH, 2007).

Población y muestra

Con base en los objetivos, se propuso concentrar los trabajos de investigación en la zona de operación del Conafe en San Cristóbal de Las Casas. Para ello, se buscó el apoyo del centro regional que coordina a los instructores comunitarios de la zona e imparte todos los cursos que integran el programa de formación docente. En una investigación educativa, la población de estudio constituye el conjunto de todos los casos que concuerdan con la serie de especificaciones plantadas (Sellitz y Jahoda, 1985). Por ello, la población de este estudio se delimitó a los 173 instructores comunitarios MAEPI que brindan su servicio durante el ciclo escolar 2008-2009 en los centros educativos que se encuentran situados en los municipios de la Región 13 de San Cristóbal de Las Casas (cuadro 1).

Cuadro 1. Número de instructores comunitarios de la Región 13: San Cristóbal Las Casas.

Clave	Municipio	Instructores
023	Chamula	24
112	San Juan Cancuc	21
111	Zinacantán	19
078	San Cristóbal de Las Casas	25
093	Tenejapa	19
049	Larrainzar	41
113	Aldama	13
119	Santiago El Pinar	11
Total		173

Fuente: Conafe-Coordinación de la zona de operación de San Cristóbal de Las Casas.

Análisis de resultados

Basado en el modelo convergente, se aplicó una metodología mixta con un diseño de triangulación. De acuerdo con Creswell (1994), la triangulación en el campo de la educación consiste en una estrategia de investigación mediante la cual un mismo objeto de estudio pedagógico es analizado desde diferentes perspectivas de contraste o momentos temporales; la triangulación se pone en juego al comparar datos, contraponer o converger las perspectivas, comparar teorías, contextos, instrumentos, agentes o métodos de forma diacrónica o sincrónica.

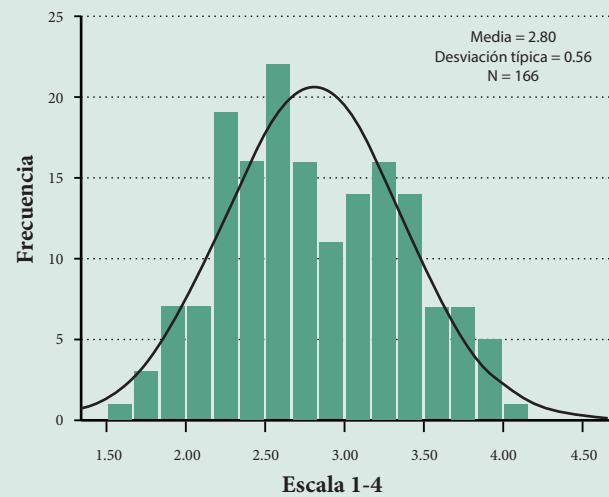
Competencias interculturales en los instructores comunitarios

Con una media de 2.74, los instructores comunitarios (IC) de la Región 13 de San Cristóbal de Las Casas perciben poseer competencias interculturales; cabe señalar que las medias de los resultados individuales oscilan entre 1.39 y 3.99, lo cual significa que perciben poseer competencias interculturales en distintos niveles.

En el cuadro 2 se aprecia que el resultado más bajo se obtuvo en “las actitudes y creencias” referentes a la perspectiva cultural que posee el IC-MAEPI sobre el alumno. Se observa que los 166 instructores comunitarios obtuvieron una media de 2.80, aunque la mayoría de los resultados se sitúa entre 2.17 y 2.63 (véase figura 1). Esto indica que los instructores comunitarios no están del todo conscientes de que sus estereotipos y nociones preconcebidas pueden afectar otros grupos culturales; tampoco están dispuestos a contrastar, sin enjuiciar, sus propias creencias y actitudes con los alumnos.

Cabe reflexionar sobre estos resultados, ya que la construcción colectiva del conocimiento para la interculturalidad debe desarrollarse desde el diálogo. Este es un componente ético y político que supone igualdad, fraternidad, lealtad, respeto y compromiso, y que por ende no debe admitir estereotipos o nociones preconcebidas que lo limiten o trunquen, ni prejuicios relacionados con raza, religión o clase, aunque sí es preciso comprender y considerar estas cuestiones para respetarlas en todos sus sentidos.

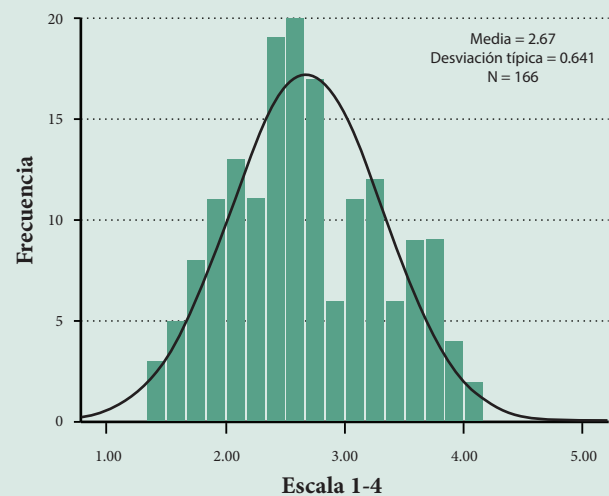
Figura 1. Gráfica de resultados “actitudes y creencias”.



Fuente: Elaboración propia del autor.

En relación al componente “conocimientos”, como se muestra en la figura 2, los 166 instructores comunitarios obtuvieron una media de 2.67 en este componente, y sobresalen resultados que se sitúan entre 2.29 y 2.75.

Figura 2. Gráfica de resultados “conocimientos”.



Fuente: Elaboración propia del autor.

Cuadro 2. Resultados cuantitativos de los indicadores en competencias interculturales.

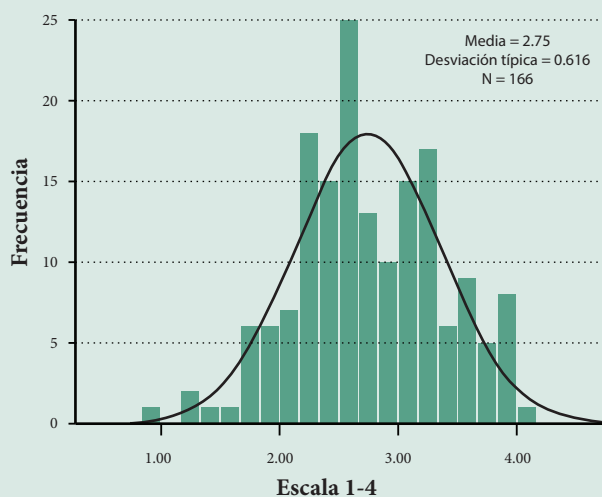
Competencia intercultural	Indicadores		
	I) Conciencia que tiene el IC-MAEPI de sus propios valores y referentes culturales	II) Perspectiva cultural que posee el IC-MAEPI sobre el alumno	III) Estrategias educativas culturalmente apropiadas que aplica el IC-MAEPI
Actitudes/Creencias	2.86	2.65	2.76
Conocimiento	2.76	2.76	2.66
Habilidades/Destrezas	2.92	2.66	2.71

Fuente: Elaboración propia del autor.

Estos indicadores consideran que los IC deberán conocer tanto su propia cultura como algunos problemas de comunicación al atender alumnos de un grupo cultural distinto al suyo. También deberán conocer las relaciones entre la cultura y el poder. Impulsar esta transformación implica saber reconocer las necesidades, clarificadas y priorizadas en forma de demandas sociales, ya que son éstas las que constituyen el motor básico para generar la acción social a través de la escuela (Méndez, 2003; Freire, 1997).

El resultado más alto se obtuvo en las “habilidades y destrezas” relacionadas con sus propios valores y referentes culturales, indicando que reconocen sus límites, solicitan consejos y recurren a personas o recursos más calificados; buscan experiencias de capacitación para mejorar su labor educativa y comprenderse a sí mismos, como seres humanos que desean alcanzar una identidad no racista. En la figura 3 se observan resultados que se sitúan en su gran mayoría entre 2.46 y 2.68.

Figura 3. Gráfica de resultados “habilidades y destrezas”.



Fuente: Elaboración propia del autor.

Es importante resaltar esta información, ya que el desarrollo de habilidades y destrezas interculturales supone acciones de capacitación para intervenir eficazmente con personas y grupos de diversa procedencia mediante las técnicas y estrategias adecuadas (Pedersen, citado por Malik, 2002). En MAEPI esas estrategias buscan favorecer intercambios orales y escritos; así, se realizan actividades tendentes a lograr ese propósito, como

debates, círculos de estudio y lectura, talleres, caravanas culturales, laboratorios, fiestas, convivencias y excursiones, en las que participan instructores comunitarios de diversas comunidades y grupos culturales (Conafe, 2006).

Triangulación convergente

Al comparar los resultados obtenidos en las competencias multiculturales para cada uno de los indicadores planteados se observa que convergen con la información que emergió de las entrevistas a los IC de la “muestra de casos tipo”. Se aprecia que los resultados cuantitativos obtenidos en las MCC por la “muestra de casos-tipo” convergen con las informaciones cualitativas.

Para Banks y Lynch (1986), un modelo de educación intercultural considera la lengua materna como una adquisición y un punto de apoyo importante en todo el aprendizaje escolar, incluso para el aprendizaje de la lengua oficial; se percibe como un triunfo y no como lastre. En esa perspectiva, MAEPI busca incorporar tanto los saberes culturales de cada grupo étnico como los contenidos escolares de la propuesta educativa, y así fomenta la libre expresión de los niños tanto en lengua indígena como en español, dado que la educación para la población indígena plantea lograr que los niños sean capaces de expresarse en ambas lenguas con la misma fluidez y competencia. Para lograrlo, los instructores comunitarios deben ser hablantes tanto del español como de la lengua de la comunidad (Murugó, 2007).

Al analizar las medias y varianzas (véase cuadro 3) se aprecia que los resultados más bajos en competencias interculturales corresponden a los IC que brindan su servicio en comunidades de lengua tsotsil, mientras que los más altos pertenecen a los IC hablantes de la lengua tseltal. Cabe señalar que estos resultados convergen con las informaciones cualitativas de los IC que conforman la “muestra de casos-tipo”.

Competencias interculturales en el Programa de Formación Docente

Con base en las ideas teóricas expuestas en relación con los programas de formación docente, se comparó la información surgida de las entrevistas realizadas a la “muestra de expertos”

Cuadro 3. Resultados del análisis de medias y varianzas: MCC Lengua indígena.

Microrregión	Comunidad	Lengua	Instructor comunitario	MCC
04 Tenejapa	Corralito	Tseltal	Antonia (IC-C)	3.93
04 Tenejapa	Linda Vista	Tseltal	Miguel (IC-L)	3.83
01 Chamula	Tilil	Tsotsil	Luciana (IC-T)	1.98
01 Chamula	Net_Ak'_Tik	Tsotsil	Juan (IC-N)	1.88

Fuente: Elaboración propia del autor.

con los resultados del análisis cuantitativo. Resulta interesante observar los resultados, ya que para MAEPI una competencia docente implica la combinación coordinada de habilidades en una ejecución o práctica pedagógica.

Al desarrollar las habilidades lingüísticas se fortalece la competencia relacionada con el diagnóstico, seguimiento y evaluación bilingüe, que permite al instructor comunitario diagnosticar las características de la población e identificar los posibles obstáculos (Conafe, 2000). Observar que el capacitador tutor de un grupo de instructores comunitarios no habla ni comprende la lengua de las comunidades que atiende también contrasta con los datos proporcionados por la coordinadora académica, quien enfatiza que el fortalecimiento del aspecto lingüístico y los conocimientos previos de los instructores son básicos para la enseñanza.

Ahora bien, el desarrollo de la competencia intercultural no sólo exige el fortalecimiento de los aspectos lingüísticos; para esta investigación educativa también resulta importante contrastar los resultados cuantitativos con los cualitativos, ya que el programa de formación docente pretende desarrollar en los instructores comunitarios competencias para la planeación de actividades lingüísticas, lo que implica ser capaz de conducir una propuesta en función de las características del grupo.

Para López (1997), los docentes que no recibieron una formación posibilitadora simplemente no están preparados para situarse en un entorno cultural y lingüísticamente diverso. Dentro de ese contexto, el reto para las instituciones dedicadas a la formación inicial y permanente de maestros es enorme, ya que implica replantear el rol que se asigna a la figura docente (López, 1997). En efecto, las figuras docentes son producto de una formación determinada y su práctica educativa forma parte de una tradición pedagógica que moldea sus comportamientos. Considerar que lo intercultural es una práctica, incita a reflexionar sobre las competencias interculturales que deben poseer no sólo los instructores comunitarios, sino todas las figuras educativas.

Conclusiones

A través de la triangulación se muestra que para lograr que los niños indígenas aprovechen el conjunto de conocimientos que adquieren en su comunidad, al igual que su lengua materna, como herramientas para mejorar su proceso de aprendizaje, los instructores comunitarios deben recibir una formación docente que fortalezca sus competencias interculturales. En ese sentido, la interculturalidad debe ser considerada como un paradigma basado en intercambios culturales que promueva el respeto y fortalecimiento de las identidades de todas las figuras que de alguna manera se integran en los procesos educativos de un grupo cultural. En palabras de Schmelkes (2004), los docentes de la educación para la interculturalidad deben llegar a comprender la cultura como un elemento definitorio de los grupos que transforman favorablemente su entorno.

¿Los instructores comunitarios del Consejo Nacional de Fomento Educativo que brindan su servicio en la Modalidad para la Atención Educativa a Población Indígena de la región de San Cristóbal de Las Casas perciben poseer competencias interculturales?

En la información obtenida mediante la triangulación de los resultados cuantitativos y cualitativos, se observa que los instructores comunitarios sí perciben poseer competencias interculturales. Los resultados del análisis cuantitativo muestran que los 166 instructores comunitarios obtuvieron una media de 2.74; por su parte, el análisis cualitativo confirma que los instructores comunitarios movilizan sus competencias interculturales en función de las dimensiones en las que se sitúan y con base en sus propias creencias, actitudes, conocimientos, habilidades y las destrezas que han desarrollado.

A través de la “matriz de indicadores” se aprecia que el resultado más bajo se obtuvo en “actitudes y creencias”, por lo cual es necesario fortalecer el desarrollo de competencias interculturales en los tres componentes de esta dimensión, que se relaciona con la perspectiva cultural que posee el instructor comunitario sobre el alumno. El resultado más alto se obtuvo en “habilidades y destrezas”, relacionadas con los valores y referentes culturales propios de los instructores comunitarios; en este ámbito los instructores comunitarios reconocen sus límites, solicitan consejos y recurren a recursos más calificados. Se aprecia entonces que tanto en los análisis cuantitativo como cualitativo, al igual que en la triangulación de los mismos, los instructores comunitarios mostraron poseer competencias interculturales, aunque también se aprecia que necesitan continuar desarrollándolas.

¿El programa de formación docente que se imparte a los instructores comunitarios del Consejo Nacional de Fomento Educativo que brindan servicio en la Modalidad de Atención Educativa a Población Indígena de la región de San Cristóbal de Las Casas promueve el desarrollo de competencias interculturales?

A la luz de la matriz de indicadores se observa la necesidad de fortalecer el desarrollo de competencias interculturales en los componentes que se ubican en la dimensión que se relaciona con las “estrategias educativas culturalmente apropiadas que aplica el instructor comunitario MAEPI”, y específicamente en el componente referente a los “conocimientos”. Los resultados muestran que los instructores comunitarios dicen desconocer estrategias de enseñanza-aprendizaje para atender contextos multiculturales y tampoco están conscientes de que las características culturales y lingüísticas de los alumnos influyen en la parcialidad de los instrumentos de evaluación. Asimismo, es importante señalar que los mismos capacitadores tutores tampoco mostraron evidencia de conocer estrategias pedagógicas para fortalecer los conocimientos de los instructores comunitarios en relación con la aplicación del enfoque intercultural en los procesos educativos.

Se pudo observar que *el programa de formación docente que se ofrece a los instructores comunitarios MAEPI que brindan su servicio en la región de San Cristóbal de Las Casas promueve el desarrollo de competencias interculturales*; sin embargo, los resultados demuestran que si realmente se desea incorporar el enfoque intercultural en la práctica del instructor comunitario, es imperativo que las figuras educativas que imparten el programa de formación docente desarrollen las competencias que fortalecerían su práctica.

En efecto, lo intercultural es una práctica y ningún hecho de entrada es intercultural (Abdallah-Pretceille, 2001). Consolidar un modelo de educación intercultural implica que las instituciones educativas sean capaces de “transformar el discurso en acción”. Es verdad que lograrlo representa grandes desafíos para las figuras educativas; sin embargo, tanto los instructores comunitarios como los niños de las comunidades indígenas lo ameritan.

expropiación y encarcelamiento de los productores clandestinos quedaba en manos de la fuerza pública (Lewis, 2009).

En una de las acciones contra los productores clandestinos de Chamula, en el paraje de Las Ollas, tiene lugar un enfrentamiento armado que provoca varias muertes, en noviembre de 1951. Los reclamos de los funcionarios indigenistas por esta violencia contra las comunidades fueron interpretados por las autoridades regionales como apoyo al alcoholismo, y fue un motivo más para las críticas de la sociedad chiapaneca a la acción indigenista. Otro incidente semejante, con muertos y heridos, sucedió en Zinacantán en junio de 1954. Ante la pasividad de las autoridades estatales, los funcionarios del INI apelaron al gobierno federal y consiguieron que se formara una comisión, integrada por representantes de los gobiernos estatal y federal, encabezada por el antropólogo Julio de la Fuente.

El informe final, un voluminoso documento que daba cuenta del respaldo estatal al monopolio de los hermanos Pedrero, así como de la pésima calidad de las bebidas alcohólicas que elabora, fue presentado formalmente en Tuxtla Gutiérrez en marzo de 1955. Aunque no asistieron los representantes del gobierno estatal, con el fin de resolver las tensiones, ambas partes entran en negociaciones posteriormente. El resultado de esta confrontación fue la pérdida del control absoluto de los hermanos Pedrero sobre la producción de aguardiente, en tanto que las comunidades obtuvieron el derecho de solicitar y obtener permisos para la elaboración de aguardiente de manera local. El INI se comprometió a no publicar el estudio y a no afectar a las fincas de los Pedrero, donde hasta los años setenta laboraban peones indígenas acasillados (Lewis, 2009: 50).

Las grietas de la sociedad feudal

El crecimiento de la población de las comunidades indias en los acotados espacios que les dejan las fincas y los ranchos, a partir de los años cuarenta, condujo al establecimiento de una política de colonización, ante la negativa de continuar con el reparto agrario. La población tsotsil se extendió hacia el norte y el poniente, a Pueblo Nuevo Solistahuacán, Ixhuatán, Jitotol, Bochil y Soyaló, por una parte, y hacia los Valles Centrales. Por su parte, colonos de las comunidades tseltales, choles y tojolabales se dirigen a Ocosingo y la Selva Lacandona. Este último lugar es privilegiado por las autoridades para estimular su poblamiento por colonos

de las tierras altas, pues está prácticamente deshabitado luego del exterminio de sus originales habitantes, choles-lacandonos, por un ejército de criollos y españoles, a fines del siglo xvii.

El Lacandón, o Lacandonia, era explotado por tres grandes compañías que sacaban los grandes troncos de madera por los ríos Usumacinta, Lacantún y de la Pasión desde finales del siglo xix; para ello organizaban “monterías” a la orilla de los ríos, asentamientos temporales donde se establecían los cortadores, trabajadores contratados y sometidos a un régimen cercano a la esclavitud, del que no podían escapar por el carácter selvático del entorno. La prohibición de exportar madera en rollo, expedida en 1949, terminó con el trabajo de las monterías, las que desaparecieron de la selva; los únicos habitantes que permanecieron fueron un pequeño grupo de campesinos mayas, llegados del norte, quienes huyendo de la colonización española en la península de Yucatán, se establecieron en asentamientos provisionales, llamados “caribales”, pues se les conoce como “caribes”, y como “lacandonos”.

A partir de los años cuarenta y cincuenta del siglo xx, comenzaron a llegar los primeros colonos procedentes de las comunidades alteñas, quienes se enfrentaron a las difíciles condiciones de la selva y padecieron grandes penurias para subsistir. En este contexto tuvieron que reinventar las tradiciones sociales y culturales de sus comunidades de origen, pero simplificadas por la misma situación que impone la selva y el aislamiento a que se someten. Su religiosidad no es ya de “origen prehispánico”, como la llaman muchos estudiosos de las comunidades mayenses de Chiapas, es también un espacio en constante cambio, pues al sólido trasfondo mesoamericano que poseen se han incorporado concepciones del cristianismo medieval impuestas por el clero regular, así como otras del catolicismo contemporáneo, pero el resultado no es una mezcla “sincrética”, como también se le considera, sino un sistema desde cuya base mesoamericana se incorporan y resignifican las influencias recibidas; en ello tiene una importancia central la continuidad de las lenguas *mayenses*.

La acción pastoral de la iglesia católica en Chiapas recibió un impulso novedoso con la llegada del obispo Samuel Ruiz, que llegó a su diócesis en 1960 y cuya experiencia con los creyentes de las comunidades mayenses le conduce a adscribirse al movimiento eclesial de la “opción por los pobres”, más conocido como “teología de la liberación”. Comienza con la gradual sus-

titución de los viejos sacerdotes conservadores por jóvenes ministros de origen europeo adscritos a la misma línea pastoral, así como invitando a jesuitas y dominicos a establecer sendas misiones para trabajar con las comunidades mayenses. Así, los primeros se asientan en Bachajón y los segundos en Ocosingo, es decir en el ámbito de las comunidades tseltales. La acción desplegada se orienta a la formación de catequistas y de prediáconos con los jóvenes tseltales.

Un momento significativo en este programa de la acción pastoral es la organización del Congreso Indígena, realizado en San Cristóbal de Las Casas, en 1974, al que acuden representantes de las comunidades mayenses de los Altos, quienes llevan ponencias en su propia lengua (*tseltal*, *tsotsil*, *chol* y *tojolabal*), las cuales son leídas y traducidas simultáneamente a las otras tres y al español. Aquí se perfilan los jóvenes que tendrán un papel dirigente en las movilizaciones de los años siguientes, en la lucha por la tierra y por mejorar sus condiciones de vida. Muchos de esos líderes serán asesinados por pistoleros a sueldo de ganaderos y terratenientes; sin embargo, comienzan así a aparecer las fisuras de la vieja sociedad feudal.

El aumento en la población migrante que llegó a la selva, así como la acción que desarrollan ganaderos y compañías madereras, resultaron en una creciente destrucción de la selva; entonces el gobierno federal, con Luis Echeverría como presidente, interviene con varias acciones que tendrían profundas repercusiones en la sociedad chiapaneca. Por una parte se instituyó, en 1971, una Zona Lacandona con una extensión de 614 321 hectáreas, como propiedad del pequeño grupo de lacandones, compuesto por 66 familias; para administrar esa enorme propiedad se organizó la Compañía Forestal de la Lacandonia (Cofolasa) manejada por la Nacional Financiera. Pero dentro de esta vasta extensión están 26 comunidades fundadas por los migrantes mayenses. En 1978 el gobierno federal fundó la Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules, con una extensión de 331 mil hectáreas, en la que también existen asentamientos de colonos mayenses. A los desplazados se les concentró en dos asentamientos, Frontera Echeverría y Doctor Velasco Suárez (los nombres del presidente del país y del gobernador de Chiapas, respectivamente).

Sin embargo la acción gubernamental para sacar a los colonos mayenses generó numerosas reacciones de defensa ante el señalamiento de la demarcación de las áreas establecidas, que consistía en una brecha. La oposición a “la brecha” llevó a la organización de la Unión de Ejidos *Quiptic ta Lecubtesel* (Unidos por nuestra propia fuerza, en *tseltal*) en 1975; un año después se fundaron otras tres asociaciones, que

cristalizarían en 1988 en la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), que reúne a cien ejidos y 25 rancherías (De Vos, 2002: 357).

En el movimiento organizativo de las comunidades de la selva convergen dos tendencias: una político-ideológica y otra pastoral católica que fortalecen la conciencia comunitaria y propician el establecimiento de alianzas políticas y económicas con un programa de apoyo al florecimiento de la lengua y la cultura mesoamericanas, en la versión creada entre estas nuevas comunidades, lo que resulta en la convivencia de una diversidad de lenguas, culturas, religiones y filiaciones políticas que apuntan a formas nuevas orientadas hacia el futuro (Medina, 1998: 155).

Para los años ochenta se encontraban en la selva lacandona más de 500 asentamientos humanos, que reunían a cerca de 150 mil personas, de las cuales la mayoría eran tseltales y tojolabales, y en menor número *choles*. Los lacandones son 456 personas. Las condiciones de vida eran en extremo difíciles, pues los asentamientos estaban aislados, solo había comunicaciones por medio de veredas y ríos, y carecían de escuelas, atención médica y los servicios más elementales, como luz eléctrica, agua potable y drenaje.

Otro factor que incidió en la transformación de las condiciones sociales y políticas de las poblaciones mayenses, y de la propia capital regional, San Cristóbal de Las Casas, fue la creciente población de expulsados de sus comunidades por razones religiosas. El caso más documentado es el de San Juan Chamula, donde los antiguos maestros bilingües, que se convirtieron en caciques, adscritos al partido oficial, PRI, defendían su control sobre la comunidad mediante la expulsión de los protestantes, así como de otras familias que se oponían al cacicazgo. Otras comunidades donde se repitió el mismo fenómeno de expulsión por causas religiosas son Amatenango, Mitontic y Zinacantán.

Todas estas familias se instalaron en las orillas de San Cristóbal de Las Casas, donde formaron sus propios barrios y se organizaron de acuerdo con sus iglesias de adscripción. Poco a poco estos expulsados, destacadamente los chamulas, fueron ocupando diversos espacios de la ciudad, como el pequeño comercio, primero en torno al mercado central de la ciudad, y luego abriendo otros mercados bajo su control, como el Merposur, en la parte sur. También participan en el servicio de taxis de la ciudad, al grado de convertirse en mayoría en la prestación de este servicio.

En la región de los Valles Centrales destaca la lucha de los tsotsiles de San Bartolomé de los Llanos, ahora Venustiano Carranza. Luego de muchos años de pugna en la que mueren varios de sus dirigentes,

Ciudadanía y etnicidad.

Las pautas de un debate en México

Jesús Solís*

Sólo junto a la democracia, la ciudadanía ha sido la institución que ha cobrado una importancia inusitada en la esfera pública en las últimas décadas. En un contexto en el que la ingente movilidad transnacional de personas es un hecho afianzado, instituciones como la ciudadanía adquieren particular relevancia, sobre todo porque desde ésta se resitúa la discusión de la inclusión -y la calidad de la misma- en los Estados nacionales.

Contraria a la perspectiva que veía en la movilidad transterritorial de mercancías, ideas y personas el rasgo palpable de la dilución de las fronteras nacionales, y como correlato la superación de los marcos definitorios de identidad social y política signados a partir del modelo Estado nación, la tendencia actual ha mostrado más bien un reposicionamiento del Estado nación en la vida de los sujetos. Este rasgo se ha expresado de forma contundente en una fase en que el tema de la seguridad interna en los Estados se ha convertido en el vector a partir del cual se definen membresías.

Si bien hoy, en el marco de la globalización y el reforzamiento de fronteras nacionales, resulta evidente la tensión que hay en las relaciones de los Estados con los ciudadanos (los propios y los ajenos), también se han registrado al interior de esos Estados procesos políticos que han vuelto controversial la forma de inclusión que se alentaba desde el concepto de la ciudadanía (el marco en que ésta tenía aplicabilidad), procesos estos que no están desligados de la pérdida de poder de control de los Estados sobre las condiciones sociales y económicas dentro de sus fronteras. Se trata de procesos que desde finales de la década de 1980, en diversas partes del mundo, han reivindicado el reconocimiento de la diferencia cultural a partir de la etnicidad.

En este escrito, centrado en el caso de México, analizo la emergencia del reclamo de reconocimiento de derechos culturales y lo que a la luz de ese proceso ha sido conceptualizado como ciudadanía étnica, pero antes introduzco los rasgos generales de la discusión teórico-política que en torno a los conceptos sobre los que gravitan esos reclamos (cultura, identidad étnica) se ha producido en la antropología y la filosofía.

La cultura como identidad política

En el mundo angloamericano fueron los grupos minoritarios los que comenzaron a demandar la separación e igualación de la representación “de sí” dentro de los programas escolares y

en los programas y eventos culturales extra académicos (Turner, 1993: 2). Ese reclamo, que inició como una búsqueda por revertir la falsa representación e incluso la invisibilización que de ellos se hacía en los más diversos ámbitos, manifestó en un sentido más amplio una postura ideológica en tanto que buscaba la participación de esas minorías en las “culturas” nacionales y en la sociedad en general; al mismo tiempo, mostraba la naturaleza cambiante de lo nombrado como cultura nacional. Ese movimiento, caracterizado como multiculturalismo, se apoyó en el concepto de cultura para plantear sus demandas, igualándolo con frecuencia al de identidad étnica, lo que fue visto entre los antropólogos como riesgos de esencialización, reificación e incluso *segregación* de los grupos reclamantes (véase Kuper, 2001 y 2003).

Las posturas más conciliadoras en esa discusión destacaron la legitimidad política y la fuerza moral de las demandas, así como la validez del llamado que se hace desde ese tipo de movimientos para re teorizar la relación entre sociedad política y cultura (Turner, 1993).

Por otro lado, en la filosofía la discusión ha girado en torno al principio liberal de autonomía y libertad individual, que para algunos está orientado a la autonomía de grupo, concibiéndolo como un solo individuo, mientras que para otros el principio se orienta a la autonomía de cada individuo como constituyente de grupos. La tensión está en que desde una perspectiva se propone situar como prioridad ética a la comunidad cultural o grupo, y desde la otra justamente lo contrario.

Quienes sostienen el primer postulado son identificados como comunitaristas, y los que afirman el otro, liberales individualistas. Para los primeros, los individuos son el producto de las prácticas sociales y “heredan un modo de vida que define lo que es bueno para ellos”, en tanto que para los segundos el individuo es moralmente anterior a la comunidad, aquí si los individuos dejan de percibir que “vale la pena mantener ciertas prácticas culturales” y modos de vida, a estos no les impide ningún derecho modificarlas o rechazarlas (Kymlicka, 1996: 29-32).

Los comunitaristas argumentan que el liberalismo, al identificarse sobre todo con los derechos individuales y por ende con un Estado rigurosamente neutral ante la heterogeneidad cultural, ha lesionado los valores comunitarios y en esa misma medida debilitado la vida pública, por lo que resulta urgente avanzar en el reconocimiento de derechos diferenciados (Taylor, 2001), construir una *ciudadanía multicultural* (Kymlicka, 1996). Los liberales individualistas sostienen que el otorgamiento de derechos diferenciados, sustentados en la cultura, genera mayores riesgos políticos que los que ayuda a dispersar, por lo tanto, en

* Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

lo que debe avanzarse es en construir sociedades pluriculturales apoyadas en reglas y valores firmes, sin diferencias (Sartori, 2001; Vázquez, 2001).

El tema del reconocimiento de los derechos culturales se construyó en América Latina a partir de los amplios procesos de democratización y de reestructuración de los Estados nacionales. Bajo esa sombra, los reclamos de derechos culturales derivaron de una lucha más amplia impulsada por sectores populares que pugnaban por derechos civiles y sociales. Es decir, los derechos culturales emergieron en un ambiente en el que se buscaba renovar los marcos de convivencia social y política, sobre todo en países que habían estado sujetos a dictaduras civiles y militares.

Ese proceso se volvió notorio a mediados y finales de la década de 1980. Fue entonces cuando se observó la relación entre el impulso democratizador (sobre todo en países de centro y sudamérica) y la apertura a la discusión de construcción de ciudadanía y novedosas formas de membresía nacional sustentadas en derechos culturales (Assies, Van der Haar y Hoekema, 1999).

La presencia ganada por los movimientos étnicos fue tal que se habló de una emergencia indígena y un proceso de formación de ciudadanía étnica para caracterizar su trascendencia en las acciones y vida pública. Se llegó incluso a manifestar que ese movimiento tenía el potencial de romper con las prácticas clientelistas, las componendas y la violencia políticas que caracterizan la historia política latinoamericana, añadiendo una dimensión “poscolonial” a la democratización de la región (Gledhill, 2000: 190).

Al igual que lo señalado para el mundo angloamericano, aquí también se discutió en torno a los riesgos que implicaba tomar la cultura como un valor para legitimar reclamos políticos y luego definir acciones públicas. Sin embargo, más allá del debate académico, con el tiempo y en diversos grados de éxito y consenso entre fuerzas políticas, los movimientos étnicos en América Latina han alcanzado el reconocimiento de sus derechos culturales y han logrado afianzar una agenda propia en la vida pública. A la luz de lo anterior, analistas de la realidad sociocultural en Perú, Ecuador y México plantearon casi de manera simultáneamente el concepto de *ciudadanía étnica* (Leyva, 2007) con el fin de analizar y describir ese proceso general. El propósito era caracterizar el fenómeno dimensionando los derechos de ciudadanía (social, civil y cultural) en los reclamos de los movimientos étnicos. Ahora, que sea la ciudadanía el eje en torno al cual se plantea la discusión sobre los derechos y la formación de sujetos se debe a que puede significar tanto un modelo político o supuesto filosófico como un hecho y práctica social (Donati, 1999). Es justo la “complejidad y multiplicidad de tensiones que se insertan en la institución formal de la ciudadanía” lo que le dota de “un carácter heurístico para el análisis de la temática más general de los derechos” (Sassen, 2010: 349).

Ciudadanía étnica en México

El movimiento étnico en México, visto como un tipo de acción colectiva consecutiva, no como un aliento institucional sobre la revaloración de rasgos culturales (impulsado en el pasado por agentes laicos y religiosos), es una derivación de tipo campesino que durante las décadas de 1960 a 1980 logró posicionarse como un importante interlocutor ante el Estado nacional.

En estados del centro, occidente y sur de México, entre los sesenta y ochenta, hubo una amplia movilización social rural con posturas disidentes a los gobiernos o cercanas a los mismos cuyos planteamientos, a pesar de estar integrada por indígenas, carecían de la condición cultural.

Aunque los grupos movilizados se adscribían como indígenas, como el Consejo de Organizaciones Campesinas Estudiantiles e Indígenas (Cocei) en Oaxaca y la Xanaru Ireti en Michoacán, sus planes de acción y demandas se centraban en resolver carencias de tierra, apoyos técnicos y financieros al campo y conflictos por límites, o en objetivos muy específicos, como en el mismo caso de la Cocei: desestructurar formas locales de gobierno antidemocráticas. La condición cultural aparecía relegada y la interpelación a los gobiernos (locales, estatales o federales) o a cualquier otro sector de la sociedad se hacía desde la categoría de campesino. Ese era el rasgo identitario que aglutinaba.

Aunque en el pasado, como señalé antes, se habían implementado políticas gubernamentales y eclesíásticas dirigidas a la revaloración de lo cultural, ésta todavía no era el eje que orientara la acción colectiva. La reorientación se notó en la década de 1990, cuando en el marco de un cambio político más amplio relacionado con la crisis de los Estados nacionales y los procesos de democratización, los reclamos por acceso o ampliación de derechos sociales y civiles fueron expresados desde la reivindicación del reconocimiento de la diferencia cultural. En ese contexto, de gran relevancia en el caso mexicano fue la ratificación por parte del ejecutivo del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que llevó en 1992 a reformar el Artículo 4° de la constitución para reconocer la composición pluricultural de la nación.

Fue este el ambiente en el que intelectuales indígenas, que en el pasado habían tenido contacto con la política de revaloración cultural (eclesial o gubernamental), promovieron expresiones colectivas en las que la cuestión cultural derivó en un componente político central. Se buscó revitalizar o recuperar valores comunitarios (fiestas, formas de gobierno y organización social local) de cierta profundidad histórica que devinieron, al cabo del tiempo, en espacios de socialidad política para nuevas generaciones.

De esas acciones, comprometidas con recuperar memorias y prácticas locales, se dio paso a la definición de proyectos políticos y culturales de mayor envergadura. Las organizaciones étnicas fueron, en este sentido, afianzando reclamos de democratización política a los gobiernos locales y federal, al tiempo que

exigían reconocimiento efectivo de la composición pluricultural de la sociedad mexicana y los derechos culturales; fueron conformando así lo que ha sido caracterizado como *ciudadanía étnica* (De la Peña, 1995).

Con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el tema de los derechos sociales y políticos enlazados con los culturales, dominado a nivel de discurso incluso por el sentido cultural, cobró mayor relevancia en el debate público y los movimientos étnicos ajustaron sus agendas en esta línea. Producto del movimiento ezeleñita se entabló un diálogo entre los indígenas y el gobierno mexicano para pactar el reconocimiento de los derechos indígenas. De ahí derivó una iniciativa

de reforma constitucional (iniciativa COCOPA) que con importantes adiciones y modificaciones legislativas originó la nomenclatura Ley de Derechos y Cultura Indígena, de agosto de 2001.

Desde hace una década en México, con muchas derivas en su proceso y con ingentes manifestaciones de inconformidad, se ha creado la Ley de Derechos y Cultura Indígena, que constitucionalmente afirma la composición pluricultural de la sociedad mexicana y otorga derechos a los pueblos indígenas. A pesar del limitado alcance de los derechos reconocidos, esta ley ha favorecido nuevos impulsos en las organizaciones de pueblos y comunidades indígenas que buscan conformarse como *ciudadanos étnicos*.

obtuvieron una resolución presidencial, publicada en el *Diario Oficial* el 28 de agosto de 1965, lo que abrió un nuevo episodio en esa batalla, pues los ocupantes de las tierras reclamadas se niegan a abandonarlas. Buscan el apoyo político de otras organizaciones campesinas nacionales, por lo que participan en la fundación de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, en 1979; dos años después los comuneros tsotsiles fundan la Organización Campesina Emiliano Zapata, y para 1982 organizan en su ciudad el V Encuentro Nacional de Organizaciones Campesinas Independientes.

En la región de Simojovel, en el norte del estado, se concentraba un buen número de fincas cafetaleras, en las que se mantenía el sistema de trabajo con peones tsotsiles acasillados. Por muchos años los finqueros se opusieron a la construcción de una carretera que los comunicara con Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas para evitar influencias políticas que afectaran su economía feudal. Sin embargo, la movilización que siguió al Congreso Indígena de 1974, en el que los tsotsiles participaron activamente, tomó la forma, en esta región, de ocupación de las fincas por los peones en 1976, en una lucha tanto por la tierra como por un salario digno, para lo que se organizan en un sindicato, que sea reconocido por las autoridades estatales. Al año siguiente son duramente reprimidos por el ejército y expulsados a Pujilic y a la selva lacandona, a la región más lejana, la del Marqués de Comillas. Sin embargo la pugna continuó, con el asesoramiento de un grupo maoísta, la Organización Ideológica Dirigente (OID), conocida localmente como “los norteños” o Línea Proletaria. Estos peones tsotsiles buscan el apoyo de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (Cioac), para finalmente organizar, en 1980, el Sindicato de Obreros Agrícolas, que agrupaba a 300 peones, de 29 fincas.

El anuncio de la construcción de la presa Itzantún, en esta misma región norteña, en 1980, genera una

movilización tanto entre los finqueros como entre los peones. Estos, procedentes de 27 fincas, se incorporaron a la Confederación Nacional Campesina (CNC) para luchar por la tierra, en tanto que los de la CIOAC lo hacen por el reconocimiento de su sindicato, afán que los llevó a organizar una marcha a la ciudad de México en 1985.

La reforma al Artículo 27 constitucional realizada el 6 de enero de 1992 golpeó al movimiento campesino chiapaneco, pues constituye una amenaza para la construcción de una “vida nueva” y de una “tierra nueva”; en respuesta, entre los comuneros de la selva, se erigieron tres fuerzas políticas: la ARIC oficial, la ARIC independiente y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Una demostración de su presencia y organización tuvo lugar el 12 de octubre de 1992, cuando llegaron en grandes contingentes para desfilarse por las calles de San Cristóbal de Las Casas, y derribaron a fuerza de mazazos y cuerdas el monumento al conquistador español Diego de Mazariegos, mandado a construir por las viejas familias aristocráticas.

Todo este proceso que da un giro radical y sorprendente con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el 1° de enero de 1994, en el que se anudaron de numerosas tensiones y contradicciones que tienen un referente importante en los años setenta, cuando se iniciaron las movilizaciones agrarias, acompañadas de invasiones de tierras.

Un factor importante es el crecimiento demográfico, acelerado a partir de los años cincuenta, sin que hubiera un desarrollo económico con las posibilidades de incorporar productivamente a las nuevas generaciones; esto condujo a una mayor fragmentación de las propiedades y al aumento de la pobreza, elementos de los que se nutren las movilizaciones que luchan por obtener tierra y recursos para reproducirse. Para 1980 la población chiapaneca duplicaba el registro de 1950, y la economía estatal y nacional

ingresaba a un largo momento de recesión que alcanzó su punto más bajo a fines de la década.

Un efecto del desarrollo desigual de la economía y la sociedad chiapanecas es la polarización; por una parte, la propiedad social se fragmenta cada vez más, lo que acentúa la pobreza y la lucha por la tierra, y por la otra, la propiedad privada se concentra en enormes extensiones y en el desarrollo capitalista. Los grandes ejes de la agricultura que sintetizan esta situación son el maíz y el café, pues mientras el primero se produce para la subsistencia, en su mayor parte, el segundo es un producto de exportación. A esto hay que añadir la ganadería, que desde los años cincuenta muestra un crecimiento que para los años ochenta abarca 40 % de la superficie estatal.

Toda esta historia reciente de los pueblos chiapanecos tiene mucho que ver con lo que Jan de Vos ha llamado “vivir en frontera”, es decir lejos del centro, en una marginación que permite la continuidad de formas anacrónicas en la economía, como son las grandes fincas que nutren a la “familia chiapaneca”, en la sociedad, con las relaciones serviles que articulan a las comunidades indias con las fincas, sean ganaderas o cafetaleras, y en la política, con la hegemonía de las grandes y antiguas familias terratenientes.

Paradójicamente, el pacto que establecen estas añejas familias con el gobierno federal en los años veinte, el que emerge de la Revolución mexicana e instituye un discurso nacionalista al que incorpora la cultura y la historia de los pueblos indios, permite la continuidad de una sociedad anclada en la feudalidad; tal vez lo más trágico es que ese pacto articula a la sociedad chiapaneca con los intereses del gobierno federal en condiciones profundamente desiguales. Un ejemplo es el programa de construcción del sistema de presas hidroeléctricas, que destruye tierras de alta productividad y desaloja a las comunidades de sus territorios ancestrales, no beneficia directamente a la población estatal, sino que responde a los intereses de la política del gobierno federal, que exporta la energía eléctrica; lo mismo puede decirse de la producción petrolera chiapaneca, en la zona de Cactus, al norte, que se vincula con los planes nacionales, sin pasar por la infraestructura económica estatal, todavía con formas atrasadas.

Lo cierto es que el largo proceso de crecimiento demográfico y de movilización campesina en busca de tierras para sobrevivir, con el despliegue de una activa lucha política, transforma sustancialmente a la sociedad chiapaneca en un sentido negativo, pues genera una gradual fragmentación de la tierra, con el consecuente empobrecimiento. Por otro lado, en estas circunstancias, las comunidades indias se desplazan en busca de tierras fuera de sus regiones de

origen y ocupan silenciosamente otros espacios, donde continúan su lucha por la tierra y se esfuerzan por reproducir las características sociales y culturales originales. Este es el caso de la Lacandonia, donde la amenaza de ser desplazados y despojados por la delimitación de las tierras dadas a los lacandones durante el gobierno de Luis Echeverría.

Las movilizaciones agrarias, abarcan prácticamente todo el estado. En el norte los tsotsiles de la región de Simojovel despliegan un activo movimiento de ocupación de las antiguas fincas y de reclamos agrarios, lo mismo que en aquella otra donde se encuentran las comunidades choles. En los Altos destacan las luchas de los tsotsiles de Venustiano Carranza y de Nicolás Ruíz. En tanto que en las comunidades serranas del entorno de San Cristóbal de Las Casas se mantiene una efervescencia política, principalmente entre los tsotsiles de San Juan Chamula, pues a lo largo de los años setenta y ochenta continuaron las expulsiones de quienes se oponen al caciquismo fundado desde los años cuarenta, principalmente los conversos a las iglesias protestantes.

Reflexión final

El levantamiento del EZLN en 1994 anudó viejos procesos sociales, políticos y culturales con su irrupción y sus planteamientos radicales, pero también desató otros que incidieron en la composición de la sociedad chiapaneca, particularmente en su dinámica y diversidad cultural. Este movimiento político-militar tuvo repercusiones a escala nacional e internacional, pues su discurso asume una dimensión que alcanza los ámbitos virtuales de la globalización. Uno de sus mayores efectos se advierte en el lugar que ocupa la población india en la sociedad nacional, pues frente a los grandes proyectos de la política neoliberal, que no solo la niega, sino incluso la amenaza con la destrucción, implicada ya en las reformas al Artículo 27 constitucional, se levanta reclamando la solución a sus viejas demandas, como la de reconocimiento político y participación en las políticas gubernamentales en las cuestiones que les afectan; por encima de todas estas reivindicaciones está la de su dignidad como componente fundamental de la nación mexicana, aquel que la articula a la milenaria historia de los pueblos mesoamericanos.

Desde la perspectiva de la diversidad cultural de la sociedad chiapaneca, no solo se expande la presencia de las comunidades indias fuera de sus regiones de origen, sino también se instalan en los grandes centros urbanos del estado, e incluso este impulso alcanza a otras ciudades del país, como la propia Ciudad de México.

El mejor ejemplo de este proceso es la transformación de la antigua capital colonial Chiapa de los Españoles en una ciudad predominantemente tsotsil. Un primer detonador es el conflicto político-religioso en San Juan Chamula —la mayor comunidad tsotsil de los Altos de Chiapas y emblemática de la población indígena estatal— donde desde 1976 se expulsó a un grupo de protestantes, acción que se repitió en los años siguientes, y en los años ochenta se extendió a otros municipios.

Los protestantes chamulas expulsados en 1976 instalaron sus campamentos originales en las márgenes al norte de la ciudad; pero como el éxodo continuó, se establecieron otros tres asentamientos, todos los cuales se convirtieron en colonias urbanas, con una población aproximada de tres mil personas. Al comienzo del nuevo milenio, la población indígena ascendía a 60 mil personas, la mayor parte eran menores de edad. La hegemonía de los expulsados chamulas en la ciudad impuso el *tsotsil* como la *lingua franca* para los migrantes que hablan otras lenguas, como el *chol* y el *tzeltal* (Rus, 2009: 181-183).

Es muy sugerente considerar las implicaciones que tuvo el levantamiento del EZLN en la manifestación abierta de los rasgos de la identidad étnica de los miembros de las comunidades mayenses, pues no solo portan abiertamente su indumentaria tradicional y hablan en público sus lenguas amerindias —algo que estaba prohibido por la política colonial— sino también crean nuevas formas de expresión étnica nutridas por la cultura urbana.

La llegada de estos inmigrantes procedentes de las comunidades alteñas se produjo en tres grandes oleadas, como las llama Jan Rus (2009). La primera corresponde a los conversos protestantes, quienes reproducen su organización comunitaria en su nuevo establecimiento, con su jerarquía político-religiosa un tanto simplificada y además adaptada a las condiciones urbanas; de hecho, apunta Rus, “funcionan como virtuales comunas religiosas” (2005: 185). Para fines de los años setenta había cuatro colonias, con cerca de tres mil personas.

La segunda oleada se relaciona con la crisis económica de 1982, cuyos integrantes se incorporaron principalmente al sector de servicios, en particular a la creciente actividad turística; también participan en la venta de artesanías o en el sector de la construcción, como mano de obra no calificada. A fines de los años ochenta había más de 20 mil indígenas en la ciudad, y el número de colonias se elevaba a 16; para entonces aparecen ya empresarios tsotsiles, asociados con capitalistas locales (Rus, 2005: 187).

El desplome del precio internacional del café es uno de los factores que ocasionó la generación de una tercera oleada, a fines de la década de los años ochenta, y se acentuó con el levantamiento zapatista de 1994. Ahora no son ya los protestantes y opositores a las respectivas autoridades comunitarias, sino refugiados, a consecuencia del conflicto armado y de los movimientos de población resultantes. Así, llegan aproximadamente 20 mil personas a la ciudad, luego del conflicto militar. En 2005 se reconoce la presencia de 46 colonias, y J. Rus da cuenta, en sus investigaciones, de 317 asentamientos.

En el desorden y franca extralegalidad que prevalecía después de 1994, los líderes indígenas desafiaban cada vez más a la añeja sociedad ladina. No solo surgieron nuevas y más poderosas organizaciones indígenas de estas confrontaciones, sino que actividades informales e ilícitas comenzaron a florecer también (Rus, 2009: 191).

Ahora la población tsotsil de San Cristóbal de Las Casas tiene una fuerte presencia en el servicio urbano de taxis, por medio de sus organizaciones sindicales, las cuales activan un importante espacio político, junto con las autoridades de las colonias *tsotsiles* y *tzeltales*. Es posible reconocer actualmente la presencia de una pequeña burguesía india que ocupa espacios en diversas instituciones administrativas, educativas y de servicios.

Otro renglón significativo donde se reconoce la presencia indígena en la ciudad es en los mercados. Ante el rechazo de los locatarios del mercado más importante de la ciudad para recibir a comerciantes indígenas, estos se instalan en las calles adyacentes y desarrollan una intensa actividad comercial de mayor volumen a la que se hace dentro del edificio principal. Para protegerse, los comerciantes indígenas se han afiliado a diversas organizaciones sindicales, tanto oficiales como independientes. En otros mercados, como el del sur, los comerciantes indígenas ocupan espacios importantes, siempre protegidos por sus organizaciones. “Actualmente, los vendedores indígenas controlan más de dos tercios de los locales en el mercado público municipal y la totalidad del comercio ambulante. Y desde hace algunos años, una nueva ‘zona comercial indígena’ se desarrolla en la periferia norte” (Hvostoff, 2009: 251).

Por supuesto que la transformación de la composición cultural que observamos en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, repostada por numerosas investigaciones antropológicas, se expresa también

en las demás ciudades chiapanecas, como Tuxtla Gutiérrez, Comitán y Tapachula. La faja costera y el Soconusco, cuya población original desapareció en el siglo XVI, víctima de las enfermedades y de la inhumana explotación, se ha vuelto a teñir con la presencia de poblaciones procedentes de otras lenguas y culturas, tanto de otros continentes, como los chinos, los españoles, los alemanes y los japoneses, como de la tradición mesoamericana, sea por los zapotecos istmeños que se asientan a lo largo de las estaciones del ferrocarril que llega a Guatemala, sea por los hablantes del *mam*, lengua *mayense*, que proceden de Guatemala y llegan en grandes contingentes para trabajar en el corte del

café, algunos de los cuales permanecen para incorporarse a la población regional.

Es evidente, pues, que la historia y la cultura de Chiapas está signada por una gran diversidad cultural, característica que comparte con el conjunto de pueblos mesoamericanos; por otra parte, detrás de esa diversidad se encuentra una sociedad cuyas mayorías expresan los grados más extremos de pobreza y de atraso en cuanto a su desarrollo económico y político. El largo tiempo de su condición marginal ha mantenido características antiguas en su cultura y en sus relaciones sociales, pero al mismo tiempo contiene una intensa dinámica por la que busca actualizarse y enfrentar las difíciles situaciones que le plantea su situación histórica.

