

ENCRUCIJADAS

> Historia

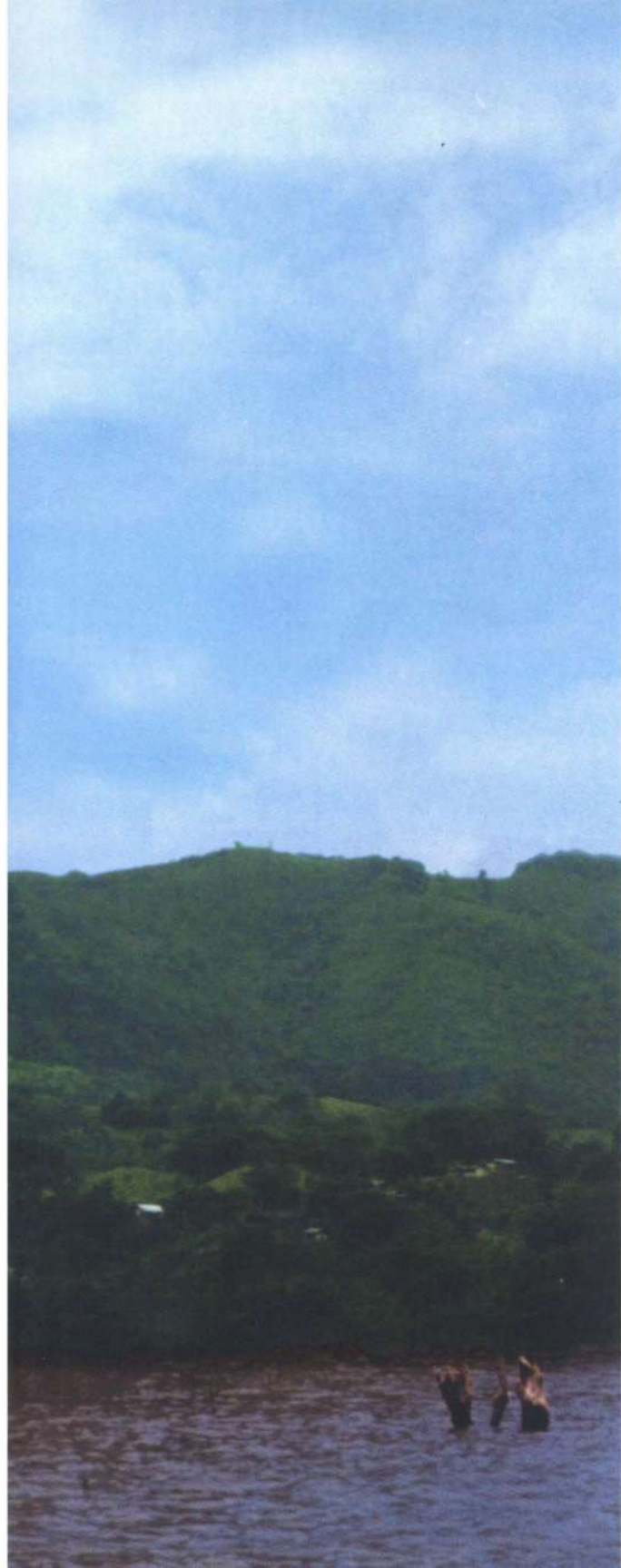
CHIAPANECAS

>> Economía, religión e identidades

>>> Juan Pedro Viqueira

TIEMPO
DE MEMORIA
TUS QUETS
EDITORES





ENCRUCIJADAS CHIAPANECAS

Economía, religión e identidades

JUAN PEDRO VIQUEIRA

ENCRUCIJADAS CHIAPANECAS

Economía, religión e identidades

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



TIEMPO
DE MEMORIA
TUSQUETS
EDITORES

972.74

V812e

Viqueira, Juan Pedro.

Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades

Juan Pedro Viqueira.-México: El Colegio de México,

Centro de Estudios Históricos: Tusquets Editores México, 2002.

528 p. ; 23 cm.

ISBN 968-12-1077-8

1. Indios de Chiapas – Religión. 2. Indios de Chiapas –
Identidad étnica. 3. Indios de Chiapas – Vida social y
costumbres.

1ª edición octubre 2002

© Juan Pedro Viqueira, 2002

Ilustración de la portada: Iglesia de Quechula.

Fotografía de Dolores Aramoni.

Composición de Angélica Castrejón Toledo

Diseño de la colección: Lluís Clotet y Ramón Úbeda

Tusquets Editores México, S.A. de C.V.

Campeche 280-301 y 302, Hipódromo-Condesa, 06100, México, D.F.

Tel. 5574-6379 Fax 5584-1335

ISBN: 970-699-064-X

© El Colegio de México, A.C., 2002

Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, 10740, México, D.F.

ISBN: 968-12-1077-8

Quinta del Agua Ediciones, S.A. de C.V.

Aniceto Ortega 822, Del Valle, 03100 México, D.F.

Tel. 5575-5846 Fax. 5575-5171

Impresión: Editores, Impresores Fernández, S.A. de C.V.

Retorno 7-D Sur 20 No. 23, Agrícola Oriental, 08500, México, D.F.

Impreso en México/Printed in Mexico

Índice

Agradecimientos	9
Consideraciones preliminares	11
1. Actualidad e intrahistorias	13
2. Reflexiones de un historiador en la tormenta chiapaneca	24
3. La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos	47
4. Los peligros del Chiapas imaginario	75
I. Orígenes de un modelo económico	
1. Ires y venires de los caminos de Chiapas (Épocas prehispánica y colonial)	109
2. Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1720)	159
II. La cuestión religiosa	
1. Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)	177
2. ¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?	201
III. La construcción de identidades	
1. Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas	261
2. Mestizaje, aculturación y ladinización en dos regiones de Chiapas	286
3. El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán	311
4. Las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas: Una visión histórica	334

IV. Reflexiones finales

1. Una historia en construcción:
Teoría y práctica de los desfases 377

V. Fuentes

1. Chiapas: la otra bibliografía (1980-2002) 417
2. Créditos 436
3. Siglas utilizadas 446
4. Documentos de archivo 448
5. Bibliografía citada 459
6. Índice de cuadros, gráficas y mapas 486

Agradecimientos

Jamás hubiera podido llevar a cabo las investigaciones que sustentan este libro de no haber sido por el apoyo decidido de tres instituciones: el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, que me otorgó una beca doctoral y me permitió trabajar dos años (1989 y 1990) en el Archivo General de Indias en Sevilla; el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste, en donde trabajé como investigador desde 1985 hasta 1998; y, finalmente, El Colegio de México, en donde he encontrado condiciones de trabajo inmejorables y un apoyo constante para llevar a cabo mis indagaciones sobre Chiapas.

Los integrantes del Sistema de Información Geográfica de El Colegio de México –Raúl Lemus, Emelina Nava y Jaime Ramírez– realizaron todos los mapas del libro en un tiempo récord y con el profesionalismo que siempre los caracteriza.

La lista de amigos y colegas que me han ayudado es, afortunadamente, muy extensa. Muchos aparecen mencionados en el capítulo «Chiapas: La otra bibliografía (1980-2002)». Ahora quiero mencionar tan sólo a aquellos con los que tuve la oportunidad de debatir las ideas que aquí expongo: Dolores Aramoni, Gabriel Ascencio, Martha Díaz Gordillo, Piero Gorza, Edmundo Henríquez, María Eugenia Herrera, Thomas Lee, Xóchitl Leyva, Miguel Lisbona, Jesús Morales Bermúdez, Gaspar Morquecho, Pedro Pitarch, Jan Rus, Mario H. Ruz y Willibald Sonnleitner.

Mi hermano, Enrique Viqueira, me ayudó a resolver los problemas que se me presentaron para hacer las gráficas que acompañan este volumen.

Mis padres, Anne-Marie Alban y Jacinto Viqueira, cuyos consejos me son imprescindibles, no sólo me brindan todo su apoyo sino también son lectores atentos y críticos.

Me es imposible decir en pocas líneas todo lo que debo a mi mujer, Graciela Alcalá. Ha dedicado largas horas a leer sin desmayo todos mis borradores y a discutirlos detenidamente conmigo. Me acompañó

en todos mis viajes por los pueblos chiapanecos de origen colonial y, con su experiencia de antropóloga social, me ayudó a interrogar los paisajes humanos por los que atravesábamos. Finalmente, sin sus ideas sobre la importancia de la ayuda mutua en las sociedades (y en la vida cotidiana), no habría prestado atención a muchos detalles de enorme importancia que aparecen en los documentos coloniales y en los fenómenos contemporáneos.

Consideraciones preliminares

1. Actualidad e intrahistorias

Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del «presente momento histórico», no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura no mayor con respecto a la vida intrahistórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la historia. Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar en el pasado enterrado en libros y papeles, y monumentos y piedras.

Miguel de Unamuno¹

Estas palabras de Miguel de Unamuno, escritas en 1895, describen a la perfección la manera en que los medios de comunicación, nacionales e internacionales, han cubierto los acontecimientos que se han producido en Chiapas desde el primer día de enero de 1994. Por el mundo entero se han propagado los comunicados del subcomandante Marcos. También se han difundido con todo detalle los avatares de las fracasadas negociaciones entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y los gobiernos federales de Carlos Salinas, Ernesto Zedillo y ahora de Vicente Fox.

Sin embargo, poco es lo que la opinión pública sabe a ciencia cierta de la vida oscura y silenciosa de los indígenas de Chiapas, quienes son en última instancia los principales actores y las principales víctimas de los dramáticos acontecimientos que se han producido en las últimas décadas en el estado más sureño de la república mexicana. Toda la atención se ha volcado a los que meten bulla en la historia, a los que agitan las olas de la superficie del mar (olas que sin duda pueden hacer

¹ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, cap. I «La tradición eterna», pp. 62-63.

naufragar a los barcos y acabar con la vida de sus pasajeros), mientras que pocos se han interesado en las poderosas, pero casi invisibles corrientes marítimas que a lo largo de siglos han ido forjando los paisajes –las realidades sociales– en que están inmersos –como peces en el agua– varios millones de seres humanos. Son estas anónimas historias, que abarcan varios siglos y en las que los principales protagonistas son las personas comunes y silvestres, son estas intrahistorias (para retomar el afortunado término de Miguel de Unamuno, quien se adelantó más de medio siglo a los teóricos de la historia de larga duración) las que queremos narrar y compartir con los lectores en este libro.

Hemos dedicado largos años a conocer, armar y pulir estas intrahistorias, no por una simple curiosidad intelectual o por el afán de recoger, encasillar, ordenar y rotular los hechos de un pasado olvidado, menos aun con la finalidad de huir del estruendo y del furor del presente en busca de un remanso de paz en los tiempos idos. Por el contrario, lo hemos hecho convencidos de que la única forma de conocer la actualidad en que nos debatimos todos los días, de comprender lo que está en juego en nuestro presente, es ubicando a éste en el contexto de las transformaciones demográficas, económicas, institucionales, religiosas e identitarias de larga duración que lo han hecho posible.

Como Benedetto Croce lo señaló hace ya muchas décadas, sólo podemos hablar de historia cuando ésta responde a los requerimientos del presente, cuando son personas inmersas en su presente quienes formulan las preguntas en función de sus preocupaciones del momento y quienes buscan afanosamente en el pasado respuestas para enfrentar con más lucidez, con más cordura, las pasiones de cada día.² Así, pasado y presente deben iluminarse el uno al otro para que podamos enfrentar mejor las tareas del futuro.

De hecho, estos ensayos históricos han sido escritos en una situación que algunos juzgarán apresuradamente como esquizofrénica. En efecto, todos estos ensayos fueron pensados y redactados con la mirada puesta en los cada vez más graves conflictos sociales que desgarraban al estado de Chiapas, conflictos que descubrí cuando, junto con mi mujer –Graciela Alcalá–, nos trasladamos a vivir en San Cristóbal de Las Casas en mayo de 1986.

Así, alternaba las conversaciones con amigos y colegas sobre los conflictos religiosos y políticos que tenían lugar en las comunidades indígenas, con recorridos de campo en busca de iglesias coloniales y de caminos de arriería caídos en el olvido. Después del primer día de

² B. Croce, *La historia como hazaña de la libertad*. Parte primera, pp. 7-19.

enero de 1994, al mismo tiempo que recibía la visita de periodistas y de investigadores en busca de orientación sobre los acontecimientos más recientes, le dedicaba largas horas a escudriñar y descifrar documentos coloniales, y a cotejar y cribar datos históricos dispersos aquí y allá. Mientras participaba como invitado en los diálogos de San Andrés, intentando inútilmente convencer a tirios y troyanos de los peligros de crear leyes específicas para los indígenas en vez de luchar decididamente contra la discriminación que padecen y en vez de buscar los medios para que puedan gozar realmente de los derechos que les corresponden por ser ciudadanos mexicanos –incluyendo el de tener una cultura propia y el de comunicarse en su lengua materna–, me daba tiempo para ordenar fichas, elaborar mapas y cuadros históricos, así como redactar ensayos sobre las transformaciones de las identidades colectivas en un pasado más o menos remoto. A la vez que coordinaba una investigación en equipo (que contó con el apoyo del Instituto Federal Electoral) sobre los lentos avances de la democracia electoral en Los Altos (realizada con la finalidad de contribuir a una mejor organización de los comicios y de promover el voto en las elecciones del 2000), intentaba reconstruir fenómenos que se habían producido varios siglos atrás (pero cuyas consecuencias siguen pesando hoy en día) con el fin de contar a los amigos, presentar a los colegas y poner por escrito para lectores anónimos intrahistorias chiapanecas que me obsesionaban.

No faltará quién juzgue incompatible estudiar el pasado e involucrarse en los debates del presente: «Zapatero a tus zapatos; historiador a tus documentos». Ante las advertencias de los riesgos –sin duda reales– que se corren al querer abarcar en una sola mirada al pasado y al presente (caer en el diletantismo, probar de todo y no profundizar en nada), no vale oponer razones abstractas. Sólo puedo entregar, a modo de pruebas –no sé si acusatorias o absolutorias–, los siguientes ensayos históricos escritos desde el fragor de la batalla. A otros, a los lectores, a los especialistas, les tocará sopesarlos y juzgarlos, para después pronunciar su veredicto.

Por mi parte, sólo puedo añadir que mi interés por el pasado de los indígenas de Chiapas y mi preocupación por su presente y su futuro son para mí inseparables: ambos se condensan en un mismo proyecto. En efecto, desde que decidí vivir en San Cristóbal de Las Casas y estudiar algunas intrahistorias chiapanecas, me propuse mostrar dos cosas: primero, que contrariamente a la imagen creada por gran parte de la antropología norteamericana, los indígenas de Chiapas no eran reliquias vivientes del pasado, sino que habían sido víctimas y actores de una larga y compleja historia que había transformado radicalmente sus

formas de vida y sus creencias; segundo, que detrás del término de «indígenas de Chiapas» se escondía una enorme diversidad humana. En parte, esta diversidad se manifiesta en la multiplicidad de sus lenguas y en sus divergentes historias regionales, pero también se hace presente en el hecho de que hoy en día coexisten en el interior de cualquier comunidad indígena –a veces violentamente, a veces pacíficamente– ricos y poderosos caciques al lado de campesinos empobrecidos, tradicionalistas junto a católicos y protestantes, priístas enfrentados a neozapatistas, etcétera. En su interior se dan, pues, importantes debates morales, divergencias políticas y luchas de intereses.

Si bien la forma que adopta esta diversidad interna está estrechamente relacionada con el contexto nacional e internacional actual, la diversidad misma y los conflictos no nacieron recientemente. No son, como algunos se obstinan en creer, el anuncio de la desintegración de la comunidad enfrentada a la penetración del capitalismo; o, para decirlo en una forma más acorde a la moda actual, no son el resultado de la globalización creciente del planeta.

En efecto, la historicidad y la diversidad ¿no son, en realidad, dos condiciones universales de cualquier sociedad humana? ¿No son el testimonio mismo de que se trata justamente de sociedades humanas, compuestas por seres capaces de debatir, criticar, transformar, enriquecer e incluso desechar los elementos culturales que reciben de las generaciones anteriores? ¿No nos indican que las comunidades indígenas están habitadas por personas capaces de criticar, recomponer y de hacer un uso creativo de su cultura, de transformarla día a día para que responda a sus proyectos e ideales en un mundo cambiante? ¿No radica justamente la dignidad de los seres humanos en el hecho de pensar a partir de una cultura sin ser por ello prisioneros de ella, sin estar determinados por ella?

De ser así –y estoy convencido de que es así–, mi propósito se reduce paradójicamente a reconocer la cabal humanidad de los indígenas de Chiapas, a reconstituir los pasos, la gesta, de unos hombres entre otros hombres.

Por esta misma razón, prefiero evitar el término de etnohistoria, a menudo cargado de un cierto etnocentrismo. En efecto, en ocasiones hablar de etnohistoria da a entender que se trata del estudio de unos hombres que no tienen una auténtica historia, una historia como la nuestra, la occidental, sino que sólo tienen mitos que se repiten cíclicamente. Además, para mi gusto ya hay suficientes divisiones en las ciencias humanas y sociales como para crear unas nuevas o para fortalecer las ya existentes. Es por ello más prudente decir que estos ensa-

yos tratan sencillamente de las historias –siempre plurales– de los habitantes de Chiapas –indígenas y ladinos–, mismas que son como las de cualquier otro grupo humano: los asirios, los chinos, los árabes, los franceses y muchos otros. Son historias hechas de miserias y grandezas.

Pero, por razones en extremo complejas, desde los tiempos de fray Bartolomé de Las Casas, primer obispo de Chiapas, los indígenas de ese territorio han sido investidos, bien de todas las virtudes o bien de todos los defectos posibles e imaginables. Han sido el buen salvaje o el bárbaro sanguinario, el cristiano perfecto o el irredimible idólatra, el ecologista modelo o el peor destructor del medio ambiente, el inventor de la nueva democracia que conjuga el universalismo con el particularismo o un ser sin voluntad propia, manipulado por fuerzas oscuras. Ángeles o demonios, pero nunca, o casi nunca, seres humanos envueltos en contradicciones, en conflictos internos, ricos en su diversidad humana.

Así pues, mi propósito ha sido sencillamente el de escribir un conjunto de intrahistorias de Chiapas, comunes y silvestres, intrahistorias de hombres, sin duda inmersos en una cultura parcialmente distinta a la nuestra, pero con las mismas capacidades para hacer el bien o el mal que usted o que yo, capacidades morales que son el resultado de la libertad de todos los hombres y de cualquiera de ellos.

Vale la pena precisar que estas intrahistorias están escritas desde el punto de vista de un historiador enfrascado en los debates de su tiempo; es decir, desde mi punto de vista –¿acaso se puede adoptar otro? ¿No es la historia –al igual que la antropología– un diálogo entre sujetos claramente diferenciados: el historiador y los actores sociales? Bajtin señaló hace ya varias décadas que es una falacia pensar que para entender una cultura extranjera es necesario olvidar la propia –como si eso fuera posible. Sin duda es indispensable entrar en la cultura estudiada, familiarizarse con ella, descubrir sus sutilezas y mirar el mundo a través de ella.

«Pero la comprensión creativa no renuncia a uno mismo, a su lugar en el tiempo, a su cultura, y no olvida nada. El gran asunto de la comprensión es la exotopia del que comprende –en el tiempo, en el espacio, en la cultura– con respecto a lo que quiere comprender creativamente. El hombre no puede realmente ver e interpretar como un todo su propio aspecto exterior; los espejos y las fotografías no lo ayudarán; su verdadero aspecto exterior sólo puede ser visto y comprendido por otras personas, gracias a su exotopia espacial, y gracias al hecho de que son “otras”.

»En el campo de la cultura, la exotopia es la palanca de comprensión más potente. Sólo ante los ojos de otra cultura, la cultura extran-

jera se revela de manera más completa y más profunda (aunque nunca de manera exhaustiva, ya que vendrán otras culturas que verán y comprenderán todavía más).³

Es por ello que rechazo categóricamente la idea de que es necesario nacer indígena para estudiar la historia de los indígenas, la que por cierto es inseparable de la de los no indígenas. Me parece que esta idea, de sobra demagógica, es una forma más de negar la humanidad de los indígenas, atribuyéndoles una esencia distinta a la del resto del género humano. De hecho, nunca se ha visto que alguien se proponga escribir una historia del Imperio Romano desde el punto de vista de los romanos, o que cuando un historiador inglés estudia la historia de España tenga que pedir disculpas por no ser español, o se sienta obligado a decir que el alma española esconde misterios inaccesibles para los ingleses.

Intrahistorias, he dicho. Siempre en plural. En efecto, estoy convencido de que no existe un método único para llegar a la verdad, de que no existe una llave mágica que nos abra las puertas del pasado y nos muestre «las cosas tal y como sucedieron». Por lo tanto, la única posibilidad de dialogar con el pasado consiste en intentar diversos acercamientos, multiplicarlos a sabiendas de que será imposible articularlos en una síntesis única y definitiva. No hay más remedio que dudar, una y otra vez, regresar incansablemente a las fuentes primarias, fijarse cómo le hacen otros historiadores, y tomar nota de sus éxitos y de sus fracasos, consultar con los amigos y pedirles consejo, someter los textos a sus generosas o implacables críticas, retomar una vez tras otra los mismos problemas con nuevos ojos, dejando cada vez constancia –en forma de una ponencia, de un artículo, de un libro, a veces tan sólo de un cuadro estadístico o de un mapa– de lo cosechado durante el recorrido para más adelante poder aprovechar esa experiencia en el viaje siguiente, con el fin de que otras personas puedan recurrir a ella en sus propias inmersiones en los tiempos pretéritos (imperfectos, porque ninguna historia ha concluido todavía).

Así lo he intentado. Y vale la pena señalar que esta colección de intrahistorias no es más que eso: un fruto provisional entre otros, recogido en estos ires y venires del archivo a la dramática realidad actual de Chiapas, de la elaboración monótona de fichas a los exaltantes recorridos de campo, de las ambiciosas generalizaciones al estableci-

³ Mijail Bajtin citado en T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*, pp. 168-169 [La traducción del francés es mía].

miento minucioso de los datos, del debate público a la callada reflexión solitaria.

Así pues, en historia –pero también en todos los campos de la actividad humana–, la única manera posible de avanzar, de progresar, consiste en dar vueltas en redondo, en regresar una y otra vez al punto de partida. Hay que ser muy necio para pensar que la mejor manera de progresar es avanzar en línea recta, con paso seguro y con ideas claras y fijas en la cabeza. Se trata sin duda de la mejor manera de ir derecho al precipicio.

De paso, estas consideraciones me permiten justificar las continuas repeticiones de unos ensayos a otros que sin duda el lector no dejará de advertir. En efecto, a pesar de una cuidadosa depuración de las versiones originales, lo que aparece en algunos ensayos como parte del contexto general puede ser objeto de un tratamiento más detallado en otros. Aquello que es el punto de partida en un caso es motivo de detenida indagación en otro. Un fenómeno que había sido tratado en su generalidad en una intrahistoria es analizado después más a fondo, recurriendo a ejemplos más circunscritos en el espacio o en el tiempo.

Dice Jean Bottéro, el célebre especialista en Mesopotamia, que las repeticiones son el fundamento de una enseñanza eficaz.⁴ Sin embargo, mucho me temo que en este caso puedan llegar a marear, agobiar o incluso fastidiar a más de un lector. Con el agravante de que cada dato, hecho y fenómeno analizados adquieren distintas significaciones (espero que complementarias y no contradictorias), según el contexto en el que aparecen.

Amén de estar sembrados de referencias constantes a los mismos fenómenos y de que algunas ideas aparecen una y otra vez de manera obsesiva –como *leitmotiv* de ópera wagneriana–, cada ensayo remite en las notas de pie de página a otros de este mismo libro, dando así lugar a una maraña de ires y venires de unas intrahistorias a otras.

Tal vez todo ello sea una clara señal de que este libro no tiene por qué ser leído de cabo a rabo ni en el orden en que aparece cada uno de los ensayos. Puede ser preferible que cada lector escoja lo que más le interese y lo aborde en el orden que más le agrade. A fin de que pueda contar con más elementos para planear su recorrido conviene resumir en breves palabras el contenido de cada ensayo.

«Reflexiones de un historiador en la tormenta chiapaneca» narra cómo y por qué me vi cada vez más envuelto en el debate sobre los

⁴ J. Bottéro, *Naissance de Dieu*, p. 17.

mal llamados «derechos indígenas» (que más parecen obligaciones indígenas), a raíz primero de las expulsiones de indígenas por motivos religiosos en el municipio de Chamula, y luego con motivo del levantamiento zapatista y de las negociaciones de San Andrés. De esta experiencia personal intento sacar algunas reglas sobre el papel del conocimiento (y sobre sus limitaciones) en el debate político y ético. Este capítulo también permite al lector ubicar los ensayos siguientes en el contexto político en el que fueron escritos.

«La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos» es una revisión de cómo los investigadores han estudiado –y a menudo idealizado– las comunidades indígenas en México. El lector podrá percatarse de la curiosa paradoja de que en el momento en que las ciencias sociales abandonaban, por inoperante, el concepto de comunidad basado en el libro de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación*, éste es retomado por los movimientos indianistas y por los medios masivos de comunicación. Aunque expuestas de una manera más académica, aquí se hallan en germen muchas de las ideas que desarrollo a lo largo del libro.

Antes de iniciar el recorrido por el pasado más o menos remoto de Chiapas, me parece conveniente que el lector pueda hacerse una idea del Chiapas actual y de sus problemas económicos, agrarios, políticos y sociales. Con ese fin hemos incluido al final de la primera sección el artículo «Los peligros del Chiapas imaginario». Se trata sin duda del ensayo más abiertamente polémico de este libro. Intenta una crítica sistemática de los falsos lugares comunes que el movimiento neozapatista, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y los medios de comunicación han difundido por el mundo entero. La realidad, como es de esperarse, es infinitamente más compleja y menos maniquea de lo que los políticos de cualquier color están dispuestos a reconocer. En este capítulo pretendo mostrar que los problemas de los indígenas de Chiapas, sin duda extremadamente dramáticos, no son necesariamente aquellos que la prensa analiza en sus páginas ni aquellos con los que los políticos aderezan sus discursos. Por eso mismo, las soluciones que hasta ahora se han propuesto para enfrentarlos podrían resultar contraproducentes.

Con «Ires y venires de los caminos de Chiapas (Épocas prehispánica y colonial)» se inicia la inmersión en las profundidades de la historia de ese estado. En este capítulo se narra cómo los caminos de Chiapas se han ido modificando de acuerdo a las transformaciones demográficas, económicas, políticas y culturales que ha conocido el territorio. «Ires y venires» sirve también de introducción a la geografía

de Chiapas –que se describe a medida que se recorren los caminos–, así como a la historia prehispánica y colonial. Se recomienda al lector no familiarizado con la geografía chiapaneca que lea este capítulo teniendo a la vista los mapas que lo acompañan.

Después de haber expuesto en el ensayo anterior una visión general y de larga duración de la historia de Chiapas, «Unas páginas de los libros de cofradía de Chilón (1677-1729)» ofrece un acercamiento microhistórico a la vida de un pueblo de indios durante poco más de un lustro, para comprender cómo sus habitantes vivieron las transformaciones demográficas y económicas que habrían de decidir el destino de la principal región indígena del actual estado de Chiapas: las Montañas Mayas.

El ensayo «Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)» presenta un panorama general de la Iglesia en Chiapas, desde la llegada de fray Bartolomé de Las Casas hasta la Reforma. Todo mundo sabe que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas tuvo en tiempos del obispo Samuel Ruiz García una gran influencia y un enorme peso político. Pero tal vez el lector se sorprenda al descubrir que este relativo éxito de la Iglesia Católica es de lo más reciente. En efecto, durante todo el periodo colonial y las primeras décadas del México independiente, esta venerable institución, si bien logró hacerse de grandes latifundios, fracasó estrepitosamente al intentar imponer sus creencias y sus dogmas entre los indios de Chiapas. La Reforma, al expropiar los bienes de la Iglesia, sumió a ésta en una profunda crisis en Chiapas, de la que sólo empezó a salir a mediados del siglo XX.

«¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?» adopta la forma de una pesquisa policiaca para intentar un acercamiento microhistórico a las prácticas y a las creencias religiosas de los indios que participaron en la gran rebelión de 1712 contra el dominio español. Si usted, amable lector, sólo está dispuesto a leer a lo más un capítulo de este libro, me permito recomendarle que empiece por éste. Para mi gusto, es el más ameno y el más logrado desde el punto de vista literario.

«Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas» se propone ofrecer una visión sintética de la historia de Chiapas a través de las transformaciones demográficas, económicas e identitarias que han conocido las diferentes regiones de este estado desde la conquista española hasta nuestros días. Si usted no está familiarizado con la historia de Chiapas, tal vez le convenga empezar por este ensayo.

«Mestizaje, aculturación y ladinización en dos regiones de Chiapas» retoma la preocupación del capítulo anterior: ¿por qué algunos

indígenas abandonaron su identidad y otros la conservaron? Pero en esta ocasión deja de lado el enfoque macro para adoptar uno micro y así estudiar más a fondo la historia de dos regiones contrastantes: el área de Chiapas cuyos habitantes indígenas –los chiapanecas– dejaron de usar poco a poco su lengua y desearon su identidad indígena; y las Montañas Chamulas, en donde hoy en día prácticamente todos sus pobladores hablan tzotzil y son identificados, y estudiados por los antropólogos, como indígenas.

El capítulo «El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán» pretende mostrar lo poco que tiene en común el Zinacantán de nuestros días con el Zinacantán de los tiempos prehispánicos, a pesar de que los antropólogos norteamericanos de la escuela culturalista quisieron ver en este municipio un testimonio viviente de la esplendorosa civilización maya. En él narro los avatares y las desgracias de este señorío prehispánico, cuyos dirigentes ayudaron a los españoles a conquistar el actual territorio chiapaneco.

«Las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas: una visión histórica» es tal vez el ensayo más ambicioso de este libro. En él se busca mostrar cómo la colonización española construyó tanto la categoría jurídica y social de indio, al igual que las identidades locales ligadas a los nuevos pueblos que nacieron como resultado de la política de congregación de los naturales llevada a cabo por los frailes dominicos. También se rastrea cómo estas identidades han evolucionado hasta nuestros días en la región de Los Altos. El centro de la narración lo constituye el lento surgimiento de una identidad regional que nadie había ni deseado ni previsto, pero que actualmente viene a cuestionar muchos de los estereotipos «étnicos» que funcionaron durante siglos. Este ensayo es también una reflexión de un ex vecino de San Cristóbal de Las Casas sobre los retos que afronta esta urbe que se encuentra en vías de convertirse en la primera ciudad mayoritariamente indígena del país.

A mi juicio, «Una historia en construcción: teoría y práctica de los desfases» constituye la piedra angular, o más bien la clave de arco, que sostiene y da coherencia al conjunto de este libro. Aunque sin duda podría servir de introducción, me parece que, al igual que la clave de un arco, tiene que ser la última pieza en ser colocada. En este ensayo, se vuelven explícitos los presupuestos filosóficos y éticos que me han guiado a lo largo de toda mi carrera de historiador. Aunque el capítulo empieza abordando cuestiones muy generales (la validez y los límites del conocimiento social, la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, la condición humana, entre otras), aterriza en una

propuesta práctica que se ejemplifica mostrando los graves problemas que encierra el concepto –ahora tan de moda– de etnia, para finalmente desembocar, de modo inevitable, en un dilema ético.

El último ensayo «Chiapas: la otra bibliografía (1980-2002)» no es tan sólo una guía de lecturas para aquellos que quieran aprender más sobre Chiapas y deleitarse con algunos de los textos producidos por brillantes y profundos investigadores que radican o radicaron en el estado más meridional de la república mexicana. Es también, y sobre todo, una manera de reconocer la enorme deuda intelectual y afectiva que tengo con estos investigadores –muchos de ellos entrañables amigos–, para así brindarles un pequeño homenaje.

En efecto, en este libro no he hecho sino retomar, criticar y enriquecer las obras históricas y antropológicas anteriores, así como fusionar las ideas y las intuiciones de amigos y colegas para difundirlas una vez más con la finalidad de que otros puedan aprovecharlas y proceder de la misma manera que yo. ¿No es acaso éste el sino de toda obra humana: estar construida con las palabras, las ideas, las emociones y las acciones que uno ha aprendido de los otros, de modo que nos permita, a través de ella, regresarlas ordenadas de un nuevo modo, revestidas de otros ropajes, para que el círculo del dar, recibir y devolver, que es el sustento de toda la vida social, no se cierre nunca?

2. Reflexiones de un historiador en la tormenta chiapaneca

Una experiencia chiapaneca

¿Cuál es la responsabilidad de los investigadores de las ciencias sociales y humanas? ¿De qué manera sus escritos influyen en la práctica política de los diferentes actores sociales? ¿Puede un historiador –más aun, uno especializado en el periodo colonial– aportar alguna luz en los debates sobre problemas actuales? En estas páginas quisiera esbozar algunas respuestas a estas preguntas con base –en un primer momento– en mi propia experiencia.

En efecto, después de varios años de estar viviendo en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a partir del año de 1992 sentí la obligación ciudadana y profesional de intervenir en el debate sobre el posible «reconocimiento legal de los usos y costumbres en las comunidades y municipios indígenas del país», con el fin de señalar los peligros que a mi juicio encierra esa propuesta política.⁵

Este debate, a mi juicio, trasciende la polémica –sin duda de gran interés– que se ha dado sobre el movimiento neozapatista, sus orígenes, sus objetivos, sus alcances y sus consecuencias. La mejor prueba de la importancia del debate sobre los usos y costumbres es que, al menos para fines de legitimidad política nacional, el subcomandante Marcos –máximo dirigente militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)– tiene hoy como principal bandera de lucha el reconocimiento de lo que él, junto con los movimientos indianistas y muchos de los intelectuales y académicos mexicanos, llama «los derechos indígenas», a pesar de que estas demandas ocuparon un lugar muy secundario en los comunicados, declaraciones y reivindicaciones de los neozapatistas durante el primer año del levantamiento armado.⁶

⁵ He sistematizado mis críticas a este proyecto en el artículo, «Los usos y costumbres en contra de la autonomía».

⁶ Véase, *EZLN. Documentos y comunicados*, vol. 1.

Este discurso indianista, ahora retomado por el EZLN, empezó a tomar forma en 1970 entre sectores de izquierda y se constituyó intelectualmente a partir de una extraña mezcla de teorías sociales e ideologías políticas. En efecto, en el indianismo mexicano podemos encontrar elementos que provienen tanto del marxismo radical, de la crítica –ahora denominada posmoderna– a la sociedad tecnológica, moderna u occidental, del culto al mito del buen salvaje, como del nacionalismo europeo decimonónico, de la idealización de las sociedades americanas prehispánicas y de la antropología culturalista norteamericana.

Sin duda, como historiador especializado en el periodo colonial, siempre discrepé tanto de la idea de que las sociedades mesoamericanas anteriores a la conquista eran organizaciones políticas elementales e igualitarias (tribales, se dijo incluso en un momento), basadas fundamentalmente en el parentesco y en las relaciones de reciprocidad, como de aquella visión ahistórica de que los grupos indígenas, tras la conquista española, habían logrado mantener los principios fundamentales de su cultura originaria hasta nuestros días. Pero, por otra parte, compartía con el indianismo una cierta idealización «rousseau-niana» de la vida rural, y simpatizaba con sus esfuerzos por reivindicar la cultura y la identidad indígenas. Sin duda, esta visión romántica de las comunidades indígenas desempeñó un papel nada despreciable en mi decisión de abandonar la ciudad de México para ir a radicar a San Cristóbal de Las Casas.

Pero estando ahí no necesité de mucho tiempo para descubrir, con azoro, los peligros del discurso indianista. Vi cómo podía ser utilizado por caciques sin escrúpulos para legitimar sus prácticas autoritarias y sus privilegios económicos. Fui testigo de cómo ciertas formas de este discurso, construido por intelectuales y académicos a partir de sentimientos generosos, podían servir para violar con toda impunidad los derechos más elementales de los propios indígenas. Fueron las repetidas expulsiones indígenas del municipio de Chamula las que pusieron fin a mi conformismo y pereza intelectuales y me obligaron a mirar con más detenimiento, con más agudeza, la realidad de las comunidades indígenas actuales y a cuestionar ciertos lugares comunes sobre el relativismo cultural y las reivindicaciones identitarias.

Las expulsiones indígenas en Chamula

Visto desde la ciudad de México, el problema de las expulsiones en Chamula no parecía ofrecer mayores complejidades: algunas Iglesias

protestantes –agentes del imperialismo cultural norteamericano, como todos «sabíamos»– habían logrado infiltrar esta idílica comunidad indígena. Afortunadamente, sus habitantes habían reaccionado valientemente y habían salido en defensa de sus tradiciones inmemoriales y, con la ayuda de unos íntegros funcionarios indigenistas, habían expulsado a los protestantes, al grito de una consigna: «Nos quieren quitar el trago [el alcohol]».

Desde San Cristóbal, las cosas se veían de manera muy distinta. Para empezar los abstractos y malvados protestantes tenían existencia real y rostro humano. Eran cientos –incluso miles– de familias indígenas miserables que lo habían perdido todo –casa y tierras– y que, sin abandonar la esperanza de regresar algún día a sus comunidades, luchaban afanosamente por conseguir un trabajo con el cual salir adelante y un pequeño terreno en donde levantar sus jacales en las colonias periféricas de San Cristóbal, en medio de la hostilidad generalizada de gran parte de los mestizos (mejor llamados ladinos)⁷ que los consideraban como unos intrusos, como unos invasores indeseables.⁸

Pero además, según me iba informando, la historia de las expulsiones en Chamula resultaba cada vez más complicada y reducía poco a poco su parecido con aquella que se contaba en la capital de la república. A pesar de que los caciques de Chamula utilizaban con mucha habilidad el discurso sobre el respeto a los usos y costumbres y sobre el relativismo cultural para legitimar hacia adentro y hacia afuera la expulsión violenta de los disidentes políticos, prácticamente ninguno de los investigadores que radicaban en San Cristóbal se tragaba el cuento de que las expulsiones eran una forma de defensa de la cultura indígena.

Después de San Cristóbal de Las Casas, Chamula es el municipio más poblado de Los Altos de Chiapas (en 1990 contaba con casi 52 000

⁷ El término ladino hacía referencia a las personas que hablaban alguna lengua romance (latina), en particular el español. Así se decía un judío ladino o un negro ladino. Por extensión, se aplicaba a alguien que dominaba una lengua además de la materna: «Un indio tzotzil ladino en náhuatl». También se usa para señalar que una persona es muy astuta. Rápidamente, en el Reino de Guatemala (del cual Chiapas formaba parte), el término se usó para designar a los indios que habían aprendido el castellano y que pretendían comportarse como los españoles y los mestizos. Hoy en día, en Chiapas y en Guatemala, la palabra ladino sirve para designar a todos los no indígenas, con excepción de los extranjeros. En este libro lo usaremos siempre en este último sentido. Además de ser de uso corriente en Chiapas, este término tiene la gran ventaja de referirse a los no indios no en términos raciales (como es el caso de la palabra mestizo), sino en términos lingüísticos y culturales, lo que se acerca más a la realidad social de ese estado.

⁸ S. Hvostoff, «Le nouveau visage indien de San Cristóbal de Las Casas».

habitantes, todos ellos indígenas). Su cabecera se encuentra a tan sólo 5 kilómetros de San Cristóbal. Chamula destaca entre los municipios indígenas de Los Altos por su centralismo y su autoritarismo. En efecto, desde la cabecera, un pequeño grupo de caciques controla el comercio, la justicia y la religión, y nombra a todas las autoridades de los parajes [aldeas]. Esta reducida élite había tomado las riendas del municipio en tiempos del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940), gracias al apoyo del Partido de la Revolución Mexicana (antecedente del Partido Revolucionario Institucional -PRI-). A través de su operador político local, Ernesto Urbina, el general Lázaro Cárdenas, con el fin de lograr la elección de su candidato a gobernador de Chiapas y como parte de su política corporativista que buscaba incorporar a todos los sectores de la población al partido oficial, desplazó en todos los municipios indígenas de Los Altos de Chiapas a los ladinos que ocupaban el puesto de secretarios municipales, poniendo en su lugar a jóvenes indígenas bilingües y alfabetizados. Cómo era de esperarse, con el paso del tiempo estos nuevos dirigentes, ambiciosos y con estrechas ligas con los políticos estatales de partido oficial, fueron relegando a un segundo término al consejo de ancianos, cuyos miembros, monolingües e iletrados, tras una larga carrera de servicios civiles y religiosos a la comunidad, ocupaban los puestos de presidentes municipales desde el siglo XIX. Tras este primer éxito, estos jóvenes «revolucionarios» acrecentaron sus tierras, monopolizaron ciertos ramos del comercio y entablaron prósperos negocios, a veces en asociación con ladinos de la ciudad de San Cristóbal.

Este proceso de subversión de los gobiernos tradicionales se generalizó en toda la región de Los Altos. La originalidad de Chamula se deriva, por lo menos en parte, de que los jóvenes líderes, encabezados por Salvador López Tuxum, encontraron una mayor resistencia entre el grupo de ancianos. Así, aunque rápidamente lograron hacerse de la presidencia municipal, para consolidar su dominio aceptaron legitimar su poder, ocupando *a posteriori* importantes responsabilidades religiosas. De esta forma, a partir de los años de 1940 los jóvenes caciques de Chamula ligaron su destino con el sistema de cargos religiosos.⁹

⁹ Sobre los cambios políticos en Los Altos y en Chamula a partir de los años de 1930, véase el trabajo ejemplar —que ya se ha transformado en un clásico— de J. Rus, «La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968». Además, el autor ha tenido la generosidad de darme una segunda parte de este trabajo que ha permanecido hasta ahora inédita y que me ha sido de gran utilidad.

Así, cuando en 1966, la Iglesia católica fundó una misión en el pueblo de Chamula, a cargo del padre Polo, con el fin de «evangelizar» (una vez más) a los indígenas y de combatir diversas prácticas «supersticiosas», ésta fue recibida con desconfianza por parte de las autoridades locales, las que le impusieron una serie de limitaciones. A pesar de ello, la misión logró formar un importante grupo de catequistas indígenas; pero su mismo éxito provocó que, en 1969, el padre Polo fuese expulsado del pueblo por el grupo de caciques, acusado de atentar contra la unidad de Chamula y de haber construido una porqueriza cerca del templo, lo que ahuyentaba –decían– a san Juan, el santo patrón.¹⁰

En respuesta a esta expulsión, el año siguiente, los catequistas, aliados con el pequeño sector de evangélicos y con dirigentes de varios parajes del municipio que habían sido relegados políticamente, presentaron un candidato al cargo de presidente municipal, desafiando así a los caciques que tenían su propio aspirante. Ante la polarización que se suscitó en Chamula –o más bien temiendo que el candidato disidente lograra obtener el apoyo de la mayoría–, el gobierno estatal y el PRI intervinieron imponiendo un tercer candidato, aceptable para los dos bandos: el profesor Mariano Gómez López. Durante su gestión, se le permitió al padre Polo retomar su trabajo pastoral en el municipio, siempre y cuando mantuviera su residencia en San Cristóbal.

En las elecciones municipales siguientes, en 1973, los caciques lograron recuperar el poder gracias al apoyo de las autoridades indigenistas estatales que alteraron los resultados de la votación. Después, con el fin de acabar de tajo con la oposición política, los caciques procedieron a expulsar con lujo de violencia a los catequistas católicos, a los evangelistas y a quienes se habían afiliado al Partido Acción Nacional (PAN), partido de oposición de tendencia demócrata cristiana. Esta medida extrema contó con el apoyo de los responsables de la política indigenista del estado y se realizó en vehículos donados por organismos internacionales, puestos a disposición de los caciques en esa ocasión por el Departamento de Asuntos Indígenas del Estado.

Así, en esa primera expulsión masiva, la gran mayoría de las víctimas fueron católicos renovadores ligados al obispo Samuel Ruiz García, quien buscó obtener el retorno de los expulsados recurriendo a amenazas espirituales. Llegó, incluso, a suspender los bautizos en Cha-

¹⁰ Para esta descripción de los orígenes de las expulsiones en Chamula, me he basado especialmente P. Iribarren, *Misión Chamula*; G. Morquecho Escamilla, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas*. ORLACH; y G. Robledo Hernández, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*.

mula (que era el único sacramento al que todos los indígenas recurrían). Pero lo único que logró fue que los caciques rompieran abiertamente con el catolicismo y se adscribieron a una pequeña Iglesia disidente, denominada «ortodoxa mexicana», establecida en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. Para colmo, ante la falta de medios económicos de la diócesis para ayudar a los expulsados, la mayoría de éstos optó por convertirse a distintas iglesias protestantes que habían adquirido terrenos urbanos en la periferia de San Cristóbal y canalizaban pequeños préstamos a sus seguidores. Fue así como el problema de Chamula empezó a concebirse (y a mal interpretarse) como un enfrentamiento fundamentalmente religioso, entre protestantes y católicos. La Iglesia Católica, que era la que había alentado a los disidentes a organizarse políticamente, había sido derrotada por partida doble y a partir de entonces no habría de jugar sino un papel secundario en el problema de Chamula. Para colmo, dado que fuera de Chiapas nadie comprende la diferencia entre católicos tradicionalistas (los que no reconocen la autoridad del obispo y practican una religión que amalgama creencias prehispánicas con ritos católicos) y católicos liberacionistas (los que siguen las ideas de la teología de la liberación que impulsaba el obispo de San Cristóbal), la opinión pública piensa que los agresores son los católicos, cuando en realidad —como hemos visto— ellos fueron las primeras víctimas de las expulsiones.

Por lo general, los indígenas expulsados, convertidos al protestantismo y asentados en San Cristóbal, no buscaron asimilarse a los ladinos pobres, sino que se congregaron en comunidades urbanas —llamadas colonias— más abiertas, pluralistas y democráticas que aquellas de las que provenían. Los hombres encontraron trabajo en la construcción o en el sector turístico, mientras que las mujeres se especializaron en la producción y en la venta de artesanías tradicionales. Desde sus colonias hicieron proselitismo religioso entre sus familiares y amigos que habían permanecido en Chamula. Pero a medida que lograban más conversiones las expulsiones se hacían más frecuentes.

En 1992, los enfrentamientos violentos entre protestantes y tradicionalistas desbordaron Chamula y llegaron a la periferia de San Cristóbal. El Congreso del Estado de Chiapas convocó entonces a una audiencia pública para debatir del problema de las expulsiones. A esta audiencia se invitó a los principales actores del conflicto (presidentes de los municipios indígenas de Los Altos, sacerdotes católicos, pastores protestantes, responsables de centros de derechos humanos, etcétera) y a historiadores y antropólogos de Chiapas y de la ciudad de México. Todos los investigadores universitarios que radicábamos en Chiapas

denunciamos enérgicamente las expulsiones indígenas; pero nuestros colegas de la capital (que ignoraban todas las intrínquilis del caso) salieron en defensa de los caciques tradicionalistas, alegando que éstos tenían todo el derecho de defender sus tradiciones frente a la invasión imperialista protestante. Según ellos, no había que juzgar esos hechos con nuestra estrecha óptica occidental.

Pocas veces había tenido la ocasión de presenciar y de comprender la profunda irresponsabilidad del universitario dedicado a las ciencias sociales y humanas. Demasiado a menudo, basándonos en ideas abstractas –cuanto más originales, críticas y radicales, las creemos mejores– solemos defender causas políticas y sociales que nos proporcionan buena conciencia y nos hacen creer que –desde nuestra trinchera– estamos contribuyendo al avance de los ideales más nobles y más justos, sin buscar información realmente confiable a propósito de las situaciones sobre las que opinamos públicamente (lo que es el colmo para profesionales que viven de investigar a las sociedades presentes y pasadas). Además, rara vez nos detenemos a pensar cómo van a ser utilizados nuestros discursos en el mundo real.

Obviamente, para nada sirvió la audiencia pública del Congreso. Los legisladores del PRI concluyeron que, dada la falta de consensos, había que seguir analizando el problema.¹¹

Al año siguiente, un grupo de chamulas expulsados ocupó las oficinas de Asuntos Indígenas y anunció que no las abandonarían sino hasta obtener del gobierno una respuesta favorable a sus demandas. Así, a fines de 1993, a pesar de los cada vez más acuciantes rumores sobre la existencia de un grupo guerrillero en la Selva Lacandona, la atención de la mayoría de los que vivíamos en San Cristóbal estaba puesta en el problema de los expulsados y en una multitud de otros conflictos internos que desgarraban los municipios indígenas de Los Altos de Chiapas.

La rebelión neozapatista

Por lo tanto, el levantamiento neozapatista del primer día de enero de 1994 nos tomó a casi todos desprevenidos. Al principio, los partidos políticos y los medios de comunicación condenaron unánimemente las acciones del EZLN. Pero rápidamente, en la izquierda, muchos empe-

¹¹ Véase la muy interesante y aleccionadora *Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos*.

zaron a disfrutar del aprieto en que la rebelión había puesto al gobierno de Carlos Salinas.

Este presidente, quien había llegado al poder en 1988, tras unas elecciones que todos los partidos de oposición calificaron de fraudulentas, había logrado llevar adelante todos sus proyectos políticos, entre otros la firma de un tratado de libre comercio con Estados Unidos y Canadá (TLC). Aunque al tomar posesión de la presidencia, había prometido una profunda reforma electoral para acabar con las sospechas —o más bien las prácticas— de manipulación de los votos y de alteración de los resultados, sólo había procedido a cambios cosméticos.

Si bien reconoció los amplios triunfos del PAN en las elecciones para gobernador del estado de Baja California (1989) y de Chihuahua (1992) (un hecho inédito en México, donde desde 1929 el partido oficial «ganaba» todas las elecciones importantes), éstas fueron las únicas «concesiones» que hizo a un partido de oposición. Después de dar estas pruebas de apertura «democrática», en todos los estados en los que la oposición tenía mucha fuerza, el PRI fue declarado triunfador en medio de fuertes sospechas de fraude y de protestas multitudinarias. En varios casos (Michoacán, Guanajuato, San Luis Potosí e incluso en el caso de las elecciones municipales de Mérida, Yucatán), el candidato priísta triunfador se vio obligado a renunciar como resultado de las movilizaciones organizadas por los partidos de oposición. A fines de 1993, la transición democrática en México parecía encontrarse en un callejón sin salida. Las siguientes elecciones presidenciales, que debían realizarse en el verano de 1994, se anunciaban de lo más conflictivas.

La rebelión neozapatista vino a cambiar rápidamente la situación política nacional. El primer día de enero de 1994, fecha en que entraba en vigor el TLC y, por lo tanto —según nos aseguraban los voceros del gobierno—, el país ingresaba al primer mundo, se producía una rebelión indígena en Chiapas. La imagen de político reformista y modernizador que el presidente Salinas había logrado proyectar al resto del mundo se resquebrajaba. En un primer momento, el temor de todos era que el gobierno lanzara una represión indiscriminada y el país se viera arrastrado en una espiral de violencia incontrolable, como había sucedido anteriormente en otros países de América Latina. Pero rápidamente, quedó claro que el presidente quería salvar a toda costa su imagen internacional y evitar dar argumentos a los sectores norteamericanos enemigos del TLC («nos hemos asociado con una república bananera con guerrilla indígena y gorilas autoritarios»). Removió a los elementos más duros del gobierno y presionó al gobernador de Chiapas para que renunciara, con el fin de rodearse de políticos más nego-

ciadores. Unas horas antes de que se llevara a cabo una marcha multitudinaria en la ciudad de México que exigía el cese de las hostilidades en Chiapas, el presidente Salinas declaró una tregua unilateral.

Entonces, diversas fuerzas políticas y sociales aprovecharon la situación de debilidad en la que se encontraba el gobierno para presionarlo y obtener respuestas favorables a sus demandas. Los partidos políticos de oposición exigieron –y obtuvieron– una reforma electoral digna de ese nombre. Las organizaciones campesinas de Chiapas lanzaron una campaña de invasiones de tierras agrícolas de propiedad privada. La prensa y la radio pusieron fin a sus mecanismos de auto censura y empezaron a publicar y a difundir todos los comunicados del EZLN y cientos de notas críticas –no todas fundadas– denunciando los abusos del ejército en Chiapas.¹² El *slogan* del EZLN –«Todo para todos, para nosotros nada»– empezaba a cobrar realidad.

Otro elemento que jugó a favor del EZLN fue el hecho de que prácticamente todos sus integrantes (con la única excepción de sus dirigentes políticos y militares) eran indígenas (y, para la opinión pública internacional, «mayas»). A ojos de gran parte de los mexicanos, los indígenas son el fundamento mismo de la nacionalidad, del ser mexicano (lo que no obsta para que se les discrimine en la vida cotidiana). Además, como por lo general son «los más pobres de los pobres», para muchas personas son dignos de una sincera compasión, no exenta de paternalismo. De hecho, para la mayoría de los mexicanos los indígenas no son un cuerpo extraño, inasimilable, no son los «otros» opuestos al «nosotros», sino que son la parte más profunda, callada y vulnerable del «nosotros». Para decirlo en forma algo brutal: los indígenas son «nuestros» indígenas.

En un primer momento, el EZLN no buscó destacar en sus comunicados el carácter indígena de su levantamiento armado. Su objetivo era provocar una rebelión nacional con el fin de derrocar al presidente Salinas e instaurar un régimen democrático y popular (aunque el EZLN evitaba usar el término socialista, muy desprestigiado tras la caída del muro de Berlín, este llegó a escapársele en alguna ocasión).

La indianización del discurso neozapatista

Tras las brutales derrotas militares que padeció el EZLN (que cobraron la vida de más de un centenar de personas, muchas de ellas pacíficos

¹² Véase al respecto el libro de Raúl Trejo Delarbre, *Chiapas: La comunicación enmascarada. Los medios y el pasamontañas*.

pobladores de Ocosingo que se encontraron entre dos fuegos) y tras el cese al fuego decretado el 12 de enero, resultaba obvio para el subcomandante Marcos que el esperado alzamiento nacional y popular no se iba a producir. En cambio, se encontró con una prensa y una opinión pública que simpatizaban con su causa (aunque retóricamente se decía que no con sus medios). Además comprendió que el gobierno no podía permitirse volver a declarar la guerra, por lo menos no antes de las elecciones presidenciales. Fue entonces cuando pudo desplegar su dotes de publicista político y escritor de comunicados poético-revolucionarios. Pero al mismo tiempo, dado que su éxito mediático dependía de su simpatía personal y de su capacidad por encarnar las ideas y aspiraciones de los círculos «progresistas», y no de sus éxitos políticos y militares (que eran inexistentes), tuvo que ir adecuando su discurso a lo que sus seguidores querían escuchar. Y dado que todos los comentaristas destacaban el problema indígena en Chiapas –y en México–, Marcos terminó apropiándose del discurso indianista enarbolado por una parte de la izquierda mexicana tras el abandono de sus ideales marxistas.

Esta metamorfosis habría de culminar al año siguiente, cuando el gobierno del presidente Ernesto Zedillo inició nuevas negociaciones con el EZLN (las famosas negociaciones de San Andrés). Pensando que el tema en el que sería más fácil llegar a un acuerdo era el de «los derechos y cultura indígena», dado que en el PRI y en el aparato de estado existía un sector muy activo favorable a las reivindicaciones indianistas, los negociadores del gobierno propusieron empezar por ese punto. Con ello no sólo legitimaron al EZLN como portavoz de todos los indígenas de México (lo que dista mucho de ser cierto, incluso para el estado de Chiapas), sino que también le entregaron en charola de plata la bandera política que le ha permitido, hasta hoy, mantenerse atrincherado en la Selva Lacandona, gracias al apoyo de grupos de la izquierda nacional e internacional.

En efecto, las otras demandas neozapatistas fueron perdiendo en algunos casos vigencia, en otros, popularidad. De hecho, la luna de miel entre el neozapatismo y amplios sectores de la sociedad fue de corta duración. El 23 de marzo de 1994, el candidato a la presidencia del PRI, Luis Donaldo Colosio, fue asesinado al terminar un mitin en la ciudad de Tijuana. Desde la fundación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) (antecedente del PRI) jamás se había producido un hecho de esta naturaleza en México. Un amplio sector de la ciudadanía, temiendo que tanto el levantamiento neozapatista como el homicidio de Luis Donaldo Colosio marcaran el inicio de un ciclo de

violencia política y de inestabilidad social, tuvo una reacción conservadora –«más vale malo conocido que bueno por conocer»– y optó por refrendar en las elecciones de agosto su confianza al PRI, que se presentó como el único garante del orden social. En cambio, la visita que Cuauhtémoc Cárdenas, el candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD) –oposición de izquierda– realizó al subcomandante Marcos en la Selva Lacandona, le hizo perder centenares de miles de votos y dejó a su partido en el tercer lugar de las preferencias electorales. Así, en unos comicios infinitamente más transparentes y vigilados que a los que estábamos acostumbrados, el PRI mantuvo la presidencia y la mayoría absoluta en ambas cámaras. Aunque la oposición protestó por la falta de equidad durante el desarrollo de la campaña, no habló más de fraude electoral.

En diciembre de 1994, unas semanas después de la toma de posesión de Ernesto Zedillo como nuevo presidente de la república, el peso sufrió una brutal devaluación y el país se sumió en una profunda crisis económica que amenazaba la estabilidad del régimen. Enfrentado al presidente saliente –cuyo hermano, Raúl Salinas, fue encarcelado, acusado de haber ordenado el asesinato del secretario general del PRI, José Francisco Ruiz Massieu–, el presidente Zedillo buscó asentar su legitimidad negociando exitosamente con los partidos de oposición una reforma electoral «definitiva», la que entregó la organización de las elecciones a un organismo independiente del ejecutivo: el Instituto Federal Electoral (IFE). Después de esta reforma, la oposición legal empezó a crecer y a consolidarse. El PAN conquistó los gobiernos de los estados más desarrollados y pujantes del país (Jalisco, Nuevo León, Guanajuato, entre otros). En 1997, el PRI perdió la mayoría absoluta en la cámara de diputados y el PRD ganó el gobierno de la capital. Finalmente, en los comicios del año 2000, el PRI perdió la presidencia de la república (que obtuvo el candidato del PAN, Vicente Fox), al igual que la mayoría absoluta en las dos cámaras. El PRD, por su parte, mantuvo el gobierno del Distrito Federal. En Chiapas, Pablo Salazar Mendiguchía, postulado por todos los partidos contrarios al PRI, pero cercano al ala más izquierdista del PRD, ganó la gubernatura en agosto del 2000.

Ante esta transición política, llevada a cabo en forma pacífica, las demandas del subcomandante Marcos de democracia y de desaparición del régimen priísta perdieron su sentido. Sin duda, su crítica al neoliberalismo mundial le ha granjeado simpatías en algunos grupos de izquierda europea, pero ese discurso en México sólo convence a una parte de la izquierda (que en su conjunto obtuvo menos de un

17% de la votación en el año 2000). Así, Marcos no tiene más remedio que aferrarse a las reivindicaciones indianistas más extremas (que son rechazadas por el PAN y por gran parte del PRI) para justificar su negativa a deponer las armas y reiniciar las negociaciones con el gobierno.¹³

En la metamorfosis indianista del neozapatismo, la prensa y los analistas políticos jugaron un papel fundamental al pintar un Chiapas que guardaba poca relación con la realidad, pero que permitía «explicar» el levantamiento armado como el resultado de presiones intolerables que amenazaban la existencia de los indígenas como grupo étnico: Chiapas, se dijo entonces, era un estado rebosante de riquezas que eran acaparadas por un pequeño grupo de explotadores que mantenían a la población en condiciones de miseria; los voraces latifundistas despojaban a los indios de sus tierras de cultivo; no se respetaban sus formas de gobierno y de impartición de justicia tradicionales que eran de lo más democráticas e igualitarias; la cultura maya que había logrado subsistir cinco siglos de dominación occidental estaba amenazada por la mundialización. Los más temerarios llegaron, incluso, a decir que en Chiapas se estaba llevando a cabo un genocidio silencioso.

El dilema de los investigadores

Al principio, los investigadores que radicábamos en Chiapas y conocíamos bien los agravios reales que sufrían los indígenas, así como las complejidades de la situación social, pensábamos que estas explicaciones nacían sencillamente de la ignorancia y la falta de profesionalismo de los periodistas y los analistas políticos (y, de hecho, esto era en parte cierto). Ingenuamente, creíamos que bastaba con poner a disposición de los comunicadores información y estudios confiables para que rectificaran sus datos y sus análisis.¹⁴ Pero con el tiempo fue quedando claro que lo que aparecía en la prensa progresista tenía su origen en una visión clara, coherente y muy convincente de la situación de

¹³ El Congreso de la Unión aprobó una reforma constitucional sobre el tema de los derechos y cultura indígena, que elimina o suaviza varias de las demandas indianistas más controvertidas. Pero claro está, el EZLN rechaza tajantemente esta reforma.

¹⁴ Este fue el objetivo del libro *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, en el que colaboraron 17 investigadores —historiadores, antropólogos, sociólogos y politólogos— de distintas nacionalidades que llevaban muchos años trabajando sobre Chiapas.

Chiapas, cuyo *único defecto* era que falseaba en muchos puntos la realidad de manera descarada y abusiva. Aunque parte de esta visión provenía de algunos comunicados del subcomandante Marcos,¹⁵ a mi juicio sus verdaderos creadores –que por lo demás actuaban con buena conciencia– estaban ligados a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, encabezada en aquel momento por el obispo Samuel Ruiz García. Esta visión de Chiapas tenía dos grandes virtudes a ojos de la izquierda mexicana: presentaba la rebelión neozapatista como resultado inevitable de una situación objetiva de opresión intolerable, al igual que como un estallido violento e incontrolable de desesperación (en cambio, Marcos decía en sus entrevistas que la rebelión había sido largamente planificada y que la decisión de pasar finalmente a la acción había sido tomada en las asambleas de las comunidades, tras largas discusiones). Esta explicación mecanicista, determinista, permitía obviar la discusión sobre las responsabilidades políticas de los guerrilleros y sobre las consecuencias que la rebelión había tenido entre la población indígena. Se evitaba así responder (es más, incluso plantear) preguntas incómodas. ¿No existían otras vías de acción política y social emprendidas por organizaciones indígenas no violentas que estaban dando frutos? ¿No se podían haber evitado las cientos de muertes acaecidas en la ciudad de Ocosingo? ¿No han empeorado las condiciones de vida de los indígenas tras la rebelión? ¿No se han agravado las divisiones y los conflictos internos en las comunidades indígenas? Pero, ante aquello que se presenta como inevitable, ¿qué valen estas preguntas?

La otra gran virtud de esta explicación determinista de la rebelión consistía en presentar como evidentes las soluciones a los problemas sociales que habían motivado a una parte de los indígenas a empuñar las armas. Para terminar con la miseria y discriminación que padecen los indígenas, bastaba con concederles el control sobre los recursos naturales de sus territorios ancestrales, repartir la tierra de los latifundios, permitir que eligiesen a sus autoridades por usos y costumbres y administrasen la justicia de acuerdo a sus normas consuetudinarias, hacer que la escuela se pusiera al servicio de su cultura y de sus saberes milenarios. Así, la solución a los problemas de Chiapas consistía en la puesta en marcha del proyecto indianista que defienden tanto gran parte de la izquierda mexicana como el obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García, ahora jubilado.

¹⁵ En particular del texto «Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía», publicado en *EZLN. Documentos y comunicados*, vol. 1, pp. 49-66.

El único defecto de esta visión del problema es que si el diagnóstico de los problemas está equivocado –si las regiones indígenas carecen de abundantes recursos naturales; si no quedan tierras que repartir; si muchos usos y costumbres son autoritarios y violatorios de los derechos humanos más elementales de las personas; si la gran mayoría de los niños indígenas van a tener que migrar a las ciudades en donde tendrán que competir con otros mexicanos por los empleos–, probablemente las soluciones simplistas que se ofrecen resultarán inadecuadas o incluso, en algunos casos, contraproducentes.

Ante esta situación, ¿cuál debía ser el papel de los académicos e intelectuales? ¿Qué debíamos hacer con el conocimiento que teníamos de Chiapas en un contexto de fuerte polarización política? No faltó quien pensara y dijera que mostrar que la realidad de Chiapas no se adecuaba a esa visión maniquea era dar armas al enemigo; es decir, al gobierno y al PRI (que por cierto nunca atinaron a dar una respuesta coherente ante los muy endebles planteamientos de los intelectuales de izquierda, sin duda porque cargaban muchas culpas en el caos agrario, político, jurídico y social que privaba en ese estado). Por lo general, los académicos e intelectuales que menos sabían de Chiapas no dudaron en transformarse en publicistas del neozapatismo y desde entonces se rehusan a considerar cualquier punto de vista que no se ajuste al esquema propagandístico del EZLN. Otros intentaron destilar prudentemente, en pequeñas dosis, sus verdades; pero se encontraron con el rechazo o con la censura de la prensa de izquierda: bien sus artículos no eran publicados o bien eran «corregidos» de acuerdo al manual de estilo políticamente correcto. Sólo unos pocos tuvimos la suerte –cuando menos lo esperábamos– de encontrar abiertas algunas puertas en la ciudad de México para poder expresarnos sin limitaciones ante la opinión pública. En cambio, un antropólogo que se atrevió a explicar en España que las comunidades indígenas no eran unánimemente neozapatistas y que los conflictos internos en ellas eran el pan nuestro de cada día, recibió insultos y amenazas de muerte. Un centro de investigaciones de la Universidad de Toulouse fue atacado por un comando de simpatizantes neozapatistas franceses y españoles, varios de sus investigadores fueron agredidos y los archivos arrojados por la ventana, por el simple hecho de haber participado en la organización de un coloquio académico sobre la violencia en Chiapas y Guatemala que fue juzgado poco favorable al neozapatismo. En México no se ha llegado ni remotamente a esos extremos de intolerancia. La izquierda políticamente correcta y la prensa progresista nada más aplican la ley del silencio: jamás se mencionan los análisis que no se ajustan a los

estándares neozapatistas, no se polemiza con ellos, sencillamente no existen. Aunque parezca increíble, mientras más se aleja uno del foco del conflicto, más crece la intolerancia de los seguidores del subcomandante. El lugar en donde se puede discutir en forma más abierta y plural del indianismo y del neozapatismo es San Cristóbal de Las Casas. Paradojas de la vida.

Sin embargo, el dilema de los académicos es infinitamente más complejo que callar, mentir o enfrentar alguna forma de censura. Si bien es fácil acordar que el investigador no debe asumir el papel de ideólogo entregado en cuerpo y alma a una causa que le exige mentir o silenciar los hechos incómodos, también lo es que no debe pretender que su ciencia lo coloca por encima de las pasiones partidistas. No debe asumir el papel del tecnócrata que, escudándose en su pretendida cientificidad u objetividad, se arroga el derecho de decidir por los demás cuál el mejor proyecto político, el más viable.

El investigador también es un ciudadano –como todos los demás– que tiene sus ideales y sus valores. No sólo es inevitable que plantee sus problemas de investigación a partir de sus inquietudes personales –intelectuales, políticas y existenciales–, sino que las ciencias sociales carecen de todo sentido si no aceptan participar, para enriquecerlo, en el debate moral que anima a su sociedad. Así, pues, el meollo del asunto radica en cómo debe el investigador articular conocimientos y valores sin confundir los unos con los otros.

A partir de mis experiencias personales, las que me han obligado a definirme y a tomar posición, a plantearme una y otra vez cuál es el sentido de nuestra profesión, he buscado trascender el problema particular de Chiapas y he querido entender los mecanismos generales que entran en juego en situaciones similares. He querido descubrir cuáles son las tácticas, los trucos, las mañas, del discurso académico e intelectual que se despliegan para hacer de éste un instrumento de propaganda política. Y al mismo tiempo he intentado definir, para uso personal, unas reglas básicas con el fin de no caer en las garras de la supuesta ingeniería social, y así vislumbrar una vereda –que de existir ha de ser muy estrecha– entre las tentaciones del ideólogo y las del tecnócrata.

Son estas reflexiones, sin duda todavía muy verdes e ingenuas, las que quisiera compartir con ustedes en la segunda parte de este escrito.

Las ciencias sociales y humanas en el debate político y moral

Abordaré estas reflexiones en torno a dos preguntas: ¿hasta qué punto el conocimiento preciso de una realidad social permite fundar, legitimar, justificar un proyecto político o moral?; ¿hasta dónde dicho conocimiento es necesario y suficiente para llevar a la práctica una acción política?

Abordemos estos dos puntos, unos tras otro.

Hechos y valores

¿Pueden legitimarse propuestas políticas a partir del conocimiento de realidades sociales particulares? ¿Tiene sentido recurrir al pasado para sustentar proyectos a futuro? ¿No se trata de «cosas» que pertenecen a dos ámbitos radicalmente distintos: el de los valores o del «deber ser», por una parte, y el de la realidad o del «ser», por la otra?

No es siempre fácil trazar en una investigación la línea donde termina la descripción de fenómenos sociales y donde empieza la toma de partido con respecto a éstos; no siempre es posible separar el hecho «construido» por el investigador de sus juicios políticos y morales. No por ello hay que permitir que reine una total confusión entre esos dos ámbitos, dándole al lector «gato por liebre», haciéndole creer que nuestras fantasías políticas, nuestras utopías, son la realidad misma. Hoy en día que tan a menudo nos topamos con idearios políticos que pretenden ser estudios académicos (es más, ¡científicos!), resulta imprescindible distinguir en el plano analítico los órdenes del ser (la realidad) y del deber ser (los valores), para luego poder interrogarnos sobre las estrechas relaciones que guardan (y/o que deben guardar) entre sí.

La política, al igual que la moral, sólo tiene sentido si pensamos que el curso del mundo puede ser modificado –aunque sólo sea en parte– por decisiones humanas, por actos e ideas. Este es el fundamento del inevitable abismo que separa el ser del deber ser y hace del segundo algo irreductible al primero.

Sin embargo, habitualmente esta distinción tan clara suele ser pasada por alto por motivos de tranquilidad espiritual. En efecto, el separar los valores de los hechos hace imposible concebirlos como necesarios, como evidentes, como indiscutibles. Por el contrario, distin-

guirlos nos obliga a poner en duda, a revisar constantemente, nuestras propias premisas existenciales (morales y políticas) ante los cuestionamientos de los otros; y nos exige defender nuestros proyectos propios frente a otros proyectos alternos en condiciones de igualdad moral y con base en argumentos claros y ordenados. La separación entre valores y hechos abre la puerta a un permanente debate moral en el que todas las personas tienen el mismo derecho a participar, lo que no quiere decir que a lo largo del debate no surjan algunos argumentos que resulten más convincentes, más acertados y mejor fundados que otros.

Pero, sin duda, resulta más fácil, más tranquilizador, darle a nuestras propuestas políticas, a nuestros valores morales, el sello de lo inevitable, de lo natural, de lo objetivo o de lo históricamente determinado, con el fin de escapar de los cuestionamientos de los demás y de las propias dudas personales. Se escamotea, entonces, el deber ser y se le esconde detrás de una pretendida realidad: «la globalización no nos deja otra posibilidad»; «el socialismo está inscrito en las leyes de la historia»; «la homosexualidad es contraria a la naturaleza»; «es *el* costumbre»; «hay que ser indio para entender los valores de los indios». Todas estas afirmaciones tienen como objetivo poner fin a la discusión política o moral, decretando que no hay nada que debatir, sino tan sólo realidades que admitir.

Al respecto, la epidemia de determinismo que ha suscitado el levantamiento neozapatista entre actores sociales y comentaristas políticos revela con toda nitidez la intransigencia de todos, así como la falta de voluntad para debatir tanto la situación de Chiapas como las consecuencias del alzamiento neozapatista. Mientras muchos simpatizantes del EZLN postulan que «los indígenas no tenían otra alternativa más que alzarse en armas» –gracias a lo cual evitan tener que plantearse si el levantamiento fue la estrategia adecuada o si, por el contrario, no ha hecho más que aumentar los sufrimientos de los indígenas–, la élite de San Cristóbal de Las Casas justifica su actitud hacia los indígenas con el siguiente argumento: «Si ustedes los capitalinos vivieran rodeados de indios, los tratarían igual que nosotros», rechazando de antemano la posibilidad de que puedan darse otras formas de convivencia entre ladinos e indígenas.

De una verdad indudable –las personas son inseparables de su situación, juzgan, piensan, toman decisiones y actúan desde ella, inmersos en ella; y por esta razón la manifiestan constante e inevitablemente en sus obras intelectuales, políticas y materiales– se pasa brutalmente y sin justificación alguna a afirmar que el hombre se reduce a su situación,

que está preso en ella, que se encuentra enteramente determinado por ella y, por lo tanto, sólo puede actuar de una única manera. Esta visión cancela de entrada la posibilidad de todo diálogo entre las personas y entre las fuerzas políticas y sociales.

Una variante más sutil de esta posición, pero que es igualmente falsa y tramposa, es la que reconoce que efectivamente las personas pueden alejarse, apartarse, de su naturaleza, de su identidad, de sus tradiciones, de las necesidades objetivas del momento histórico, de sus valores; pero lo hacen tan sólo para conminarlas, para exigirles que regresen a ellos, que asuman el papel para el que han sido creadas. Por lo tanto, el deber de las personas sería el de ser «auténticas»; la expresión más alta de su libertad sería someterse a su destino inscrito, de una vez por todas, en su naturaleza, en su cultura, en las leyes históricas, etcétera. El buen uso de la libertad, dicen, sería el sacrificio voluntario de esa libertad en aras de su «ser verdadero». Esta visión, tan propia de la Iglesia Católica, ha conocido un éxito asombroso entre sectores de izquierda que parecían en extremo alejados de las posiciones morales y políticas de ésta. De acuerdo a esta lógica, es necesario convencer a las personas (convencer en el mejor de los casos, porque muy a menudo no queda de otra más que obligarlas «por su propio bien») para que hagan lo que «deben» hacer, para que sean lo que «deben» ser. Aquello que se «debe hacer» y aquello que se «debe ser» no son objeto de una discusión política o ética. Son, ya verdades reveladas, ya objeto del conocimiento —huelga decir que de un conocimiento que se pretende «objetivo», «científico». Los valores, dicen quienes razonan así, no se construyen, se descubren en la realidad (gracias a la verdad revelada, a la biología, a la historia, a la antropología, a la economía, o alguna ciencia oculta): «Sé lo que eres, sé cómo es el mundo; por lo tanto, sé qué es lo que te conviene hacer».

Aunque es posible —y necesario— mostrar las aporías, las debilidades y las contradicciones filosóficas de estos discursos naturalistas, esencialistas y promotores de autenticidades, no es conveniente rehuir el debate en el terreno que ellos mismos han escogido: el del conocimiento de la realidad.

En efecto, estos esencialismos han construido una visión del cuerpo, de la historia, de la cultura, de la identidad (así, en singular, como si los hombres no poseyeran muchas identidades), que tiene pretensiones de objetividad y ha impregnado hasta la médula el discurso de los políticos, de los redentores sociales y de los medios de comunicación. Su éxito no debe sorprendernos ya que, demasiado a menudo, estos discursos esencialistas no son más que la reelaboración de los prejuicios

sociales, de los estereotipos, de los lugares comunes más difundidos, a los que les procuran continuamente nuevos argumentos.

Para oponerse a estos discursos es necesario mostrar que todo lo humano, todo lo social, es (y siempre ha sido) una construcción histórica; que las culturas no son sino experiencias humanas, conocimientos, valores y creencias que nos han sido legadas en forma más o menos sistematizada por las generaciones anteriores; y que al igual que lo hicieron las personas de las generaciones pasadas, nosotros desecharemos una parte de ese legado, modificaremos otras partes y lo enriqueceremos con nuestras experiencias, nuestras reflexiones, nuestros ideales y nuestros miedos.

Es necesario mostrar, una y otra vez, a través de casos concretos que, por dar algunos ejemplos, la división sexual de los roles sociales no está inscrita en los cuerpos de mujeres y hombres y que la sexualidad no es un instinto irrefrenable volcado a la reproducción de la especie sino una compleja construcción social que dota de significados cambiantes a las condiciones biológicas de los seres humanos (lo que, por cierto, supone terminar con la visión de la «liberación sexual» como victoria de la naturaleza sobre los convencionalismos). Es indispensable mostrar que las etnias, al igual que las naciones, no son realidades inmutables sino el resultado, siempre provisional y cambiante, de proyectos humanos contradictorios en los que las élites intelectuales y políticas han desempeñado un papel de primer orden. Pero sobre todo, es urgente recordar que las personas no están determinadas por su situación, que no se reducen a sus condiciones de vida, sino que son lo que hacen con estas condiciones de vida, al dotarlas de significado y al transformarlas. De igual forma, la cultura no es un sistema rígido de valores, creencias y comportamientos, sino un campo de posibilidades en expansión, el conjunto de herramientas materiales y mentales que permiten al hombre dudar, debatir, discrepar, soñar y transformar su persona y su mundo. Es tarea obligada de las disciplinas sociales y humanas recordar que las personas no son el medio a través del cual las culturas se reproducen; sino que los sujetos son los que, a través de su cultura, se construyen a sí mismos y, simultáneamente, transforman su mundo y su cultura.

Así, paradójicamente, la principal tarea de los historiador debe ser la de mostrar que «el pasado, pasado está», que en él no encontraremos respuestas a nuestras preguntas, sino tan sólo más preguntas que planteamos de cara a un ineludible presente que nos exige, día tras día, tomar decisiones. Así, la mayor contribución de los historiadores debería ser mostrar la infinita diversidad de respuestas a los problemas comu-

nes y universales de la condición humana, asentar la historicidad de todo lo humano, de todo lo que conforma a las sociedades y a las culturas, para dejar en claro que la verdadera pregunta que las personas deben plantearse no es «¿cómo eran las cosas antes, cuando eran auténticas?», con el fin de descubrir así nuestro verdadero ser histórico, fundiéndonos en él, restaurándolo. Por el contrario, la pregunta obligada debe ser «si todo ha sido siempre obra de los hombres en sociedad, ¿cómo queremos nosotros que las cosas sean el día de mañana?»

Uno de los objetivos fundamentales del conocimiento social –que tiene que establecer rigurosamente los hechos e interpretar de manera abierta y transparente los fenómenos sociales– debe ser el socavar todos los naturalismos y todos los esencialismos detrás de los cuales se escudan los adalides de las autenticidades y los integristas de todos los pelajes, permitiendo así que el centro del debate moral y político deje de ser el pasado (un pasado siempre falsificado e idealizado sobre el cuál sólo los «expertos» pueden pronunciarse), para desplazarlo al futuro, sobre el cual todos tenemos algo que decir. El conocimiento nunca debe sustituir al debate sobre los objetivos de la acción social e individual.

Así, en una primera instancia, es necesario separar radicalmente hechos y valores: los proyectos políticos no pueden fundar su legitimidad en el pasado, no sólo porque éste siempre puede ser contradicho por un pasado más remoto o más cercano, sino porque los valores no pueden desprenderse, no pueden derivarse de la realidad, pues son –por el contrario– una actitud ante la realidad, un proyecto para transformarla.

El debate sobre los principios morales y políticos escapa, pues, a las reglas del conocimiento y se rige por su propia lógica. La pregunta que lo anima no es la de «¿es cierto?», sino la de «¿es deseable?».

Práctica política y conocimiento

Sin embargo, cada vez más a menudo los verdaderos debates políticos no se dan a nivel de los principios más generales y abstractos. Pocos se atreverían a poner en duda la necesidad de que exista «democracia, libertad y justicia», ni de que todos los hombres deben tener «tierra, vivienda, trabajo, alimentación, salud, educación, cultura, información, independencia, democracia, libertad, justicia, paz, seguridad» y de que se debe combatir la corrupción y defender el medio ambiente. Las diferencias surgen cuando se trata de precisar lo que se entiende por

cada uno de éstos términos tan abstractos. ¿Qué tipo de democracia, libertad y justicia queremos? Es obvio que cada grupo político entiende cosas totalmente diferentes al pronunciar estas tres palabras. Sin duda, un debate que profundizara sobre el sentido de estos valores permitiría sacar a la luz pública las profundas diferencias que existen entre las distintas ofertas políticas y que se esconden detrás de una aparente unanimidad en torno a la democracia y a los derechos humanos. Bien saben los negociadores que «el Diablo se esconde en los detalles».

Las discrepancias se tornan mucho más evidentes cuando se trata de poner en práctica dichos ideales, no en un paraíso celestial sino en una realidad terrenal. En un mundo en el que los recursos son limitados y en el que los hombres tienen distintos valores y distintas aspiraciones, es imposible alcanzar al mismo tiempo todos los ideales o incluso, de modo más modesto, avanzar simultáneamente en la consecución de todos. Es por ello que en todas las utopías se describe un mundo de abundancia donde todas las personas viven en perfecta armonía unas con otras y en el cual sus aspiraciones y objetivos son siempre los mismos (de ahí que puedan inspirar políticas totalitarias que buscan poner fin a las diferencias individuales). Pero en este mundo real, siempre surgirán contradicciones entre unos ideales y otros; y habrá entonces que privilegiar unos sobre otros, habrá que establecer una jerarquía entre ellos.

Pero, sin ir tan lejos, las diferencias políticas se manifiestan en toda su crudeza incluso a la hora de decidir cuáles son los medios idóneos para avanzar en la puesta en práctica de un solo ideal. Y es ahí en dónde el conocimiento tiene un papel que desempeñar. Los ideales, los valores, los proyectos políticos carecen de sentido si se mantienen en el cielo platónico de las abstracciones, sólo tienen interés si pretenden encarnar en una realidad concreta y única. Por lo tanto, el conocimiento de dicha realidad puede ser de gran utilidad en la labor de acercarla a los ideales. Es lógico que para transformar dicha realidad sea necesario conocerla, reconocerla como tal, aceptarla. Ese es sin duda uno de los sentidos que hay que darle a la célebre frase de Unamuno: «Sólo quien quiera cuanto suceda logrará que suceda cuanto él quiere».¹⁶

Si realmente –por retomar el ejemplo altamente polémico que he manejado con anterioridad– las regiones indígenas de Chiapas abundaran en riquezas naturales y en sus comunidades reinara la más perfecta igualdad, armonía y democracia, lo más adecuado sería permitir

¹⁶ Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*, p. 246.

a sus habitantes disfrutar plenamente de sus recursos y otorgar un reconocimiento legal a sus sabios usos y costumbres (es más: habría que erigirlos en modelos nacionales o, incluso, universales, elevándolos a mandatos constitucionales aplicables a todos los ciudadanos). Pero si la realidad de esas regiones guarda escasa relación con esta idílica descripción, esas soluciones simplistas dejan de ser la panacea mágica que podría poner fin a todos los males.

Así pues, la fundación, legitimación y justificación de los valores y de los objetivos políticos deben llevarse a cabo como parte de un debate moral de alcance universal (es decir, que esté abierto a todas las personas —en ello radica el fundamento del voto universal y directo—), debate en el que ninguno de los participantes pueda gozar de superioridad o privilegios intrínsecos por la amplitud de sus conocimientos específicos. En cambio, la puesta en práctica de estos ideales políticos, para conseguir resultados positivos, no puede ignorar las realidades sociales existentes, no puede prescindir de un debate entre expertos. Lo que no quiere decir que éstos deban tener la última palabra.

En efecto, aunque es necesario recordar las consecuencias, a menudo indeseadas, que ciertas medidas políticas han tenido al ser aplicadas en otras realidades semejantes, nunca hay que olvidar que es imposible prever con absoluta certeza (ni siquiera con un alto margen de certeza), cómo van a reaccionar los actores y grupos políticos, las masas y las personas, ante cambios sociales inducidos. Los expertos pueden delinear un campo de posibilidades, pero no podrán nunca asegurar cuál de todas estas posibilidades es la que habrá de realizarse. Es más, muy a menudo es la posibilidad no prevista, ni siquiera entrevista, la que termina haciéndose realidad. Ello no por un mal manejo de los «métodos científicos» (que lo puede haber), sino por la naturaleza misma del conocimiento sobre los hombres en sociedad. En efecto, como hemos dicho repetidas veces, las personas trascienden constantemente su situación con base en los proyectos que ellas mismas se dan. El futuro es una perpetua creación y por lo tanto no está contenido en germen en el presente, aunque se construya con los materiales que éste pone a su disposición.

Resulta pues inevitable (e incluso necesario) que todo debate político se dé al mismo tiempo en el campo de la ética y en el del conocimiento, que en él se defiendan valores y se hagan afirmaciones de hechos empíricamente comprobables (o refutables). No obstante, para poder saber qué es lo que está en juego, cuáles son las posibles consecuencias de los proyectos encontrados, es necesario (sería más preciso decir, es deseable) que los ideales de los analistas sociales no se

presenten como tendencias a hechos incontrovertibles de la realidad misma. No se debe inventar una realidad que no presente resistencia alguna al proyecto, que garantice de antemano que éste tenga resultados exclusivamente positivos (que es la posición habitual de nuestros ideólogos), ni se debe tampoco escamotear el debate político en nombre del conocimiento de la realidad (como suelen hacerlo nuestros tecnócratas).

Pero tal vez la posición más sorprendente es la de ciertos intelectuales que piensan que hay verdades que deben ser silenciadas para no dar armas al «enemigo». Se entiende que un político mienta para salvar su carrera política (es más, su profesión así lo exige), pero no que alguien defienda desinteresadamente un proyecto, a sabiendas de que no va a producir ni remotamente los resultados deseados. Esta posición desprestigia la función misma de los intelectuales y de los académicos, ya que su existencia sólo tiene razón de ser si son capaces, al mismo tiempo, de ofrecer a la opinión pública un conocimiento riguroso de la realidad que pueda ser confrontado o contrapuesto con la imagen que los poderes y los actores políticos buscan dar de ella, así como de mantener abierto, enriqueciéndolo, el debate sobre los valores y los objetivos políticos, criticando esa misma realidad. Dicho de otro modo, su obligación primordial es salvaguardar la distinción entre el ser y el deber ser, entre realidad y valores, manteniendo la tensión creativa que debe existir entre ambos órdenes para que el diálogo y el debate sean posibles y fructíferos.

3. La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos

Introducción

Hasta fechas recientes, el concepto de comunidad ha constituido el sustento principal de la gran mayoría de los estudios sobre los indios en México. Los antropólogos, por lo general, solían limitar sus investigaciones al marco de una comunidad o, en el mejor de los casos, a un conjunto reducido de éstas. Los historiadores, aunque abordaban espacios mucho más amplios, utilizaban muy a menudo a la comunidad como un tipo ideal que les permitía dar cuenta de los fenómenos analizados. Aunque ciertamente el concepto de comunidad ha sido cada vez más criticado por los investigadores, la actual ola de indianismo romántico lo ha vuelto a colocar en el centro del debate público.

En este trabajo nos proponemos mostrar de qué manera este concepto funcionó como uno de los principales paradigmas que orientaron el desarrollo de los estudios antropológicos e históricos en México, y constituyó el substrato común sobre el que se levantaron las principales polémicas teóricas.

Tönnies y el concepto de comunidad

El concepto de comunidad debe mucho a los trabajos de Ferdinand Tönnies, especialmente a su libro *Comunidad y asociación*. A partir de los estudios de derecho comparativo de Henry Maine e influido por algunas de las ideas de Karl Marx, Tönnies distinguió dos tipos extremos de relaciones sociales: las que se daban en la comunidad –la *Gemeinschaft*– y las que se producían en la sociedad –la *Gesellschaft*. Las primeras dima-

naban del consenso tradicional de las voluntades, mientras que las segundas lo hacían de la regulación racional y contractual de los intereses individuales contrapuestos. La comunidad, escribió Tönnies:

«[Se basa] en el consenso de las voluntades, descansa en la armonía y se desarrolla y ennoblece mediante las tradiciones, las costumbres y la religión [...] Hay [...] un sistema común y obligatorio de derecho positivo, de normas impositivas, que regulan las relaciones entre las voluntades. Tiene sus raíces en la vida familiar y su base en la propiedad de la tierra. En lo esencial determina sus formas el código de tradiciones y costumbres. La religión consagra y glorifica esas formas de la voluntad divina, es decir, interpretadas por la voluntad de sabios y gobernantes.»¹⁷

Este párrafo contiene las principales líneas de investigación que antropólogos e historiadores de las comunidades indias mexicanas van a desarrollar durante varias décadas: la homogeneidad económica y espiritual (consenso de voluntades, armonía); la religión y la tradición como formas de control social; el parentesco como base de la organización social; el papel dirigente de los «principales»; y la propiedad de la tierra como principal fuente de cohesión social. Las primeras líneas de investigación serán desarrolladas especialmente por los antropólogos, mientras que la última lo será más bien por los historiadores.

La comunidad indígena: ¿supervivencia prehispánica o creación colonial?

La comunidad como supervivencia prehispánica

Robert Redfield fue uno de los primeros antropólogos en utilizar en forma sistemática los conceptos de comunidad y sociedad en el estudio de los procesos de aculturación en México. En su obra, *Folk Culture of Yucatán*, se propuso estudiar la transformación de la cultura folk en urbana, comparando cuatro poblaciones que se hallaban –según él– en distintas etapas evolutivas de una misma escala lineal. Estas poblaciones eran Mérida (la ciudad), Dzitas (la villa), Chan Kon (el pueblo

¹⁷ F. Tönnies, *Comunidad y asociación*, pp. 267-282.

campesino) y Tusik (la tribu). La región en que se ubicaban estas cuatro poblaciones, Yucatán, tenía la ventaja –anotó él– de que:

«Ya se sabe que la historia fue muy sencilla: una cultura india única entró en contacto con la sociedad colonial española hace cuatrocientos años y permaneció en gran medida sin ser perturbada por otras influencias o por movimientos locales hasta la introducción de más carreteras modernas que parten de un sólo punto y de una sola ciudad».¹⁸

De tal forma que mientras más se alejaba uno de Mérida, el centro que irradiaba los patrones de conducta urbana, más predominantes se volvían las tradiciones arcaicas y primitivas. Así las comunidades más alejadas, como Tusik, se caracterizaban por una gran homogeneidad económica y espiritual, una división del trabajo elemental, una tecnología rudimentaria, una cultura altamente organizada y poco secularizada, y un escaso desarrollo de los comportamientos individualizados.¹⁹ En cambio, a medida que se acercaba uno a Mérida aumentaba la división social del trabajo, la organización basada en el parentesco perdía fuerza, la religiosidad –tanto la de origen católico como la india– decrecía y se multiplicaban las posibilidades de elección de los individuos.²⁰

Este ordenamiento espacial era al mismo tiempo temporal. En el pasado las poblaciones cercanas a Mérida habían tenido una cultura similar a la que predominaba en ese momento (1941) en los pueblos y aldeas alejados; y éstos, en su evolución histórica, tendrían que recorrer las etapas ya superadas por los pueblos más sujetos a la influencia de Mérida:

«Siguiendo con este razonamiento, podemos ver que la investigación sobre Yucatán ha sido, *in parvo*, un estudio de algunos aspectos del mismo proceso histórico de la civilización».²¹

¹⁸ «The history is already known to have been very simple: a single Indian culture came in contact with Spanish colonial society four hundred years ago and remained largely undisturbed by other influences or local movements until the introduction of more modern ways through a single part and a single city»: R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatán*, p. 341.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 13 y 16-18.

²⁰ *Ibid.*, p. 338.

²¹ «Following the line of thought we are made to see that the investigation in Yucatan has been, *in parvo*, a study of certain aspects of the historic process of civilization itself»: *Ibid.*, p. 349.

Sin embargo, este modelo hacía caso omiso de diversos hechos históricos –que el mismo Redfield conocía– que ponían en entredicho todos los postulados en los que él se basaba. Las poblaciones más alejadas no eran aldeas ancestrales, aisladas de las influencias occidentales, sino que eran de reciente creación y estaban habitadas por indios que se habían sublevado durante la Guerra de Castas y habían buscado refugio en la selva. Muchos de los indios provenían de haciendas próximas a los centros urbanos y durante la rebelión habían mantenido estrechos contactos con los ingleses de Belice, quienes les proveían de armas.²²

A pesar de sus ingenuidades, de su rechazo a tomar en cuenta los hechos históricos concretos, sustituyéndolos por una secuencia evolutiva abstracta, *The Folk Culture of Yucatán*, inspiró a decenas de antropólogos que se lanzaron en busca de más comunidades «aisladas» en las que se mantuviera viva, en su pureza original, la cultura prehispánica.

Las miradas se dirigieron entonces hacia los indios lacandones a los que se les declaró sobrevivientes y herederos de la civilización maya, a pesar de que sus formas de vida primitivas y sus conocimientos y tecnologías rudimentarias evidentemente no podían ser aquéllas que habían caracterizado el esplendor de la civilización maya. Hoy en día se sabe que los actuales lacandones son indios yucatecos que huyeron de las regiones controladas por los españoles y que sólo a principios del siglo XVIII se instalaron en la selva en la que hoy se les encuentra.²³

Quien llevó estos planteamientos a sus límites extremos fue Evon Z. Vogt en sus estudios sobre Los Altos de Chiapas. Para este antropólogo, los tzotziles mantenían viva no sólo la cultura de los tiempos prehispánicos, sino incluso aquélla anterior a la expansión de los pueblos del altiplano central (siglo X d.C.):

«Por diversas razones, creo que Zinacantán ejemplifica un cierto número de hechos fundamentales de la subsistencia, del patrón de poblamiento y de la organización social y ceremonial, provenientes de los primeros períodos de la cultura maya [...] Pienso que es bastante probable que el Petén, los Cuchumatanes y Los Altos de Chiapas [...] quizá constituyan la región más importante para el entendimiento de la cultura maya en su forma relativamente imperturbada, en diferentes escalas de tiempo».²⁴

²² Véase al respecto el excelente libro de N. Reed, *La guerra de castas en Yucatán*.

²³ J. de Vos, *La paz de Dios y del rey*, pp. 212-231 y 244-257.

²⁴ E. Z. Vogt, «Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán», pp. 80-81.

Partiendo de esta premisa, Vogt extrapoló los datos tomados de los pueblos tzotziles actuales al período clásico de la civilización maya, llegando a afirmar que durante éste los habitantes de las ciudades no formaban un grupo social distinto de los campesinos, sino que estos mismos ocupaban, en forma rotativa y por cortos períodos de tiempo, los cargos de los sacerdotes. Tan sólo algunos oficios que requerían de un dominio técnico preciso –músico, artesano– eran desempeñados por especialistas de tiempo completo, quienes sin embargo estaban subordinados a los campesinos que fungían momentáneamente como sacerdotes principales.²⁵

De esta manera, toda una corriente antropológica se dedicó a minimizar las transformaciones acaecidas durante más de cuatro siglos –diez, en el caso de Vogt–, colocando a los indios al margen de la historia, haciendo de ellos fósiles vivientes. Su situación actual en sí misma carecía de todo interés. Su estudio no tenía ninguna otra finalidad que la de permitir el conocimiento de las glorias pasadas de las civilizaciones prehispánicas. Así en las monografías que se escribieron bajo el influjo de esas ideas, todos los rasgos culturales que a juicio de los antropólogos tenían un origen reciente eran cuidadosamente omitidos, dando así una imagen totalmente falseada de los grupos indios.

La comunidad y la propiedad de la tierra

Si bien en sus aseveraciones sobre la permanencia de rasgos culturales prehispánicos entre los indios de la época colonial, los historiadores fueron mucho más prudentes y rigurosos en las pruebas que aportaron para sustentarlas, no escaparon por completo a la simplista visión evolucionista que predominaba en aquel entonces ni a las influencias esquematizadoras de Tönnies. Descartaron la posibilidad de resolver de golpe la cuestión general de la supervivencia de la cultura prehispánica y buscaron abordarla desde diversos ángulos, empezando por un problema que los antropólogos habían omitido: el de las formas de propiedad de la tierra de los pueblos indios.

Un trabajo pionero que se ocupó de esto fue el de George McCutchen McBride, *Los sistemas de propiedad rural en México*, publicado originalmente en 1923. En él el autor criticó las tesis de Morgan y Bandelier que veían en el *calpulli* prehispánico comunidades igualitarias de tipo tribal basadas en el parentesco y que menospreciaban la importancia

²⁵ *Ibid.*, p. 82.

que tenían en su interior las diferencias sociales. Por el contrario, McCutchen McBride, basándose en los cronistas y en los documentos del siglo XVI, mostró que los *calpulli* eran unidades territoriales en las que la tierra no estaba distribuida igualitariamente ni se administraba de manera democrática, que en la sociedad mexicana existía una clase señorial ligada al Estado –nobles y funcionarios– que controlaba gran parte de la tierra y que incluso tenía trabajadores –los llamados *mayeques*– adscriptos a sus posesiones, un poco como lo estaban los siervos de la gleba en la Europa feudal.²⁶

La conquista y colonización españolas provocaron grandes cambios. Las encomiendas, el trabajo forzado en las ciudades, haciendas y minas, las epidemias, los desplazamientos de poblaciones destruyeron el antiguo orden prehispánico, provocando un empobrecimiento y una nivelación de la condición social de los indios.²⁷ Sin embargo un lazo de unión se mantuvo entre los pueblos indios anteriores a la conquista y los que resultaron de ella: las formas comunales de la tierra, que fueron respetadas e incluso alentadas por la Corona española:

«Casi todas las comunidades agrarias del México actual deben su existencia continuada al reconocimiento (tácito o expresado) por parte de la Corona española después del derrocamiento del gobierno de Moctezuma. Con su inclinación usual a adaptar su nueva organización política a las ideas y costumbres de los pueblos nativos más avanzados, el gobierno reconoció el sistema colectivo de posesión de la tierra que había prevalecido entre los indios agrícolas de México, lo modificó ligeramente para adaptarlo mejor a las instituciones castellanas y le reconoció una situación legal mediante la promulgación de una legislación que se consideraba apropiada a este caso [...] El ejido de los tiempos coloniales es, en realidad, el altapetlalli algo modificado por las nuevas condiciones y por el contacto con la civilización europea».²⁸

Varias décadas más tarde, el historiador José Miranda, influenciado por las teorías de Tönnies, buscó mostrar cómo la estrecha relación que se había dado en los tiempos prehispánicos entre la propiedad comunal de los indios y la cohesión social de sus pueblos había continuado después de la conquista española; y también cómo, gracias a esa estrecha vinculación, numerosos pueblos indios habían conservado una

²⁶ G. McCutchen McBride, «Los sistemas de propiedad rural en México», pp. 71-74.

²⁷ *Ibid.*, pp. 79-80.

²⁸ *Ibid.*, pp. 76-77.

personalidad propia.²⁹ Este nexo entre propiedad comunal y cohesión social se había mantenido gracias a la separación entre indios y españoles promovida por el gobierno español, a la poca presencia de los colonos en algunas regiones, a la autonomía municipal concedida a los pueblos indios, a la política protectora de la Corona y al rechazo de los indios de la religión católica y de las normas éticas y jurídicas individualistas de los españoles.³⁰

El punto débil de la argumentación de Miranda era suponer que los pueblos indios de los tiempos prehispánicos se habían caracterizado por «la unidad íntima y sustancial de hombres y tierras», así como por «el particularismo» que hacía que cada uno de ellos se considerara «en gran parte distinto y opuesto a los demás».³¹ Estas afirmaciones no habrían de resistir la confrontación con hechos históricos puestos en evidencia por investigaciones posteriores.

La comunidad y sus formas de gobierno

Si bien cierto consenso parecía entonces dibujarse en cuanto al origen prehispánico de las formas de propiedad de los pueblos indios de la Colonia, no sucedió lo mismo en cuanto a sus formas de gobierno.

Gonzalo Aguirre Beltrán, en su estudio: «El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación», buscó demostrar que dichas formas de gobierno obedecían a patrones prehispánicos vaciados en formas institucionales hispanicas.³² Rechazando por «etnocéntricas» las descripciones que los cronistas españoles hicieran de la organización política prehispánica, retomó las teorías de Morgan y Bandelier, y afirmó que «el llamado Imperio Azteca no era sino una confederación de tribus» cuya base eran los *calpulli*, conceptualizados como linajes o clanes geográficos:

«El gobierno del *calpulli* era ejercido por un consejo en el que recaía la autoridad suprema. Se hallaba integrado por los ancianos del *calpulli*, es decir, por los hombres de mayor edad y sabiduría, cabezas de

²⁹ J. Miranda, «La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos», p. 56.

³⁰ *Ibid.*, pp. 57-59.

³¹ *Ibid.*, p. 54.

³² G. Aguirre Beltrán, «El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación», p. 293.

grupos de familias conyugales entre sí por herencia directa , patri o matrilineal». ³³

Y añadía:

«Los parientes mayores y los jefes militares de cada *calpulli* constituían el consejo tribal y era este consejo el que elegía por una vida al *tlatoani*, el que habla, en quien delegaban la ejecución de sus resoluciones». ³⁴

Aunque –según Aguirre Beltrán– al final del período prehispánico se estaba dando una mayor estratificación social, sin embargo, ésta no llegó a acabar con las formas democráticas que fueron resurgiendo cada vez con mayor fuerza a lo largo de los tres siglos de dominio español. ³⁵

Charles Gibson en cambio, en su estudio sobre *Los aztecas bajo el dominio español*, hizo énfasis en los elementos de ruptura en detrimento de los de continuidad. El primer paso de lo que denominó «hispanización política» fue –según él– el desmantelamiento de todas las unidades políticas prehispánicas mayores, quedando sólo las relaciones cabecera-sujeto. El segundo paso, iniciado a mediados del siglo XVI, fue la limitación del poder de los antiguos caciques y la implantación en los pueblos indios del modelo de gobierno municipal español. ³⁶

Aculturación y sincretismo

A partir de estas dos posiciones, la discusión, presa en una visión estrechamente difusionista, cayó en un callejón sin salida. Cada investigador se esforzó por distinguir los rasgos culturales de origen prehispánico de aquéllos de origen español, al igual que por cuantificar los unos y los otros con el fin de elaborar un «índice de aculturación» para los distintos grupos étnicos de Mesoamérica que permitiera establecer una jerarquía entre ellos, partiendo del más puro –lugar que, como hemos visto, le fue concedido a los lacandones– hasta los más contaminados por la cultura española. Entre estos últimos se colocó a los

³³ *Ibid.*, p. 275.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 282.

³⁶ C. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, p. 168.

tarascos por ser buenos católicos y, como tales, haber participado en las luchas cristeras y en el movimiento sinarquista.³⁷

El método que se siguió en esta clasificación constituía un círculo vicioso. Como a menudo no se tenía información fidedigna sobre ciertos aspectos de la vida social prehispánica se deducían éstos de sus supuestas supervivencias en los pueblos indios del siglo XVI o, incluso, del XX. Este razonamiento, frecuente entre aquellos que seguían las teorías de Morgan y Bandelier, fue llevado –como ya hemos visto– a extremos caricaturescos por Evon Vogt.

Estos estudios –aún frecuentes hoy en día– acaban por reducir una cultura a sus orígenes y a no ver en ella sino una lista inconexa de rasgos provenientes, bien del pasado mesoamericano o bien del Viejo Continente. Así, estas investigaciones nos ayudan muy poco a comprender por qué algún rasgo cultural se ha conservado, desarrollado o alterado; menos aún a entender la importancia que tiene en la actualidad.

La comunidad como creación colonial

La única forma de salir de ese atolladero teórico consistió en reubicar a los pueblos indios en su contexto social, abordarlos como parte de una sociedad que los engloba. Uno de los primeros en adentrarse por esta vía fue Eric Wolf. A partir de su ya clásica definición de campesino –productor agrícola que forma parte de un sistema mayor, que ejerce cierto control sobre la tierra y que vive en una economía orientada principalmente hacia la subsistencia– se interrogó sobre las funciones económicas que desempeñaban los indios, en tanto que campesinos, en el seno de la sociedad colonial.

Los indios en los tiempos coloniales –en particular los de las tierras altas– construían y en buena medida mantenían las ciudades españolas y proveían de la mano de obra necesaria a las empresas económicas de los colonos, en particular a la minería.³⁸ Sus comunidades fueron el resultado de un largo proceso de reorganización fomentado por la Corona para que estas tareas pudiesen llevarse a cabo de la manera más provechosa para ella. La congregación de los indios en comunidades impedía, por una parte, que los colonos ejerciesen un dominio de tipo feudal sobre ellos, lo que habría debilitado el poder real; y también

³⁷ S. Tax y miembros de The Viking Fund Seminar of Middle American Ethnology, *The Sixteenth Century and the Twentieth*, pp. 262-265.

³⁸ E. Wolf, *Types of Latin American Peasantry*, p. 456.

permitía, por la otra, constituirlos en un estamento regido por leyes propias, facilitando mucho la imposición y recolección de tributos en especie, dinero y trabajo.³⁹

A partir de un enfoque similar, Angel Palerm analizó la articulación de la economía novohispana con el mercado mundial a través de la producción y exportación de plata, que orientaba las demás actividades económicas. Así por ejemplo, muchas de las haciendas del Bajío y del Norte no sólo funcionaban principalmente como abastecedoras de productos necesarios a los centros mineros, sino que al estar directamente controladas por los capitales mineros, permitían abatir los costos de producción de la plata. A su vez «el éxito económico de la hacienda [...] dependía de su articulación con las comunidades indígenas».⁴⁰ Estas aportaban a las haciendas su conocimiento milenario sobre las plantas, la tierra, el agua y mano de obra barata estacionaria que no tenía que ser mantenida todo el año sino tan sólo durante el tiempo en que se le requería. Las comunidades, además, pagaban tributos en dinero y especie, y construían los caminos que comunicaban a los centros mineros. Era tal la importancia de estas comunidades que ahí donde no las había, como en el norte de la Nueva España, la Corona buscó –no siempre con éxito– establecerlas.⁴¹

Johanna Broda, en su artículo «Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial», sintetizó los principales argumentos que se oponen a la concepción de la comunidad como supervivencia prehispánica, poniendo en evidencia no sólo lo endeble del enfoque metodológico de ésta, sino también la falsedad de la reconstrucción de la sociedad prehispánica –ingenua extrapolación de los datos tomados de la realidad colonial– en la que se basaba.

Johanna Broda empezó preguntándose hasta qué punto:

«el carácter corporado de las comunidades indígenas basado en la tenencia común de la tierra, una organización política “democrática”, una igualdad económica de sus miembros y sobre todo su autosuficiencia eran características típicas tanto de las comunidades coloniales como de las prehispánicas?».⁴²

³⁹ *Ibid.*, pp. 456-458.

⁴⁰ A. Palerm, *Sobre la formación del sistema colonial*, p. 121.

⁴¹ *Ibid.*, p. 122.

⁴² J. Broda, «Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente», p. 55.

Basándose en estudios recientes, mostró que estas características no podían atribuirse a las comunidades prehispánicas. En la sociedad mexicana existía una compleja estratificación social que se manifestaba incluso al interior de los *calpulli*. Para empezar no todos los campesinos tenían tierra. En algunos casos incluso –como en el del área poblano-tlaxcalteca– «prácticamente toda la tierra pertenecía a los señores y la gran mayoría de los campesinos se encontraba en la condición de terrazgueros».⁴³ Los *tecalli* (casas señoriales) desempeñaban un papel de gran importancia como unidades sociales, políticas y económicas.

La conquista destruyó los sistemas de organización más amplios e inició un proceso de homogeneización entre los numerosos grupos étnicos entre sí y al interior de cada uno de ellos. Esta nivelación se acompañó de un desarrollo de las particularidades locales (a las que José Miranda les atribuía un origen prehispánico):

«Las diferencias lingüísticas y culturales se acentuaron [...] Las comunidades pertenecientes a un mismo grupo étnico se aislaron y se suprimió el sentimiento de identificación colectiva que tuvieron los señoríos prehispánicos. Esta segmentación y aislamiento fueron instrumentos muy eficaces de la dominación colonial; también fueron fuerzas importantes en la creación de la comunidad indígena colonial».⁴⁴

La sociedad colonial asignó a los indios un lugar preciso en la estructura económica y social, usando a la antigua nobleza prehispánica como intermediaria entre las comunidades y los españoles. Si bien las formas de tributo no parecen haber variado demasiado antes de 1550-1560, su uso sí cambió radicalmente: de servir para un consumo suntuario pasó a invertirse en el comercio y en empresas productivas de tipo capitalista.⁴⁵ La obligación de tributación no recayó sobre los indios individualmente, sino sobre la comunidad en su conjunto, siendo esta obligación una de las principales fuerzas que la conformaron.⁴⁶

Todo esto llevó a Johanna Broda a concluir que:

⁴³ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 72-73; Véase también J. Miranda, *La función del encomendero en los orígenes del régimen colonial*.

⁴⁶ J. Broda, *Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente*, pp. 75-76. Esta idea manejada por bastantes autores de inspiración marxista fue también utilizada por M. Weber, *Historia económica general*, pp. 19-39 para poner en duda la tesis de Marx de que el comunismo primitivo era la forma inicial de toda evolución social.

«La comunidad indígena colonial fue resultado de la política colonial de la Corona y respondía a intereses económicos y políticos concretos. Los instrumentos de esta política fueron las congregaciones, la expedición de leyes para garantizar la separación de las poblaciones india y española, la dotación de tierras comunales a los nuevos poblados, el establecimiento de gobiernos autónomos para resolver los problemas locales».⁴⁷

El enfoque de la comunidad indígena como creación de la política colonial, a pesar de sus aciertos, conlleva el peligro de negar a los indios toda capacidad de respuesta, de concebir los diversos intereses españoles como congruentes y armónicos entre sí, y de dar una imagen de la Corona como un poder sin límites.

Los investigadores franceses que, adoptando este enfoque, han realizado sobresalientes estudios históricos y antropológicos de regiones indias de México, al presentar en forma polémica sus argumentos, no siempre lograron sortear con éxito este peligro.

Una contribución especialmente importante de estos investigadores ha sido el mostrar, con abundante material empírico, que no existe continuidad entre las comunidades prehispánicas y las posteriores a la conquista en tanto unidades socio-espaciales. En efecto, no sólo las comunidades coloniales fueron el resultado de divisiones de unidades más amplias o de reagrupaciones en un mismo poblado de grupos distintos, sino que durante la Colonia y la Época Independiente, éstas se escindieron en múltiples y nuevas unidades.⁴⁸

A partir de esta constatación varios investigadores dedujeron, algo apresuradamente, que las comunidades eran el resultado casi exclusivo de fuerzas externas. Henri Favre, por ejemplo, en su libro *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*, se propuso:

«Mostrar de qué manera la sociedad tzotzil-tzeltal se transforma de acuerdo a las presiones externas a las que está expuesta; cómo se ajusta constantemente a la sociedad ladina que le otorga sus facultades y la domina; cómo responde al sistema colonial y a las modificaciones de ese sistema en función de sus propios recursos y de su propia dinámica».⁴⁹

⁴⁷ J. Broda, *Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente*, pp. 76-77.

⁴⁸ H. Favre, *Changement et continuité chez les mayas du Mexique*, pp. 134-136; y D. Dehouve, *Producción marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique*, pp. 439-494, 571-611 y 697-726.

⁴⁹ «Montrer de quelle manière la société tzotzil-tzeltal se remanie selon les pressions extérieures auxquelles elle est exposée; comment elle s'ajuste constamment à la

Para él, la comunidad y la indianidad que de ella se deriva son antes que nada instrumentos que permiten la explotación de los indios:

«[la cultura india] representa un conjunto de automatismos originales que adapta al individuo a la situación colonial. Pero al adaptarlo a esta situación, también lo atrapa en ella. Se encierra en un universo artificial cada vez más desconectado de la realidad, en un mundo casi patológico a fuerzas de ser la caricatura cada vez más burda del mundo real. Lo vuelve cada vez más dependiente y por lo tanto más explotable. Lo aliena hasta el punto de hacerlo partícipe de su propia opresión».⁵⁰

La liberación de los indios, concluyó Favre, debe acompañarse necesariamente de la desaparición de sus comunidades y de su indianidad.

Jean Piel en su artículo «Communauté indigène et fiscalité coloniale sur les Hautes Terres guatémaltèques, San Andrés Sajcabajá du XVII^e au XIX^e siècle» afirma que:

«En tanto que institución, la comunidad indígena existe por y para el Estado que la explica en el plano histórico y que la explota en el plano fiscal como precio de la estabilidad que le asegura sus condiciones de producción y reproducción [...] En tanto que microsociedad, la comunidad indígena existe por y para el Estado y el mercado, al menos durante el período colonial. Hasta mediados del siglo XVIII, por lo menos, no hay ni una sola forma de participación de las comunidades rurales de la región de Uatatlán –San Andrés Sajcabajá– en la vida interregional y en el mercado que no esté controlada, contabilizada o constreñida por el intermediario fiscal. Esto tiene consecuencias, no sólo administrativas sino también agronómicas, técnicas, monetarias. Esto modifica los sistemas agrícolas y de intercambio, el calendario, el hábitat, y también las solidaridades humanas, la estructura de parentesco, el funcionamiento del gobierno indígena tradicional [...] Así, pues, la comunidad indígena de San Andrés Sajcabajá está condicionada

société ladina qui l'investit et la domine; comment elle répond au système colonial et aux modifications de ce système en fonction de ses propres ressources et de sa propre dynamique»: H. Favre, *Changement et continuité chez les mayas du Mexique*, p. 116.

⁵⁰ [La culture indienne] représente un ensemble d'automatismes originaux qui adaptent l'individu à la situation coloniale. Mais en l'adaptant à cette situation, elle l'y piège aussi. Elle l'enferme dans un univers artificiel de plus en plus déconnecté de la réalité, dans un monde presque pathologique à force d'être la caricature de plus en plus grossière du monde réel. Elle le rend ainsi plus dépendant et donc plus exploitable. Elle l'aliène au point de le faire participer à sa propre oppression»: *Ibid.*, p. 342.

por el Estado, la Iglesia y el mercado colonial mercantilista, no sólo en cuanto a su ubicación global en la sociedad guatemalteca, sino también en cuanto a sus mecanismos de funcionamiento estructural».⁵¹

Danièle Dehouve concibió su monumental estudio sobre la región de Tlapa, Guerrero, *Production marchande et organisation sociale dans une province indienne du Mexique XVIe-XXe siècle*, como la historia de las transformaciones y adaptaciones de esa región a etapas sucesivas del desarrollo del sistema capitalista mundial.⁵² La autora negó no sólo el que la comunidad colonial hubiese podido tener un contenido anticapitalista,⁵³ sino incluso el que hubiese podido ser un mecanismo de defensa de los indios contra la explotación y la dominación españolas:

«No comparto el punto de vista que consistiría en ver en toda institución comunitaria la expresión de esa autonomía: las presiones fiscales eran demasiado importantes, la vigilancia real y eclesiástica se ejercía de manera demasiado rigurosa sobre las instituciones que los funcionarios reales y los sacerdotes habían creado como para que se pueda pensar que la comunidad constituía, en sí misma, un acto de resistencia india.»⁵⁴

⁵¹ «En tant qu'institution, la communauté indigène existe par et pour l'Etat, qui l'explique au plan historique et qui l'exploite au plan fiscal pour prix de la stabilité qu'il assure à ses conditions de production et de reproduction [...] En tant que micro-société, la communauté indigène existe par et pour l'Etat et le Marché, du moins pendant la période coloniale. Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle au moins, il n'est en effet aucune forme de participation des communautés rurales de la région d'Utatlán -San Andrés Sajcabajá- à la vie interrégionale et au marché qui ne soit contrôlée, comptabilisée ou contrainte par l'intermédiaire fiscal. Cela a des incidences non seulement administratives, mais agronomiques, techniques, monétaires. Cela modifie les systèmes de culture et d'échange, le calendrier, l'habitat, mais aussi les solidarités humaines, la structure de la parenté, le fonctionnement du gouvernement indigène traditionnel [...] Donc la communauté indigène de San Andrés Sajcabajá est conditionnée par l'Etat, l'Eglise et le marché colonial mercantiliste non seulement quant à sa place globale dans la société guatémaltèque mais quant à ses mécanismes internes de fonctionnement structurel»: J. Piel, «Communauté indigène et fiscalité coloniale sur les Hautes Terres guatémaltèques», p. 64. En cambio en su libro *Sajcabajá*, este mismo autor expone una posición más compleja y mucho más matizada.

⁵² D. Dehouve, *Production marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique*.

⁵³ *Ibid.*, pp. 34-45.

⁵⁴ «Je ne partage pas le point de vue qui consisterait à voir dans toute institution communautaire, l'expression de cette autonomie: les pressions fiscales étaient trop importantes, la surveillance royale et ecclésiastique s'exerçait de façon trop rigoureuse sur

Los pioneros del estudio de las comunidades concebidas en su articulación con un sistema económico mayor, en cambio, no dejaban de destacar el papel de los indios en la constitución y el funcionamiento de las comunidades. Eric Wolf, por ejemplo, señalaba que la comunidad no sólo era el resultado de una política de la Corona Española cuyos fines eran disminuir el poder de los encomenderos sobre los indios y limitar la libertad de éstos, sino que respondía también a necesidades de los indios, permitiéndoles paliar en algo la explotación de que eran objeto, de tal forma que estos llegaron a aceptar e incluso a considerar como propia esta nueva forma de vida.⁵⁵

Angel Palerm, a su vez, señalaba que la comunidad había sido diseñada para cumplir ciertos objetivos económicos distintos de aquéllos a los que de hecho acabó sirviendo. Así, aunque fueron estructurados para asegurar el control de la población y la satisfacción de los tributos y servicios impuestos, los pueblos de indios permitieron mantener una alta eficiencia de las haciendas, proveyéndolas de mano de obra barata.⁵⁶

Estos investigadores no olvidaban que no existe fuerza económica o política capaz de moldear a su antojo, unívocamente, la realidad social, que ninguna clase dominante carece de conflictos internos y que toda dominación genera una resistencia. Un ejemplo nos servirá para señalar algunas de las contradicciones internas de la dominación española, tan a menudo pasadas por alto.

J. Israel ha mostrado que los violentos enfrentamientos que se dieron en el siglo XVII al interior de las clases dominantes de la Nueva España se debían en buena medida a sus discrepancias sobre la permanencia de las comunidades indígenas. Mientras que los funcionarios de la Corona y los frailes se esforzaban por mantenerlas, los hacendados, los clérigos y los jesuitas luchaban por hacerlas desaparecer.⁵⁷

Por otra parte los mismos autores que vieron en la comunidad colonial un instrumento de dominación y explotación reconocen —como

les institutions qu'avaient mises en place les fonctionnaires royaux et les prêtres pour que l'on puisse penser que la communauté constituait, en tant que telle, un acte de résistance indienne.» *Ibid.*, pp. 539-560. De igual forma, esta antropóloga e historiadora ha matizado profundamente estas afirmaciones. Véase, entre sus múltiples obras, D. Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar*.

⁵⁵ E. Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, pp. 191-192.

⁵⁶ A. Palerm, *Sobre la formación del sistema colonial*, p. 122.

⁵⁷ J. I. Israel, *México y la crisis general del siglo XVII*, pp. 141-148.

fue el caso de Danièle Dehouve– que a partir del siglo XVIII ésta se transforma en:

«[...] la expresión de intereses propios de un grupo local, que a veces se oponen en condiciones desesperadas a los intereses divergentes de los colonizadores españoles».⁵⁸

Efectivamente, las numerosísimas luchas violentas de los indios por defender sus tierras y su autonomía política y cultural –sus comunidades, pues– de las Leyes de Reforma y de las ambiciones de los hacendados, impiden por completo sostener, para el siglo XIX, la afirmación de que la comunidad era tan sólo el mecanismo más idóneo para explotar y dominar a los indios.

Sin duda, resulta más fructífero concebir a la comunidad india como el resultado histórico de fuerzas sociales contrapuestas y aceptar que ésta puede –sin que esto suponga contrasentido alguno– conjugar elementos prehispánicos e hispánicos: ser el resultado de la política de la Corona Española; funcionar en provecho de los hacendados al mismo tiempo que limitar su expansión; convenir a las ambiciones –no sólo evangelizadoras– de los frailes; permitir a los caciques indios salvaguardar parte de su antiguo poder; constituir un arma irremplazable de los indios para preservar sus medios de vida y mantener cierta autonomía política y cultural; y ser, incluso, muchas otras cosas más. El trabajo del historiador debe ser el de dar cuenta del complejo entramado de todas estas fuerzas, evitando reducir toda la realidad a uno de sus elementos, por más importante que sea alguno de ellos.

La comunidad indígena: ¿homogénea y armónica?

Como hemos visto, dos concepciones se han enfrentado en lo que se refiere a la manera de abordar el estudio de las comunidades indias –¿supervivencia prehispánica o creación colonial?–, sin embargo entre ellas existe un punto de gran relevancia sobre el que hay consenso: la

⁵⁸ «[...] l'expression d'intérêts propres à un groupe local, qui s'opposent parfois dans des conditions désespérées, aux intérêts divergents des colonisateurs espagnols»: D. Dehouve, *Producción marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique*, pp. 559-560: Véase también J. Piel, *Communauté indigène et fiscalité coloniale sur les Hautes Terres guatémaltèques*, pp. 64-65.

homogeneidad y la armonía social que supuestamente reinan en el seno de la comunidad.

Los investigadores por lo general han afirmado que en «las repúblicas de indios» se daba una gran igualdad que limitaba los conflictos internos. Se llegó incluso a concluir que estos rasgos –igualdad económica y ausencia de conflictos– eran las características esenciales de la comunidad, aquéllas que la definían como tal.

El sistema de cargos y la homogeneidad de la comunidad

Los antropólogos, por lo general, aceptaron que el mecanismo que permitía nivelar económicamente a los indios y establecer las vías legítimas para alcanzar prestigio social y poder sin provocar conflictos que minaran la unidad comunal era el sistema jerárquico de cargos cívico-religiosos. Este sistema fue observado y descrito por primera vez por Sol Tax, en 1937, al estudiar pueblos indios de las tierras altas de Guatemala:

«En resumen, existe una jerarquía de oficiales civiles en cada municipio cuyas funciones van desde una combinación de alcalde y juez de paz hasta portero y mensajero. Existe una jerarquía paralela de oficiales religiosos que están a cargo de los santos importantes del municipio. En teoría, los oficiales son electos, pero actualmente ocupan sus cargos empezando desde los más bajos y poco a poco van ascendiendo cada vez más alto: en esa progresión se van alternando entre las jerarquía civil y la religiosa, hasta que el individuo, después de haber ocupado todos los cargos, se convierte en un principal, en un anciano de la comunidad, exento de proporcionar otros servicios al poblado.»⁵⁹

Las investigaciones llevadas a cabo en los años 1941-1944 bajo la dirección del mismo Sol Tax en Los Altos de Chiapas –región muy simi-

⁵⁹ «In brief summary, there is a hierarchy of secular officials in each municipio with functions ranging from those of a combined mayor and justice of the peace to those of janitors and messengers. There is a parallel hierarchy of sacred officials in charge of the important santos of the municipio. The officers are theoretically «elected» but actually they take turns, starting with the lower offices and gradually moving higher and higher: in the progression there is an alternation between the secular and sacred hierarchies, through all of the offices, the individual becomes a principal an elder in the community exempt from further service to the town»: S. Tax, *The Municipios of Midwestern Highlands of Guatemala*, pp. 442-443.

lar a la de las tierras altas de Guatemala— permitieron ahondar en el estudio de esta institución. Así, Ricardo Pozas, en su trabajo sobre Chamula, afirmó que la igualdad era uno de los valores fundamentales de los chamulas, permitiéndoles, en condiciones de extrema pobreza, mantener la cohesión social de la familia y del pueblo. Dos mecanismos ayudaban a mantener esta igualdad: al interior de la familia, era el reparto equitativo de las tierras del padre, a la muerte de este, entre sus hijos; en el pueblo, era el sistema de cargos.

Éste se basaba en exigir a los individuos que lograban acumular alguna riqueza el desempeñar alguno de los cargos civiles o religiosos. Como éstos implicaban el desembolso de importantes cantidades de dinero para financiar las fiestas del pueblo, quienes los ocupaban se veían obligados a dilapidar sus ahorros e incluso muy a menudo a endeudarse. Ricardo Pozas afirmaba que no existía en Chamula un escalafón de cargos por el cual los individuos ascendiesen, sino que tan sólo había unos cargos más costosos que otros, repartiéndose de acuerdo a las posibilidades económicas de los «candidatos».

Ponía también en duda el que fuese la búsqueda de prestigio social lo que impulsara a los indios a ocupar tales cargos, ya que a menudo, al terminar su período quedaban tan arruinados que se veían marginados de la comunidad. Sólo la extrema presión social por mantener la igualdad y la integración del grupo explicaban que sus miembros accediesen a ocupar estos cargos.⁶⁰

A partir de las investigaciones realizadas en Guatemala y en Chiapas se llegó a la conclusión algo apresurada de que este sistema de cargos había existido en todos los pueblos indios de Mesoamérica y que si en algunas comunidades los antropólogos no lo habían hallado, tal y como se le describía, era porque fenómenos de aculturación lo habían hecho desaparecer. Así, en 1951, la jerarquía cívico-religiosa de cargos fue incluida por Robert Redfield y Sol Tax entre las características esenciales de las actuales sociedades indias mesoamericanas.⁶¹

Fernando Cámara sintetizó la teoría del sistema de cargos, basándose en sus trabajos de campo en Chiapas y en los estudios monográficos del equipo de Sol Tax del que formaba parte. Según él, en las comunidades mesoamericanas centrípedas —aquéllas que se basaban en un orden tradicional, homogeneizador, colectivista, integrador y obligatorio—, las organizaciones religiosa y política estaban integradas en un solo sistema, en el que los cargos estaban jerarquizados. La dura-

⁶⁰ R. Pozas, *Chamula*, pp. 67-71 y 136.

⁶¹ R. Redfield y S. Tax, *General Characteristics of Present-day Indian Society*, p. 34.

ción de estos cargos era de un año, y los titulares designaban a sus sucesores tomando en cuenta sus capacidades económicas y personales. El desempeño de los cargos implicaba gastos a menudo considerables. El prestigio que recaía sobre quienes los desempeñaban aumentaba con la importancia jerárquica del cargo. Los más importantes suponían un trato más íntimo con lo sagrado y mayores gastos. Los individuos ascendían a lo largo de su vida por la escala del prestigio ocupando diversos cargos, según sus posibilidades. De tal forma que quienes llegaban hasta lo alto de la jerarquía de cargos, los denominados principales, pasados o cabildos, constituían una verdadera gerontocracia.⁶² Fernando Cámara no sólo llegó a afirmar que este sistema había existido desde el siglo XVI, sino incluso llegó a sugerir que tenía un origen prehispánico.⁶³

Eric Wolf, quien por lo general discrepaba de los planteamientos de estos antropólogos, aceptó sin embargo la existencia generalizada del sistema de cargos en las comunidades indias, le atribuyó orígenes tanto españoles -las cofradías religiosas- como prehispánicos e hizo énfasis en su importancia como mecanismo nivelador.⁶⁴ No obstante ya antes había precisado que:

«La existencia de estos mecanismos niveladores no significa que no existan divisiones de clase al interior de la comunidad corporativa. Pero sí significa que la estructura de clases tiene que expresarse al interior de los límites marcados por la comunidad».⁶⁵

Pedro Carrasco se esforzó por rastrear los supuestos orígenes prehispánicos del sistema de cargos, sin negar que muchos de sus elementos provenían de la cultura española.⁶⁶ Sin embargo, los argumentos que utilizó para probar estos orígenes prehispánicos no resultaron muy convincentes. Las características de los rasgos culturales prehispánicos

⁶² F. Cámara, *Religious and political organization*, pp. 146-151.

⁶³ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁶⁴ E. Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, pp. 192-194.

⁶⁵ «The existence of such leveling mechanisms does not mean that class divisions within the corporate community do not exist. But it does mean that the class structure must find expression within the boundaries set by the community»: E. Wolf, *Types of Latin American Peasantry*, p. 458.

⁶⁶ P. Carrasco, *The Civil-religious Hierarchy in Mesoamerican Communities*, p. 485. Recientemente el autor ha publicado un estudio en el que retoma este problema y en el que aclara y matiza muchas de sus afirmaciones anteriores: P. Carrasco, «Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial...».

que ponía en paralelo con los del sistema de cargos eran casi todas comunes a muchas sociedades tradicionales –formas de ascenso social limitadas a ciertos grupos, jerarquías religiosas, importancia de los ancianos–; y la forma en que se conjugaban en aquellas sociedades marcadamente clasistas difería demasiado del modo como, según los antropólogos, características similares se combinan en la actualidad.

Frank Cancian, quien estudió el sistema de cargos en Zinacantán, puso en duda la función niveladora que éste debía cumplir en teoría. Mostró que los gastos que implicaban los cargos más altos si bien eran suficientemente grandes para que sólo los zinacantecos más ricos pudiesen aspirar a ellos, no lo eran tanto como para empobrecerlos.⁶⁷ De tal forma que el sistema de cargos, aunque limitaba en algo las diferencias económicas, servía sobre todo para legitimarlas, distribuyendo el prestigio que emanaba de los cargos en forma diferenciada, otorgándole más a los ricos y menos a los pobres:

«La estratificación económica que existe es justificada e incluso alentada por el hecho de que se den mayores recompensas sociales a los ricos».⁶⁸

Cancian no ponía en duda, sin embargo, la función integradora del sistema, tan sólo pensaba que lo que hace la fortaleza de una comunidad no es la absoluta igualdad de sus miembros, sino por el contrario, la existencia de una clara jerarquía legitimada y aceptada por todos.

A pesar de estas importantes discrepancias en la descripción y análisis del sistema de cargos, la teoría que afirmaba su existencia generalizada desde la Colonia, y aún desde antes, se impuso hasta volverse casi un dogma. Así por ejemplo, Herbert S. Klein, al estudiar la rebelión tzeltal de 1712 se propuso interpretarla a través de la teoría del sistema de cargos, a pesar de que sus datos contradecían esta teoría. No sólo no aparecía en ellos ningún indicio de un sistema integrado de cargos civiles y religiosos, sino que además los documentos coloniales hacían evidente que quienes detentaban el mayor poder en las comunidades eran los fiscales y que éstos no eran designados por la comunidad, sino por los párrocos que los escogían entre la élite de indios letrados, dándoles el oficio por largos años.⁶⁹

⁶⁷ F. Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, pp. 138-147.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 176-177.

⁶⁹ H. S. Klein, *Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712*, pp. 150-152 y 156-170.

De hecho, como lo señaló muy bien Danièle Dehouve, hasta ahora nadie ha podido aportar prueba alguna de que este sistema haya existido en la Colonia. Por el contrario, todo lo que se sabe de los cargos al interior de las cofradías indias nos indica que éstos no eran rotativos y que no eran individuos aislados quienes financiaban las fiestas, ritos y cultos religiosos, sino amplios grupos e incluso el pueblo en su conjunto a través de las cajas de comunidad.⁷⁰

Danièle Dehouve en sus minuciosas investigaciones ha probado también que el clásico sistema de cargos no existe actualmente en la sierra de Guerrero ni había existido en el pasado.⁷¹

Por otra parte, Jan Rus y Robert Wasserstrom mostraron que los tan estudiados sistemas de cargos de Zinacantán y Chamula surgieron tan sólo en el siglo XIX. En Zinacantán, ante la desaparición de las cofradías coloniales, las fiestas religiosas empezaron a ser patrocinadas por indígenas que contaban con recursos monetarios de cierta importancia gracias a su trabajo en las fincas de café y a su calidad de arrendadores de tierras en la Depresión Central. En cambio, en Chamula, el sistema de cargos se transformó en el siglo XX en un medio eficaz para que los caciques pudieran promover las carreras políticas de sus leales seguidores y apartar a sus críticos de los cargos públicos de importancia.⁷²

Finalmente, John K. Chance y William B. Taylor en un brillante y profundo artículo, «Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana», recurriendo a una abundante información histórica sobre Jalisco, el centro de México, el Valle de Oaxaca y la Sierra Zapoteca, demostraron que durante el período colonial nunca existió en los pueblos de indios algo parecido a un sistema jerárquico de cargos que integrara los ámbitos políticos y religiosos:

«[...] a finales del siglo XVI se desarrolló una jerarquía de cargos civiles ajustada a la legislación colonial, pero que originalmente no funcionaba en combinación con el o los dos cargos religiosos de las primeras cofradías. Se trataba esencialmente de una jerarquía civil con una serie de restricciones para acceder a los cargos durante buena parte del período colonial, y no de una escala de cargos civiles y religiosos. Concluimos que, en general, el patronazgo individual de las fiestas era una

⁷⁰ D. Dehouve, *Les échelles de coût et de prestige, réalité ou erreur de méthode?*, pp. 105-106.

⁷¹ D. Dehouve, *Ibid.*, pp. 101-106; y *Producción marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique*, pp. 538-552.

⁷² J. Rus y R. Wasserstrom, *Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective*.

excepción y no la regla en tiempos de la Colonia. En los casos en que se dio, no era un vestigio de la era prehispánica, sino una reacción y una adaptación a un conjunto completo de circunstancias políticas y económicas coloniales».⁷³

Sólo cuando las cofradías perdieron sus tierras, sus ganados y sus capitales –lo que sucedió, según las regiones, entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX–, los curas presionaron a los indios para que las fiestas religiosas siguieran celebrándose con el mismo esplendor que antes, recurriendo para ello al patronazgo individual.⁷⁴ Al mismo tiempo, el debilitamiento del Estado que siguió a la Independencia y los conflictos entre éste y la Iglesia católica permitieron que los indígenas gozaran de una mayor autonomía para expresar sus creencias religiosas y para ordenar la vida pública de sus comunidades.⁷⁵ Así, en algunas regiones, los indígenas, aprovechando las circunstancias, fusionaron algunos cargos políticos y religiosos –algunos y no todos, como se pretende a menudo– en un solo sistema jerárquico.

Ante todos estos estudios recientes, la teoría de la existencia generalizada del sistema de cargos desde la época colonial se ha venido abajo, quedando de paso en entredicho la afirmación de que las diferencias económicas internas de los pueblos indios eran, bien poco importantes, o bien perdían su carácter conflictivo al estar legitimadas por el prestigio adquirido en el patrocinio de las fiestas religiosas.

La cohesión de la comunidad

Por su parte, los historiadores nunca pudieron negar la existencia de los conflictos internos en los pueblos indios, ya que su principal fuente de información sobre el funcionamiento real de la organización política de éstos son los expedientes que tienen su origen en enfrentamientos entre facciones locales opuestas.

Así, en el estudio pionero de Luis Chávez Orozco, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, aparecen, por una parte, indios aculturados –a menudo artesanos– luchando por el poder político contra los indios defensores de las tradiciones, macehuales enfrentados con principales, indios enriquecidos buscando mono-

⁷³ J. K. Chance y W. B. Taylor, «Cofradías y cargos», p. 17.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 14-16.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 16-17.

polizar los cabildos, jóvenes rebelándose contra los ancianos; y, por la otra, corregidores, alcaldes mayores españoles, hacendados y clérigos, provocando o atizando estas luchas, buscando sacar algún provecho de ellas.⁷⁶

A su vez, Silvio Zavala y José Miranda, en su trabajo *Instituciones indígenas en la Colonia* señalaron que los corregidores y alcaldes mayores intervenían para quitar y poner oficiales de república y hacer aprobar por los cabildos las medidas que les beneficiaban —a pesar de estarles expresamente prohibido—, aprovechándose de las diferencias y banderías que nunca faltaban en los pueblos de indios.⁷⁷

Los antropólogos, buscando minimizar estos hechos que daban al traste con la teoría del consenso comunal, recurrieron a diversas teorías para explicarlos. Algunos como Gonzalo Aguirre Beltrán afirmaron que en las comunidades se daba una dualidad de poderes. Uno de ellos regulaba las relaciones internas, mientras que el otro servía de intermediario con el exterior. El primero era aceptado sin disputa, pero el segundo gozaba de poca estima y autoridad.⁷⁸ Otros, como Eric Wolf dijeron que estos conflictos permitían erradicar o, por lo menos, limitar las conductas no tradicionales, obligando a los individuos a mantener un cierto equilibrio con sus vecinos y a reducir las influencias disgregadoras del mundo exterior.⁷⁹

Sin embargo estas teorías resultaron de lo más endebles, ya que los historiadores mostraban que los conflictos afectaban también a los órganos de poder internos y que no sólo no ayudaban a mantener a la comunidad a salvo de injerencias externas, sino que por el contrario eran una de las vías más importantes a través de las cuáles éstas penetraban en su interior.

Otras conceptualizaciones de la comunidad

Hemos visto que no se puede hablar de continuidad de las comunidades desde el prehispánico hasta nuestros días, ya que éstas, como

⁷⁶ L. Chávez Orozco, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, pp. 5-22.

⁷⁷ S. Zavala y J. Miranda, *Instituciones indígenas en la colonia*, p. 140.

⁷⁸ G. Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, pp. 190-191.

⁷⁹ E. Wolf, *Types of Latin American Peasantry*, p. 460.

instituciones poseedoras de tierra y dotadas de cierta autonomía política, son creaciones coloniales que integraron grupos humanos que anteriormente habían formado parte de unidades socioespaciales distintas. El sistema de cargos, que según algunos autores tiene por función mantener la cohesión de la comunidad, no parece haber existido en la Colonia ni haberse desarrollado a partir del siglo XIX fuera de regiones bien precisas. Esto hace suponer que la supuesta homogeneidad de los miembros de la comunidad, que dicho sistema en teoría garantizaba, no es más que un mito. Finalmente, la existencia de abundantes pruebas, tanto históricas como actuales, de conflictos internos en los pueblos indios, nos lleva a abandonar la idea simplista de que en éstos se daba un consenso derivado de las tradiciones y de la religión.

No obstante a pesar de todo las críticas que se puedan formular al concepto de comunidad, es necesario reconocer que a través de él los investigadores intentaron dar cuenta de un fenómeno de gran importancia: el de la identidad de los pueblos indios. La comunidad, el pueblo o el municipio, según sean el caso, es para los indios actuales el principal grupo de adscripción y de identificación, grupo mucho más importante que el formado por el conjunto de los hablantes de una misma lengua.

Sin embargo, las ciencias sociales no están desprovistas de teorías que permitan abordar este problema sin necesidad de recurrir al mito de la comunidad homogénea, igualitaria y armónica.

Veamos rápidamente algunas de ellas.

Sentimiento de pertenencia comunal y sistemas de ayuda mutua

Emile Durkheim, en su obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse* hizo énfasis en la importancia que tiene para los individuos el identificarse con un grupo social, regirse por sus reglas y compartir sus valores:

«El hombre que cumple con sus obligaciones encuentra, en las manifestaciones de todo tipo a través de las cuales se expresa, la simpatía, la estima, el afecto que sus semejantes tienen por él, una impresión de aliento, de la cual muy a menudo no se da cuenta, pero que lo ampara. El sentimiento que la sociedad tiene de él realza el sentimiento que tiene de él mismo. Porque está en armonía moral con sus contemporáneos, tiene más confianza, más valor, más audacia en la acción [...].⁸⁰

⁸⁰ «L'homme qui fait son devoir trouve dans les manifestations de toute sorte par lesquelles s'expriment la sympathie, l'estime, l'affection que ses semblables ont pour

Además, al analizar las características esenciales de los clanes –que no son sino una forma muy particular de comunidad–, Durkheim le concedió especial importancia al sentimiento de sus miembros de formar parte de una «familia», reconociéndose obligaciones similares a las que unen a los parientes: «Obligaciones de asistencia, de vendetta, de duelo, prohibición de casarse entre ellos».⁸¹

Muchos antropólogos, partiendo de estas ideas de Durkheim, han afirmado que el sentimiento de pertenencia a una comunidad conlleva la aceptación de unas normas éticas de conducta que identifican al grupo y lo diferencian de otros. Esto supone no sólo el reconocimiento de que las normas que rigen al grupo propio son distintas de las que rigen a los otros, sino también el de que los individuos deben comportarse de acuerdo a normas distintas, según si interactúan con miembros de su comunidad o si lo hacen con miembros externos a ella.⁸²

Max Weber, por su parte, definió a la comunidad (*Vergemeinschaftung*) como aquella relación social basada en el sentimiento subjetivo (tradicional o afectivo) de constituir un todo por parte de los participantes.⁸³

El interés de esta definición radica en no postular de entrada una igualdad u homogeneidad de los miembros que componen la comunidad. Tampoco presupone una armonía, un consenso total en su interior. El mismo Max Weber escribe líneas más adelante:

«La comunidad es normalmente por su sentido la contraposición radical de la ‘lucha’. Esto no debe, sin embargo, engañarnos sobre el hecho completamente normal de que hasta en las comunidades más íntimas haya presiones violentas de toda suerte con respecto de las personas más maleables o transigentes; y tampoco sobre que la “selección” de los tipos y las diferencias en las probabilidades de vida y supervivencia creadas por ella ocurran lo mismo en la ‘comunidad’ que en otra parte cualquiera».⁸⁴

lui, une impression de réconfort, dont il ne se rend pas compte le plus souvent, mais qui le soutient. Le sentiment que la société a de lui rehausse le sentiment qu'il a de lui-même. Parce qu'il est en harmonie morale avec ses contemporains, il a plus de confiance, de courage, de hardiesse dans l'action [...]»: E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 302.

⁸¹ «Devoirs d'assistance, de vendetta, de deuil, obligation de ne pas se marier entre eux, etc»: *Ibid.*, pp. 142-143.

⁸² F. Barth, «Introducción», *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pp. 10-11 y 21.

⁸³ M. Weber, *Economía y sociedad*, I, p. 33.

⁸⁴ *Ibid.*, I, p. 33.

Como es usual en Weber, su definición es puramente descriptiva, no aporta ningún elemento que nos indique cuáles son los fenómenos que sustentan esta «comunidad». Sin embargo, sería malinterpretar su pensamiento el suponer que ésta nace de un simple sentimiento subjetivo de pertenencia, cuyo origen sería tradicional o afectivo. Por el contrario Weber piensa que la comunidad de vecindario, en los lugares con medios de comunicación rudimentarios, nace del hecho de que las ayudas, los socorros, deben provenir en primer lugar de los vecinos, estableciéndose entre ellos una relación de ayuda mutua, de «fraternidad» como la denomina él.⁸⁵

Los sistemas de ayuda mutua no implican de manera alguna una igualdad económica entre las personas que participan en ellos. A veces, incluso, dan lugar a intercambios de favores diferenciados –productos agrícolas a cambio de protección espiritual o política, por ejemplo– que no sólo pueden llegar a crear diferencias sociales, sino incluso a legitimarlas.⁸⁶

A esto Weber añadía que:

«La comunidad de vecinos constituye la base primaria del “ayuntamiento”; institución que, como veremos más adelante, sólo llega a constituirse en su pleno sentido en relación con una actividad política comunitaria que abarque una pluralidad de vecindades».⁸⁷

El sentimiento de pertenencia étnica resulta en cambio, según Weber, mucho más subjetivo, lo que dificulta el precisarlo a través de la observación de rasgos objetivos. Sin embargo la creencia en la pertenencia a un grupo de parentesco clánico –a menudo mítico– basada en semejanzas de formas de vida y de costumbres, aunque no es por sí misma una forma de comunidad, mantiene estrechas relaciones con ella. A veces favorece la formación de una comunidad política, otras veces se deriva de ella.⁸⁸

Por otra parte, la actividad política comunal no excluye ni las jerarquías ni las rivalidades por el prestigio y el poder, por el contrario las presupone. Ni siquiera los peligros y las agresiones externas son capaces de reforzar la unidad de la comunidad a un nivel tal que termine con los conflictos internos.

⁸⁵ *Ibid.*, I, p. 294.

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibid.*, I, p. 295.

⁸⁸ *Ibid.*, I, pp. 318-319.

El concepto de comunidad, tal como lo plasmó Tönnies y lo han usado antropólogos e historiadores, retomado también por los ideólogos indianistas, debe ser revisado por completo. La comunidad aislada, portadora de realidades pasadas, igualitaria y armónica, no corresponde a la compleja situación de los indios de México. Los mismos estudios que partiendo de esta conceptualización han develado algunas de las complejidades de la vida social de los pueblos indios que contradicen sus supuestos teóricos, han obligado a intentar nuevos acercamientos. De hecho, cada vez un mayor número de historiadores y antropólogos recurren a la región como marco de análisis de la realidad india pasada y presente de México.⁸⁹

Pero a pesar de los grandes avances que estos enfoques han propiciado, sigue siendo necesario estudiar en múltiples y variados casos concretos cuáles son las fronteras que los mismos indios le atribuyen a sus distintos grupo de pertenencia –quiénes constituyen para ellos el «nosotros» y quiénes son «los otros»–, y ver qué papel juega en ello la lengua, las formas de integración regional y la historia. Se requiere también describir y analizar los valores que orientan las interacciones, tanto al interior de los grupos de pertenencia de los indios como de los miembros de éstos con el exterior, al igual que el modo como estos mismos valores son objeto de debate –a menudo a través de los chismes– en el interior de las comunidades.

Las redes de ayuda mutua, los sistemas de redistribución de los bienes y la compleja jerarquía de obligaciones y derechos, de dones y contra dones no han recibido la atención que se merecen en las investigaciones recientes, a pesar de que estas prácticas constituyen sin duda alguna la base misma de la cohesión social de los pueblos indios.⁹⁰

Finalmente, toda actividad política colectiva crea diferencias, jerarquías y luchas por el poder, por el prestigio y por la riqueza. A pesar

⁸⁹ Por ejemplo las obras M. Carmagnani, *El regreso de los dioses*; N. M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*; B. García Martínez, *Los pueblos de la sierra*; R. Pastor, *Campesinos y reformas*; y W. B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión*. Sobre la importancia que han adquirido los estudios regionales en la antropología mexicana véase G. de la Peña, «Los estudios regionales y la antropología social en México».

⁹⁰ Sin duda los siguientes trabajos podrían ser de enorme utilidad para pensar dichas prácticas en las comunidades indígenas: P. Kropotkin, *El apoyo mutuo*; M. Mauss, *La cohesión sociale dans les sociétés polysegmentaires*; y *Essai sur le don*; y G. Alcalá, *La ayuda mutua en las comunidades de pescadores artesanales de México*.

de esta realidad tan evidente, la idealización de la vida comunal india ha inhibido el estudio de los conflictos internos de los pueblos indios y de su articulación con las luchas políticas de la sociedad mayor que los engloba. El analizar la historia de estos conflictos permitiría sin duda ver las divisiones y enfrentamientos actuales no como síntomas de la descomposición de las comunidades indias, sino como una consecuencia lógica de la vida colectiva inmersa en una sociedad siempre cambiante. Permitiría, sobre todo, entender que el reto actual de los pueblos indios no es, al amparo del mito de la comunidad armónica, acabar con esas divisiones y esos conflictos internos –argumento al que a menudo recurren los caciques para terminar con sus opositores–, sino el crear los mecanismos democráticos que permitan que esas divisiones y esos conflictos puedan expresarse y dirimirse en el ámbito colectivo de una manera digna y pacífica. Sólo así los pueblos indios lograrán mantener una cultura viva y cambiante, capaz de dar una respuesta libre y creadora a los retos del futuro.

4. Los peligros del Chiapas imaginario

A cinco años del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN),⁹¹ la opinión pública sigue teniendo una imagen de los problemas económicos, políticos, sociales y religiosos de Chiapas que guarda escasa relación con la realidad. No es para menos. En su inmensa mayoría, las miles de páginas que se han escrito sobre Chiapas han tenido como objetivo justificar la rebelión neozaapatista, so capa de «explicarla». Para ello, los improvisados «chiapanólogos» han propagado la imagen de Chiapas que el subcomandante Marcos, por un lado, y la diócesis de San Cristóbal, por el otro, les han ofrecido. El estado más meridional de México se ha convertido, así, en un escenario en el que se libra una batalla decisiva entre las fuerzas del Mal y las del Bien. En esta esquina tenemos a unos finqueros voraces y explotadores que acaparan la abundante riqueza que se genera en la región y que despojan a los indígenas de sus tierras ancestrales con la ayuda de sus guardias blancas y de las fuerzas represivas del Estado. En esta otra encontramos a unos indígenas que, a pesar de 500 años de explotación, han sabido mantener viva la sabiduría de la civilización maya, viviendo en comunidades igualitarias, en las que las decisiones se toman por consenso en asambleas democráticas que se realizan bajo la orientación del consejo de ancianos del lugar. Enfrentados a una situación desesperada, resultado de las reformas al artículo 27 constitucional, así como de la política neoliberal del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del gobierno, los indígenas no habrían tenido más remedio que tomar las armas para evitar su desaparición, su exterminio.

Esta construcción de un Chiapas imaginario no tiene nada de sorprendente en el mundo de la política, tal y como se practica en México.

⁹¹ El lector debe tomar en cuenta que este trabajo fue escrito a principios del año de 1999. Desde entonces la situación, a raíz de la derrota del PRI en las elecciones del año 2000 para presidente de la república y para gobernador de Chiapas, ha cambiado en forma significativa. Sobre el panorama político a finales de 2001, véase mi artículo, escrito en colaboración de W. Sonnleitner y S. Hvostoff, «Más allá del EZLN».

Los políticos necesitan presentarse como los adalides de las causas justas, como los poseedores de la panacea universal que permitirá resolver todos los problemas. No es de esperar que sean ellos quienes nos muestren las complejidades y las contradicciones de la realidad chiapaneca.

En cambio, quienes parecen haber olvidado sus obligaciones más elementales son los académicos y los intelectuales, salvo contadas excepciones. En efecto, según Max Weber, su principal función es ejercer su espíritu crítico para que la sociedad se enfrente a los «hechos incómodos» que vienen a contradecir las simplificaciones detrás de las que se escudan los políticos, elevando así el debate más allá de las posiciones partidistas.⁹² No deja de causar admiración observar cómo muchos académicos de primer nivel, cuyos méritos intelectuales y aportaciones a las ciencias sociales están fuera de toda duda, han asumido públicamente, sin la menor reticencia, las falsificaciones más burdas propaladas por los neozapatistas. Al parecer, la lucha contra el gobierno y el Partido Revolucionario Institucional (PRI) lo justificaba todo, incluso el sacrificio del sentido crítico, que es el sustento mismo de su ejercicio profesional. Otros callan las verdades que conocen demasiado bien para no disentir en público del mundillo en el que se mueven y en el que aspiran a sobresalir, para no ser acusados por sus amigos de haberse vendido al gobierno priísta, de haber traicionado la «causa indígena».

De esta forma, la implacable lógica de la guerra fría ha vuelto a sentar sus reales en México: o estás incondicionalmente con nosotros, o estás en nuestra contra. El debate cede su lugar a las descalificaciones y a las acusaciones. Sólo quien es movido por turbios intereses puede poner en duda las «verdades» que justifican la lucha neozapatista.

La suerte que han corrido entre los círculos de «izquierda» los libros que se han propuesto reconstruir la historia terrenal del EZLN y de su implantación en la Selva Lacandona es altamente significativa. Carlos Tello, tras publicar *La rebelión de las Cañadas* fue acusado, entre otras cosas, de delator, de recurrir a oscuros archivos de la procuraduría y del ejército. Pero nadie se tomó la molestia de discutir si sus afirmaciones sobre hechos concretos y comprobables eran o no ciertas. La táctica cambió radicalmente con los siguientes libros –*Marcos, la genial impos-tura*, de Bertrand de la Grange y Maite Rico, y *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, de M^a del Carmen Legorreta. A pesar de que en ellos se hacen aseveraciones que dejan muy mal parados a neozapatistas, clérigos de la diócesis de San Cristóbal, animadores de organizaciones no gubernamentales (ONG) y periodistas,

⁹² M. Weber, *El político y el científico*, pp. 77-85.

los simpatizantes neozapatistas no consideraron necesario responder a sus argumentos. Prefirieron callar con la esperanza de que los libros habrían de pasar desapercibidos. Esta táctica fracasó estrepitosamente con el libro de Bertrand de la Grange y de Maite Rico que se ha vendido en más de 40 000 ejemplares, pero está resultando eficaz en el caso del de M^a del Carmen Legorreta, que abunda en información de primera mano y en extremo detallada sobre la política irresponsable seguida por los neozapatistas y por la Diócesis de San Cristóbal en la región de Las Cañadas.

Cuesta trabajo entender cómo se compaginan estas tácticas de la izquierda neozapatista con los ideales que dicen defender. ¿Será que en aquel mundo ideal de tolerancia y pluralismo en el que caben todos los mundos las ideas no serán objeto de debate, las afirmaciones no serán confrontadas con los hechos y la disensión será sinónimo de traición?

Pero los peligros de esta imagen imaginaria de Chiapas, construida para justificar un levantamiento armado —que dicho sea de paso causó la muerte de varios cientos de habitantes inocentes de Ocosingo y que en muchas comunidades indígenas dio pie a una verdadera guerra civil—, no terminan ahí. Las soluciones que se proponen para «resolver» la problemática indígena, al fundarse en un diagnóstico en gran medida equivocado, difícilmente pueden contribuir a mejorar la vida de los pobladores de Chiapas. En algunos casos, dichas «soluciones» pueden volverse, incluso, contraproducentes para los propios indígenas.

Mucha tinta ha corrido sobre las diferencias que existen entre la propuesta de modificaciones constitucionales en materia de derechos y cultura indígenas elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) y aquella que el presidente Ernesto Zedillo presentó a la Cámara de Senadores. Los simpatizantes neozapatistas ven en la propuesta del gobierno una traición a la letra y al espíritu de los acuerdos de San Andrés. El presidente Ernesto Zedillo, por su parte, piensa que algunos puntos de la propuesta de la COCOPA constituyen una amenaza a la integridad y a la soberanía nacionales («balkanización»), y conceden a los indígenas privilegios indebidos («fueros»). A mi juicio, estos temores son totalmente infundados. Ni el país ni la población mestiza corren riesgo alguno con la aprobación de la propuesta de la COCOPA. En realidad lo que debería preocuparnos son varios de los puntos en los que ambas propuestas coinciden, que de ponerse en práctica en el México y en el Chiapas realmente existentes, y no en una sociedad perfecta poblada de ángeles, pueden llegar a reforzar la marginación económica, la falta de libertades y derechos democrá-

ticos, y la discriminación social que padecen los indígenas de carne y hueso. El camino al Infierno puede estar pavimentado de buenas intenciones.

Un estado rico con gente pobre

Esta fórmula resume el discurso de los simpatizantes neozapatistas sobre la realidad económica de Chiapas. Según ellos, el principal –por no decir el único– problema que padecen los indígenas es la expoliación de los abundantes frutos que la madre tierra les ofrece generosamente por parte de una minoría de finqueros y políticos. Bastaría con devolverles a los indígenas el control de los recursos de sus territorios «ancestrales» para resolver sus problemas económicos. Según algunos, esto sólo será posible con el advenimiento del nuevo mundo y la desaparición del PRI, en México, y del neoliberalismo en el mundo. Para el gobierno priísta, en cambio, la pobreza en Chiapas es un problema ancestral del cual nadie es responsable. Él, que ha invertido millones en el desarrollo del estado, lo es menos que nadie.

Sin embargo, la afirmación de que Chiapas es un estado rico dista mucho de ser evidente. Sorprende que antiguos marxistas consideren que hoy en día la producción de café, maíz y ganado, la extracción de gas natural y la generación de electricidad en presas basten para garantizar la prosperidad de una abundante población en rápido crecimiento demográfico. La ausencia prácticamente total de actividades industriales y la dramática escasez de empleos en el sector de servicios no parecen preocuparles demasiado. No está de más recordar que en todos los municipios de Chiapas, salvo Tuxtla Gutiérrez, el porcentaje de población económicamente activa que gana menos de un salario mínimo supera ampliamente el promedio nacional.⁹³

Pero aun suponiendo que los recursos naturales mencionados anteriormente fuesen suficientes para hacer de Chiapas un estado rico, el hecho es que todos ellos se encuentran fuera de las regiones indígenas, y más específicamente fuera de la llamada zona de conflicto que com-

⁹³ Ver mapa 4 «La pobreza en Chiapas (1990)». Los cuadros que sintetizan la información estadística sobre los que están contruidos los mapas que acompañan este capítulo, se publicaron en el *Anuario de Estudios Superiores de México y Centro América*, 1999 (Tuxtla Gutiérrez).

prende las Montañas Mayas y la Selva Lacandona.⁹⁴ Más de la mitad la producción de maíz proviene de la Depresión Central y de Los Llanos de Comitán. Cerca de las tres cuartas partes del ganado se reproduce en la Depresión Central y en las Llanuras del Pacífico, de Pichucalco y de Palenque. Todas las presas hidroeléctricas (que generan el 9% del total de la electricidad del país) se encuentran sobre el Río Grijalva (conocido en la época colonial como Río Grande de Chiapas), lejos de la zona de conflicto.⁹⁵ En cuanto al gas natural (23% de la producción nacional), éste se extrae de las Llanuras de Pichucalco, una región que mantiene prácticamente todos sus intercambios con Tabasco, dándole la espalda a Chiapas.⁹⁶ Sólo en lo relativo a la producción de café, cuyo precio mundial está una vez más por los suelos, las Montañas Mayas y la Selva Lacandona tienen una producción por habitante algo superior a la del resto del estado.⁹⁷

En las Montañas Mayas, principal región indígena de Chiapas, lo único que abunda son las personas. En efecto, esta región, a pesar de ser una de las más pobres de Chiapas, tiene una densidad de población muy superior a la del conjunto del estado (69 personas por hectárea contra 42).⁹⁸

Estos contrastes regionales, que aquí hemos esbozado rápidamente, fueron durante siglos la base misma de la economía chiapaneca. Así, desde finales del siglo XVII, las Montañas Mayas funcionaron como una gran reserva de mano de obra barata para las demás regiones de Chiapas que contaban con recursos naturales más abundantes, pero

⁹⁴ Ver mapas 1: «Regiones socioculturales de Chiapas», 2: «Población indígena en Chiapas (1990)», 5: «Producción de maíz en Chiapas (1991)», 6: «Producción de café en Chiapas (1991)», y 7: «Producción de ganado bovino en Chiapas (1991)».

⁹⁵ Uno de los mitos más arraigados que existen en Chiapas y que ahora los periódicos nacionales se han dedicado a propalar es el de que las presas de Chiapas producen más de la mitad de la energía eléctrica del país. En realidad, en 1993 generaron el 45.10% de la energía *hidroeléctrica* (11 831.74 gigawatts/hora de un total nacional de 26 235 gigawatts/hora), lo que equivalió tan sólo al 9.35% del total de la energía eléctrica generada en México (que ascendió en ese año a 126 566 gigawatts/hora): D. Reséndiz Núñez (coordinador), *El sector eléctrico de México*, Cuadros A8 y A13.

⁹⁶ Aunque algunos periodistas se han atrevido a afirmar que en Chiapas se extrae cerca de la mitad del petróleo bruto de México, en realidad la contribución del distrito de Reforma —único distrito petrolero en activo de Chiapas— al total nacional en el año de 1993 fue tan sólo del 6.48% (173 300 barriles diarios de un total de 2 673 500). En cambio, en ese mismo distrito se extrajo en 1993 el 23.38% del gas natural del país (836 000 000 pies cúbicos diarios de un total de 3 576 000 000): *Pemex. Anuario estadístico 1994*, pp. 5 y 8.

⁹⁷ Ver mapa 6: «Producción de café en Chiapas (1991)».

⁹⁸ Ver mapa 3: «Densidad de población en Chiapas (1990)».

que se encontraban escasamente pobladas. A través de diversos métodos compulsivos, los indios de las Montañas Mayas se vieron forzados durante casi tres siglos a trabajar en forma temporal en grandes fincas que por lo general se encontraban en regiones muy alejadas de sus comunidades (Tabasco, la Depresión Central o el Soconusco, según los momentos históricos).⁹⁹

Sin embargo, en los años de 1950 la situación empezó a cambiar aceleradamente. El crecimiento generalizado de la población chiapaneca y la migración definitiva de indígenas fuera de su regiones tradicionales hicieron innecesario recurrir a la mano de obra de las Montañas Mayas. Además, las fincas cafetaleras del Soconusco optaron por contratar a trabajadores guatemaltecos a los que les podían pagar sueldos todavía más bajos que a los indígenas de Chiapas.¹⁰⁰ En ese momento, los gobiernos federal y estatal pusieron en marcha una política económica verdaderamente criminal (si no me falla la memoria, en aquel entonces gobernaba el mismo partido político –el PRI– que ahora dice que los problemas de Chiapas son resultado de un rezago ancestral). En vez de buscar intensificar la agricultura para aprovechar la abundancia de trabajadores sin empleo, decidieron apoyar con generosos subsidios la ganadería extensiva! El resultado no se hizo esperar: Muchas fincas dedicadas a la producción de café, tabaco, caña de azúcar y maíz se convirtieron en sitios de explotación ganadera, despidieron a sus peones acasillados y dejaron de dar empleo temporal a decenas de miles de indígenas.¹⁰¹ La situación se tornó crítica. A falta de otras alternativas, la presión sobre la tierra se incrementó. Para evitar tener que repartir las grandes propiedades de la Depresión Central, de Los Llanos de Comitán, de las inmediaciones de la Selva Lacandona y del Valle de Huitiupán y Simojovel (a las que se les había otorgado, claro está, certificados de inafectabilidad ganadera), el gobierno priista, en un acto más de irresponsabilidad política, alentó la colonización de la Selva Lacandona. Esta región, como todas las selvas tropicales, tiene un ecosistema sumamente frágil, poco apto para el desarrollo de una

⁹⁹ Sobre el periodo colonial, véase J. P. Viqueira, *Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)*; para el siglo xx, J. Rus, *¿Guerra de castas según quién?*

¹⁰⁰ Sobre los cambios económicos de las últimas décadas, véase J. Rus, *Local Adaptation to Global Change*; y G. A. Collier, *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*. Una entrevista, hasta ahora inédita, que le hice a Jan Rus en el verano de 1998 me fue de enorme utilidad para comprender los complejos cambios económicos en Los Altos de Chiapas.

¹⁰¹ Sobre el caso paradigmático del Valle de Huitiupán y Simojovel, véase S. Toledo Tello, *Fincas, poder y cultura en Simojovel*.

agricultura sustentable. Después de unos pocos años de cosechas abundantes, la tierra se agota y los colonos tienen que abrir nuevos campos de cultivo, talando y quemando la vegetación original. Por si esto no fuera poco, el gobierno federal ofreció créditos y dio múltiples facilidades a los nuevos pobladores de la Selva Lacandona para que introdujeran ganado en sus tierras, en una región en la que cada vaca necesita en promedio de una hectárea de pastizal para alimentarse. La vegetación original de la Selva Lacandona amenazaba con desaparecer por completo en unos pocos años, cuando el gobierno (creo que también era del PRI) dio un vuelco brutal a su política y en 1978 creó la «Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules» para proteger la última zona que conservaba relativamente intacta su vegetación natural. La colonización de la Selva Lacandona se transformó en un callejón sin salida. Las esperanzas que había despertado entre los indígenas (desde la óptica de la Iglesia Católica, la selva era ni más ni menos que la «tierra prometida») se esfumaron brutalmente. Con la reforma del artículo 27 constitucional, los descendientes de los colonos de la selva supieron que no habría más tierra para ellos.¹⁰²

Las inversiones públicas de los años de 1970 y el auge petrolero del sexenio de López Portillo permitieron paliar momentáneamente las consecuencias del crecimiento demográfico y de la política de ganaderización. La construcción de las presas hidroeléctricas y de nuevas carreteras dio empleo a muchos jóvenes indígenas. Otros migraron a Tabasco atraídos por la riqueza que generaba la extracción inmoderada de hidrocarburos. Sin embargo, la crisis de 1982 devolvió a Chiapas a su realidad de pobreza y desempleo.

Los voraces finqueros

El problema de la tierra en Chiapas sólo puede ser comprendido si se le ubica en este contexto económico cuyas grandes líneas acabamos de esbozar. A pesar del sabio consejo de Marx de no confundir la realidad con la percepción que los actores sociales tienen de ella, los investigadores por lo general han asumido acríticamente el punto de vista de los campesinos indígenas inmersos en la lucha por la tierra. De ahí

¹⁰² Véase al respecto, X. Leyva Solano y G. Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua*; y J. de Vos, *El Lacandón: Una introducción histórica*.

el mito de los latifundistas que despojan a los indígenas de sus tierras ancestrales, mito que ha generalizado la idea simplista de que la revolución mexicana no ha llegado a Chiapas. Lo que procede entonces es repartir la tierra, como se ha hecho en el resto del país, para poner fin a los problemas económicos de sus habitantes.

Esta interpretación de la realidad, a pesar de lo generalizada que se encuentra, carece de todo sustento. El reparto agrario en Chiapas se asemeja mucho en ritmo y en modalidades al que se dio en el resto del país. Es tan sólo el contexto económico y cultural en el que se desarrolló el que es propio de Chiapas. Hay quien afirma que, en realidad, la reforma agraria en Chiapas se basó fundamentalmente en el reparto de tierras nacionales de la Selva Lacandona y que se procuró no afectar los latifundios de otras regiones de Chiapas. Pero esta afirmación también carece de validez. Desde los años de 1950, el porcentaje de tierras de propiedad privada es prácticamente el mismo en México y en el conjunto del estado Chiapas, sin incluir a los tres principales municipios de la Selva Lacandona. En cambio, esta última región tiene un comportamiento en extremo original. En 1950, cuando la colonización está apenas en sus inicios, prácticamente el 90% de su superficie está en manos privadas. Pero a medida que llegaban más y más indígenas, el porcentaje de tierras de propiedad privada de la Selva Lacandona fue disminuyendo, hasta reducirse a tan sólo un 11% en 1990 (cuatro veces menos que el promedio nacional).¹⁰³

Al igual que en el resto de la república, las primeras tierras que se repartieron en Chiapas fueron las de menor calidad, las menos productivas. Así, los primeros beneficiarios de la reforma agraria en Chiapas fueron los indígenas de los municipios cercanos a San Cristóbal, los de las Montañas Zoques, los campesinos de origen mam de la Sierra Madre y, en menor medida, los choles de la zona cafetalera.¹⁰⁴ Esta política era totalmente congruente con el modelo económico que se encontraba en vigor en aquel entonces. Los habitantes de las regiones que servían de reserva de mano de obra recibían tierra (de mediocre calidad) para obtener de ellas su sustento durante los meses del año en los que no laboraban en las fincas y plantaciones.

En las décadas de 1950 y 1960, el reparto agrario se extendió a nuevas regiones, con la excepción de algunos municipios que contaban

¹⁰³ Ver gráfica 1: «Porcentaje de propiedad privada en México y en Chiapas (1930-1990)».

¹⁰⁴ Ver mapa 8: «Tenencia de la tierra en Chiapas (1951)». Agradezco a Gabriel Ascencio el haberme facilitado los datos relativos a la propiedad agraria en Chiapas entre 1950 y 1990, y el haberme asesorado en su interpretación.

con una vigorosa ganadería, como los de las Llanuras de Pichucalco y de Palenque y los del noroeste de las Llanuras del Pacífico.¹⁰⁵ A pesar de una notoria disminución de la superficie ocupada por predios de propiedad privada de más de 5 hectáreas, el crecimiento demográfico, la extensión de la ganadería y la falta de empleos incrementaron brutalmente la presión sobre la tierra. Empezaron entonces las grandes luchas agrarias encabezadas por organizaciones campesinas independientes del PRI. Éstas tuvieron como escenarios principales el Valle de Huitiupán y Simojovel, las Terrazas de Las Rosas (los municipios en torno a Villa Las Rosas y Venustiano Carranza) y la Selva Lacandona.¹⁰⁶ En esta última región, los colonos tuvieron que luchar no sólo contra los ganaderos, sino contra el gobierno de Luis Echeverría que había «reconocido» las tierras comunales del pequeño grupo de indígenas lacandones y amenazaba con expulsar a decenas de miles de tzeltales, choles y tojolabales que se habían asentado en ellas, alentados por el propio gobierno (¡qué raro!, en aquel entonces también eran políticos del PRI los que jugaban de esa manera con el destino de los indígenas). Detrás de tan generosa concesión a los lacandones, se escondía el interés de compañías forestales, ligadas a prominentes miembros del gobierno de Luis Echeverría, por explotar las maderas preciosas de la selva.¹⁰⁷

Para 1990, en todas las regiones indígenas, en la Sierra y en las Terrazas de Las Rosas, la propiedad social y las pequeñas propiedades privadas menores a 5 hectáreas representaban más del 77% del total de las tierras, alcanzando incluso más del 90% en muchos de los municipios de las Montañas Mayas y de la Sierra.¹⁰⁸ A pesar del predominio del minifundio en el estado, el reparto agrario no terminó con la reforma del artículo 27 constitucional. El levantamiento armado neozapatista y las presiones que ejercieron, a raíz de éste, las organizaciones campesinas e indígenas independientes obligaron a los gobiernos de Carlos Salinas y de Ernesto Zedillo a comprar tierra y a repartirla a los campesinos a través de la figura de fideicomisos.¹⁰⁹ Por otra parte, muchos conflictos agrarios pendientes (el llamado rezago agrario) se resolvieron a favor de los campesinos, y las tierras en disputa les fueron entre-

¹⁰⁵ Ver mapa 9: «Tenencia de la tierra en Chiapas (1971)».

¹⁰⁶ S. Toledo Tello, *Historia del movimiento indígena en Simojovel*; y M. C. Renard, *Los Llanos en Llamas*.

¹⁰⁷ J. de Vos, *El Lacandón: Una introducción histórica*; y M. C. Legorreta, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*.

¹⁰⁸ Ver mapa 10: «Tenencia de la tierra en Chiapas (1991)».

¹⁰⁹ Véase el estudio profundo y detallado de D. Villafuerte et al, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, en especial pp. 131-150.

gadas como ejidos. Así, desde 1992, fecha en que se dio por terminada la reforma agraria, cerca de cuarta parte de las propiedades privadas de más de 5 hectáreas han sido distribuidas a los campesinos chiapanecos.¹¹⁰ Vale la pena señalar que el tamaño promedio de los predios invadidos entre 1994 y 1998 fue de 86 hectáreas, muchos de ellos de pastizal.¹¹¹ En el municipio de Socoltenango, el 42% de los predios invadidos (32) era de menos de cinco hectáreas!¹¹² Sólo campesinos desesperados por la falta de alternativas económicas pueden creer que se trata de latifundios.

Paradójicamente, los principales beneficiarios de este último reparto agrario no han sido tanto los indígenas de las Montañas Mayas y de la Selva Lacandona, sino los campesinos ladinos de la Depresión Central.¹¹³ A falta de predios que comprar en sus regiones de origen, los indígenas de las Montañas Mayas que han sido dotados recientemente de tierras las han recibido en la Depresión Central, en la Selva Lacandona, en Las Llanuras de Palenque e incluso, en algunos casos, en la región Istmo-Costa, es decir a cien o más kilómetros de los lugares en donde habitan. Muchos de estos predios se encuentran ahora semi-abandonados porque sus nuevos propietarios no están dispuestos a trasladarse en forma permanente a lugares tan remotos.

Ciertamente, todavía existen en Chiapas prósperas fincas cafetaleras que garantizan a sus propietarios altísimos niveles de vida, pero todas ellas se encuentran en el Soconusco o en la vertiente norte de la Sierra Madre, muy lejos de la zona de conflicto. Además está por verse si su reparto beneficiaría en algo a la economía regional o si, por el contrario, la hundiría todavía más en el marasmo. De cualquier forma, si estas fincas llegasen a ser repartidas —lo que parece sumamente improbable—, quienes recibirían la tierra serían evidentemente campesinos de la región, no los indígenas neozapatistas.

Como se puede observar en los mapas 4 y 10, existe una estrecha correlación entre zonas en las que predomina el minifundio y zonas en las que más del 75% de la población gana menos de un salario mínimo. De igual forma, en aquellos municipios en los que la propiedad privada de más de cinco hectáreas predomina, el nivel de vida de la gente es un poco más alto.¹¹⁴ Al hacer este señalamiento, no pretendo

¹¹⁰ *Ibid.*, cuadro 6.1, pp. 361-365.

¹¹¹ *Ibid.*, cuadro 3.1, pp. 354-358.

¹¹² *Ibid.*, cuadro 9, p. 275.

¹¹³ *Ibid.*, cuadro 4, p. 148.

¹¹⁴ Compárense los mapas 4: «La pobreza en Chiapas (1990)» y 10: «Tenencia de la tierra en Chiapas (1991)».

afirmar que el reparto agrario genera pobreza, sino tan sólo mostrar que en aquellos lugares en los que existen otras oportunidades de ganarse la vida fuera del sector agrícola, la presión sobre la tierra disminuye notablemente y las propiedades privadas logran mantenerse intactas. Un caso ejemplar es el de las Llanuras de Pichucalco. En esta región la propiedad privada de más de 5 hectáreas, dedicada fundamentalmente a la ganadería, representa el 89% del total. A pesar de ello es una región en la que prácticamente no hay invasiones de tierras. La razón es muy sencilla: las ciudades de Pichucalco y de Reforma (en la que se localiza la importante planta petroquímica de *Cactus*) ofrecen trabajos en la industria y en los servicios. Es más redituable para un campesino irse a trabajar de obrero o empleado a esas ciudades que invadir tierras para después de meses o años de lucha recibir una pequeña parcela que de cualquier forma será insuficiente para garantizar su sustento diario.

Ciertamente, el importantísimo proceso de reparto agrario que ha conocido Chiapas no ha estado exento de problemas y de graves conflictos. El promedio de años transcurridos entre la fecha del mandamiento presidencial y la ejecución de la resolución respectiva era de más de 7 años. Hay casos, incluso, en los que los campesinos han realizado trámites durante ¡40 años! antes de recibir la tierra.¹¹⁵ Este toruguismo, casi siempre intencional, generó situaciones de lo más perversas: Muchas invasiones de tierras no tenían otro objetivo que el acelerar la ejecución de las resoluciones presidenciales. Los grupos de solicitantes terminaron por descubrir que tenían primero que ser víctimas de una violenta represión –a menudo durante el desalojo de los predios ocupados– que suscitara la indignación de la opinión pública para que las autoridades se ocuparan finalmente de ellos y agilizaran los trámites agrarios. La lógica de los indígenas neozapatistas –es necesario primero verter sangre, propia y ajena, para hacerse escuchar de las autoridades– ha sido fomentada durante décadas por el propio sistema político, aunque claro está que ahora ha adquirido proporciones extremas.

Los problemas que ocasionó la reforma agraria no terminan ahí. Muy a menudo, la tierra solicitada por organizaciones campesinas independientes era entregada a la Confederación Nacional Campesina (CNC), como forma de reforzar el clientelismo del PRI en el estado. Son incontables los casos de dotaciones sobrepuestas que inevitablemente

¹¹⁵ D. Villafuerte *et al*, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, cuadro 2.3, p. 348.

derivaron en enfrentamientos entre campesinos. En tiempos del gobernador Absalón Castellanos (1982-1988), se lanzó el Programa de Rehabilitación Agraria (PRA) para adquirir, mediante compras, tierras que se encontraban en conflicto y distribuir las posteriormente como ejidos. El programa desató una corrupción nunca antes vista. Los propietarios empezaron a cobrar por tierras que de cualquier forma habrían sido expropiadas. Otros fomentaron las llamadas «auto invasiones» para cobrar las indemnizaciones gubernamentales y a menudo recuperar más adelante sus predios mediante un pago compensatorio a los supuestos «invasores».¹¹⁶

Ninguno de estos turbios manejos fue exclusivo de Chiapas. El resto de la República también los padeció, pero todo parece indicar que en Chiapas alcanzaron magnitudes nunca antes vistas. Es sin duda por ello que en 1994 Chiapas registraba el mayor «rezago agrario» del país. En efecto, bajo el eufemismo de «solucionar el rezago agrario», se esconden los intentos de la Secretaría de la Reforma Agraria por poner un poco de orden en el caos que ella misma ha generado.

La otra peculiaridad del problema agrario en Chiapas fue el carácter casi feudal de las relaciones al interior de las fincas. Muchas de éstas tenían una rentabilidad económica bastante baja, pero en cambio proporcionaban a sus propietarios prestigio y, sobre todo, un poder ilimitado sobre sus peones. Junto a actitudes paternalistas, que explican la lealtad de los acasillados hacia sus patrones –al extremo de que muchos combatieron con ellos contra los carrancistas durante la Revolución–, coexistían –o más bien eran el otro lado de la moneda– prácticas como el derecho de pernada, los castigos violentos e injustificados, las deudas que crecían día tras día, etcétera.¹¹⁷ En la memoria histórica de los indígenas, el tiempo de las fincas es recordado como una verdadera pesadilla.¹¹⁸ Ello ha generado profundos rencores contra los descendientes de finqueros, reducidos a menudo por la reforma agraria a la categoría de pequeños propietarios, que no da señas de atenuarse.

En este marco de alta densidad demográfica, escasos recursos naturales, minifundismo extremo, falta de empleos y crisis económica nacional, la generosa política de autonomía indígena corre el riesgo de derivar en la creación de reservas indígenas, en «bantustanes», en la

¹¹⁶ N. Harvey, *Rebelión en Chiapas: Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo*.

¹¹⁷ Véase al respecto el magnífico trabajo de S. Toledo Tello, *Fincas, poder y cultura en Simojovel*.

¹¹⁸ A. Gómez Hernández, y M. Humberto Ruz, *Memoria baldía*.

que sus pobladores sean abandonados a su triste destino por el Estado, escaso de fondos. Ante esa perspectiva, muchos indígenas, como diría Lenin, están votando con los pies. Dejan sus comunidades tradicionales para buscar empleo en San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez, Villahermosa, Cancún e, incluso, en los Estados Unidos.¹¹⁹ Ellos, mejor que nadie, saben que difícilmente las Montañas Mayas y la Selva Lacandona van a poder ofrecer los trabajos que sus habitantes requieren para llevar una vida digna.

Con el supuesto fin de mejorar las condiciones de vida de los indígenas de la zona de conflicto –aunque en la práctica parece tratarse más bien de reforzar las decrepitas redes clientelistas del PRI y minar las bases de apoyo de los neozapatistas–, los gobiernos de Carlos Salinas y de Ernesto Zedillo han invertido importantes sumas de dinero en la región. Pero fuera de la renovación de la red carretera, sus efectos no son visibles, al menos para el común de los mortales. No es imposible que gran parte de ese dinero desaparezca entre las manos de autoridades locales corruptas o que sirva para comprar armas. No olvidemos que en 1998 un regidor del municipio de Chamula fue arrestado en San Cristóbal de Las Casas con un lanzagranadas que pensaba utilizar para destruir el primer templo protestante que se estaba construyendo en el municipio.

Esto nos lleva a decir algunas palabras sobre el problema de la elección de las autoridades políticas en los municipios indígenas.

La comunidad consensual

Seguramente uno de los puntos que encierra más riesgos para los indígenas de Chiapas es la aprobación de los «usos y costumbres» como medio de elegir a las autoridades políticas, propuesta que se repite en términos casi idénticos en los proyectos de reforma constitucional de la COCOPA y del gobierno de Ernesto Zedillo. La idealización –que es una forma de desconocimiento– de la realidad política de los indígenas ha conducido a la teoría de que ellos cuentan con un sistema de gobierno de origen prehispánico que garantiza la resolución de conflictos, la armonía, la justicia y la igualdad en la comunidad, a partir de principios no sólo diferentes, sino incluso superiores e incompatibles

¹¹⁹ J. Rus y S. Guzmán López, *Chamulas en California*.

con los de la democracia «occidental». Por lo tanto basta con dejar que los indígenas se rijan por sus propias reglas, sin intervención alguna del resto de la sociedad, para que todos los conflictos internos encuentren solución.

Parece increíble que a estas alturas todavía sea necesario recordar que la conquista y colonización españolas supusieron una profunda ruptura en la vida de los pueblos mesoamericanos, en general, y de Chiapas, en particular. En efecto, durante el primer siglo de dominación española, de acuerdo a una estimación más bien conservadora, más de las dos terceras partes de los indios de Chiapas murieron, víctimas de la guerra, de los trabajos extenuantes a que fueron sometidos, de los malos tratos, de los traslados de población y sobre todo de las epidemias traídas del Viejo Mundo. La élite sacerdotal, poseedora de los conocimientos y creencias más desarrollados, desapareció como resultado de la «conquista espiritual» que en Chiapas fue encabezada por los dominicos, traídos por fray Bartolomé de Las Casas. En un primer momento, los españoles asentaron su dominio sobre las masas campesinas utilizando como intermediarios a algunos miembros de las clases dirigentes indias, los llamados «señores naturales» y «principales», a los que les reconocieron ciertos privilegios y preeminencias. Sin embargo, al consolidarse el régimen colonial, estos caciques empezaron a perder su poder político y económico, hasta desaparecer por completo en muchas de las regiones de Chiapas.¹²⁰

Otro cambio que habría de trastocar por completo la organización de los indios fue el de las congregaciones de población. Estas congregaciones o reducciones, implantadas principalmente por los dominicos, obedecían a un doble objetivo. Por una parte, se trataba de concentrar en nuevos poblados a los indios que vivían dispersos en los montes, para controlarlos, evangelizarlos y cobrarles el tributo más fácilmente. Pero por otra parte, de acuerdo a la máxima de «divide y vencerás», se buscaba también acabar con las unidades político territoriales y con las formas de gobierno prehispánicas, con el fin de romper las lealtades que existían entre los habitantes de los asentamientos que los componían. Así, a menudo, indios que formaban parte de señoríos prehispánicos rivales, y que incluso en algunas ocasiones hablaban lenguas distintas, fueron obligados a convivir en las nuevas congregaciones. Las autoridades coloniales dotaron a estos asentamientos de tierras y de instituciones territoriales (los barrios, parciali-

¹²⁰ Véase A. Megged, *Accommodation and Resistance of Elites in Transition*; y K. Gosner, *Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)*.

dades o calpules), políticas (el cabildo), religiosas (un santo patrón y varias cofradías) y económicas (la caja de comunidad), trasplantadas de la península ibérica, pero que los indios habrían de transformar para adecuarlas a su situación y a sus necesidades y para construir a partir de ellas nuevas formas de autogobierno, de jerarquía social, de solidaridad, de ayuda mutua y, finalmente, de identidad. No está de más señalar que en la región de las Montañas Mayas, los sujetos colectivos indígenas sobre los que se pretende legislar (chamulas, zinacantecos, cancuqueros, tumbaltecos, etcétera) son una creación de dicha política colonial. De igual forma, muchos de los actuales «usos y costumbres» derivan directamente de las instituciones que fueron impuestas por los españoles.

Tras la Independencia, los indígenas tuvieron que adecuar sus instituciones locales a las nuevas leyes que regulaban la vida de los municipios. Sin embargo, el debilitamiento de la presencia del Estado y de la Iglesia en las comunidades de las Montañas Mayas proporcionó a los indígenas un mayor margen de maniobra: recuperaron en buena medida el control sobre su vida religiosa y buscaron integrar las responsabilidades políticas y religiosas del pueblo –las cuales durante la época colonial se habían mantenido claramente diferenciadas– en una sola jerarquía, lo que dio lugar al famoso sistema de cargos cívico-religiosos que los antropólogos culturalistas norteamericanos se obstinan en considerar de origen prehispánico.¹²¹ Las élites ladinas, que sólo estaban interesadas por las tierras y la mano de obra indígenas, se desentendieron en buena medida de estas transformaciones que se producían al interior de las comunidades.

Con la consolidación del sistema político postrevolucionario nacional, basado en la existencia de un partido casi único y en la corporativización de amplios sectores sociales, el Estado volvió a tener una importante presencia en las comunidades indígenas de las Montañas Mayas. Durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, gracias a la creación del Sindicato de Trabajadores Indígenas –que le permitía al Estado controlar el reclutamiento de los trabajadores indígenas para las fincas de café del Soconusco y poner coto a algunos de los abusos más escandalosos del «enganche»– y al reparto agrario que se inició en esas mismas fechas, el Partido Nacional Revolucionario (PNR), antecedente directo del PRI, logró acabar con el poder político de los ancianos y de los secretarios ladinos en los municipios indígenas. Su lugar fue ocupado por jóvenes indígenas, formados fuera de sus comunidades

¹²¹ J. Rus y R. Wasserstrom, *Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective*.

—algunos de ellos en la ciudad de México— y ligados a los intereses del partido del gobierno. Rápidamente, estos jóvenes «revolucionarios institucionales» usaron sus cargos políticos para dotarse de una sólida base económica (tierras, control del comercio local, inversiones en empresas con ladinos de San Cristóbal de Las Casas, etcétera) para garantizar la permanencia de su poder más allá de los vaivenes sexenales en la vida política regional y nacional.¹²² A esta primera generación de caciques, le siguió otra (a menudo hijos de la anterior) constituida por los maestros bilingües.¹²³ Estos presidentes municipales, ligados al PRI, fueron los que introdujeron la práctica de las asambleas comunales que, en las Montañas Mayas, han sido igual de democráticas que las organizadas por la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM) en los sindicatos ligados al PRI.¹²⁴

Las formas de organización social y política de los pueblos indios no son, por lo tanto, prácticas inmemoriales que hayan logrado conservarse puras desde los tiempos prehispánicos hasta nuestros días, sino que son el resultado de una dialéctica entre las instituciones impuestas, primero por la Corona Española y luego por los gobiernos nacionales, y la respuesta creativa de los propios indígenas ante las cambiantes situaciones históricas por las que han atravesado y que los han transformado.

A pesar de esta compleja historia, muchas personas todavía creen que los municipios indígenas han sido comunidades igualitarias en las que las decisiones se toman por consenso. Sin embargo, estos municipios conocen los mismos problemas que cualquier comunidad humana: en su interior existe una enorme diversidad económica, social y religiosa, y se enfrentan, rara vez de manera pacífica, proyectos políticos e intereses, personales y de grupo, contrapuestos. Los indígenas no son ángeles descendidos del Cielo (ni tampoco demonios), tienen las mismas capacidades y los mismos límites (que no son sino el reverso de las primeras) que el resto de los seres humanos. Por una parte, son capaces de comprender situaciones inéditas, de juzgarlas, de actuar en base a razones y no sólo por instinto o por tradición, de debatir sobre los valores morales propios y ajenos, y de distanciarse y criticar las prácticas de su sociedad. Su cultura no es una cárcel que determinaría todas sus ideas y todos sus comportamientos, sino una herramienta,

¹²² Véase al respecto, el ya clásico trabajo de J. Rus, *La Comunidad Revolucionaria Institucional*.

¹²³ L. O. Pineda, *Caciques culturales*.

¹²⁴ E. Henríquez Arellano, *Usos, costumbres y pluralismo en Los Altos de Chiapas*.

ciertamente imprescindible, que les permite crear nuevas realidades y nuevos valores, y que les permite también comprender a otros hombres, aunque provengan de otras latitudes y de otras culturas. La tan cantada y traída oposición entre lo particular y lo universal carece por completo de sentido: todas las culturas son por definición particulares, pero todas también son necesariamente creadoras de diversidad, de divergencias y de contradicciones internas, y son el medio a través del cual los hombres se abren a otras culturas sobre un horizonte de universalidad.

El reverso de estas mismas potencialidades humanas es la imposibilidad de prever el futuro, de conocer de antemano las consecuencias precisas de nuestros actos, las reacciones que van a suscitar en otras personas. Así, cualquier proyecto humano es por definición incierto. En toda sociedad, en toda comunidad, encontraremos no sólo divergencias sobre la mejor forma de alcanzar determinados fines, sino también sobre los objetivos mismos por los que se debe luchar. Siempre encontraremos hombres convencidos de que son más capaces que los demás para interpretar y encauzar las acciones de su comunidad, y que entrarán en competencia con otros hombres que tengan el mismo propósito. Ello sin necesidad de referirnos a los intereses personales que cada uno de ellos pueda tener. Con gran perspicacia, Max Weber señaló que la existencia de una comunidad, como espacio político público, implica necesariamente una competencia por el prestigio y el poder.¹²⁵

Pero más allá de estas consideraciones abstractas sobre la condición humana y social, la actual diversidad interna de los municipios indígenas de Chiapas es evidente. En ellos, encontramos desde peones sin tierras hasta caciques que poseen hoteles en Tuxtla Gutiérrez y flotillas de camiones y «combis», que monopolizan el comercio local y que prestan dinero a tasas usurarias; campesinos analfabetas, maestros bilingües y egresados de licenciatura o incluso de posgrado; católicos tradicionalistas (que no reconocen la autoridad del obispo de San Cristóbal) y liberacionistas (de la teología de la liberación); protestantes de una infinidad de iglesias distintas y ahora incluso algunos musulmanes; priistas, perredistas, petistas, cardenistas (del Partido Cardenista) y panistas; neozapatistas y antineozapatistas, partidarios de los usos y costumbres y promotores del cambio.¹²⁶

¹²⁵ M. Weber, *Economía y sociedad*, I, p. 33, 294-295 y 318-319.

¹²⁶ P. Pitarch, *Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas*.

Las formas de control impuestas en tiempos del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) y el monopolio del poder político ejercido durante décadas por el PRI han sido incapaces de dar cabida a esta renovada diversidad social y de encauzar en forma pacífica la competencia política entre las nuevas élites indígenas. Por ello, los caciques indígenas recurren cada vez con mayor frecuencia a la violencia y a las expulsiones para terminar con la disidencia interna.¹²⁷

En resumen, la crisis política por la que atraviesan las comunidades indígenas no es de naturaleza distinta a la que padece el resto del país: es el resultado de la permanencia de un sistema político corporativo y clientelista que es rechazado por sectores cada vez más amplios de una sociedad inmersa en un proceso de cambio acelerado.

La principal diferencia radica en que, mientras el resto de la sociedad mexicana ha entrado en un proceso de transición democrática y de alternancia política en los gobiernos municipales y estatales, esta posibilidad parece haberse esfumado tan rápido como apareció en los municipios indígenas de las Montañas Mayas y de la Selva Lacandona.

En efecto, el levantamiento neozapatista despertó grandes simpatías entre las organizaciones campesinas e indígenas independientes que empezaron a colaborar más estrechamente unas con otras. Como resultado de esta dinámica, en las elecciones legislativas de 1994, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) llegó en primer lugar en 11 de los 26 municipios indígenas que conforman las Montañas Mayas y la Selva Lacandona (no incluimos en la cuenta a San Cristóbal y a Teopisca, que tienen mayoría de población ladina).¹²⁸ Las elecciones para presidentes municipales de 1995 parecían, pues, una ocasión inmejorable para terminar con el poder de muchos caciques indígenas ligados al PRI y para establecer un nuevo equilibrio político en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona. Sin embargo, los neozapatistas optaron por no participar en ellas. Como resultado de esta decisión, en estas dos regiones, el PRD sólo ganó las presidencias municipales de cuatro municipios (Altamirano, Amatenango del Valle, Chilón y Sitalá).¹²⁹ El abstencionismo neozapatista fue especialmente importante en El Bos-

¹²⁷ Sobre algunos de los más graves conflictos en los Altos de Chiapas, véase G. Robledo Hernández, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*; G. Morquecho Escamilla, *Los indios en un proceso de organización*; y D. Aramoni, y G. Morquecho, *La otra mejilla ... pero armada*.

¹²⁸ Ver mapa 11: «Elecciones para diputados federales (1994)». Todos los datos sobre resultados electorales están tomados de J. P. Viqueira y W. Sonnleitner (coordinadores), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*.

¹²⁹ Ver mapa 12: «Elecciones para presidentes municipales (1995)».

que, Chenalhó (donde la oposición ni siquiera registro candidato), San Andrés Larráinzar y Pantelhó, aunque también tuvo un fuerte impacto en Chilón, Huixtán, Sabanilla, Simojovel y Tila (el alto abstencionismo en San Cristóbal y en Zinacantán parecen obedecer a razones principalmente locales).¹³⁰ Las consecuencias de esta funesta decisión no se hicieron esperar. En muchos de estos municipios se desató una auténtica guerra civil entre militantes priistas (que sabían perfectamente que habían logrado conservar el poder gracias a la abstención de los opositores) y bases neozapatistas. El saldo en la zona chol fue de cerca de 100 muertos, más de las dos terceras partes de ellos militantes del PRI. En Chenalhó, esta guerra civil entre priistas y cardenistas, de un lado, contra neozapatistas del otro, tras causar la muerte en diversas emboscada de más de 10 personas (la mayoría de ellas identificadas como priistas) desembocó en la matanza de Acteal, donde perdieron la vida 45 integrantes del grupo «Las Abejas», en su gran mayoría mujeres, niños y ancianos. Paradójicamente, «Las Abejas» es una organización ligada a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas que, al parecer, se había mantenido al margen de los enfrentamientos anteriores. Es inevitable pensar que la historia de Chenalhó hubiera sido otra si la oposición hubiese presentado un candidato a presidente municipal en 1995. Los resultados de 1994 –63% de los votos para el PRD y 22% para el PRI– parecieron asegurarle de antemano el triunfo.

Durante todos estos conflictos internos, las autoridades priistas –locales y estatales– no se comportaron como guardianes del orden y del estado de derecho –que es lo que se supone que deberían ser–, sino como los cabecillas de una banda armada enfrentada a otra por el control de una región. En vez de buscar terminar con los sangrientos enfrentamientos que se producían en varios de los municipios de las Montañas Mayas, buscaron aprovecharlos para restablecer el menguado dominio del PRI sobre la población indígena. Para ello dieron amplias facilidades –por no decir que fomentaron– a sus partidarios locales para que se armasen y se encargasen directamente de terminar con el dominio del EZLN sobre muchas comunidades.

En las elecciones federales de 1997 –elecciones que resultaron cruciales a nivel nacional, ya que por primera vez el PRI perdió la mayoría absoluta en la cámara de diputados– los neozapatistas no se conformaron con no acudir a votar, sino que atacaron y quemaron un gran

¹³⁰ Un análisis detallado de las elecciones entre 1991 y 1998, se encuentra en W. Sonnleitner, *Promesas y desencantos de una democratización electoral incipiente, pero inacabada (1991-1998)*.

número de casillas en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona. En Oxchuc, un anciano tzeltal a quien le había tocado ser funcionario de una casilla intentó proteger con su cuerpo una urna que los neozapatistas pretendían destruir. A raíz de la paliza que éstos le propinaron, falleció unos días después en un hospital de Tuxtla Gutiérrez. Huelga decir que el PRI obtuvo el primer lugar en todos los municipios de las Montañas Mayas y de la Selva Lacandona.¹³¹

En 1998, aunque en algunos municipios las bases neozapatistas buscaron llegar a un acuerdo con el PRD para apoyar a sus candidatos, la comandancia neozapatista mantuvo sus instrucciones de no votar. Gracias a ello, el PRI ganó –a menudo por un amplio margen– todas las presidencias municipales de las Montañas Mayas y de la Selva Lacandona.¹³² Estas regiones deben ser de las pocas del país en las que el PRI ha logrado aumentar en forma tan notoria el porcentaje de votos a su favor.

Aunque en 1995 todos los editorialistas que simpatizan con el subcomandante Marcos buscaron justificar su decisión de no participar en las elecciones, hoy en día muchos de ellos, por lo menos en privado, consideran que se trató de un grave error estratégico. Pero ¿realmente se trata tan sólo de un error de apreciación, de un mal cálculo político?; ¿o esta decisión encierra cuestiones mucho más profundas? Pancho Villa dijo que no repartía tierras entre sus hombres porque de haberlo hecho se hubiera quedado sin soldados. La lógica del subcomandante Marcos ante las elecciones locales no parece ser otra. Si la oposición hubiese triunfado en un buen número de municipios indígenas, se hubiera generado, sin duda, una dinámica poco propicia a la causa revolucionaria. Los indígenas hubieran empezado a solicitar recursos a las autoridades estatales y federales, hubieran buscado echar a andar proyectos productivos para aliviar sus necesidades más urgentes, relajando con ello su lealtad hacia la comandancia neozapatista. Marcos, como todos los revolucionarios radicales, no puede escapar a la tentación luciferina –como le llamó Miguel de Unamuno– del «todo o nada». Para él, los problemas de los indígenas de Chiapas no pueden encontrar solución alguna si no se acaba primero con el injusto sistema que prevalece no sólo en México sino en el mundo entero, el llamado neoliberalismo. De lo que se trata, pues, es de agudizar las contradicciones del sistema para acelerar su desaparición. Mientras peor sea la situación de los indígenas, mientras más sufran represión y más

¹³¹ Ver mapa 13: «Elecciones para diputados federales (1997)».

¹³² Ver mapa 14: «Elecciones para presidentes municipales (1998)».

miserables sean sus condiciones de vida, más fuerza tendrá la causa neozapatista.

Así, pues, los cabecillas de la «primera revolución del siglo XXI» razonan de manera muy parecida a los revolucionarios del siglo XIX. Es probable que estén igualmente equivocados y que, una vez más, sean los poderes constituidos (el PRI, en este caso) los que saquen provecho de esta táctica suicida, como de hecho ha venido sucediendo hasta ahora en Chiapas, en donde las bases neozapatistas indígenas, cansadas de esta «guerra de baja intensidad», se reducen cada día un poco más.

Este es el contexto, en el que –siguiendo los Acuerdos de San Andrés– se quiere legislar para hacer de los «usos y costumbres» el método de elección de las autoridades políticas en los municipios indígenas. Lejos de ser una panacea universal, esta propuesta, de llevarse a cabo, podría agravar aún más sus problemas internos. Para empezar es más que probable que cada facción política tenga su propia versión de cuales son los «auténticos» usos y costumbres y que un primer motivo de enfrentamientos sea la definición de dichos «usos y costumbres». En segundo lugar, muchas de las formas tradicionales de gobierno excluyen a amplios sectores de los habitantes de los municipios indígenas: el consejo de ancianos excluye a todos los jóvenes; el sistema de cargos religiosos a los protestantes y a menudo también a los católicos liberacionistas; las asambleas, salvo casos excepcionales, a las mujeres; etcétera. Difícilmente se puede pensar que estos sectores van a aceptar pasivamente quedar al margen de la vida política de su municipio. Por otra parte, los partidos de oposición –en especial el PRD–, en medio de enormes dificultades, han logrado echar raíces en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona y han abierto espacios políticos que desaparecerían brutalmente en caso de imponerse el método de usos y costumbres. Los únicos beneficiarios serían, sin duda, los caciques y prestamistas ligados al PRI, los que podrían fácilmente imponer sus designios en asambleas multitudinarias en las que se vota a mano alzada, método que permite ubicar con toda precisión a los disidentes. El ejemplo de Chamula –municipio en el que durante los últimos 25 años, en nombre de los «usos y costumbres», se ha expulsado con lujo de violencia a todos los disidentes y en el cuál sólo el PRI puede realizar campañas electorales– debería hacer reflexionar un poco más a los partidos de oposición.¹³³ Acabar con la incipiente democracia parti-

¹³³ Sobre el caso de Chamula, véase P. Iribarren, *Misión Chamula*; G. Robledo Hernández, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*; y R. I. Estrada Martínez, *El problema de las expulsiones de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos*.

disto que se está desarrollando en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona, a pesar de los esfuerzos en sentido contrario del PRI y del EZLN, en un momento en que en el resto del país las elecciones están permitiendo renovar por completo la vida política nacional, no es seguramente la mejor forma de hacer de los indígenas «ciudadanos mexicanos con plenos derechos».

Una cultura milenaria amenazada

En realidad, la propuesta de «reconocer» los usos y costumbres como forma de elección de las autoridades municipales no es sino un ejemplo de la ambigüedad y de las contradicciones que encierran aquellos planteamientos que podríamos denominar de «conservacionismo cultural». Es obligado para todos los simpatizantes, tanto del subcomandante Marcos como del obispo Samuel Ruiz García, denunciar la supuesta amenaza que pesa sobre la cultura indígena maya como consecuencia del avance del neoliberalismo en el mundo y de la política uniformizadora que sigue el gobierno nacional.

Sin embargo, no está para nada claro qué cultura tradicional es la que se quiere conservar ni para qué se quiere conservar. Como toda cultura viva, la cultura de los indígenas ha estado sujeta a constantes cambios a lo largo de la historia e inevitablemente seguirá transformándose para dar respuesta a las nuevas realidades con las que habrá de enfrentarse. Querer que por arte de magia se «conservé» su cultura es condenarlos rápidamente a desaparecer ante las aceleradas transformaciones que se producen en el país y en el mundo. Por otra parte, la cultura en la que están inmersos los indígenas hoy en día es el resultado de un esfuerzo de varios siglos por sobrevivir en condiciones muy duras de explotación y de discriminación. Sin duda alguna, la mejor forma de asegurar la continuidad de esa cultura es mantenerlos bajo las mismas circunstancias. En cambio, si se lograra mejorar sustancialmente sus niveles de vida y obtener un trato más igualitario de parte del resto de la sociedad mexicana, su cultura conocería una transformación radical.

Hay quienes creen todavía que esta cultura es *a grosso modo* la misma que existía antes de la llegada de los españoles o que, por lo menos, sus principios esenciales se han mantenido intocados. Sin embargo, la cultura de los indígenas incorporó y sigue incorporando una inmensa

cantidad de elementos de otras culturas. Así lo hizo con muchos rasgos de la cultura española durante la época colonial y del mundo de los mestizos mexicanos, durante la época independiente. Los pueblos indígenas de Chiapas no son de manera alguna comunidades cerradas cuya existencia hubiera transcurrido al margen de la historia; por el contrario, siempre han estado estrechamente relacionados con la economía y la política regionales, nacionales e incluso internacionales, y sus habitantes tienen una larguísima historia de migraciones cíclicas y temporales a regiones muy distantes de la suya.

Este proceso de cambio cultural no se ha producido en una sola dirección. La vida cotidiana de los ladinos de Chiapas está marcada fuertemente por la cultura mesoamericana. No me refiero tan sólo a las prácticas alimenticias basadas en gran medida en el maíz, frijol, chile, tomate y cacao, ni a la influencia de las lenguas indígenas sobre el español hablado en Chiapas. Incluso la concepción de la persona compuesta por varias almas –algunas de ellas compartidas con animales o con fenómenos atmosféricos– que pueden en ocasiones abandonar el cuerpo –concepción que me atrevería a calificar de «núcleo duro» de la cultura mesoamericana– desborda ampliamente los límites del mundo indígena.¹³⁴ Muchos campesinos ladinos –e incluso una buena parte de los habitantes de ciudades como San Cristóbal, Comitán y Ocosingo– interpretan sus enfermedades en forma muy similar a los indígenas y recurren a las mismas prácticas curativas que ellos. Esto es sólo un ejemplo del hecho de que indígenas y ladinos comparten muchos más elementos culturales de lo que la marcada oposición identitaria que existen entre ellos permitiría suponer.

A pesar de lo que el discurso de conservacionismo cultural permitiría suponer –y a pesar de que el gobierno priísta invoca el atraso histórico de los indígenas como causa de los problemas de Chiapas–, es evidente que las raíces del conflicto actual se encuentran en el hecho de que los indígenas han cambiado mucho más rápido que el sistema político mexicano y que éste ha resultado incapaz de dar una respuesta mínimamente coherente a estas transformaciones. Las autoridades nacionales y estatales se han obstinado en repetir una vez tras otra las mismas prácticas clientelistas y autoritarias que tan bien les habían funcionado en los años de 1930 a 1960, pero que ahora no hacen sino agravar los conflictos internos en los municipios indígenas.

Sin duda, una de las paradojas más sorprendentes de la situación

¹³⁴ Sobre estas concepciones, véase el fascinante libro de Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*.

actual radica en el hecho de que gran parte de los actores sociales que más han contribuido al cambio en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona enarbolan hoy en día la bandera de la defensa de la cultura indígena y de sus usos y costumbres. La Iglesia católica, las organizaciones campesinas independientes, los partidos políticos de izquierda, al igual que los neozapatistas, ensancharon la brecha abierta por las iglesias protestantes en los años de 1950 y 1960.¹³⁵ Combatieron el consumo ritual e inmoderado de alcohol de pésima calidad, se opusieron a los gastos excesivos en ocasión de las fiestas religiosas, enseñaron a leer y a escribir a muchos indígenas, pusieron a su alcance conocimientos teóricos y prácticos de gran utilidad para desenvolverse en el mundo actual, propiciaron una mayor igualdad entre hombres y mujeres, difundieron las leyes nacionales que los beneficiaban y les ayudaron a organizarse para defenderse de la explotación económica, de la discriminación social y de la violación de sus derechos humanos más elementales.

Desgraciadamente, el cambio cultural no tiene buena prensa en nuestro mundo globalizado y el discurso de la defensa de las culturas tradicionales tiene muchos más adeptos. Así, por dar un ejemplo, el EZLN, que ha dado la oportunidad a jóvenes mujeres de transformarse en comandantes militares en contra de todas las tradiciones indígenas, defiende públicamente el respecto a los usos y costumbres de los pueblos indígenas. El éxito propagandístico de esta táctica está fuera de toda duda. Sin embargo, es de temerse que quienes terminen por sacar provecho de este discurso en los municipios indígenas sean justamente los mayores enemigos del EZLN: los caciques ligados al PRI que legitiman su poder absoluto en nombre de las «auténticas tradiciones mayas».

El genocidio indígena

La distorsión de la realidad ha llegado a tales extremos que hay incluso periodistas que hablan de los indígenas de Chiapas como si se tratara de un grupo que corre el riesgo de desaparecer. Hay analistas

¹³⁵ Una buena introducción a la historia de los protestantes en Chiapas, lo constituye el artículo de R. A. Hernández, «Entre la victimización y la resistencia étnica: Revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas». Véase también su trabajo, «De la sierra a la selva: Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur».

que no han dudado en recurrir al término de genocidio para referirse a su situación actual.

En realidad, los indígenas de Chiapas, aunque enfrentan gravísimos problemas económicos, políticos y sociales, no están en vías de extinción, sino todo lo contrario. Desde finales del siglo XVIII, la población indígena de Chiapas no ha dejado de aumentar en cifras absolutas. Si en 1778 había algo menos de 70 000 indígenas, en 1990 se contaban unos 850 000 (incluyendo a los menores de 5 años de edad que no son registrados por los censos oficiales), es decir que su número se ha multiplicado por más de doce veces en los dos últimos siglos. Ciertamente su peso relativo en el conjunto de Chiapas ha disminuido, debido a que muchos de ellos, sobre todo durante el siglo XIX, dejaron de hablar su lengua materna y abandonaron su identidad diferenciada para incorporarse al amplio y variado grupo de ladinos. Así, si en 1778 los indígenas representaban algo más del 80% de la población de Chiapas, para 1950 este porcentaje había disminuido a un 26%. Sin embargo desde esa última fecha ese porcentaje se ha mantenido estable.¹³⁶

Sin duda esta dinámica demográfica no es común a todos los grupos lingüísticos de Chiapas. Los hablantes de mochó (o motozintleca) de la Sierra Madre están a punto de extinguirse. Apenas quedan unos cuantas decenas de hablantes de mochó, pero dado que se encuentran lejos de la zona de influencia neozapatista, la solidaridad internacional los ha ignorado por completo.¹³⁷ Así, la inminente desaparición de su lengua, hecho que sin duda empobrece a la humanidad en su conjunto, no ha suscitado ninguna preocupación entre los autonombrados defensores de los derechos y de las culturas indígenas de Chiapas. Cosas de la política, sin duda.

En cambio, en la zona de influencia neozapatista, es decir en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona, los hablantes de lenguas indígenas (tzeltal, tzotzil, chol y tojolabal, principalmente) no sólo siguen creciendo en números absolutos, sino que su porcentaje ha aumentado en forma espectacular en las últimas décadas. Si en 1970 representaban algo menos del 70% de la población en esas regiones, en 1990 alcanzaban ya un 80%, y todo indica que su porcentaje ha seguido incrementándose durante estos últimos años. Señalemos además que en la mayoría de los municipios de las Montañas Mayas, su

¹³⁶ Véase, en este mismo libro, el capítulo «Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas».

¹³⁷ Uno de los escasos trabajos sobre este grupo lingüístico es el de P. Petrich, *La alimentación mochó: Acto y palabra (Estudio etnolingüístico)*.

porcentaje sobrepasa el 95% del total de la población. Es decir que en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona no estamos ante un proceso de desaparición de los indígenas que habría urgentemente que revertir, sino ante un fenómeno muy notable de «reindianización» que ha transformado en poco tiempo las relaciones sociales en dichas regiones.

En efecto, el «territorio ancestral» de los indígenas mayas de Chiapas resulta ahora muy estrecho para una población pobre, pero en rápido crecimiento y en plena expansión. Lógicamente, los indígenas desbordan ese territorio por todas partes en busca de nuevos medios de subsistencia.

El proceso de colonización de la Selva Lacandona es conocido por la opinión pública y existen excelentes investigaciones al respecto.¹³⁸ Un fenómeno similar se ha producido en las montañas que se encuentran al norte de Chiapas, en los linderos con Tabasco. En cambio, casi nadie se ha interesado en estudiar la expansión de los indígenas de Los Altos hacia los municipios que se encuentra rumbo al oeste, en los que predominó la población de lengua zoque durante la época colonial, ni la proliferación de colonias indígenas en el Valle del Grijalva, área habitada fundamentalmente por campesinos ladinos.¹³⁹

Estas migraciones son todavía más perceptibles en las ciudades. En Ocosingo, Simojovel, Teopisca, Palenque y Yajalón, que eran hasta hace poco enclaves ladinos, la población de migrantes indígenas está creciendo a un ritmo vertiginoso.

Todavía más espectacular es el caso de San Cristóbal de Las Casas. Hace apenas 40 años, los indígenas de los municipios vecinos no podían pasar la noche en la ciudad, so pena de ser arrestados. Hoy en cambio, durante el censo de 1990, la tercera parte de la población reconoció hablar una lengua indígena. De mantenerse las tendencias demográficas de las décadas anteriores, la población indígena será mayoritaria en San Cristóbal en el año 2010. Pero todo hace suponer que esto va a ocurrir mucho antes, si no es incluso que ya ha sucedido. En efecto, la crisis económica de fines de 1994 y los conflictos internos en las comunidades a raíz del levantamiento neozapatista han provocado

¹³⁸ X. Leyva Solano y G. Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua*; y J. de Vos, *El Lacandón: Una introducción histórica*.

¹³⁹ Una rara excepción para el caso del Valle del Grijalva es el capítulo «Algunos saldos de los acuerdos agrarios: Los casos de hoja Blanca y Arturo Pinto», del libro *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, D. Villafuerte *et al.* pp. 231-295.

el éxodo de numerosos campesinos indígenas hacia las ciudades, en particular hacia San Cristóbal.

Ni siquiera, Tuxtla Gutiérrez, la moderna capital del estado de Chiapas, se ha mantenido al margen de este fenómeno. Hasta hace apenas unos pocos años, Tuxtla Gutiérrez era un «hoyo negro» de la indianidad. Con esta metáfora tomada de la astronomía, quiero referirme al hecho de que a pesar de que Tuxtla siempre ha acogido a migrantes indígenas, principalmente zoques, en todos los censos de población el número de hablantes de alguna lengua mesoamericana ha sido extremadamente reducido: menos del 2%. La explicación de esta aparente paradoja es muy sencilla: los indígenas que llegaban a vivir a la capital de Chiapas procuraban pasar desapercibidos, borrar su origen indígena y adoptar lo antes posible una identidad ladina. Es por ello que, a la hora de responder al cuestionario de los censos de población, prácticamente todos negaban conocer alguna lengua mesoamericana.

Las cosas han cambiado con la llegada masiva de indígenas de Los Altos de Chiapas a partir de 1994. Éstos mantienen su traje tradicional, usan entre ellos su lengua materna y, apelando a su condición de indígenas, han logrado obtener algunos beneficios que les ayudan a sobrevivir en la capital. Así, hace unos años lograron que el gobierno del estado creara un mercado indígena en el cual venden las verduras y frutas que cultivan sus familiares y amigos que han permanecido en sus comunidades de origen.

El cambio que se está produciendo en Tuxtla Gutiérrez no es más que una manifestación tardía de una transformación esencial en la forma en que se definen las identidades en México. El modelo anterior de Tuxtla era el que predominaba en el país. En efecto, desde que se abolieron las diferencias jurídicas entre castas, a raíz de la Independencia, la migración del campo a la ciudad implicaba un cambio identitario muy importante. Al abandonar sus pueblos, los indígenas adoptaban rápidamente las costumbres ciudadinas y dejaban de hablar su lengua materna, con lo cual evitaban que sus hijos las aprendieran; dicho en una palabra, se ladinizaban. La distinción indígena-mestizo no fue en México primordialmente racial (lo que no quiere decir que el color de la piel no tenga un significado social), sino fundamentalmente identitaria, lingüística y cultural.

Este mecanismo de integración funcionó mientras existieron canales que permitían que la movilidad geográfica se viera acompañada de una movilidad social ascendente. Pero con el fin del llamado desarrollo estabilizador y con la aparición recurrente de las crisis económicas

sexenales, estos canales de movilidad social ascendente han desaparecido casi por completo y la sociedad mexicana ha adquirido una rigidez nunca antes vista.

Este fenómeno tiene una fuerza aun mayor en las Montañas Mayas de Chiapas, donde el peso del viejo modelo colonial sigue teniendo una fuerza desconocida en otras regiones de México (pero que se asemeja mucho a lo que sucede en Guatemala) y la crisis económica ha producido un impacto devastador. Así, a las formas de discriminación de origen colonial se han sumado las rigideces de la crisis económica actual. Todo ello en un contexto mundial favorable a las reivindicaciones étnicas.

De ahí la extrema ambigüedad de la situación en Chiapas. ¿Estamos presenciando la aparición de un nuevo sujeto político y social: los indígenas? ¿O, por el contrario, se trata de los estertores de una sociedad de castas de origen colonial, basada en una rígida distinción entre indígenas y ladinos, que hace aguas por todas partes debido al crecimiento demográfico y al cambio acelerado que conocen los indígenas? Evidentemente se trata de una confusa y explosiva mezcla de ambos fenómenos.

De ahí el peligro de querer fijar la situación actual, creando leyes distintas para indígenas y ladinos, como si todavía ser indígena fuera sinónimo de ser campesino pobre que vive en una región aislada. En un momento en el que todas las barreras sociales se tambalean, ¿es acaso prudente ponerse a levantar muros jurídicos?

A pesar de una tradición de más de 470 años de discriminación hacia los indígenas, hoy en día en San Cristóbal cualquier Iglesia, partido político, organización campesina, sindicato, ONG y barrio –e incluso muchas familias de las colonias periféricas– cuenta entre sus miembros tanto a indígenas como a ladinos. Sin duda en cualquiera de esos ámbitos, las palabras de «indios pendejos» o de «pinches caxlanes» se oyen muy a menudo. A pesar de ello, no cabe la menor duda de que en medio de grandes tensiones se están poniendo en marcha nuevas formas de convivencia social.

Obviamente, las distinciones «étnico-coloniales» basadas en la lengua y en rasgos culturales reivindicados como propios no van a desaparecer de Chiapas a corto ni a mediano plazo. Pero de esta constatación no hay por qué deducir que hay que otorgarles a estas identidades contrapuestas un sustento jurídico, como se hizo en tiempos de la dominación española. Una cosa es aceptar las diferencias identitarias, aprender a vivir con ellas y enriquecer los horizontes de los hombres con prácticas culturales venidas de otros grupos; y otra, muy distinta,

es promover estas identidades y rigidizarlas mediante leyes en una región en donde las diferencias «étnicas» siempre han sido la base de prácticas discriminatorias y segregacionistas.

En vez de apostarle al reforzamiento de las identidades contrapuestas (indígena-ladino), ¿no sería más inteligente y más prudente multiplicar los canales de movilidad geográfica y social, fomentar los espacios de convivencia y favorecer el surgimiento de nuevas identidades barriales, partidistas, religiosas, deportivas, gremiales, etcétera? ¿No sería, pues, mucho más sabio favorecer las identidades sobrepuestas que multiplican las redes de solidaridad y de ayuda mutua y que enlazan a los distintos sectores de la sociedad, atenuando todo tipo de dualismo, dualismo que en casos extremos puede llegar a desembocar en una guerra étnica?

Reflexiones finales

Después de este largo recorrido, podemos comprender los peligros que encierran las propuestas –de la COCOPA y de Ernesto Zedillo– de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas sobre las cuales, dígame lo que se diga, existe entre el gobierno y los neozapatistas un notable consenso que abreva en un discurso indianista sin duda generoso, pero que ignora por completo la realidad cotidiana de los indígenas de Chiapas. Así, pues, a mi juicio, los cambios legales que se proponen actualmente, lejos de suponer una transformación radical de las relaciones de los indígenas con la sociedad nacional y con el Estado, no harían sino otorgarle un reconocimiento jurídico a una realidad profundamente injusta, limitando los derechos humanos y ciudadanos de los indígenas y reforzando la discriminación de que son objeto. Es decir, que esta propuesta política –que está en la base misma de las fallidas negociaciones entre el gobierno de Ernesto Zedillo y el EZLN– lejos de resolver los problemas de los indígenas chiapanecos podría incluso llegar a agravarlos. En efecto, aquello que se está proponiendo como solución a los problemas sociales de las Montañas Mayas y de la Selva Lacandona es justamente lo que constituye el meollo de la injusticia reinante en la región: la radical contraposición entre indígenas y ladinos.

Observaciones sobre las fuentes estadísticas

Cualquiera que haya intentado trabajar con datos relativos a la superficie de los municipios de Chiapas se habrá dado cuenta de que reina la más absoluta confusión al respecto. Para empezar existen dos fuentes (extensión territorial y uso del suelo) que en muchos casos discrepan fuertemente la una con la otra. Para colmo, en las dos existen errores garrafales que se repiten año tras año en las estadísticas oficiales. Así, por dar tan sólo uno de los ejemplos más graves, el municipio de Chamula aparece en la primera de las fuentes con la misma extensión territorial que el de Mitontic (82 Km²), cuando en realidad Chamula es cuatro veces más grande que Mitontic. Claro está que cuando se calcula la densidad de población en Chamula a partir de este dato aparece un índice altísimo, prácticamente como si se tratara de una ciudad.

Para poder hacer una estimación razonable de la superficie de los municipios, recurrimos entonces a una tercera fuente. Jaime Ramírez, del Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica de El Colegio de México –autor de los mapas que acompañan este trabajo– creó un mapa digitalizado del estado de Chiapas, con sus divisiones por municipios y por secciones electorales, a partir de los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) y del Instituto Federal de Electores (IFE). En un primer momento, con base en este maravilloso instrumento de trabajo, se calculó por computadora la superficie de cada uno de los municipios del estado. Este cálculo no puede considerarse demasiado preciso, pero sí constituye una aproximación bastante aceptable. Posteriormente procedimos a comparar las superficies de cada municipio calculadas por computadora con las de las dos fuentes estadísticas habituales. Finalmente de cada una de estas dos fuentes oficiales, escogimos la cifra que más se acercaba a los resultados del cálculo por computadora. En espera de que algún día las autoridades estatales se tomen en serio la obligación que tienen de proporcionar información estadística mínimamente confiable, pienso que las cifras que proporciono aquí pueden ser consideradas las más confiables, siempre y cuando no se les pida una precisión demasiado elevada.

Los datos relativos a las distintas formas de propiedad de la tierra en ocasiones arrojan resultados sorprendentes e incoherentes para ciertos municipios (distintos según el censo de que se trate). Esto parece ser el resultado de conflictos agrarios locales que impidieron al INEGI llevar a cabo correctamente su trabajo. Estas incongruencias aparecen

claramente si se comparan, municipio por municipio, los resultados de distintos censos, observando el total de hectáreas censadas. Resulta evidente que en ocasiones los encuestadores no pudieron recoger la información relativa a propiedades privadas o ejidales, lo que obviamente altera por completo el porcentaje de propiedades privadas de más de cinco hectáreas sobre el total de hectáreas censadas, que es el indicador que hemos utilizado para diseñar los mapas. Sin duda alguna, se podría haber procedido a «limpiar» los datos, pero ello hubiera supuesto un enorme trabajo con una utilidad bastante relativa. En efecto, las incongruencias más graves afectan sólo unos pocos municipios y los intervalos que utilizamos en los mapas son tan amplios (0%-33%; 33%-66% y 66%-100%) que estas correcciones no hubieran cambiado más que en algunas raras ocasiones el perfil de los mapas.

Finalmente, el lector no debe olvidar que lo que registran los censos del INEGI no son hechos «objetivos», sino las respuestas que las personas dan a sus preguntas. Así se explica, por ejemplo, el bajísimo número de «hablantes de lenguas indígenas» en Tuxtla Gutiérrez. No por ello la comparación de los distintos resultados, municipio por municipio resulta menos interesante y significativa, siempre y cuando no se le pida a esos datos una precisión absoluta ni se pierda de vista su carácter «subjetivo».

I. Orígenes de un modelo económico

1. Ires y venires de los caminos de Chiapas (Épocas prehispánica y colonial)

A Thomas Lee,
amo y señor del Camino Real de Chiapas

*Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.*

Proverbios y cantares, XXIX
Antonio Machado

Introducción

Los caminos no están inscritos, ni siquiera en potencia, en la geografía física. No existen pasos naturales que los hombres que ocupan un territorio vayan a terminar, tarde o temprano, por descubrir. Por el contrario, los caminos, como cualquier otro elemento de la vida social de los hombres, son el resultado de una larga construcción histórica en la que intervienen un gran número de generaciones. Esto resulta especialmente evidente cuando un nuevo grupo humano ocupa un territorio. Las formas en que este grupo asegura su subsistencia material, los valores culturales —que, por ejemplo, hacen que ciertos productos escasos se transformen en bienes de consumo suntuario—, las relaciones de alianza y de intercambio con algunos grupos vecinos, o por el contrario la rivalidad y los enfrentamientos con otros pobladores de la región, el control sobre un territorio definido, la dependencia de ciertos centros comerciales o políticos, las creencias religiosas que atribuyen un carácter sagrado a determinados lugares, y un sinfín de otros factores sociales son los que orientan el movimiento de los hombres, de las mercancías y de las ideas. Los medios de transporte de que las sociedades disponen (animales de carga, embarcaciones, vehículos con ruedas, etcétera) desempeñan un papel fundamental a la hora de decidir qué pasos son los más convenientes para dirigirse a los lugares a los que se desea llegar, privilegiando ciertas rutas y desechando otras. En pocas palabras, son los hombres, inmersos en su cultura, persiguiendo ciertos fines particulares, los que desempeñan el papel activo en la construcción de los caminos. El medio natural es tan sólo el material «pasivo» sobre el

que se ejercen las acciones humanas. Son los proyectos humanos los que hacen que las condiciones geográficas existentes se conviertan en obstáculos, a veces insalvables, o en campo fértil para su realización. Cada sociedad hace, pues, su propia lectura del medio natural que ocupa, y se da los caminos que necesita y que puede construir.¹⁴⁰

Ciertamente, es poco frecuente que los nuevos ocupantes de un territorio hagan tabla rasa de los caminos construidos por los pobladores anteriores, pero en cambio es muy común que los modifiquen, abandonen algunos de ellos y pongan en uso otros nuevos.

Siendo resultado de un grupo tan amplio y diverso de factores sociales, los caminos bien pueden ser considerados «fenómenos sociales totales». En efecto, su estudio ofrece una vía privilegiada para conocer a la sociedad que los construye y los utiliza. En los caminos podemos encontrar la punta de la madeja a partir de la cual desenredar los proyectos sociales que animan los intercambios y los desplazamientos humanos.

En este escrito nos proponemos mostrar cómo los españoles, a lo largo de tres siglos, transformaron los antiguos caminos prehispánicos del territorio que ellos denominaron «alcaldía mayor de Chiapa».¹⁴¹ Dicho territorio, al cual en 1787 se le agregó la gobernación del Soconusco para dar lugar a la intendencia de Chiapas, antecedente directo

¹⁴⁰ Sobre las relaciones entre medio natural y las sociedades que lo habitan y lo transforman, véase el hermoso libro de L. Febvre, *La terre et l'évolution humaine*.

¹⁴¹ No son pocos los investigadores que se han interesado por la historia de los caminos de Chiapas y que han producido excelentes trabajos sobre este tema. Mencionemos aquí a F. Castañón Gamboa, «Panorama histórico de las comunicaciones en Chiapas»; C. Navarrete, «El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco»; T. A. Lee, «Las rutas históricas de Tabasco y el norte de Chiapas» y «Veredas, caminos reales y vías fluviales»; y E. Vargas y L. Ochoa, «Navegantes, viajeros y mercaderes». En los años recientes, Thomas Lee ha estudiado a profundidad el Camino Real de Chiapas, ha consolidado varias de las iglesias de los pueblos que se encontraban a su vera (Copanaguastla, Coapa y próximamente Coneta), y ha realizado un enorme esfuerzo de difusión para dar a conocerlo y fomentar su recorrido como parte de los atractivos turísticos de Chiapas. Gran parte de lo que sé de este camino se lo debo a él, quien generosamente me ha invitado a visitar muchos de los pueblos desaparecidos que se encuentran en el fondo del Valle del Río Grande.

Para este trabajo he vuelto a revisar las fuentes históricas a las que han recurrido los investigadores antes citados —lo que me ha permitido detectar algunos pocos errores de detalle en las interpretaciones de las mismas— y he recurrido a otras no trabajadas anteriormente. A pesar de ello, pienso que la principal aportación de este artículo radica en el intento de precisar los momentos en que los distintos caminos de Chiapas fueron más frecuentados y en el esfuerzo por ubicar mejor la historia de dichos caminos en el contexto de las transformaciones demográficas y económicas de Chiapas.

del actual estado de Chiapas, constituye un caso de especial interés ya que nunca ha tenido ni un centro económico y comercial ni una forma de articulación de las distintas regiones que lo componen que se hayan mantenido estables durante largos períodos de tiempo. Por el contrario, los cambios demográficos, económicos, políticos y culturales han dado lugar a constantes transformaciones de las relaciones entre las distintas regiones, y han provocado muy a menudo el desplazamiento de su centro de gravedad comercial. El hecho de que, a lo largo de la historia, la ciudad más poblada del territorio que actualmente corresponde al estado de Chiapas haya sido, sucesivamente, Chiapa (ahora Chiapa de Corzo), San Bartolomé de Los Llanos (ahora Venustiano Carranza), Comitán, San Cristóbal de Las Casas, Tapachula y actualmente Tuxtla Gutiérrez, y de que la sede de los poderes políticos del actual estado de Chiapas haya cambiado tantas veces a lo largo de su historia, resulta, al respecto, sumamente significativo.

Para centrar nuestro estudio, nos interesaremos sobre todo, aunque no exclusivamente, en el llamado «Camino Real» que unía el Altiplano de Guatemala con la costa del Golfo de México y que tuvo su momento de esplendor en los siglos XVI y XVII. Buscaremos mostrar cómo este eje —que vertebraba la vida económica de Chiapas— fue transformándose a la par que cambiaban las actividades económicas y las relaciones entre las distintas regiones, hasta terminar desapareciendo casi por completo a fines del período colonial.

Abriendo caminos¹⁴²

Las primeras rutas estables de comercio y de intercambio de saberes y creencias que cruzaron por el actual territorio del estado de Chiapas parecen haber sido obra de los hombres que ocuparon, entre 1800 y 1100 a.C., las llanuras costeras del Pacífico. Su cultura ha sido bautizada recientemente por algunos arqueólogos con el nombre de «mokaya» («gente de maíz», en mixe y en zoque). Su principal centro de población se encontraba cerca de la actual ciudad de Mazatán. De

¹⁴² Para este apartado hemos recurrido principalmente a los trabajos de G. W. Lowe, «Los mixe-zoque como vecinos rivales de los mayas ...»; y «Buscando una cultura olmeca en Chiapas». La excelente síntesis de S. M. Ekholm, «La arqueología de la región zoque y la selva El Ocote», nos ha sido de enorme utilidad.

acuerdo a las actuales investigaciones arqueológicas, los mokaya son el primer grupo de agricultores sedentarios en toda Mesoamérica y uno de los primeros en utilizar objetos de barro cocido.

Este grupo mantenía, además, un importante comercio con regiones distantes, en especial con las llanuras costeras del Golfo de México, desde la Chontalpa hasta la sierra de los Tuxtlas. Para intercambiar productos y elementos culturales entre las regiones costeras de ambos océanos, los mokaya tenían que cruzar la Sierra Madre de Chiapas, la Depresión Central, y el extremo noroeste del Macizo Central de Chiapas, para seguir después el curso medio y bajo del Río Grande de Chiapa, cuyas aguas corrían originalmente por el cauce del actual Río Seco hasta desembocar en el Golfo de México, a través de la laguna de Mecoacán. Los mokaya se extendieron también por el cauce alto del Río Grande de Chiapa hasta llegar al actual territorio de Guatemala, fundando pequeños asentamientos con los que mantenían un constante intercambio comercial (ver mapa 15: «Regiones fisiográficas de Chiapas»).

Hacia el año de 1200 a.C., con el florecimiento de la cultura olmeca, las influencias culturales empezaron a circular en sentido inverso: de San Lorenzo (ubicado en la rivera del Río Coatzacoalcos) hacia el Soconusco y hacia el sureste de la Depresión Central. A través de estas rutas de comercio los olmecas se abastecían de cacao, algodón, textiles, plumas y minerales preciosos. Los descendientes de los mokaya –cuya lengua daría lugar en Chiapas, siglos más tarde, al zoque– recibían en contrapartida productos suntuarios y las nuevas técnicas y creencias olmecas.

Entre 900 y 600 a.C., la presencia de esta civilización, cuyo centro político más importante pasó a ser La Venta, se incrementó notablemente en toda la región y llegó también a hacerse sentir en otras áreas del Macizo Central, como el Valle de Huitiupán y Simojovel. Sin embargo, a partir de los años 600 a.C., el actual territorio de Chiapas empezó a recibir nuevas influencias provenientes de la naciente civilización maya. Algunos grupos mayas fueron ocupando a lo largo de varios siglos gran parte del Macizo Central, avanzando desde la Selva del Petén en dirección al suroeste. A principios de nuestra era, los hablantes de tzeltalano (lengua que luego daría lugar al tzeltal y al tzotzil) se extendían por casi todo el Valle del Río Grande de Chiapa, después de haber desplazado a sus antiguos pobladores, los zoques, que tuvieron que replegarse hacia el noroeste. Unos siglos después –entre 200 y 600 d.C.– hablantes de coxoh-tojolabal, que ocupaban el actual territorio guatemalteco, poblaron el extremo sureste de la Depresión Central y la meseta conocida como los Llanos de Comitán.

A raíz de estos desplazamientos y reacomodos de población, así como de la aparición en Mesoamérica de nuevos centros urbanos que demandaban crecientes cantidades de productos suntuarios de regiones cada vez más distantes, el Valle del Río Grande se convirtió en uno de los principales ejes comerciales que unían Centroamérica con el Altiplano Central de México. Tras descender de los Cuchumatanes, las mercancías y los hombres –y con ellos las influencias culturales– viajaban por el margen derecho del Río Grande de Chiapa hasta llegar al cañón del Sumidero.¹⁴³ A partir de ese punto era imposible –con los medios tecnológicos de la época– seguir el curso del río: la estrechez de éste y otros cañones subsiguientes, al igual que la violencia de las aguas, impedían el paso a pie o por canoas. Era necesario, entonces, cruzar la escarpada Meseta de las Ánimas hasta llegar al valle de Malpaso, donde confluían el Río Grande y el Río de la Venta. A partir de ese valle, el curso del Río Grande se volvía navegable hasta el Golfo de México. Sólo el paso por los raudales de Malpaso ofrecía algunas dificultades que sin embargo no eran insalvables.

El Valle de Malpaso –ahora bajo las aguas de la presa del mismo nombre– conoció así, durante la época clásica (especialmente durante el clásico tardío), su momento de máximo esplendor. San Isidro –ahora bajo las aguas de la presa de Malpaso– se convirtió en un importante centro urbano.¹⁴⁴ En torno a éste se desarrollaron muchos otros asentamientos humanos. Al mismo tiempo, toda esta región recibió fuertes influencias culturales tanto mayas como teotihuacanas.

La lucha por el control de los caminos¹⁴⁵

La caída de Teotihuacán y las migraciones masivas que le siguieron perturbaron los intercambios que se producían a lo largo de esa ruta de comercio: un grupo de otomangues emprendió un largo viaje desde el centro de México hacia el sur de Centroamérica, pasando por el Soco-

¹⁴³ Entendemos por margen derecho de un río, el margen que se encuentra a la derecha del navegante que avanza en la dirección de las aguas del río.

¹⁴⁴ G. W. Lowe, *Los zoques antiguos de San Isidro*.

¹⁴⁵ Este apartado se basa principalmente en los siguientes trabajos: C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*; U. Köhler, «Reflections on Zinacantan's Role in Aztec Trade with Soconusco»; y J. P. Viqueira, «Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central».

nusco. Uno de estos grupos, conocido como mangue o chorotega, se asentó en los actuales territorios de Nicaragua y Costa Rica. Otro, el llamado chiapaneca, cruzó la Sierra Madre de Chiapas y se adueñó de la parte noroccidental del Valle del Río Grande (desde el Cañón del Sumidero hasta las estribaciones de la Sierra Madre) y tal vez también de los Valles de Jiquipilas. En lucha constante con sus vecinos zoques, tzotziles y tzeltales, los chiapanecas establecieron su principal centro de población en un antiguo asentamiento zoque, cuyo nombre náhuatl habría de ser Chiapan (el Chiapa de Indios de la época colonial, ahora denominado Chiapa de Corzo), que se encuentra a la entrada del Cañón del Sumidero. Este sitio ofrecía condiciones privilegiadas para el desarrollo de la sociedad chiapaneca: posee tierras muy fértiles, fácilmente irrigables, y además permitía el control del camino antes descrito que unía Los Cuchumatanes con las Llanuras del Golfo de México, siguiendo el curso del Río Grande, imponiendo así sus condiciones a quienes viajaban por él.

Por otra parte, todo parece indicar que los chiapanecas alteraron profundamente el funcionamiento de la ruta norte-sur que principiaba en la costa del Pacífico, cerca del Mar Muerto (en los actuales límites de los estados de Oaxaca y Chiapas), y atravesaba la Sierra Madre de Chiapas por su puerto de montaña menos elevado, para continuar por los Valles de Jiquipilas hasta desembocar en el Valle de Malpaso, siguiendo el curso del Río de la Venta. Lo que es seguro es que por esas fechas los asentamientos cercanos al Río de la Venta se despoblaron, el sitio de San Isidro fue abandonado, y su lugar fue ocupado por Quechula, que habría de ser durante los siglos siguientes el principal puerto fluvial sobre las márgenes del Río Grande.

En respuesta al control que los chiapanecas ejercían sobre los hombres y las mercancías que atravesaban por el extremo noroccidental del Valle del Río Grande, los grupos vecinos se propusieron construir rutas alternas. Los zinacantecos, cuya vocación comercial se mantiene hasta nuestros días, desempeñaron un papel fundamental para alcanzar ese objetivo. A partir de su asentamiento originario, de su «Zacualpa», ubicado en las pendientes abruptas que separan el Valle de Jovel —donde se localiza hoy en día la ciudad de San Cristóbal de Las Casas— de la Depresión Central, los zinacantecos expandieron su territorio a través de sucesivas conquistas hasta alcanzar el valle de Osumacinta y Chicoasén, en dirección al noroeste, y el Valle del Río Grande, más allá de los dominios chiapanecas, en dirección al sureste. Gracias al dominio ejercido sobre este estrecho corredor que incluía parte del Valle de Jovel, el actual valle de Zinacantán y la Meseta de Ixtapa, los mercaderes zina-

cantecos podían conducir a los hombres y a las mercancías que llegaban por el margen derecho del Río Grande hasta el puerto fluvial de Quechula, vía el paso de montaña de Tecpatán, sin tener que atravesar por el señorío de los chiapanecas. Además, los zinacantecos guardaban estrechas relaciones con sus vecinos del norte, los indios del señorío de Pontehuitz que ocupaba un extenso territorio ubicado entre el Valle de Huitiupán y Simojovel y la Meseta de Ixtapa. Por este territorio pasaba el camino que unía el Valle de Jovel con Puerto Caté a través del pueblo de Huixtán (el Santiago Huixtán de los tiempos coloniales, actualmente conocido como Santiago El Pinar), entroncando con el camino que en la época colonial recibiría el nombre de «Los Zoques» y que desembocaba en La Chontalpa pasando antes por Tapilula (ver mapa 18: «Rutas de comercio de Chiapas en el posclásico»).

Estas rutas alternas que cruzaban por el extremo suroriental del Altiplano de Chiapas fueron adquiriendo a lo largo del período posclásico una importancia cada vez mayor.

Entre el siglo XII y XV, un nuevo grupo lingüístico hizo su aparición en el Valle del Río Grande: se trata de los cabiles (también conocidos como chicomultecos), los que a la llegada de los españoles ocupaban el pie de monte de la Sierra Madre, al final de un camino que principiaba en el Soconusco y que tras atravesar las alturas de la Sierra seguía el curso del Río Yayahuita. Su lengua, perteneciente a la gran familia mayense, se encuentra estrechamente emparentada con el huasteco. Es difícil imaginarse cuáles fueron los motivos que tuvieron los cabiles para abandonar el norte del actual estado de Veracruz y asentarse unos 800 kilómetros más al sur. Tal vez los cabiles se dedicaban al comercio del cacao entre el Soconusco y las Llanuras del Golfo de México. De ser así, dado que el puerto de montaña más bajo de la Sierra Madre estaba bajo control de los chiapanecas –o por lo menos padecía de sus constantes ataques–, los cabiles habrían tenido que utilizar otro, mucho más escarpado y ubicado más al sur, cerca del cual fundaron sus poblados. De acuerdo a esta hipótesis, tras cruzar la Sierra Madre, el cacao del Soconusco habría proseguido su camino hacia el Golfo de México por el Valle del Río Grande y por el Altiplano de Chiapas, utilizando alguna de las rutas que cruzaban el territorio de los zinacantecos o el de sus amigos del señorío de Pontehuitz.

En tiempos de Ahuizotl (1487 a 1502), la Triple Alianza extendió sus dominios por el Istmo de Tehuantepec, para luego descender hacia el sureste por las estrechas llanuras costeras del Pacífico hasta conquistar el Soconusco y obligar a sus habitantes a pagar tributo, principalmente en cacao. Sin embargo, sus comerciantes y recaudadores eran

constantemente hostilizados en el Istmo por los zapotecas y los chiapanecas, que seguramente los atacaban cerca del puerto de montaña de La Sepultura. La Triple Alianza se propuso, entonces, encontrar un camino alternativo por el cual sacar los tributos del Soconusco. Este camino no podía ser otro que el que atravesaba por el señorío de Zinacantán. Es por ello que Ahuízotl envió unos pochtecas disfrazados para que espíaran a los zinacantecos, con el fin de planear su posterior conquista. Ésta se llevó a cabo décadas más tarde, en tiempos de Moctezuma II (1503 a 1520). A partir de las colonias nahuas de Los Cimatanes, ubicadas en La Chontalpa, se realizaron varias incursiones para someter a los pueblos zoques de Tecpatán y Pantepec, avanzando después sobre Huixtán (el Santiago Huixtán de la época colonial) y Zinacantán. Dado que Zinacantán no parece haber pagado tributo a la Triple Alianza, lo más probable es que los mexicas hayan recurrido a su poderío militar, no tanto para sojuzgar a los zinacantecos, sino más bien para garantizar el tránsito de mercancías y tributos del Soconusco por el camino que éstos controlaban. Así, la «conquista» de Zinacantán parece haber desembocado más bien en una alianza comercial y militar entre este señorío y México-Tenochtitlan, alianza consolidada gracias al hecho de que ambas ciudades estaban enfrentadas con los chiapanecas.

Los caminos de la Conquista¹⁴⁶

Tras la toma de México-Tenochtitlan, en 1521, los conquistadores españoles se expandieron rápidamente por los territorios que habían estado sujetos a la Triple Alianza. El Soconusco no fue una excepción: en 1523 varios españoles residían en esa región. En 1524, las huestes de Pedro de Alvarado, que se dirigían al Altiplano de Guatemala con el fin de someter a las ciudades de Utatlán y Guatemala, las que se habían rebelado contra los españoles, atravesaron la provincia del Soconusco sin encontrar resistencia alguna.¹⁴⁷

En cambio, la conquista de los chiapanecas y de algunos grupos de lengua tzotzil, como los chamulas y los huixtecos (de Güeyhuixtán,

¹⁴⁶ Los únicos estudios confiables sobre la conquista de Chiapas son: J. de Vos, *Los enredos de Remesal* y G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, que son en los que nos hemos basado para este apartado.

¹⁴⁷ J. de Vos, *Los enredos de Remesal*, p. 63-66.

el San Miguel Huixtán de la época colonial, actualmente San Isidro Huixtán), que nunca habían sido sujetos de la Triple Alianza, presentó más dificultades. Para llevar a cabo esta empresa los españoles contaron con la ayuda de los antiguos aliados de la Triple Alianza en la región, los zinacantecos. En efecto, con la caída de México-Tenochtitlan, el señorío de Zinacantán se había vuelto más vulnerable a los ataques de sus enemigos consuetudinarios, los chiapanecas. Es por ello que en diciembre de 1522, dos caciques zinacantecos, Cuzcacuatl y Macuychiche, se presentaron en la Villa de Espíritu Santo (cerca de la actual ciudad de Coatzacoalcos) para ofrecer obediencia y ayuda a los nuevos amos del centro de México.¹⁴⁸

Con este aliciente, un grupo de «conquistadores viejos» (conquistadores veteranos) –entre los que se encontraban Bernal Díaz del Castillo y Diego de Godoy– partieron de la villa del Espíritu Santo durante la cuaresma de 1524, bajo el mando de Luis Marín, con el fin de pacificar la «provincia de Chiapa», cuyos pueblos se rehusaban a pagarles tributo.¹⁴⁹ Cortés también les había encomendado el fundar una ciudad española en la región. Las huestes invasoras se dirigieron hacia el Macizo Central de Chiapas por una ruta paralela a la que utilizaban habitualmente los indios para ir de las Llanuras del Golfo de México al Altiplano de Guatemala. En efecto, como los españoles viajaban a caballo, les era imposible embarcarse en canoas en el Río Grande y navegar río arriba hasta Quechula. Tuvieron entonces, según nos narra Bernal Díaz del Castillo, que «abrir camino por unos montes y ciénegas muy malas, y echábamos en ellas maderos y ramos para poder pasar los caballos».¹⁵⁰ Tras llegar a un pueblo denominado Tepuzutlán (cuya ubicación desgraciadamente desconocemos), se internaron por las Montañas Zoques hasta desembocar en Quechula. Ahí, con la sola amenaza de las armas cobraron tributos tanto en la cabecera como en los pueblos que le eran sujetos y obligaron al cacique y a unos principales del señorío a acompañarlos para «abrir caminos y a llevar el fardaje».¹⁵¹

Curiosamente, en vez de dirigirse hacia Tecpatán –pueblo que había sido conquistado por la Triple Alianza–, para luego tomar el camino controlado por los zinacantecos –lo que les hubiera permitido lanzar

¹⁴⁸ A. Megged, *Accommodation and Resistance of Elites in Transition*, p. 488.

¹⁴⁹ Sobre esta expedición contamos con los testimonios de D. Godoy, «Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés»; y de B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, pp. 417-429, que participaron en ella.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 419.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 420.

su ataque contra Chiapa sin encontrar el obstáculo del Río Grande-, los conquistadores optaron por otra ruta, sin duda más corta, pero que ofrecía mayores dificultades y peligros. Abandonando una vez más los caminos existentes, cruzaron la escabrosa Sierra de las Ánimas, que constituía un área de frontera entre señoríos rivales, una auténtica tierra de nadie. Ingresaron al territorio chiapaneca por el pueblo de Estapa,¹⁵² que había sido abandonado precipitadamente por sus habitantes. Ese mismo día fueron atacados por guerreros chiapanecas que llegaron en gran número por «todas las sabanas y caminos».¹⁵³ Tras una cruenta y difícil batalla, la tropa avanzó al día siguiente cuatro leguas hasta orillas del Río Grande, frente a la majestuosa ciudad de Chiapa. Ahí, libraron dos combates más, al término de los cuales los chiapanecas se replegaron a su ciudad, muchos de ellos a nado.

Los españoles difícilmente hubieran podido cruzar el río y desembarcar en la otra orilla de no haber sido por la inesperada ayuda que recibieron de unos indios de Xaltepeque (que décadas más tarde dieron lugar a la parcialidad de Jaltepec en Quechula), los que tras haber sido derrotados por los chiapanecas habían sido forzados a trasladarse a Chiapa, donde trabajaban como «esclavos». Durante la noche, estos indios zoques les llevaron unas canoas para que pudieran cruzar el río más fácilmente, aunque los caballos y sus jinetes tuvieron, naturalmente, que hacerlo por un vado. Los chiapanecas, sorprendidos por los hispanos y atacados por la retaguardia por sus esclavos, tuvieron que abandonar la ciudad y, al día siguiente, rendirse y jurar obediencia al rey de España.

La noticia de la derrota de los temidos chiapanecas corrió como reguero de pólvora y los indios de los pueblos vecinos, tanto de Los Altos (Zinacantán, Chamula y Huixtán), como del Valle del Río Grande (Copanaguastla y Pinola), más algunos de lengua zoque, se presentaron en son de paz ante los conquistadores. Sin embargo, a los pocos días, tras sufrir las primeras extorsiones de los españoles, los chamulas se rebelaron contra ellos. Su ejemplo fue inmediatamente seguido por los huixtecos. Los zinacantecos, en cambio, ofrecieron su ayuda a los conquistadores: Los condujeron a su cabecera (que muy probablemente se encontraba en el mismo valle que hoy en día), pasando por unas salinas (con toda seguridad las de Ixtapa). Desde Zinacantán, una parte de la tropa se dirigió a Chamula y el resto a Huixtán, por otro

¹⁵² Este asentamiento habría de dar lugar a la parcialidad de Estapa en el pueblo de Chicoasén. Es probable que se encontrara ubicado en la Cuenca de Tuxtla.

¹⁵³ *Ibidem*.

camino. Los chamulas tenían su pueblo a tres leguas «de muy perverso camino» del de Zinacantán, en un cerro muy alto, al pie del cual había una cañada (tal vez por el rumbo del Tzontehuitz). Tras un primer enfrentamiento, los españoles optaron por retirarse al real que Luis Marín había establecido en el Valle de Jovel (o Hueyzacatlán), en donde unos años después habría de fundarse Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas). Al día siguiente los conquistadores atacaron de nuevo la fortaleza chamula. Sólo después de dos días de arduas batallas, llegaron a lo alto del cerro. Ahí, para su asombro, descubrieron que los chamulas, aprovechando la niebla, habían huido, dejando vacío su pueblo. Los auxiliares indios lograron apresar en las cercanías a muchas mujeres, muchachos y niños, gracias a lo cual, al día siguiente, los hombres acudieron al real de los conquistadores para dar obediencia a la Corona de España.

Dos días después, las huestes hispanas se dirigieron a Huixtán, que estaba a cuatro leguas de camino, bueno y llano (aunque los indios insusos habían derribado árboles para dificultar el paso a los caballos). Tras bajar una cuesta, los conquistadores pudieron percibir los tres pueblos que constituían Huixtán y que se encontraban «todos puestos en fortaleza». La cabecera, en donde se habían refugiado todos los habitantes, estaba en lo alto de una cuesta. Los indios no resistieron el ataque español y se dieron a la fuga por el valle en donde tenían sus milpas (todo indica que se trata del mismo valle en donde se asienta el actual pueblo de Huixtán). Aunque los conquistadores se aventuraron a otros dos pueblos cercanos en busca de los huixtecos, éstos estaban desiertos.

Los españoles debatieron, entonces, sobre la conveniencia de fundar una villa, como Cortés lo había ordenado. Pero en vista de que la región se hallaba muy poblada, de que los indios se rebelaban con mucha facilidad y de que sus asentamientos estaban en fortalezas y grandes sierras inexpugnables, decidieron volver a su destino.

Los zinacantecos les mostraron otra ruta para regresar a las llanuras del Golfo de México y los acompañaron hasta llegar a la Villa. Este camino —que más adelante recibiría el nombre de Los Zoques— tenía la ventaja de pasar por Los Cimatanes, pueblos rebeldes que los españoles se habían propuesto sujetar por las armas (ver mapa 20: «El camino de Los Zoques y el camino de Huitiupán»). El primer día avanzaron tres leguas por un camino abierto y en buen estado, desde Zinacantán hasta llegar a unos pinares enfrente de un pueblo sujeto a Zinacantán (¿en la Meseta de Ixtapa?). En la siguiente jornada, tras otras tres leguas de marcha, llegaron a unos ranchos. El tercer día caminaron tres leguas y media hasta otros asentamientos en donde fueron

alcanzados por unos indios hablantes de náhuatl de la provincia de Anapanasclan, en El Soconusco, que les traían unos presentes. Con ellos venían también unos indios de Michampa (¿Nicapa, a menudo escrito Micapa en la época colonial?). Ahí mismo llegaron otros de Huitiupán y de Tesistebeque (?), trayéndoles un poco de oro (por lo visto, la noticia de que los españoles tenían una incontenible sed de oro se había difundido rápidamente por toda la región). Sin lugar a dudas, en esta ocasión los conquistadores habían tomado un camino muy conocido y practicado por los indios; además se encontraban en un punto de confluencia de rutas distintas, probablemente cerca de Puerto Caté. Unos soldados acompañaron a los indios de Huitiupán y Tesistebeque para conocer sus pueblos, mientras que los demás avanzaron tres leguas más, por un camino «muy abierto y deservado», hasta unos ranchos que los indios les habían construido. En ese sitio recibieron la visita del señor de Tapilula, quien les trajo comida abundante y les dijo que tenía el camino abierto que conducía a su tierra. Dicho camino —conocido como la cuesta de Tapilula— resultó harto difícil e incluso peligroso para los españoles que viajaban a caballo. Diego de Godoy dijo de él que «es el peor camino que jamás se ha visto en la Nueva España»: En efecto, en menos de 10 kilómetros se pasa de 1 800 metros sobre el nivel del mar a tan sólo 800. Los conquistadores permanecieron cuatro días en Tapilula en espera de los soldados que habían ido a Huitiupán, pero éstos mandaron avisar con unos indios que habían tomado otro camino que desembocaba en un pueblo por el que todos habrían de pasar. Estando todavía en Tapilula, los españoles recibieron la visita de unos de los indios zapotecas que habían liberado en Chiapa y que se habían ido a vivir a Quechula. Godoy supuso entonces que Tapilula se encontraba cerca de Quechula, pero en realidad los zapotecas habían tenido que cruzar todas las Montañas Zoques para llevar bastimento a sus nuevos amos y ponerse a su disposición.

Dos leguas más abajo, la hueste conquistadora llegó a Solosuchiapa, pueblo sujeto de Tapilula, por un camino igualmente poco propicio para el paso de los caballos. Ahí les cogió una lluvia tan fuerte que el río se desbordó e inundó el camino. Para colmo, todos los indios del pueblo desaparecieron sin razón aparente. Los españoles quedaron varados varios días en Solosuchiapa hasta que el río regresó a su cauce y pudieron continuar su marcha a Ixtapangajoya, pueblo sujeto a Los Cimatanes, pasando por uno de nombre Coyumelapa (cuya ubicación precisa desconocemos). El camino cruzaba varias veces el río y algunos caballos resbalaron al agua, aunque todos lograron ser rescatados. Ixtapangajoya estaba abandonado y la hueste conquistadora prosiguió su

camino al día siguiente, a Teapa y Tecomajiaca, pueblos que estaban separados por una sola calle. Al cruzar el río que pasaba por el pueblo, los españoles fueron atacados y a duras penas lograron ahuyentar a los indios. Permanecieron cinco días en Teapa y Tecomajiaca para que los heridos pudieran reponerse. Mientras, los demás soldados estuvieron haciendo entradas y capturando indias hasta lograr que los hombres del pueblo acudieran a rendirse. La expedición prosiguió por Cimatán, a orillas del Río Grande, y por Talatupán (cuya localización ignoramos). Un poco antes de llegar a este pueblo, los conquistadores fueron atacados sorpresivamente por indios flecheros que hirieron a 20 soldados y mataron a dos caballos. Los españoles lograron, sin embargo, poner en fuga a sus enemigos y entrar en el pueblo. Permanecieron en él dos días, en espera de que los indios regresaran en son de paz, pero fue en vano. Cansados y rodeados de ciénegas por las que no podían andar a caballo, los conquistadores decidieron regresar a la Villa del Espíritu Santo sin haber logrado someter a los indios de los Cimatanes. Atravesaron La Chontalpa siguiendo el curso del río Chalapa, pasando por Huimango y Acaxuyxuyca (Nacaxuxuca, ahora Nacayuca). Luego torcieron rumbo al noreste, por los pueblos de Teotitán Copilco (Copilcoteutitlán) y de Uluapa, y tras cruzar los ríos Ahualulcos y Tonalá llegaron a la Villa del Espíritu Santo.

A fines de 1524, Pedro de Alvarado, quien se encontraba en Guatemala, recibió la orden de alcanzar la expedición de Cortés en el camino de Las Hibueras. A principios del año siguiente (tal vez en el mes de enero) partió de Iximché en dirección al Lacandón.¹⁵⁴ Los españoles que participaron en esta primera incursión a la Selva Lacandona padecieron grandes penalidades. Al igual que la tropa bajo el mandó de Cortés que se dirigía a las Hibueras, los hombres de Pedro de Alvarado, por no separarse de sus caballos que les proporcionaban una notable superioridad en las batallas a campo abierto, buscaron atravesar a pie una intrincada región, en la que los indios se movían en canoas por una extensa y compleja red fluvial. Gonzalo de Alvarado, quien participó en esta incursión declaró que habían avanzado:

«hasta donde no se podía ya caminar la tierra a pie ni a caballo aunque se procuró mucho a causa de que los naturales se contrataban por ríos y aguas por ser muy áspera la tierra de sierras y montañas muy espesas sin caminos». ¹⁵⁵

¹⁵⁴ Sobre esta incursión, véase G. Lenkersdorf, *Genesis histórica de Chiapas*, pp. 105-113.

¹⁵⁵ Citado en *Ibid.*, p. 110.

Los españoles, después de padecer mil dificultades y de pasar hambre, se convencieron de que su empresa era imposible, de que no llegarían nunca a alcanzar a Hernán Cortés, y decidieron regresar a Guatemala. A su paso por la provincia de Tecpan Puyumatlán (tal vez el Valle de Ocosingo), se enfrentaron a la población nativa, la que logró matar a un buen número de los miembros de la expedición.

Desconocemos la ruta que precisa que siguieron las tropas de Pedro de Alvarado, pero a decir de la historiadora Gudrun Lenkersdorf, lo más probable es que hayan rodeado Los Cuchumatanes por el oriente y luego hayan atravesado la región de selva tropical conocida actualmente como Marqués de Comillas, llegando a Tesulután. En su regreso, habrían rodeado las montañas de la Selva Lacandona por su costado occidental para desembocar en el primer valle de Ocosingo y continuar su camino rumbo a los Llanos de Comitán. De ahí habrían bajado al valle del Río Grande y enfilado a Guatemala, pasando cerca de Huehuetenango.

A pesar de que los conquistadores todavía no habían fundado una villa en el territorio de la futura alcaldía mayor de Chiapas y de que sólo habían entrevisto desde sus dos extremos el camino que sigue el margen derecho del Río Grande desde Los Cuchumatanes hasta el Cañón del Sumidero, en 1525 ya había comerciantes españoles –seguramente asesorados por indios que acostumbraban viajar a lo largo de tan importante ruta prehispánica– que lo utilizaban para trasladarse de la ciudad de Guatemala a la de México.¹⁵⁶ El futuro Camino Real de Chiapas, que habría de constituir durante más de un siglo el principal eje económico de la región, empezaba a mostrar desde entonces sus virtudes.

Durante el otoño de 1525 se llevó a cabo la campaña contra los indios mames, cuyo territorio llegaba hasta los límites surorientales del Valle del Río Grande. Tras la batalla de Zaculeu, en la que los naturales de la región fueron derrotados por los españoles, el paso de la ciudad de Guatemala a la Depresión Central de Chiapas quedó totalmente asegurado. Sin embargo, transcurrieron todavía dos años antes de que los conquistadores de Guatemala buscaran establecerse en territorio de la futura alcaldía mayor de Chiapas.

Esta tarea le fue encomendada, a fines de 1527, a Pedro de Portocarrero. En los meses siguientes ocupó una amplia extensión del Valle del Río Grande –que incluía Copanaguastla, en donde se descubrieron unas minas de oro–, Los Llanos de Comitán y una porción de Los Altos que

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 99.

comprendía los pueblos de Huixtán y Tenango. Además, a principios de 1528, Portocarrero fundó la villa de San Cristóbal de Los Llanos, cerca del asentamiento indio de Comitán, y repartió algunas encomiendas entre su gente.

Por esas mismas fechas, Diego de Mazariegos hizo su aparición por el otro extremo de la Depresión Central. El tesorero, Alonso de Estrada, a cuyo cargo estaba el gobierno de la Nueva España, le había nombrado capitán y teniente de gobernador de las provincias de Chiapa y los llanos de ellas, dándole poder para fundar una villa de españoles y repartir pueblos. Con ello se buscaba reducir el poder de los conquistadores viejos de la Villa del Espíritu Santo, que eran incondicionales de Hernán Cortés. Por esta razón, Diego de Mazariegos no tomó la ruta que pasaba por esa villa y prefirió dirigirse hacia la región de Huatulco, en donde tuvo un enfrentamiento con los indios del pueblo de Suchitepec. Tras salir victorioso descendió rumbo al sur por las estrechas llanuras del Pacífico. Cruzó la Sierra Madre de Chiapas (tal vez por el puerto de montaña de la Sepultura) y se encaminó hacia Jiquipilas, en donde lo esperaba un grupo de zinacantecos para acompañarlo en el resto de su trayecto y para solicitarle su ayuda con el fin de acabar con la rebeldía de uno de sus sujetos, el pueblo de Macuil-Suchitepeque. En febrero de 1528, Mazariegos llegó a Chiapa, en donde fue recibido en son de paz por los chiapanecas. Ahí se enteró de la presencia del grupo de Portocarrero en Comitán, después de lo cual se apresuró a fundar una villa de españoles con el nombre de Villa Real, junto a la ciudad de Chiapa. Días más tarde, Mazariegos entró en contacto con su rival venido de Guatemala y le conminó a dejar esas tierras. Tras una entrevista que tuvo lugar en Huixtán, los dos capitanes acordaron escribir a Alonso de Estrada y esperar sus instrucciones.

Mientras llegaba esa resolución, Diego de Mazariegos trasladó la villa que acababa de fundar, en las cercanías de Chiapa, al valle de Jovel. Sin duda, el nuevo sitio pudo haber parecido más propicio a los españoles, ya que en Chiapa el calor se vuelve agobiante en los últimos meses de la temporada de secas. Pero el valle de Jovel ofrecía también graves inconvenientes: se hallaba fuera de la ruta relativamente plana que seguía el curso del Río Grande; sus tierras eran de mala calidad y se inundaban frecuentemente; y, por último, se encontraba lejos de los principales centros de población india. Es probable, por lo tanto, que Diego de Mazariegos haya ordenado el traslado de la villa con el fin de ampliar el área bajo su control y detener así el avance hacia el oeste de las huestes de Portocarrero, mientras llegaban las órdenes de la ciudad de México. Esta decisión, totalmente coyuntural, tendría

enormes consecuencias sobre la historia de Chiapas, en general, y sobre el trazo de sus caminos, en particular.

En efecto, al poner fin a las guerras entre señoríos indios rivales, la «pax hispana» posibilitaba por primera vez en siglos (si no es que por primera vez en la historia) el libre paso de toda la Depresión Central y las partes navegables del Río Grande con el fin transportar hombres y mercancías. El desvío por el Altiplano de Chiapas, que los zinacantecos habían construido pacientemente para evitar el territorio controlado por los chiapanecas, parecía destinado a desaparecer. Sin embargo, al mismo tiempo que creaban las condiciones para que la ruta que seguía el curso del Río Grande floreciera, los españoles instalaban su cabecera política fuera de esa arteria, de tal forma que era necesario recurrir a otros caminos para abastecer y comunicar al nuevo asentamiento. Ello habría de proporcionar una nueva juventud a ciertos tramos de los caminos zinacantecos (ver mapa 19: «Caminos de Chiapas, época colonial»).

La fundación de una ciudad española no marcó el fin de la conquista de Chiapas. Todo lo contrario, ante las exigencias desmedidas de los nuevos pobladores, muchos pueblos se levantaron en armas. Tal fue el caso de Chiapa (1532 y 1534) y de un buen número de asentamientos que se encontraban en las estribaciones septentrionales de Las Montañas Zoques (1532).

A pesar de la magnitud de estas rebeliones, lo que más dificultó la «pacificación» de la provincia fue la tenaz resistencia de los indios de lengua tzeltal y chol que vivían en los márgenes de la Selva Lacandona.¹⁵⁷ A fines de 1535 o principios de 1536, Francisco Gil Zapata, capitán de Alvarado, realizó una incursión armada en la zona, saqueando diversos poblados (Ocosingo, Bachajón, Petalcingo, y Tila, entre otros) en los que se abasteció de esclavos, sin lograr someter a todos al dominio español. En sus correrías llegó hasta las proximidades de Tenosique, donde fundó la villa de San Pedro. Pero en 1537, se presentó en ella Francisco de Montejo el Mozo, teniente de gobernador de Tabasco, y reivindicó los derechos de su padre sobre el distrito de Tenosique. Gil Zapata y sus hombres, debilitados por el aislamiento en que habían vivido y por la falta de víveres, se vieron obligados a entregar la villa al hijo del Adelantado. A pesar del fracaso de la expedición, los españoles habían descubierto una nueva ruta, el futuro camino de Los Zendaes, que conducía a Tabasco y Campeche.

¹⁵⁷ Sobre la conquista de esta región véanse los trabajos de J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*; Fray Pedro Lorenzo de la Nada; y *No queremos ser cristianos*.

Otra campaña, llevada a cabo en 1542 por Pedro de Solórzano, tuvo mayor éxito, ya que logró someter el área de Tila y Petalcingo. Pero a pesar de otra entrada, en 1559, la verdadera pacificación de la zona tuvo lugar en la década de 1560, cuando el religioso dominico, fray Lorenzo de la Nada, usando tan sólo sus poderes de persuasión, logró que los indios insumisos abandonaran la selva y se asentaran en poblados bajo control español. Algunos se incorporaron a poblados ya existentes (Ocosingo y Petalcingo), dando lugar a nuevos barrios o parcialidades. Para los otros, el religioso dominico fundó o volvió a fundar los pueblos de Bachajón, Yajalón, Tumbalá, Tila y Palenque. Sólo la pequeña tribu de los irreductibles lacandones continuó viviendo en libertad hasta 1695, año en que tuvo que someterse a la avasalladora campaña lanzada en su contra por el presidente de la Audiencia de Guatemala, Jacinto de Barrios Leal, y el fraile franciscano Antonio de Margil. A pesar de esta victoria, la Selva Lacandona no fue poblada por los españoles y siguió siendo un obstáculo insalvable que impedía la comunicación directa entre Guatemala y Campeche. Gracias a esto la alcaldía mayor de Chiapas mantuvo su papel intermediario entre la sede de la Audiencia centroamericana y las Llanuras del Golfo de México.

Los caminos de la evangelización

Aunque las huestes españolas que entre 1524 y 1528 participaron en la conquista de Chiapas contaban algunos capellanes entre sus filas y luego, en 1537, unos pocos religiosos mercedarios fundaron un convento en Ciudad Real, la evangelización de los indios de esta provincia sólo se inició en 1545, con la llegada del obispo fray Bartolomé de Las Casas y de los 22 dominicos que venían con él desde España.¹⁵⁸

Estos religiosos tuvieron un viaje en extremo accidentado. La mayoría de ellos provenía del convento dominico de Salamanca, de tal suerte que tuvieron primero que cruzar a pie gran parte de España para llegar a San Lúcar de Barrameda, donde se embarcaron en dirección a las Indias.¹⁵⁹ El viaje por mar, durante el cual los frailes sufrieron las

¹⁵⁸ Sobre los mercedarios en Chiapas, véase: M. C. León Cázares, «Los mercedarios en Chiapas. ¿Evangelizadores?».

¹⁵⁹ Sobre el viaje de los dominicos a Chiapas contamos con el relato de fray Tomás de la Torre, quien formaba parte de la expedición. Este relato se conservó hasta nuestros días gracias a Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y*

mil y un incomodidades habituales en los navíos de aquella época, duró tres meses hasta llegar a Santo Domingo, tras breves escalas en la Gomera y en Puerto Rico. Los frailes se toparon con muchas dificultades para encontrar un barco que quisiera llevarlos a Tierra Firme. Pasaron tres meses antes de que fray Bartolomé de Las Casas lograra fletar uno que los condujo a Campeche, puerto que formaba parte del amplísimo obispado que le había sido asignado. Al desembarcar, los dominicos cantaron un «Te Deum Laudamus» y agradecieron a Dios por haber «dado fin a tan largo y trabajoso camino». No sabían que lo peor estaba por venir.

Para dirigirse a la alcaldía mayor de Chiapas, cualquier indio hubiera viajado en canoa por la intrincada red de ciénegas, lagunas y ríos que se extiende a todo lo largo de las llanuras costeras de Campeche y Tabasco. Pero una vez más, las necesidades de estos viajeros, venidos de otra cultura, eran muy distintas de las de los nativos. No solamente obispo, frailes y acompañantes formaban un grupo muy numeroso, sino que además llevaban con ellos un equipaje en extremo voluminoso y pesado: libros, campanas, órganos, y los demás objetos necesarios al culto católico. Por otra parte, los españoles conocían mal los caminos fluviales, no confiaban demasiado en sus guías indios y sufrían mucho de las inclemencias de la selva tropical, en especial de las picaduras de los mosquitos. Por estas razones, los vecinos de Campeche recomendaron a los religiosos proseguir su camino a Chiapas por el mar, navegando a vista de costa, en canoa o en barca. La primera opción presentaba muchos inconvenientes: Había muy pocas Canoas en Campeche, de tal forma que llevar a todos los pasajeros y a su hato hubiera supuesto realizar un gran número de viajes escalonados a lo largo de seis meses. La segunda opción parecía ofrecer más comodidades, aunque como la temporada de nortes había principiado (estamos en enero de 1545) no estaba exenta de peligros.

Finalmente, diez dominicos con gran parte del matalotaje partieron en una barca vieja y cargada en exceso. Los demás permanecieron en el puerto, en espera de otra embarcación. Al día siguiente, se desató un norte y la mar se embraveció. Enormes olas azotaron el navío, hasta que varias de ellas pasaron por encima de él, llevándose a gran parte de los pasajeros y de la carga. Nueve de los frailes perecieron ahogados. Después de varios días, la tormenta arrojó la barca hacia la isla de

Guatemala de la orden de predicadores, libro II, cap. XXIV-XLII, vol. I, pp. 275-347. Frans Blom hizo de este relato una edición anotada de gran utilidad: Fr. T. Torre, *Desde Salamanca, España hasta Ciudad Real, Chiapas*.

Términos (ahora Isla del Carmen) en donde encalló, llevando a bordo a un puñado de sobrevivientes.

Los dominicos que se habían quedado en Campeche, a pesar de que acababan de tener noticia de la triste suerte que habían corrido sus compañeros, zarparon una semana después en otra barca, junto con fray Bartolomé de Las Casas. Otro norte puso en peligro la embarcación. El capitán, entonces, buscó refugio en la laguna de Términos, en donde los frailes pudieron ver los restos de la barcaza en la que habían perecido sus compañeros. Días después, la calma regresó, pero casi todos los frailes, temerosos de los continuos nortes que azotan el Golfo de México, se rehusaron a proseguir el viaje por mar. Sólo el obispo y sus acompañantes se embarcaron en dirección al puerto de Santa María de la Victoria (en la desembocadura del Río Grijalva).

Los demás siguieron su camino a pie, cruzando lagunas, pantanos y manglares hasta Xicalango. Habiendo perdido gran parte de su equipaje y habiendo tomado la sensata decisión de dividirse en varios grupos, los dominicos, después de convivir varios días con los naturales, pudieron finalmente recurrir al medio de transporte que éstos utilizaban: las canoas.

El viaje se tornó infinitamente más placentero. Los frailes avanzaban sin esfuerzo –los indios eran los que remaban– por los ríos cubiertos de frondosas arboledas que los protegían del sol y de los calores, lo que les permitía admirar las bellezas de la selva tropical. Sólo las picaduras de los mosquitos y el hecho de tener que descender de las canoas y tirar de ellas cuando el nivel del río bajaba demasiado, les recordaba que estaban en la Tierra y no en el Paraíso.

Al salir de la laguna de Términos se internaron por estrechos riachuelos hasta llegar al río San Pedro y San Pablo. Continuaron aguas arriba hasta topár con el Usumacinta, el que los condujo al río Tacotalpa o de la Sierra (que los españoles denominaban Grijalva). Dejándose llevar por la corriente llegaron a la villa de Santa María de la Victoria, sede del gobierno español en esa provincia. Después de descansar unos días, se remontaron por el mismo río. Un grupo fue a parar a Tacotalpa, para proseguir el camino a pie hasta Teapa. Otro grupo tomó un camino ligeramente distinto. En vez de continuar por el río Tacotalpa lo hicieron por uno de sus afluentes, el Teapa, hasta el pueblo del mismo nombre.

Los distintos grupos de dominicos se volvieron a juntar en Ixtapangajoya, al pie del Macizo Central de Chiapas, para continuar su viaje por el camino de Los Zoques, el mismo, *a grosso modo*, que habían recorrido en dirección contraria las huestes de Luis Marín en 1524 (ver

mapa 20: «El camino de Los Zoques y el camino de Huitiupán»). Su equipaje venía tras de ellos, a lomo de indio.

Por el camino habitual era necesario cruzar cuatro veces el río Teapa, entre Ixtapangajoya y Solosuchiapa. Sin embargo, como éste se hallaba muy crecido por las lluvias, los indios propusieron un desvío por una sierras tan empinadas que los dominicos tuvieron que subir «asidos con manos y pies colgados de las raíces de los árboles». En Solosuchiapa los mosquitos ahuyentaron a los frailes que, a pesar del cansancio, optaron por descender una legua por una cuesta muy áspera y larga para refugiarse en las casas de unos españoles. Ahí descansaron un día, en espera del equipaje, tras lo cual reemprendieron el viaje. Luego de cruzar a pie un río cuyas aguas les llegaban hasta la cintura, subieron por un camino muy áspero aunque cubierto de frondosos árboles que les protegían de los recios rayos del sol. El sendero era tan estrecho que tenían que subir y bajar por grandes despeñaderos, en fila india. Esta expresión resulta en este caso especialmente afortunada, ya que fray Tomás de la Torre nos explica que los indios, aunque sean mil, caminan siempre «enhilados». Pasaron la noche en la casa de otro español –Pedro Gentil–, la que se encontraba en una quebrada. Al día siguiente continuaron la marcha cuesta arriba, misma que se les hizo todavía más difícil de vencer debido al calor agobiante del mes de marzo. Arribaron a un ingenio, al pie de unas sierras altas, que Frans Blom supone que se encontraba cerca del actual pueblo de Ixhuatán. Permanecieron ahí el día siguiente para recobrar fuerzas y encarar la peor subida del trayecto, entre Tabasco y Ciudad Real: la famosa cuesta de Tapilula. En ella, los frailes tuvieron que avanzar a menudo a gatas, en medio de un calor agobiante, agravado por el hecho de que los bosques habían sido incendiados (¿para abrirlos al cultivo?). Los frailes predicadores empezaban a flaquear. Para su fortuna, se encontraron con un vizcaíno a caballo, quien les prestó su caballo para que, de uno en uno, pudieran vencer la cuesta. A pesar de esta inesperada ayuda, la cuesta de Tapilula quebró la voluntad de los futuros defensores de los indios: sus buenos propósitos se debilitaron ante el cansancio extremo que padecían. Aunque el vicario del grupo consideraba pecaminoso viajar en hamaca, cargado por dos indios, ante el estado deplorable en el que se encontraban los enfermos, terminó por condescender a los ruegos de los padres más antiguos. Al día siguiente, un clérigo asentado en esas tierras que los acompañaba partió veloz a los pueblos vecinos en busca de hamacas y, claro está, también de indios que las cargaran.

Es probable que fray Bartolomé de Las Casas no tuviera los mismos escrúpulos que el padre vicario, al parecer más papista que el Papa, y

que desde un principio haya recurrido a tan cómodo medio de transporte (para el que va recostado en la hamaca, se entiende, no para los cargadores). Sólo así se explica que a pesar de su avanzada edad, el obispo haya logrado mantenerse a lo largo de todo el trayecto unas jornadas por delante de los dominicos, enviándoles de vez en vez ayuda, comida y vino, para alentarlos y reconfortarlos.

Pero dejemos al señor obispo y regresemos a nuestros frailes. Tras descansar un día, avanzaron penosamente por la cuesta de Tapilula: los sanos cargando a los enfermos. Afortunadamente, a medio día se encontraron con el clérigo que traía consigo tres hamacas con sus cargadores. El vicario, fiel a sus principios, rehusó subirse en ellas. No así tres de los enfermos. De este modo continuaron subiendo por cuestas y puertos. Según el cronista de los dominicos, los de España eran «salas barridas», en comparación de éstos. Llegaron finalmente a un pueblecito denominado Amatlán, que años después sería incorporado como parcialidad a Jitotol y se encontraba en una hoya, rodeado de sierras. Habiendo probado las enormes ventajas de este medio de transporte, los frailes mandaron pedir, en los asentamientos vecinos, más hamacas y más cargadores. La respuesta de los indios debió de caerles como balde de agua helada: «El gran padre ya era pasado y le habían hecho fiesta, que nosotros éramos padrecitos, que no querían venir [a ayudarlos]». Para colmo, camino más adelante, en un momento en que uno de los padres enfermos se encontraba sólo con sus cargadores, éstos lo echaron al suelo, diciéndole: «Bellaco, bueno vas y gordo, vete a pie». Faltaba todavía por andar una gran cuesta de una legua, al término de la cual los indios habían tenido anteriormente una fortaleza inexpugnable (¿la Peña de Puerto Caté?). Ahí terminaba la región de lengua zoque, empezaba la provincia «quelene» y los pueblos de habla tzotzil. Lo peor del viaje había quedado atrás. Los frailes entraban a tierras frías, más de su gusto. Los acompañaban muchos indios que cargaban enfermos y equipaje. Los sanos avanzaban montados en caballos que el obispo les había enviado. Sólo les quedaban dos leguas de subida, después de las cuales el camino se volvía llano hasta Ciudad Real. Tras una jornada de marcha, después de haber pasado la noche en la antigua fortaleza, los frailes llegaron a Huixtán (el futuro Santiago Huixtán, ahora Santiago El Pinar) por un camino alterno y más corto que el que habían seguido dos décadas antes los primeros conquistadores de regreso hacia Tabasco.

En la jornada siguiente, hicieron un alto en Iztacostoc (que años más tarde, luego de trasladarlo más al sur, a un lugar «muy enfermo y malo», «de muchas ciénegas y manantiales de agua que causan enfer-

medades» y de «un temple muy frío», recibiría como santo patrón a San Andrés y que hoy en día corresponde al famoso San Andrés Larráinzar),¹⁶⁰ donde «tenían por fiesta abierto camino nuevo junto al viejo». Los indios los acogieron con muchas «fiestas, arcos, calles de ramos y casas de flores». Pasaron la noche, más adelante, en Momostenango, pueblo que durante las reducciones, junto con Analco y Chamula, habría de dar lugar al actual pueblo de San Juan Chamula.

En la última jornada de viaje, los predicadores caminaron dos leguas hasta un arroyo desde donde se divisaba Ciudad Real. Ahí los esperaban muchos indios «mexicanos» que habían llegado a la región acompañando a los conquistadores españoles.

Los frailes ordenaron a los indios que los habían cargado en sus hamacas que regresaran a su pueblo; los enfermos montaron entonces en los caballos. Ciertamente, no resultaba muy conveniente que quienes venían, entre otras cosas, a predicar a los encomenderos y vecinos españoles el arrepentimiento por las vejaciones y abusos que cometían en contra de los naturales, hicieran su entrada a Ciudad Real a lomo de indio.

Fray Bartolomé de Las Casas y los dominicos no habrían de quedarse mucho tiempo en la sede del obispado de Chiapas. Tras enfrentarse con los encomenderos por la aplicación de las Leyes Nuevas, que entre otros puntos preveían la liberación de todos los indios reducidos a esclavitud, tuvieron que salir de la ciudad, en donde las muestras de hostilidad en su contra se multiplicaban rápidamente.¹⁶¹

Los religiosos tuvieron entonces que buscar otros asentamientos humanos desde los cuales empezar a propagar la nueva fe por todo el territorio chiapaneco. La elección de estos asentamientos no se dejó al azar. Por el contrario, los dominicos fueron capaces de comprender en muy poco tiempo la geografía humana de Chiapas y de aprovechar lo que quedaba de las formas prehispánicas de organización socio-territorial para llevar a cabo su misión.

Las primeras ciudades, que sirvieron de base de operaciones y en las cuales con el tiempo habrían de fundarse los primeros conventos, fueron Chiapa, Zinacantán, Copanaguastla y Tecpatán. Las cuatro habían sido cabeceras de importantes señoríos prehispánicos, de tal forma que la temprana conversión de sus dirigentes, los llamados caciques o seño-

¹⁶⁰ L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», p. 31.

¹⁶¹ Sobre la evangelización de Chiapas y el establecimiento de los conventos dominicos, véase «Exitos y fracasos de la evangelización en Chiapas», en este mismo libro.

res naturales, gracias al prestigio y autoridad de los que gozaban en los pueblos sujetos, facilitó grandemente la propagación del Evangelio entre las masas campesinas. Por otra parte, en cada una de estas ciudades se hablaba un idioma diferente, de tal forma que en poco tiempo los frailes supieron las cuatro principales lenguas de Chiapas: el chiapaneca, el tzotzil, el tzeltal y el zoque.

Finalmente, Copanaguastla, Chiapa y Tecpatán, además de ser prósperos centros económicos y comerciales, se encontraban ubicados sobre el camino real que comunicaba la ciudad de Guatemala con el puerto de Veracruz. Zinacantán se hallaba, en cambio, sobre el camino que unía Ciudad Real con Chiapa –el principal centro de población de Chiapas– y con Tecpatán, paso obligado hacia el puerto fluvial de Quechula. Además, al año, tras la partida de fray Bartolomé de Las Casas, los dominicos lograron mejorar un poco sus relaciones con los vecinos españoles y regresaron a Ciudad Real, abandonando así su base en Zinacantán.

Si en un primer momento los dominicos ubicaron sus conventos tomando en cuenta una configuración regional que tenía profundas raíces prehispánicas, para fines del siglo XVI y principios del XVII la elección se hizo con miras al futuro. Con el fin de asegurar el sostenimiento económico de la orden, los hermanos predicadores fundaron sus nuevos conventos en regiones propicias para el desarrollo de haciendas que recurrieran al uso de las técnicas agrícolas y ganaderas traídas del Viejo Mundo. Fue así como en torno a Comitán y a Ocosingo, ambos situados en las inmediaciones de la Selva Lacandona, las propiedades de los dominicos, dedicadas principalmente a la cría de ganado y al cultivo de caña de azúcar, se fueron expandiendo rápidamente hasta dar lugar a prósperos latifundios.

Ciertamente, Comitán era un centro de importancia antes de la llegada de los conquistadores (para ubicar los distintos pueblos que se mencionan en este texto, véase el mapa 17: «Pueblos de la alcaldía mayor de Chiapas»). A ello se debió, sin duda, el que Portocarrero haya escogido sus inmediaciones para fundar la primera villa española del futuro territorio chiapaneco, San Cristóbal de Los Llanos. Por otra parte, Comitán se encontraba en uno de los caminos que comunicaban Ciudad Real con Guatemala. Pero a pesar de estas ventajas, no cabe duda de que fue el establecimiento del convento dominico, y las haciendas que dependían de él, lo que habría de asegurar su prosperidad en los siglos siguientes.

Ocosingo era, de manera más acentuada que Comitán, un lugar de frontera que marcaba el límite del dominio español en dirección a la

Selva Lacandona, poblada de indios insumisos. En un primer momento, los dominicos dudaron si debían situar el convento que habría de administrar la región en Chilón, que se encontraba sobre el llamado camino de Los Zendales, o en Ocosingo, que se hallaba fuera de las rutas establecidas, pero cuyo valle ofrecía las mejores condiciones para el desarrollo de las haciendas. Como resultado de la decisión de ubicarlo en Ocosingo fue necesario construir, a partir del camino de Los Zendales, unos ramales que comunicaran con dicho pueblo. Pero a partir del siglo XIX, su creciente importancia provocó el desplazamiento de dicho camino hacia el oriente y Ocosingo se convirtió en paso obligado en los viajes a Tabasco y Campeche que se realizaban por las Montañas Zendales.

Si bien en la mayoría de los casos los frailes predicadores escogieron con gran tino sus cabeceras conventuales, asentándolas bien en lugares que destacaban por su actividad comercial o bien en áreas con prometedoras perspectivas de desarrollo, también cometieron algunos errores. Ese fue el caso del convento de Oxolotán, que aunque se encontraba ubicado en Tabasco, dependía de Ciudad Real y administraba dos pueblos de la alcaldía mayor de Chiapas. Enclavado al pie del Macizo Central de Chiapas, lejos de los pasos de montaña menos accidentados, a pesar de la belleza y majestuosidad de su iglesia, el esplendor de Oxolotán estaba condenado a ser de corta duración. Tan sólo dos años después de ser erigido como convento, en 1578, perdió esa categoría, pasando a depender de Tecpatán. Además, rápidamente la base de operaciones de los dominicos en Tabasco se desplazó hacia el norte, hacia la confluencia de los distintos caminos que unían esta alcaldía mayor con Chiapas, ubicándose primero en Tapijulapa y más adelante, hacia 1677, en Tacotalpa, cuando este pueblo se convirtió en la sede de los poderes civiles.

Igual suerte conoció la vicaría de Chapultenango. El pueblo se encontraba ubicado sobre un camino secundario que cruzaba por las Montañas Zoques. Sin duda, en un primer momento, el sitio parecía prometedor ya que desde éste se podía controlar la rica producción de cacao de la región. Sin embargo, la caída demográfica redujo los pueblos de la vertiente norte de las Montañas Zoques a miserables y exhaustas aldeas. Así, la vicaría de Chapultenango, fundada a mediados del siglo XVII, dejó de funcionar en 1705, cuando se produjo una profunda transformación de la organización territorial de la orden dominica en Chiapas.

Los franciscanos llegaron a Chiapas en 1577, invitados por los encomenderos, que buscaban contrarrestar con su presencia el poder de

los frailes dominicos empeñados en lograr la disminución de las cargas que pesaban sobre los indios.¹⁶² Los franciscanos recibieron para su administración dos barrios de Ciudad Real, el pueblo vecino de San Felipe Ecatepec, los pueblos del Valle de Huitiupán y Simojovel y sus inmediaciones.¹⁶³

Para llegar a estos últimos, que constituían la Guardianía de Huitiupán, los franciscanos utilizaban un camino que si bien era mucho menos frecuentado que el de Los Zoques, permitía enlazar Ciudad Real con Tabasco. Este camino seguía en un primer tramo una de las variantes del camino de Los Zoques para separarse de él un poco después de Santiago Huixtán. Tras llegar a Los Plátanos (que en aquel entonces encontraba al fondo de la cañada) se proseguía por el estrecho valle que nace en Puerto Caté y desemboca en el Valle de Huitiupán y Simojovel. El camino seguía por Simojovel, Asunción Huitiupán, San Pedro Huitiupán y San Andrés Huitiupán (ambos desaparecidos). La subida se hacía más empinada hasta llegar a Amatán, ubicado en lo alto del último pliegue del Macizo Central, en dirección a las Llanuras del Golfo. Este asentamiento, aunque pertenecía a Chiapas, era administrado espiritualmente por los dominicos que residían en Tabasco y mantenía el grueso de sus intercambios con esta última alcaldía mayor. Desde ahí era posible descender a Tapijulapa y embarcarse para llegar a Tacotalpa e, incluso, a las aguas del Golfo de México.¹⁶⁴

Por otra parte, los dominicos –y más tarde los franciscanos y los seculares– desempeñaron un papel crucial en el establecimiento de una tupida red de caminos secundarios. Diseñados para conectar las cabeceras parroquiales con sus pueblos anexos, orientaron en forma decisiva los intercambios locales.

Los caminos de la evangelización fueron pues un verdadero compendio del pasado, el presente y el futuro de las vías de comunicación en Chiapas, incluso de sus desarrollos frustrados. Los frailes domini-

¹⁶² Fr. P. Feria, «Carta de fray Pedro de Feria, obispo de Chiapas, al rey Felipe II ... (1579)»; y *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, vol. II, pp. 137-139.

¹⁶³ M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 42-43.

¹⁶⁴ Varios autores han afirmado que el paso entre el Valle de Huitiupán y Simojovel y Tabasco se hacía por Oxolotán, pero las fuentes que mencionan –cuando las mencionan– no avalan de ninguna manera esa afirmación. Hasta donde he podido investigar, el camino por Oxolotán se utilizaba sólo en circunstancias excepcionales. Así, durante la rebelión de 1712, algunos indios leales huyeron de los sublevados por esa vereda: AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 40-44v. Confesión [de Marcos López]. Tacotalpa, 11 de septiembre 1712; y ff. 44v-47v. Otra [confesión de Juan Gutiérrez]. Tacotalpa, 11 de septiembre 1712.

cos llegaron a Ciudad Real siguiendo el camino de Los Zoques que, como hemos señalado, fue muy transitado a fines del período posclásico y principios de la época colonial, aunque para fines del siglo XVI su importancia disminuyó al ser desplazado por otras vías alternas que permitían comunicar Guatemala con el puerto de Veracruz.

Por otra parte, los mismos dominicos, al fundar sus conventos de Copanaguastla, Chiapa y Tecpatán, contribuyeron al auge del camino real. La erección de Comitán jugó un papel definitivo en el establecimiento del camino entre Guatemala y Ciudad Real a través del parteaguas sur del Macizo Central, camino que sigue existiendo en nuestros días. El actual paso obligado por Ocosingo, en el camino entre San Cristóbal y Palenque, es resultado del desarrollo de las haciendas, las que fueron, en buena medida, obra de los religiosos predicadores.

Finalmente, con la creación de las divisiones parroquiales establecieron una jerarquía de asentamientos humanos que estructuró durante siglos las redes de comercio a pequeña escala y los desplazamientos humanos.

El auge del Camino Real¹⁶⁵

Ya hemos señalado que fue la conquista española la que hizo posible la integración de un camino que siguiera, a grandes rasgos, el curso del Río Grande, desde su nacimiento al pie de Los Cuchumatanes hasta el Golfo de México, enlazando la sede de la Audiencia de Guatemala con Veracruz, principal puerto de embarque hacia la metrópoli (ver mapa 21: «El Camino Real de Chiapas»).

A pesar de que por razones coyunturales la capital de Chiapas se encontraba fuera del Camino Real, éste fue durante dos siglos el principal eje vertebrador de la economía de la alcaldía mayor. En efecto, no sólo comunicaba a ésta con la ciudad de Guatemala y con el centro de la Nueva España, sino que además atravesaba por regiones de alto potencial económico. Finalmente, a orillas del Camino Real se encontraban las ciudades indias más pobladas de Chiapas, las tierras más fértiles e incluso las efímeras minas de oro de Copanaguastla. Recorra-

¹⁶⁵ Para la descripción de las regiones por las que pasaba el Camino Real y otros caminos que se analizarán más adelante hemos recurrido al capítulo 8: «Les paysages et les hommes», de nuestra tesis doctoral: *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 133-378.

mos, pues, este camino en tiempos de su mayor esplendor, a finales del siglo XVI.

Después de salir de la ciudad de Guatemala (Antigua Guatemala, en la actualidad), se pasaba por Totonicapán, San Bartolomé Aguacaliente, Huehuetenango y Chiantla, a través de un camino muy accidentado.¹⁶⁶ Luego de cruzar una serranía se descendía hasta llegar a Todos Santos Cuchumatán. A partir de ese lugar, el camino seguía a *grosso modo* el cauce de las aguas que se dirigen al Río Grande de Chiapas. Avanzando por cañadas y valles cada vez más amplios, por pasos en extremo accidentados y cruzando una infinidad de arroyos y ciénegas, se atravesaba por los pueblos de San Martín Cuchumatán, Petatlán y Santa Ana Huista.

Después, el viajero descendía a un amplio valle en donde, unos treinta kilómetros más adelante, confluyen las aguas que bajan de Los Cuchumatanes y las provenientes de la Sierra Madre de Chiapas para dar nacimiento al Río Grande. Antes de entrar al primer pueblo de la alcaldía mayor, Aquespala (ahora Joaquín Miguel Gutiérrez, en la frontera con Guatemala), había que cruzar el río San Gregorio (denominado a veces San Juan, en ese tramo) en unas frágiles canoas. «Es aquel paso muy peligroso –nos dice Antonio de Ciudad Real, quien transitó por ahí a fines del siglo XVI–, da allí el río una vuelta, como media luna, y puesta la canoa la punta arriba, dejaron que la llevase la corriente del río, la cual con grandísima furia y velocidad la puso de la otra parte muy presto».

Unos 10 kilómetros más adelante, entre el San Gregorio y un primer río que desciende de la Sierra Madre –el Santo Domingo–, se encontraba Escuintenango (ahora Colonia San Francisco), «una de las más finas ciudades indias de la provincia de Chiapas y muy rica», de acuerdo al juicio que emitió Tomás Gage el año de 1621.¹⁶⁷ Antes de que ambos ríos se unieran se cruzaba una vez más el San Gregorio, en un punto en el que las aguas corren con gran violencia.

La siguiente escala era la populosa y próspera ciudad de Coapa (ahora totalmente abandonada), la sexta en importancia en Chiapas. Es probable que el camino que venía del Soconusco se juntara ahí con el de Guatemala, realzando la importancia comercial de esta ciudad que contaba con tres iglesias y una casa conventual.

¹⁶⁶ Para describir el tramo del Camino Real entre la ciudad de Guatemala y Coapa, nos hemos basado principalmente en el diario de A. de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, cap. LIV-LV, vol. II, pp. 28-36.

¹⁶⁷ T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XVII, pp. 276-277.

Toda esta región –que denominaremos los Valles Coxoh, haciendo referencia a la lengua de sus pobladores autóctonos– se caracterizaba por la presencia de prósperas haciendas de ganado caballar y vacuno. La mayoría de ellas era, claro está, propiedad de españoles; pero también los indios tenían algunas, las que formaban parte de sus bienes comunales (para ubicar las distintas regiones que se mencionan a lo largo de este texto, véase el mapa 16: «Los paisajes humanos de la alcaldía mayor de Chiapas»).¹⁶⁸

La necesidad de transportar el mineral de oro que se extraía de las minas de Copanaguastla a la ciudad de Guatemala para su fundición, constituyó el impulso inicial para el establecimiento de las estancias. Sin embargo, el agotamiento de las minas del preciado mineral no supuso el fin del desarrollo ganadero de la región. Por el contrario, los Valles Coxoh se especializaron en la cría de caballos de gran calidad, los que eran considerados los mejores de la «Nueva España» [sic], razón por la cual se llegaban a vender incluso en la ciudad de México.¹⁶⁹

Fue tal la prosperidad de la región que en ella se fundó, en 1599, el único mayorazgo que habría de conocer Chiapas, el de Pedro Ortés de Velasco, quien era hijo de un conquistador y encomendero que llegó a Chiapas con las huestes de Mazariegos. Este mayorazgo incluía varias estancias cerca de los pueblos de Coneta, Coapa y Escuintenango, junto con algunas casas y milpas del valle de Ciudad Real.¹⁷⁰ La riqueza de la región había atraído también la presencia de un buen número de españoles, mestizos, mulatos y negros, que vivían no sólo en las estancias y haciendas sino también en los pueblos de indios.

Tras dejar el pueblo de Coapa seguía una larga jornada de cerca de 40 kilómetros, a través de tupidos bosques de palmeras y de algunos pantanos, hasta llegar a Copanaguastla.¹⁷¹ Gracias a sus fértiles tierras aluviales, fácilmente irrigables, y al temprano descubrimiento de unas minas de oro, la ciudad, poblada de indios hablantes de tzeltal, fue durante las primeras décadas de los tiempos coloniales un centro

¹⁶⁸ M. I. Nájera Coronado, *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa*, p. 46.

¹⁶⁹ A. de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos...*, Década IV, libro X, cap. XII, vol. 3, p. 223; A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Primera parte, libro V, cap. 1, 577, p. 191; y M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*, p. 163.

¹⁷⁰ Sobre este personaje y su descendencia, véase M. I. Nájera Coronado, *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa*, pp. 33-81.

¹⁷¹ Sobre la trágica historia de Copanaguastla, véase M. H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo*.

comercial de primerísima importancia. Los dominicos, que construyeron ahí una bellísima y majestuosa iglesia de estilo mudéjar y renacentista, no dudaron en comparar la hondonada de Copanaguastla con el Jericó del Antiguo Testamento: todo se daba en abundancia –el maíz, el chile, los palmitos, la caña de azúcar, el algodón y el ganado– en un clima que juzgaban ideal: ni muy frío, ni muy caliente.

Sin embargo, este «temple» tan alabado, junto con las amplias áreas de inundación, resultó más beneficioso para el desarrollo de las epidemias que para el de los naturales, los que muy probablemente, en los tiempos del posclásico, tenían sus asentamientos no en el fondo del valle, donde habían sido congregados por los españoles, sino en el pie de monte cercano. En el año de 1564 Copanaguastla recibió una primera muestra del destino que habría de padecer más adelante. Ese año una hambruna, seguramente seguida de epidemias, asoló la república de indios. A pesar de ello, a fines del siglo XVI, aunque su importancia iba en descenso, la ciudad seguía siendo la cuarta de Chiapas por su población tributaria.

Es probable que el Camino Real, continuando por el margen derecho del Río Grande, atravesara por algunos de los pueblos que giraban en torno a Copanaguastla –Tecoluta, Citlaltá y Chalchitán–, pero dado que desconocemos la ubicación precisa de éstos no es posible saber cuáles se encontraba a la vera del camino.

Si no se quería recorrer de un tirón los 40 kilómetros que separaban Copanaguastla de Ostuta (ahora desaparecido), los viajeros tenían que ascender la escarpada peña en la que se encontraba San Bartolomé de Los Llanos (ahora Venustiano Carranza), para pasar la noche en él. Este pueblo, de mediano tamaño, distaba mucho de tener la importancia que habría de adquirir en el siglo XVIII.

Ostuta, la siguiente etapa, era un asentamiento de gran tamaño (el noveno de la alcaldía mayor). Estaba habitado por indios de lengua chiapaneca y se encontraba entre el Río Grande, un poco después del cañón de La Angostura, y uno de sus afluentes que desciende del Macizo Central. Sus tierras anegables eran de una gran fertilidad, pero también resultaron propicias al desarrollo de mortíferas epidemias.

Después de Ostuta, el Río Grande empieza a correr mucho más cerca de las estribaciones del Macizo Central y el paisaje se vuelve muy áspero. Las tierras cultivables disminuyen para dar paso a bosques de arbustos espinosos. El camino pasaba cerca de Totolapa, donde los indios tzotziles explotaban unas minas de ámbar, para cruzar más adelante por Chiapilla, primer asentamiento de indios chiapanecas. El pueblo se encontraba en aquel entonces en el fondo del valle, y no unos

kilómetros más arriba, en el pie de monte cercano, como es el caso hoy en día. La jornada de viaje terminaba seguramente en Acala, otro pueblo chiapaneca, a 20 kilómetros de Ostuta. La región, a pesar de la escasez de tierras planas y cultivables y de lo accidentado del pie de monte, jugaba un papel importante en el abastecimiento de maíz y frijol para Ciudad Real, que aunque separada por enormes barrancas y acantilados, se encontraba tan sólo a un día de camino de la capital de la alcaldía.

A partir de Acala, las aguas del Río Grande se volvían más apacibles y algunos viajeros dejaban sus monturas para embarcarse en canoas hasta llegar a Chiapa de Indios o Chiapa de la Real Corona (hoy Chiapa de Corzo). Se trataba de la ciudad más populosa y más próspera de toda la alcaldía mayor. En el momento de la conquista había despertado la admiración de los españoles y, a pesar del traslado de la capital española al Valle de Jovel, no había perdido nada de su importancia: seguía siendo el centro de gravedad económico de Chiapas. Según los primeros dominicos:

«posee tierras muchas y las mejores que hay en Indias, [los indios] cogen cacao dentro de su tierra, siembran dos veces en el año, y si quisiera sembrar siete también pudiera porque la tierra siempre está para ello. Con poca agua que llueva danse en las vegas del río, que son muy grandes, todos los mantenimientos de los indios sin que la tierra se labre ni se cave; solamente la barren y limpian con fuego.»¹⁷²

En estas tierras se cosechaban tanto productos mesoamericanos –maíz, frijol, chile y algodón– como frutas y verduras traídas del Viejo Continente. Los indios chiapanecas, después de haber ofrecido una encarnizada resistencia contra la primer expedición española en 1524 y tras haberse rebelado en dos ocasiones –1532 y 1534–, habían terminado por acomodarse a las nuevas reglas de juego de la sociedad colonial.

La ciudad de Chiapa estaba gobernada por una aristocracia india que pretendía descender de los «señores naturales» de los tiempos prehispánicos. Esta élite había adoptado rápidamente las costumbres y los gustos de los españoles, y había sabido sacar provecho de sus conocimientos y habilidades para participar con éxito en la ganadería y en el comercio, incluso en el de larga distancia. Dejemos la palabra a Juan

¹⁷² Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. XLIV, vol. I, pp. 377-378.

de Pineda, quién en 1594 describió con amplitud la exuberancia y riqueza de esa ciudad:

«[El pueblo de Chiapa de los Indios] está bien poblado por sus calles, y las más casas de él son de tejas; es gran pueblo y muy bueno [...] es gente pulida y bien traída y andan muy aderezados ellos y sus mujeres e hijos, y todos andan calzados con zapatos y sus mujeres con jerguillas y muchos de ellos vestidos de ropa de Castilla como los de la provincia de Soconusco, y los demás y sus mujeres, bien vestidos y limpios; tienen muchas y muy buenas tierras; cogen mucha cantidad de maíz, frijoles y algodón; crían muchas aves, así de la tierra como de Castilla, y muchas frutas de todo género de la tierra; todos tienen caballos, a uno y dos y tres, para el beneficio de sus haciendas y tratos que tienen en otros pueblos comarcanos; hay muchos indios de este pueblo que tienen a uno y a dos caballos en caballeriza y otros a tres, así de rúa como de camino, y los sustentan y muchos españoles se los van a comprar y se los pagan muy bien, y toman a meter otros en caballeriza, porque lo tienen por trato y granjería; hay muchos oficiales en este pueblo, como son carpinteros, sastres, herreros, zapateros y de otros muchos oficios y ganan muy bien de comer porque vienen de los demás pueblos comarcanos y provincia de Chiapas y españoles y les traen muchas obras y siempre tienen que hacer muchas mantas blancas de tres piernas cada una, que se llaman toldillos, y de estas mantas pagan su tributo a vuestra majestad [...] algunos principales y macegales que llevan las dichas mantas a cuestras y en caballo, las van a vender a la provincia de Soconusco y a la costa de Zapotitlán y a Guatemala y a la villa de Trinidad [...] Este es pueblo de mucho trato, adonde acuden muchos españoles mercaderes a comprarles las mantas que hacen, y se las pagan y las llevan a vender a las partes declaradas, donde tienen sus tratos, e idos estos vienen otros, por manera que en todo el año no cesan de entrar y salir en él españoles.»¹⁷³

La ciudad contaba también con una abundante población de españoles, mestizos, mulatos y negros, cuyo número llegó incluso a superar a los que residían en Ciudad Real. Dada la importancia de Chiapa, los dominicos establecieron ahí su primer convento, erigieron una iglesia monumental y construyeron una bellísima fuente cubierta que aún sigue despertando la admiración de los viajeros. Desde esa ciudad expandieron sus estancias, trapiches y haciendas –en las que trabajaban

¹⁷³ J. Pineda, «Descripción de la provincia de Guatemala», pp. 344-345.

un número considerable de esclavos negros—, en dirección al sur, hasta llegar a las estribaciones de la Sierra Madre. Toda esta amplia región es conocida con el nombre de La Frailesca, debido al hecho de que los dominicos llegaron a adueñarse casi por completo de ella.

Después de Chiapa de Indios, el viajero tenía que cruzar una vez más el Río Grande. Las personas solían hacerlo en canoa, mientras que las bestias lo hacían por un vado. Unos diez kilómetros más adelante se llegaba a Tuxtla, puerta de entrada a la región de lengua zoque. A fines del siglo XVI Tuxtla era todavía un pequeño pueblo; pero gracias a su ubicación en el punto en el que se dividía el Camino Real, habría de conocer más adelante un desarrollo espectacular. En efecto, durante el siglo XVII Tuxtla empezaría a atraer numerosos indios zoques, tanto de las Montañas Zoques, al norte, como de los Valles de Jiquipilas, al oeste, de tal forma que para los años de 1670 llegaría a ser el asentamiento humano más poblado de la alcaldía mayor, sólo superado por su vecina y rival Chiapa de Indios.

Para continuar el camino por el ramal que iba a las llanuras costeras del Golfo, el más importante de los dos, los viajeros tenían que cruzar la Sierra de las Ánimas, uno de los pasos más incómodos de todo el trayecto, para salir a un pequeño valle relativamente árido. Tras cruzar por última vez el Río Grande se pasaba por los pueblos de Osu-macinta (ahora debajo de las aguas de la presa de Chicoasén) y Chicoasén. Dada su escasa producción agrícola, sus habitantes vivían casi exclusivamente de trabajar como tamemes y arrieros y de vender petates. Como el Río Grande, apenas salido del Cañón del Sumidero, vuelve a enfilarse por otro cañón, era necesario alejarse una vez más de su curso y adentrarse en las montañas vecinas. Los viajeros cruzaban entonces por un puerto de montaña ubicado entre dos de las ciudades más importantes de Chiapas: Copainalá y Tecpatán. La primera de ellas ocupaba, a fines del siglo XVI, el sexto lugar en Chiapas, por el número de tributarios. Es probable que parte de la riqueza de Copainalá, que se ve reflejada en las ruinas de su iglesia de estilo mudéjar, con elementos renacentistas y algunos toques barrocos,¹⁷⁴ proviniera de su comercio con los pueblos de la Sierra de Tapalapa, especializados en la producción de grana cochinilla silvestre.

A la salida del puerto de montaña, en el fondo de un hermoso valle húmedo y cálido, de abundante vegetación tropical, se encontraba Tecpatán, la segunda ciudad en importancia de la alcaldía mayor y la capital económica y religiosa de las Montañas Zoques. En efecto, Tec-

¹⁷⁴ S. D. Markman, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, pp. 204-213.

patán funcionaba como centro de acopio de las mercancías producidas en toda la provincia, primordialmente cacao y grana. Además, en la región se fabricaba una gran diversidad de textiles –mantas, pabellones de cama, huipiles, naguas, tilmas (o capas), paños de mano, servilletas y toallas– de altísima calidad, mismos que eran exportados a España. Para su elaboración, las indias –al parecer éste era un trabajo esencialmente femenino– utilizaban tanto algodón como lana e, incluso, seda silvestre. Para teñir los hilos tenían a su alcance la grana cochinilla, que se recogía en la Sierra de Tapalapa, y el palo de Brasil.¹⁷⁵ Los dominicos erigieron ahí una iglesia y un convento que destacan tanto por su tamaño como, sobre todo, por la belleza y originalidad de su estilo sincrético que, a partir de un fundamento mudéjar con fuertes reminiscencias medievales, incorpora rasgos góticos, platerescos y renacentistas.¹⁷⁶

Después de Tecpatán se descendía al puerto fluvial de Quechula (ahora bajo las aguas de la presa de Malpaso), que se encontraba a orillas del Río Grande. Quechula era reputado como un lugar insalubre por su abundancia de «mosquitos y de sabandijas ponzoñosas»,¹⁷⁷ razón por la cual los dominicos habían preferido poner su convento en Tecpatán. Con ello Quechula perdió la supremacía política que había ejercido sobre la región antes de la Conquista. Seguía siendo, sin embargo, un asentamiento grande y el puerto de embarque de todas las mercancías que salían de Chiapas por el Río Grande. Éste era navegable hasta el mar, aunque el paso por los raudales de Malpaso no estaba exento de riesgos.

El curso original del Río Grande difería del actual. Sus aguas no se juntaban con las del Río Tacotalpa, conocido en la época colonial como el Río Grijalva –y por lo tanto tampoco con las del Usumacinta–, sino que desembocaban más al oeste, en la laguna de Mecocacán, siguiendo el cauce del Río Dos Bocas, llamado hoy en día Río Seco. Sólo por los años de 1670, para dificultar la entrada de los piratas al territorio tabasqueño, los españoles cambiaron la dirección de sus aguas, dirigiéndolas hacia el este.¹⁷⁸ A partir de entonces, los viaje-

¹⁷⁵ A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Primera parte, libro V, cap. 2, 582, pp. 192-193; T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XV, p. 267; y M. García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas*, p. 31.

¹⁷⁶ Sobre la iglesia y convento de Tecpatán, véase la detallada descripción de S. D. Markman, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, pp. 177-203.

¹⁷⁷ M. García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas*, p. 32.

¹⁷⁸ Sobre el curso original del Río Grande y sus transformaciones, véase «Relación de la villa de Santa María de la Victoria (1579)», VIII, pp. L-LI; R. C. West, N. P. Psuty

ros, al llegar a la alcaldía mayor de Tabasco, tuvieron que descender de las canoas y continuar a pie hasta el puerto de Veracruz.

El otro ramal del Camino Real, el que se dirigía a la ciudad de Antequera (hoy Oaxaca), principiaba en Tuxtla.¹⁷⁹ Unos 30 kilómetros más adelante se encontraba Ocozocoautla, pueblo zoque ubicado en lo alto de una peña desde la que se dominaban los Valles de Jiquipilas. Toda esta región se caracterizaba por la abundancia de estancias españolas en las que se criaban grandes manadas de caballos, mulas y reses. Algunos de estos animales servían para el transporte y alimentación de los viajeros. Otros eran vendidos en Antequera.

La siguiente etapa en el camino era Jiquipilas, el que a fines del siglo XVI seguía siendo el pueblo con más habitantes de la región. A partir de ese punto se abrían varias posibilidades para continuar el viaje. Al parecer existió un camino que se dirigía a Veracruz cruzando Las Chimalapas, lo que explicaría la fundación, a principios del siglo XVII, del pueblo de Magdalena Ocotán (señalado en las mapas actuales como Pueblo Viejo), en las inmediaciones de la Selva del Ocote.¹⁸⁰

Había además dos caminos para ir al Istmo de Tehuantepec. La bifurcación se encontraba después de la hacienda de Macuilapa. El ramal de la derecha pasaba por la estancia de El Burrero (seguramente por una ruta similar a la que sigue hoy en día la carretera Oaxaca-Tuxtla). El de la izquierda tocaba la estancia de El Potrero y cruzaba la Sierra Madre, aprovechando muy probablemente el puerto de montaña de la Sepultura. Ambos ramales se volvían a juntar antes de llegar a Tapanatepec, en la alcaldía mayor de Tehuantepec.

En cualquiera de sus dos variantes, el camino a Oaxaca parece haber tenido una gran importancia durante el siglo XVI. No sólo los españoles lo recorrían para ir a vender ganado a Oaxaca, sino que los chiapanecas acudían a la Villa de Tehuantepec, con los indios zapotecas que

y B. G. Thom, *Las tierras bajas de Tabasco*, pp. 365-371; y A. L. Izquierdo y G. Bustos, «La visión geográfica de la Chontalpa en el siglo XVI», pp. 152 y 157-160.

¹⁷⁹ Sobre este camino, véase A. de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II, pp. 43-46; T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XIV, pp. 237-239; y M. de Mier y Terán, «Descripción geográfica de la provincia de Chiapas», pp. 150-152.

¹⁸⁰ En un reconocimiento del Istmo de Tehuantepec realizado en los años de 1842 y 1843, se menciona que por el viejo asentamiento de Chimalapilla «pasaba antes un camino a Tabasco y Chiapas»: C. Navarrete, «Fuentes para la historia cultural de los zoques», p. 234. Es probable que ese camino se haya practicado en el siglo XVI y principios del XVII.

hablaban una lengua emparentada con la suya, para surtirse de todo lo necesario para las fiestas de su pueblo.¹⁸¹

La decadencia del Camino Real

El Camino Real que acabamos de describir fue la columna vertebral de la economía de Chiapas durante todo el siglo XVI y principios del XVII. Sin embargo, su mismo éxito contribuyó a acelerar el desplome demográfico de la población india de la Depresión Central.

Las causas de esta despoblación fueron muchas, pero todas ellas están ligadas de una manera u otra al Camino Real. Para empezar, los indios del Valle del Río Grande fueron congregados en pueblos ubicados casi siempre a la vera del Camino Real para que así pudieran abastecer a los viajeros y servirles de tamemes. El simple hecho de haberlos obligado a vivir en asentamientos compactos facilitó la rápida difusión de las enfermedades epidémicas traídas por los viajeros españoles y negros, ante las cuales los indios carecían de defensas naturales.

Muy a menudo, el lugar escogido por los frailes dominicos encargados de las congregaciones resultó muy malsano por encontrarse en las áreas cálidas y pantanosas del fondo del valle, las que solían carecer de fuentes de agua potable pero por las que pasaba el Camino Real. La construcción de las enormes iglesias, símbolo del efímero auge del Camino Real, supuso además una carga de trabajo inmensa para los indios.

Por otra parte, éstos también perdieron algunas de sus mejores tierras que pasaron a manos de españoles, quienes las utilizaban para proveer de animales de carga a los viajeros o para producir bienes que exportar por el Camino Real.

Finalmente, los habitantes de los pueblos ubicados sobre dicho camino tuvieron que trabajar en las minas de oro de Copanaguastla, en las estancias ganaderas y en las plantaciones de azúcar de encomenderos y frailes, como cargadores de mercancías y de hombres, proporcionando sustento y animales a los viajeros.

A fines del siglo XVI un sector de la población india, en particular los llamados caciques y principales, logró sacar algún provecho de estas desgracias. A pesar del crecimiento de las propiedades españolas, la gran mortandad de campesinos liberaba muchas tierras cultivables, con lo

¹⁸¹ C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*, pp. 105-106.

cual la extensión y la calidad de los terrenos cultivados por los sobrevivientes parece haber aumentado.

Por otra parte, los indios eran los únicos que dominaban la tecnología para producir mercancías tan demandadas como el cacao y la grana cochinilla, de tal forma que, en un primer momento, los españoles tuvieron que dejar su producción en manos de los naturales, conformándose con monopolizar su comercio. En cambio, los indios aprendieron muy rápidamente a cultivar las plantas y a criar los animales domésticos traídos del Viejo Mundo por los españoles.

La disminución del número de campesinos ejerció una constante presión alcista sobre los precios de los productos agrícolas, los que empezaron a escasear. De esta forma, aumentaron las posibilidades que los indios tenían para vivir de su propia producción y vender sus excedentes en condiciones favorables. Por último, muchos de ellos, conocedores de la región y los caminos, se dedicaron al comercio, a menudo de larga distancia, y lograron en un primer momento competir exitosamente con los mercaderes españoles.¹⁸²

Sin embargo, a principios del siglo XVII la situación cambió drásticamente. Las autoridades locales españolas, en contubernio con los grandes comerciantes, impusieron la práctica de los repartimientos de mercancías para hacer que los términos del intercambio con los indios volvieran a favorecerlos. En el reino de Guatemala, los llamados jueces de milpa—funcionarios españoles menores cuya obligación consistía en cuidar que los indios cultivaran «suficiente» maíz y cacao—jugaron un destacado papel en esta transformación. Por una parte, obligaban a los indios a sembrar más de lo que requerían para satisfacer sus propias necesidades con el fin de garantizar la producción de un excedente agrícola que sirviera para abastecer a las ciudades españolas. Por otra, se encargaban de comprar y vender mercancías a los indios en cantidades y en precios fijados por ellos mismos, abusando del poder que les confería su cargo. De esta forma, evitaban que los indios pudieran retraerse a una economía de autoconsumo y los obligaban a participar en un «mercado» en el que los precios eran «regulados» por las autoridades políticas en provecho propio. Ante el monopolio comercial que empezaron a ejercer los alcaldes mayores de Chiapas, los comerciantes indios quebraron uno tras otro.

Finalmente, a diferencia de lo que sucedió en la mayoría de las regiones de la Nueva España, en los pueblos ubicados al fondo del Valle del

¹⁸² Sobre estas transformaciones económicas en el conjunto de la Nueva España, véase el excelente artículo, R. Pastor, «El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores ...». Su análisis es aplicable en gran medida a la situación de Chiapas.

Río Grande la disminución de la población aborigen se prolongó durante todo el siglo XVII.

Para fines de esa centuria, muchos pueblos ubicados sobre el Camino Real habían desaparecido como resultado de las epidemias y de la sobreexplotación de sus habitantes. Ese fue el caso de Tecoluta, Citlálá y Chalchitán, que se encontraban en las cercanías de Copanaguastla. Éste, uno de los asentamientos más poblados de Chiapas en el siglo XVI, no corrió con mejor suerte. Para 1634 sólo contaba con 67 tributarios. A principios del XVIII, los escasos sobrevivientes habían abandonado Copanaguastla para instalarse en Socoltenango, en las laderas de las montañas vecinas.¹⁸³ Los dominicos los habían precedido desde principios del siglo XVII: en 1629, en vista de lo disminuido que estaba el pueblo, la vicaría de Copanaguastla se había trasladado a Socoltenango.¹⁸⁴

La «gran» Coapa quedó desierta en 1683; y aunque las autoridades españolas repoblaron el pueblo en dos ocasiones –1690 y 1713– para asegurar un lugar de descanso a viajeros y comerciantes, en ambas los indios bien morían víctimas de alguna peste, o bien huían rápidamente de tan inhóspito lugar. Ostuta perdió gran parte de sus habitantes durante el siglo XVII y principios del XVIII, hasta extinguirse en los años de 1750.

Los pueblos del Valle del Río Grande ubicados sobre el Camino Real que no desaparecieron por completo sufrieron considerables mermas en sus habitantes. Las únicas excepciones fueron Chiapa, que «sólo perdió» la cuarta parte de su población durante el siglo XVII, y sobre todo Tuxtla que conoció un crecimiento vertiginoso gracias a la migración de zoques provenientes de las Montañas Zoques y de los Valles de Jiquipilas.

La región de las Montañas Zoques no tuvo un mejor destino que la del Valle del Río Grande. La Sierra de Tapalapa, la principal zona de producción de grana cochinilla, perdió la tercera parte de sus habitantes en el siglo XVII. La región de las Estribaciones de Chapultenango, en donde se encontraban casi todos los cacaotales propiedad de los indios, se quedó sin la mitad de sus pobladores. Sólo las Riberas de Ixtacomitán conocieron, a fines de ese siglo, un vigoroso desarrollo a raíz de la multiplicación de haciendas cacaoteras en manos de grandes propietarios españoles. Sin embargo, esta área vecina a Tabasco no recurría

¹⁸³ M. H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo*. Cap. «Copanaguastla en la historia. La encomienda», pp. 73-74.

¹⁸⁴ Fr. F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro IV, cap. LXIII, vol. II, p. 173. El cambio de sede de la vicaría se formalizó en el capítulo provincial de 1632.

al Camino Real para exportar su valiosa producción. Así, aunque en su conjunto la región de las Montañas Zoques, por la que pasaba el Camino Real, tuvo una cierta estabilidad demográfica, los productos que arribaban a Tecpatán y Copainalá de los pueblos vecinos se volvieron cada vez más escasos.

El ramal que conducía, ya sea a los Ahualulcos o ya a Tehuantepec y Oaxaca, sufrió también profundos cambios que nos hacen pensar que el comercio con esas provincias disminuyó en forma significativa. Los pobladores de los Valles de Jiquipilas tendieron a concentrarse en Ocozocoautla, acercándose así al corazón económico de la alcaldía mayor, mientras que los pueblos situados más al oeste, rumbo al Istmo de Tehuantepec, se fueron despoblando. Magdalena Ocotán fue trasladado unos 20 kilómetros al sur, en las cercanías de Tacuasín, y tomó el nombre de Magdalena de la Pita. A fines del siglo XVIII, sus habitantes fueron congregados con los de Tacuasín. Los dos pueblos terminaron por desaparecer en los años de 1730.

La disminución de la población zoque nativa fue compensada con la llegada de nuevos pobladores a la región. Así, Jiquipilas perdió casi todos sus habitantes indios y se convirtió en un refugio de forasteros y de individuos de ambigua condición sociorracial, clasificados casi siempre como mulatos. Hacia 1675, unos indios de la provincia de Coatzacoalcos que venían huyendo de las «extorsiones, prisiones y robos que les hacían los enemigos piratas» fundaron el pueblo de Cintalapa.¹⁸⁵ Las autoridades apoyaron la creación de este asentamiento sobre el Camino Real para que sus habitantes proporcionaran avío a los viajeros. A pesar de que, en 1683, el alcalde mayor dijo que sólo había 20 indios tributarios viviendo en Cintalapa, con el tiempo el pueblo adquirió mayor importancia hasta convertirse en la cabecera del curato que incluía Jiquipilas, Tacuasín y Magdalena de la Pita, sin por ello perder su carácter fundamentalmente indio.

Ante la desaparición de pueblos enteros y la fuerte disminución de los habitantes de otros, el Camino Real se volvió impracticable en su trazo original. Los viajeros no tenían lugares en donde aprovisionarse y descansar ni tamemes indios que llevaran las cargas. De esta forma, el Camino Real, en gran parte de su ruta, se desplazó en dirección a las laderas meridionales del Macizo Central, área en la que la población india había resistido mucho mejor las epidemias. Además, los sobrevivientes del fondo del valle se habían refugiado en dichas laderas, siguiendo el ejemplo de los dominicos que habían trasladado el conven-

¹⁸⁵ E. Flores Ruiz, «Secuela parroquial de Chiapas», p. 71.

to de Copanaguastla a Socoltenango. Los viajeros empezaron entonces a pasar por Socoltenango, Soyatitán y San Bartolomé de Los Llanos, para evitar así la Hondonada de Copanaguastla, que estaba casi totalmente despoblada. Aún con esta nueva ruta, la desaparición de Coapa seguía representando un serio problema para los viajeros, ya que no quedaba ningún pueblo entre Escuintenango y Socoltenango, que estaban separados por 56 kilómetros, distancia muy superior a la que podía recorrerse en un solo día. De ahí los repetidos, aunque inútiles, intentos por repoblar ese asentamiento.

Ya sea porque querían evitarse esa larga etapa en despoblado, ya porque sus negocios los llevaban a la sede de los poderes civiles y eclesiásticos de Chiapas, otros viajeros optaban por tomar el camino a Ciudad Real que pasaba por Comitán, cuya importancia económica iba en aumento. Si bien el recorrido entre Escuintenango y Comitán no era excesivamente largo –además, a medio camino se encontraba el pueblo de Zapaluta (ahora La Trinitaria)–, esta desviación tenía el problema de que los viajeros debían pasar más adelante una noche en un pequeño rancho denominado La Fuente, entre Comitán y Amatenango, que se encuentran separados por unos 50 kilómetros.

Aquellos que después de haber estado en Ciudad Real querían continuar su camino hacia las llanuras del Golfo, lo podían hacer siguiendo el antiguo camino controlado en su primer tramo por los zinacantecos. Este camino pasaba por Zinacantán, Ixtapa, San Gabriel (ahora El Palmar) –fundado a mediados del XVII para comodidad de los viajeros–, Osumacinta, Chicoasén, Copainalá, Tecpatán, hasta llegar al puerto fluvial de Quechula.

Los caminos de la rebelión

La decadencia del Camino Real no se debió tan sólo al despoblamiento de los asentamientos humanos que se encontraban a lo largo de éste, sino también a la profunda transformación de las relaciones entre las distintas regiones de Chiapas. En efecto, durante todo el siglo XVI y gran parte del XVII, Ciudad Real había jugado un papel económico muy secundario. Sin embargo, esta situación empezó a cambiar radicalmente en los años de 1670-1680.

Como hemos visto la Depresión Central, primero, y las Montañas Zoques, después, perdieron su dinamismo anterior como resultado de

la catástrofe demográfica. En cambio, las Montañas Zendales, poco explotadas por los españoles, conocieron un notable crecimiento en su población a partir de finales del siglo XVI. Al mismo tiempo, los indios de la región empezaron a incursionar en la producción para el mercado, seguramente alentados o presionados por las autoridades españolas. En las tierras frías de Huixtán se sembraba trigo. Los pueblos de Chilón y Yajalón, gracias a la abundancia de su producción de maíz, se especializaron en la engorda de cerdos, los que eran comprados por los indios del barrio de Cuxtitali para ser revendidos en Ciudad Real.¹⁸⁶ Pero sin lugar a dudas, la principal riqueza de las Montañas Zendales fue, a partir del siglo XVII, el cacao. Este grano se producía en abundancia en el «deshabitado» valle del Río Tulijá y en las cercanías de Los Moyos. Por otra parte, durante esa centuria, las propiedades españolas –entre las que destaca la hacienda de los dominicos, dedicada en parte al cultivo de caña y a la producción de azúcar– hicieron su aparición en el área de Ocosingo.

A partir de los años de 1670-1680, con la reactivación de los intercambios comerciales a larga distancia, las autoridades civiles buscaron la forma de sacarle un mayor provecho a la región de las Montañas Zendales. Para ello, pusieron en marcha un nuevo sistema para el cobro de los tributos que, si bien habría de ser considerado como fraudulento por la Corona, proporcionaba jugosas ganancias al alcalde mayor, a sus allegados, y en general a todos los personajes de importancia de Ciudad Real.¹⁸⁷

La originalidad de este sistema radicaba en la diferenciación de la forma de pago del tributo por regiones: los «recudimientos» para cobrar los tributos de maíz, frijol y chile de los pueblos cercanos a Ciudad Real se vendían a bajo precio a las personas más importantes de esta ciudad –el obispo, los canónigos, los priores de los conventos, etcétera. En cambio, los de los pueblos alejados (como era el caso de la mayor parte de las Montañas Zendales) quedaban en poder de las autoridades civiles –primero de los tenientes de oficiales reales y más adelante del propio alcalde mayor– que los adquirían «en remate» a través de prestanombres. Estos funcionarios obligaban a los indios a pagar sus tri-

¹⁸⁶ A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Primera parte, libro V, cap. 2, 582, pp. 192-193; T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XV, p. 267. A. de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos ...*, Década IV, libro X, cap. XI, vol. 3, p. 221, escribió con respecto a la provincia de Los Zendales que «es tierra fértil y muy abundante de maíz, y por esto crían muchos puercos [...]».

¹⁸⁷ Sobre este sistema tributario y los cambios económicos y sociales que trajo, véase J. P. Viqueira, «Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)».

butos en dinero contante y sonante, de acuerdo con los precios que el maíz, frijol y chile tenían en los mercados. De tal forma que mientras más escasa fuera la cosecha de estos productos, mayor era la cantidad de dinero que los naturales tenían que entregar a cuenta de sus tributos. Los indios se veían compelidos a trabajar para los españoles –ya en sus haciendas o ya como tamemes– o a venderles sus cosechas de cacao para obtener el dinero necesario con el fin de cumplir esta nueva obligación tributaria.

El monto de lo defraudado a la Corona fue estimado conservadoramente en 5,000 o 6,000 pesos al año. Esta cantidad de dinero no sólo permitió al alcalde mayor financiar gran parte de sus repartimientos, sino que además contribuyó decisivamente al auge que conoció Ciudad Real durante varias décadas, auge que le permitió renovar gran parte de sus construcciones religiosas.

La explotación de la región de las Montañas Zendales y la consecuente prosperidad de Ciudad Real alteraron por completo la dirección de los intercambios comerciales. Éstos empezaron a producirse principalmente entre Ciudad Real y Tacotalpa –en aquel entonces sede de los poderes de la alcaldía mayor de Tabasco– por el llamado camino de Los Zendales, por el cual iban y venían cacao, algodón, azúcar, mantas indígenas y mercaderías traídas de España.¹⁸⁸

Este camino –que cruzaba las Montañas Zendales a través de pequeños puertos de montaña o siguiendo la dirección de los estrechos valles de la región– principiaba en Ciudad Real (ver mapa 22: «El camino de Los Zendales»). De la sede de la alcaldía mayor se dirigía hacia el noroeste por el Altiplano, pasando por Tenejapa y Cancuc. De ahí bajaba al estrecho valle que se extiende entre Tenango y Chalchihuitán, para volver a subir en busca de un puerto de montaña a través del cual pasar al siguiente valle. Antes de llegar a Guaquitepec nacía un ramal que permitía ir a Ocosingo. Después de Guaquitepec, lo más corto, en principio, era continuar por Sitalá, cruzar por un puerto de montaña y descender a Chilón. Pero en vista de la importancia comercial que había adquirido Bachajón, casi todos los viajeros preferían hacer un desvío por ese pueblo. Desde ese punto el camino se volvía mucho más cómodo, ya que continuaba por todo lo largo del gran

¹⁸⁸ Poseemos una excelente descripción de las etapas del camino de Los Zendales y de lo que se le pagaba a los tamemes en AGI, Escrivanía, 369 C, exp. 2, 8º cuaderno de testimonios de autos hechos contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta por las vejaciones que hizo a los indios de los pueblos de Los Zendales, ff. 49-57. Confesión de don Pedro de Zavaleta. Guatemala, 1º de agosto 1714.

valle que desemboca en las llanuras de Tabasco, pasando por Chilón, Yajalón, Petalcingo, Los Moyos y Puxcatán. En Tapijulapa los viajeros y las mercancías se embarcaban para descender por el río hasta Tacotalpa.

Mencionemos también el ramal que permitía llegar a Campeche o, más precisamente, a la Laguna de Términos (hoy del Carmen), en donde se podían intercambiar mercancías con los piratas ingleses que controlaban el área. Este ramal principiaba en Petalcingo. El camino subía después por la montaña para permitir que los viajeros pasaran la noche en Tumbalá, antes de atravesar el majestuoso valle del Tulijá en el que no había asentamientos humanos permanentes. Luego cruzaba una última cadena montañosa para descender en Palenque, en donde principian las Llanuras del Golfo. Unos kilómetros más allá de Palenque, se llegaba a un puerto fluvial en las cercanías del actual pueblo de Playas de Catazajá, desde donde se podía proseguir el viaje por canoas hasta la Laguna de Términos.¹⁸⁹

El camino de Los Zendales fue sumamente practicado a fines del siglo XVII y principios del XVIII. Por él transitaban no sólo las mercancías y los comerciantes que iban de Ciudad Real a Tacotalpa –o viceversa–, sino también un gran número de indios, entre los cuales hay que contar en primer lugar a los tamemes que llevaban en sus espaldas dichas mercancías. Pero además de ellos estaban los que se dirigían a trabajar a las haciendas de Ocosingo o a las plantaciones de cacao de Tabasco para ganar el dinero necesario para el pago de tributos. También usaban ese camino y su ramal a Palenque los indios de la zona oriental –desde Ocosingo hasta Tumbalá–, los que tenían cacaotales en el Valle de Río Tulijá. Y finalmente estaban aquellos que se dedicaban al comercio a pequeña escala, entre pueblos de tierra fría y pueblos de tierra caliente.

De esta forma se constituyó una amplia región que se extendía entre Ciudad Real, Comitán y Tacotalpa, en la cual los indios, a pesar de la diversidad de sus lenguas –tzeltal, chol y tzotzil–, aprendieron a conocerse los unos a los otros y tejieron amplias redes de ayuda mutua y solidaridad. De hecho, en esta amplia región, un indio de cada siete se hallaba casado con alguien de fuera de su pueblo, y los datos sobre naturales que dejaban sus pueblos para ir a vivir a otros son sumamente frecuentes.

Este desarrollo regional no habría de durar muchas décadas. Su principal motor –el cobro de tributos en efectivo– resultaba una carga cada vez más pesada para los indios. Para principios del siglo XVIII, los pue-

¹⁸⁹ E. Vargas y L. Ochoa, «Navegantes, viajeros y mercaderes», p. 74.

blos de las Montañas Zendales habían perdido prácticamente todos los ahorros o reservas que habían constituido a lo largo del siglo anterior: sus cajas de comunidad y sus cofradías se habían quedado prácticamente sin dinero y sin bienes. Los años de malas cosechas –en los que además de escasear el alimento, el monto del tributo a pagar en dinero se duplicaba, triplicaba o, incluso, en casos extremos se sextuplicaba– adquirirían tintes apocalípticos a ojos de los naturales.

Así, el 8 de agosto de 1712, después de varios años de malas cosechas, una joven india de Cancuc –María de la Candelaria– anunció que la Virgen se le aparecía y mandaba terminar con todos los españoles, religiosos incluidos.¹⁹⁰ La nueva corrió como reguero de pólvora por el camino de Los Zendales, aprovechando las redes sociales tejidas por los indios, de tal forma que tan sólo en unos pocos días toda la región de las Montañas Zendales se encontró en abierta rebelión contra el dominio hispano. El 12, los indios rebeldes atacaron Chilón y exterminaron a sus pobladores españoles. Uno o dos días después le tocó el turno a Ocosingo. Allí los españoles huyeron dejando a sus mujeres, las que fueron llevadas presas al centro rebelde: Cancuc.

La rebelión se expandió no sólo por el transitado camino de Los Zendales, sino también por veredas poco conocidas por los españoles pero frecuentadas a menudo por los indios, de tal forma que logró atraer a gran parte de los pueblos de dos regiones vecinas que guardaban características demográficas y económicas muy distintas a las Montañas Zendales: el Valle de Huitiupán y Simojovel, y las Montañas Chamulas. La ubicación de Cancuc jugó sin duda un papel primordial en la rápida propagación de la sublevación. En efecto, el centro rebelde domina desde las alturas el valle de los ríos Chacté y Tanaté, el que constituye el mejor paso a pie entre las Montañas Zendales y las Montañas Chamulas. Por otra parte, esos ríos, tras mezclar sus aguas y atravesar un estrecho cañón, se transforman en el río Santa Catarina, que atraviesa el Valle de Huitiupán y Simojovel para finalmente desembocar en las llanuras de Tabasco con el nombre de río Tacotalpa. Cancuc pudo así conjuntar tres regiones que hasta entonces habían conocido

¹⁹⁰ La lectura de la crónica de Fr. Gabriel de Artiga recogida en Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LVIII-LXXIV, vol. IV, pp. 221-284 sigue siendo la mejor introducción a la rebelión. Los principales trabajos modernos basados en el estudio de fuentes primarias son: H. S. Klein, «Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712»; S. Martínez Peláez, *Motines de indios*, pp. 124-167; V. R. Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, pp. 111-140; y K. M. Gosner, *Soldiers of the Virgin*.

destinos contrastados en una aventura común: intentar acabar con el dominio hispano en las tierras de Chiapas.

Los caminos de la pacificación

No sólo los rebeldes recurrieron a veredas para alcanzar sus fines, también las tropas españolas tuvieron que aventurarse fuera de las rutas principales para terminar con la sublevación india.

Los españoles de Ciudad Real intentaron una primera incursión a la región rebelde pasando por Huixtán. Tras sentar sus reales en este pueblo, que había sido abandonado por todos sus habitantes, fueron atacados y sitiados. Sólo la llegada de tropas frescas, compuestas en gran parte por indios chiapanecas que se mantenían leales a la Corona, los salvó de una derrota inminente.

A pesar de que los rebeldes habían huido en desorden tras la batalla de Huixtán, los españoles decidieron regresar a Ciudad Real, ya que les habían llegado noticias de que Zinacantán se había sumado a la sublevación, cerrando el camino que comunicaba a la sede de los poderes con Chiapa y con la alcaldía mayor de Tabasco (por el camino de Los Zoques).

En realidad, en cuanto se enteraron del desenlace de la batalla de Huixtán, los zinacantecos adoptaron una actitud conciliadora, refrendando su lealtad al rey de España. De cualquier forma, conscientes del peligro que suponía quedar aislados del mundo exterior, las autoridades de Ciudad Real cuidaron celosamente que los caminos que los comunicaban con Guatemala, Tabasco y Oaxaca, no cayeran en manos de los indios rebeldes, mientras esperaban la llegada de refuerzos militares.

Dado que el camino de Los Zendales estaba bajo el control de los indios sublevados, la comunicación con Tabasco —de vital importancia, ya que se esperaba ayuda de las tropas de esa alcaldía mayor— tenía necesariamente que hacerse por el camino de Los Zoques, con la demora que eso implicaba.

Con la llegada de unas primeras tropas de Guatemala los españoles de Ciudad Real volvieron a incursionar, el 8 de octubre, en Huixtán, aunque sin atreverse a internarse más profundamente en la región rebelde. El 21 de ese mes intentaron un movimiento de pinzas para atacar de modo simultáneo a Cancuc por dos frentes. Una tropa se dirigió a Chenalhó pasando por Chamula, con el fin de llegar al Valle Tana-

té-Chacté y atacar Cancuc por su flanco oeste. Otro grupo armado partió de Huixtán a Oxchuc con la idea de tomar el mismo valle por el otro extremo. Sin embargo la maniobra fracasó. Los rebeldes de las Montañas Chamulas se habían hecho fuertes en lo alto de una estrecha cañada y los españoles no lograron desalojarlos de ahí, de tal suerte que se vieron obligado a dar media vuelta.

Al enterarse de esta derrota, las otras tropas, que habían tenido que librar duras batallas en las cercanías de Oxchuc, optaron por atrincherarse en ese pueblo en espera de más refuerzos de Guatemala, los que venían en camino al mando del propio presidente de la Audiencia, Toribio de Cosío. Éste llegó a Ciudad Real el día 28 por el camino de Comitán y Teopisca. El 14 de noviembre estas tropas se unieron a las que ocupaban Oxchuc. Dado que los indios habían cortado los mejores caminos, los españoles decidieron avanzar contra el centro rebelde por una ruta inusual. Se dirigieron al sur, rumbo a San Martín (ahora Abasolo), con el fin de cruzar el puerto de montaña que desemboca en el valle Tanaté-Chacté. En ese punto, a una legua de San Martín, tuvieron que librar una batalla crucial, el día 18, contra los ejércitos de la Virgen de Cancuc, de la que los españoles salieron victoriosos. El camino hacia Cancuc quedaba totalmente despejado.

Siguiendo *grosso modo* el curso del río Chacté, pasaron cerca de Tenango sin entrar al pueblo. Subieron luego la empinada cuesta que lleva a Cancuc, en donde se encontraron con una trinchera fuertemente defendida por los rebeldes. Sólo el uso de pedreros les permitió poner fin a la resistencia de los indios, los que viendo la inutilidad de sus esfuerzos huyeron despavoridos. Así, el 21 de noviembre, día de la Presentación de la Virgen en el templo, los españoles tomaron la principal plaza de la rebelión.

Unas semanas después, el 7 de diciembre, sin tener noticia alguna de la expedición al mando del presidente de la Audiencia, tropas de Tabasco hicieron su entrada al territorio chiapaneco.

El primer pueblo de Chiapas ocupado por las tropas tabasqueñas fue el de Los Moyos. Sus pobladores, que sí tenían información precisa sobre la derrota rebelde en Cancuc, se habían rendido unos días antes, sin explicar sus razones.

En vez de continuar rumbo a Tila, como las autoridades de Guatemala se lo habían solicitado unas semanas antes, el alcalde mayor de Tabasco emprendió la marcha hacia el Valle de Huitiupán y Simojovel. Esta inesperada decisión bien pudo haber sido motivada por informaciones deliberadamente falsas que le habrían sido proporcionadas por los indios de Los Moyos. De esta forma, las tropas tabasqueñas dejaron

libre el camino a los rebeldes que huían hacia el norte tras su derrota en Cancuc. Después de cuatro días de marcha por asperísimos tránsitos y bajo la lluvia, atravesaron la intrincada sierra que separa los valles de Los Moyos y de Huitiupán y Simojovel, para llegar finalmente a Asunción Huitiupán, el 16 de diciembre. Tras una descarga de fusiles, los indios abandonaron su pueblo y los españoles pudieron ocuparlo sin mayor problema.

En el camino, Juan Francisco Medina, el alcalde de Tabasco, había recibido finalmente noticias de la campaña del presidente de la Audiencia de Guatemala y se había percatado del grave error que había cometido al dirigirse a Huitiupán. Tras pacificar rápidamente la región, emprendió de nuevo un difícil camino a monte traviesa para llegar a Petalcingo el 8 de enero 1713.

Mientras, las tropas de Guatemala habían avanzado hacia el norte, entrando a Guatepec el 20 de diciembre. En vez de seguir el camino usual, lo que los hubiera llevado a Bachajón, decidieron tomar el atajo por Sitalá. Este movimiento, junto con el de las fuerzas tabasqueñas, permitió a los irreductibles refugiarse en los linderos de la Selva Lacandona y en el Valle del Tulijá, lo que habría de dificultar sobremedida su posterior pacificación. Los soldados de Guatemala continuaron su camino por Chilón hasta llegar a Yajalón, donde Toribio de Cosío sentó sus reales. Desde ahí un destacamento avanzó sobre Petalcingo y, tras dividirse en dos, una parte entró a Tumbalá y la otra a Tila, el 4 y el 6 de enero, respectivamente.

Como hemos mencionado, el día 8, las arrojadas tropas tabasqueñas entraron a Petalcingo por donde ya habían pasado las provenientes de Guatemala, despertando la furia de Toribio de Cosío. Tras estos desaciertos acumulados, los españoles se dividieron las áreas por pacificar. Al alcalde mayor de Tabasco le tocó el norte de Los Zendales: Petalcingo, Tumbalá, Tila y Los Moyos. Una parte de las fuerzas guatemaltecas se dirigieron a Bachajón, Sivacá y Ocosingo, mientras el presidente de la Audiencia se retiraba a Ciudad Real por el mismo camino por el que había llegado.

Después de la toma de Cancuc, las tropas españolas no habían vuelto a enfrentarse con las armas a los indios rebeldes. Sin embargo éstos habían abandonado muchos de sus pueblos para refugiarse en las inmediaciones de la Selva Lacandona o en el «despoblado» Valle del Tulijá, donde muchos de ellos tenían cacaotales. La tarea de hacerlos regresar a sus asentamientos tomó varios meses de esfuerzos, para lo cual los españoles usaron de una hábil mezcla de falsas promesas y de incursiones a los montes en busca de los refugiados.

A lo largo de esta campaña de pacificación, los españoles destruyeron muchas de las milpas de los naturales y les confiscaron sus herramientas agrícolas de metal, so pretexto de que podían ser usadas como armas. Los resultados de esta política no tardaron en hacerse sentir: tras la pacificación, los indios, durante varios años, sufrieron de hambrunas y pestes que diezmaron a la región y que terminaron con su riqueza anterior.

Los españoles, mestizos y mulatos que se habían instalado en las Montañas Zendales a fines del siglo XVII y principios del XVIII, tras la rebelión y las muertes cometidas por los indios durante ésta, juzgaron la región poco segura y la abandonaron. Las Montañas Zendales se sumieron en una larga depresión y el camino de Los Zendales perdió la importancia que había adquirido.

La desintegración del Camino Real

A pesar de la decadencia del camino de Los Zendales y del rápido desarrollo de las haciendas agrícolas y ganaderas en la Depresión Central y en los Llanos de Comitán,¹⁹¹ el Camino Real no recuperó el esplendor que había tenido en el siglo XVI y principios del XVII. Sin duda una parte del tránsito de mercancías entre Guatemala y el puerto de Veracruz pasaba por Chiapas -la otra parte lo hacía por el puerto de Golfo Dulce- y mucho del comercio de Chiapas con las alcaldías mayores vecinas se realizaba siguiendo trechos del antiguo Camino Real. Sin embargo, éste nunca volvió a funcionar como eje vertebrador de la economía de Chiapas.

De hecho, durante el siglo XVIII se produjo en la Depresión Central un fenómeno muy curioso: su parte mediana se despobló poco a poco. Así, Chiapa perdió la dos terceras de sus habitantes, mientras que Tuxtla, después del vertiginoso crecimiento que había conocido en los siglos anteriores, entró en una fase de estancamiento, perdiendo incluso parte de su población.

En cambio, los extremos de la Depresión Central conocieron una época de bonanza. San Bartolomé de Los Llanos y Comitán eran, en 1778, las dos ciudades más pobladas de Chiapas. Las haciendas se mul-

¹⁹¹ Sobre la historia de estas haciendas, véase M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*.

tiplicaron, no sólo en las inmediaciones de estas dos ciudades sino también en los valles de Cuxtepeques y en los de Jiquipilas.

Da la impresión de que cada extremo de la Depresión Central tuvo un desarrollo autónomo y paralelo: las haciendas del extremo noroccidental –las de los Valles de Jiquipilas– tenían su principal mercado en Tehuantepec, Oaxaca y Veracruz; en cambio, los Llanos de Comitán, el área de San Bartolomé de Los Llanos y los Cuxtepeques, comerciaban preferentemente con los partidos de Huehuetenango y de Totonicapán e, incluso, con la ciudad de Guatemala. La división de la alcaldía mayor de Chiapas en dos nuevas alcaldías mayores, una con sede en Tuxtla y otra con su cabecera en Ciudad Real, en el año de 1769, no hizo sino exacerbar esta tendencia al no haber más una única autoridad que unificara económicamente, a través de los repartimientos, al antiguo territorio de Chiapas.

Cada una de estas áreas extremas de la Depresión Central tuvo entonces que volver a adecuar sus caminos a sus necesidades. Los pobladores de los Valles de Jiquipilas abrieron un camino a través de la áspera serranía entre Ocozocoautla y Quechula para acceder a ese puerto fluvial sin tener que hacer el rodeo por Tuxtla y Tecpatán, a pesar de las dificultades que suponía ese paso para los tamemes cargados de mercancías.¹⁹²

El extremo sureste del Valle del Río Grande, por su parte, se enfrentó a un grave problema. Siguiendo la misma suerte de Coapa, el pueblo de Aquespala había quedado totalmente despoblado y Escuintenango amenazaba también con desaparecer.¹⁹³ Por eso, a fines del siglo XVIII el camino más usual era el que pasaba por Comitán, Zapaluta (ahora La Trinitaria) y Coneta, es decir por Los Llanos de Comitán, en vez de hacerlo por el fondo del valle.

Es probable, incluso, que para la segunda mitad del siglo XVIII la comunicación entre la ciudad de Guatemala y la de Veracruz se diera preferentemente no tanto por el antiguo camino real, sino más bien por el Altiplano del Macizo Central, pasando por Comitán, Ciudad Real, Ixtapa, Copainalá y Tecpatán, para desembocar en el puerto fluvial de Quechula (ver mapa 23: «El camino de Ciudad Real»).

Ahora bien, todo parece indicar que lo peor que le podía suceder a un pueblo de la región era encontrarse sobre un camino transitado.

¹⁹² AGCA, Chiapas, A.1.45.8, leg. 293, exp. 2033. [1801]. Agradezco a Dolores Aramoni el haberme proporcionado esta información.

¹⁹³ Sobre los problemas de esta parte del Camino Real y los proyectos de cambiar su ruta a principios del siglo XIX, véase M. H. Ruz, «Contra Escuintenango, Coneta y Aguacatán o de un nuevo camino real a Guatemala».

Rápidamente Coneta y Zapaluta empezaron a padecer los graves inconvenientes de tener que atender a los viajeros y transportar sus mercancías, de tal forma que ambos empezaron a perder habitantes. Las autoridades, siguiendo la tendencia histórica de subir el Camino Real a las alturas del Macizo Central, planearon una ruta alterna por Juncaná, Nentón, San Andrés, San Marcos, Jacaltenango, Concepción y San Martín Cuchumatán, para llegar a la ciudad de Guatemala. Sin embargo, la guerra de Independencia no permitió llevar a cabo ese proyecto.

De cualquier forma, el glorioso Camino Real de Chiapas había muerto. Durante el siglo XIX se hicieron planes diversos para aprovechar las partes navegables del Río Grande y volver a impulsar el puerto fluvial de Quechula, pero sin ningún resultado.¹⁹⁴ Para entonces, los días de la navegación fluvial estaban contados.

En este siglo, por lo general, las modernas carreteras han abandonado las rutas coloniales, ya que su principal objetivo ha sido comunicar a las poblaciones más grandes y pujantes entre sí, con sus mercados y fuentes de abastecimiento. Así, han hecho evidente en Chiapas que los caminos no están determinados por la geografía física, sino que su trazo responde a los requerimientos de las sociedades que los construyen y los utilizan.

Así, uno tras otro, los caminos coloniales fueron cayendo en el olvido. Dado el despoblamiento del valle de Río Grande ninguna carretera importante sigue hoy en día su curso. El crecimiento de Ocosingo terminó con el camino de Los Zendales al desviar el tránsito de hombres y mercancías hacia el oriente, por Huixtán, Oxchuc, Ocosingo y Palenque. El camino de Los Zoques tuvo más suerte, la moderna carretera que une Tuxtla con Villahermosa, vía Pichucalco, sigue en gran medida los pasos del camino prehispánico y colonial. Curiosamente, la situación ha empezado a cambiar recientemente: la construcción de caminos secundarios, que a raíz del levantamiento neozapatista se ha acelerado en forma espectacular para facilitar el desplazamiento de tropas militares, ha vuelto a utilizar muchos de los pasos aprovechados en los tiempos coloniales. Es el caso, por ejemplo, del camino entre San Cristóbal (la antigua Ciudad Real) y Solistahuacán, vía Chamula y San Andrés Larráinzar. Hoy en día es posible recorrer, en buena medida, el antiguo Camino Real –al menos sus principales etapas, aunque probablemente no por una ruta idéntica–, tomando terracerías, caminos revestidos y carreteras secundarias.

¹⁹⁴ F. Castañón Gamboa, «Panorama histórico de las comunicaciones en Chiapas», pp. 89, 93 107 y 109.

En cambio, otros proyectos, como el de la autopista Tuxtla-Cosoleacaque, parecen seguir huellas todavía más antiguas: las de los comerciantes de los tiempos prehispánicos. Los ires y venires de los caminos de Chiapas no están por terminar. En sus constantes transformaciones abrirán a menudo caminos inéditos, pero en otras ocasiones removerán la tierra que muchos hombres pisaron en busca de materias preciosas, mercancías exóticas, fortuna, aventuras, conquistas, saberes y favores divinos.

2. Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1720)

A Jean-Pierre Berthe,
maestro y amigo

Introducción

Las cofradías de los pueblos indios del imperio español han llamado la atención de numerosos historiadores, dadas las variadas posibilidades de análisis que ofrecen estas instituciones. Algunos se han interesado por sus aspectos económicos como cajas de ahorro que permitían financiar diversas actividades productivas y comerciales de los indios.¹⁹⁵ Otros han relacionado las cofradías de barrio con la organización socioespacial de origen prehispánico, basada en lazos de parentesco, de las comunidades indígenas.¹⁹⁶ Finalmente, otros se han interrogado sobre su papel en la conformación de una muy peculiar religiosidad india.¹⁹⁷

Pero al abordar cualquiera de estos enfoques, los investigadores han tenido que enfrentarse al problema de las fuentes históricas. Éstas no sólo son escasas; por lo general también resultan, en un primer acercamiento, áridas y tediosas. Los libros de cofradías –la principal de estas fuentes– no constituyen de ninguna manera una excepción a la regla. Estos son fundamentalmente libros de cuentas en los que se anotaban los ingresos y egresos de la cofradía, y en los que se realizaba un balance contable anual en ocasión de la elección de los nuevos mayordomos.

¹⁹⁵ A. Lavrín, «Mundos en contraste: Cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII», pp. 237-257; M. Carmagnani, *El regreso de los dioses*, pp. 132-144; N. M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 412-423; A. C. van Oss, *Catholic Colonialism*, pp. 109-115; y M. J. MacLeod, «Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas», pp. 64-86.

¹⁹⁶ E. Zamora, *Los mayas en las tierras altas en el siglo XVI. Tradición y cambio en Guatemala*, pp. 374-382. Este aspecto está siendo investigado actualmente, para el caso de los zoques de la Depresión Central de Chiapas, por D. Aramoni Calderón.

¹⁹⁷ D. Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 381-410; y F. Rojas Lima, «La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala», pp. 253-282.

Su función primordial parece haber sido la de permitir a los obispos controlar el funcionamiento financiero de las cofradías durante sus visitas por los pueblos de su diócesis, para evitar abusos y malos manejos por parte del cura doctrinero y de los mayordomos. La monótona sucesión de gastos en misas, cera, santos óleos y limosnas diversas, interrumpida por las actas anuales de la elección de los mayordomos o por la revisión de las cuentas efectuadas por los obispos, no parece a primera vista ofrecer muchas posibilidades de análisis histórico, por lo que a menudo los historiadores han dejado de lado el estudio de los libros de cofradías, prefiriendo otros documentos.

En este breve trabajo buscaremos mostrar, sin embargo, que si el historiador posee una visión general de la vida económica de una región dada, los libros de cofradía, incluso en sus aspectos más estrictamente contables, pueden ser una fuente de enorme utilidad para matizar o incluso replantear hipótesis acerca de los movimientos económicos de la región estudiada, al poder observar de cerca algunas de sus expresiones locales. Para ello hemos escogido los libros de tres cofradías –San Sebastián, Santísimo Sacramento y Santo Domingo– del pueblo tzeltal de Chilón, ubicado al noreste de la alcaldía mayor de Chiapas, centrandó nuestro estudio en el período que se extiende entre 1677 y 1720, durante el cual se produjeron cambios de gran trascendencia en la economía de esta provincia colonial.¹⁹⁸ La elección del pueblo estuvo determinada por el hecho de que los libros de cofradías de Chilón que se conservan son más numerosos que los de cualquier otro pueblo de la región durante este período especialmente agitado de la vida de Chiapas.¹⁹⁹ Aun así es necesario aclarar que existieron en el pueblo por lo menos otras dos cofradías –de la Veracruz y de ánimas– cuyos libros parecen irremediablemente perdidos, hecho que por desgracia limita los alcances de nuestra investigación.

¹⁹⁸ Los tres libros de cofradías se encuentran en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC), guardados en una caja junto con los libros de cofradías del pueblo de Bachajón. Para no cargar este trabajo de demasiadas notas, omitiremos las que se refieren a estos tres libros.

¹⁹⁹ M. J. MacLeod, «Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas», pp. 80-86, analizó diversos libros de cofradías de Chiapas entre ellos los de Chilón, destacando la lucha entre la Iglesia y los indios por el control de estas agrupaciones religiosas. Nuestro enfoque, más «economicista», pretende complementar de alguna forma el estudio de M. J. MacLeod.

La cofradía de San Sebastián –tal vez la más antigua del pueblo de Chilón– fue fundada en 1613. Ese año el Cabildo eclesiástico, sede vacante, en respuesta a una solicitud de los naturales del pueblo, autorizó su erección y pidió al deán, don Fructus Gómez de Casillas, y al chantre, don Gabriel de Avendaño, que redactaran las ordenanzas necesarias para su buen gobierno. En éstas, los dos canónigos indicaron los cargos que debían someterse a elección para el gobierno de la cofradía –dos mayordomos, un alcalde diputado y un secretario–, la forma en que debían guardarse sus bienes –en una caja grande de tres llaves– y las fechas en que los mayordomos salientes debían entregar las cuentas a los entrantes –en los días siguientes a la fiesta del señor san Sebastián. De acuerdo a estas ordenanzas, además de promover la devoción por el glorioso mártir san Sebastián, la cofradía tenía que pagar dos misas al año por las ánimas de los cofrades difuntos –una el día de su patrono o alguno de su octava, y otra el 2 de noviembre, día de muertos. Por otra parte, se mandaba en ellas que:

«los dichos mayordomos tengan cuidado con los hermanos enfermos que hubiere y les hagan confesar y comulgar a los que fueren de comunión y tengan cuidado de dejar en manos que de noche los velen y acudan a lo que hubiere menester so pena al hermano [que] no acudiere a velar cuando se le mandare por los mayordomos, de un real para la cofradía y se cobre de ellos y de sus bienes.»

Para juntar el dinero necesario con el fin de cubrir los gastos de la cofradía, cada domingo dos hermanos deberían recorrer el pueblo, pidiendo limosna.

Aunque no se decía en las ordenanzas, la costumbre señalaba que si al finalizar el año las limosnas juntadas fuesen superiores a los gastos, la diferencia se utilizaría para formar y luego acrecentar el principal de la cofradía. Éste solía dividirse entre los dos mayordomos entrantes, quienes lo invertían en sus propios tratos o lo daban en préstamo con intereses a otros miembros de la cofradía, para devolverlo acrecentado en la fiesta del santo patrono.

De esta forma la cofradía de San Sebastián fomentaba la unión de sus miembros con el fin de cuidar tanto de su salud física como de la salvación de sus almas. Además, al poner en común parte de los magros ahorros de los cofrades, permitía financiar algunas de las activida-

des económicas del pueblo y constituir una reserva monetaria que ayudase a amortiguar los efectos más duros de las crisis agrícolas.

Estos verdaderos grupos de ayuda mutua, que incluían tanto a vivos como a muertos, resultaban de gran utilidad en aquellos difíciles tiempos por los que atravesaba la alcaldía mayor de Chiapas. La población aborígen, víctima de las epidemias traídas del viejo continente, de la explotación y maltrato de los españoles, de la anomia social y de la desaparición de gran parte de sus referencias culturales, se reducía aceleradamente. Uno de los redactores de las ordenanzas de la cofradía de San Sebastián, el deán don Fructus Gómez, quien había elaborado en 1611 un informe sobre el estado de la alcaldía mayor de Chiapas, anotó en éste que «parece asimismo y consta por certificación de los más ancianos de estas provincias, que desde la dicha fundación [de Ciudad Real, en 1527] hasta hoy en día, se han menoscabado y disminuido de cuatro partes de los naturales, más de las dos y media».²⁰⁰

Sobre las ruinas de los cacicazgos prehispánicos, los españoles no habían logrado crear empresas económicas viables y dinámicas que permitieran saciar en algo su sed de riqueza. Las esperanzas de encontrar cantidades importantes de metales preciosos en estas tierras habían muerto. Las ricas tierras irrigables del cálido valle del Río Grande, que antes de la llegada de los conquistadores habían sido la fuente de la riqueza y del poder regionales, se abandonaban poco a poco por falta de brazos que las trabajaran. Los colonizadores españoles más emprendedores habían partido en busca de mejores oportunidades a otras provincias, de tal forma que en Ciudad Real –capital de la alcaldía– quedaban tan sólo 198 españoles.²⁰¹ Las actividades económicas en manos de los colonizadores eran pocas. Para empezar, una cuarta parte de éstos vivía simplemente de las rentas cada vez más exiguas que les proporcionaban las encomiendas. Los dominicos y algunos vecinos establecieron unas pocas estancias ganaderas y uno que otro trapiche en el Priorato de Chiapa, en el Beneficio de Jiquipilas y en la provincia de Los Llanos (ver mapa 24. «Las provincias o partidos de la alcaldía mayor de Chiapas»), pero estas empresas no lograban imprimir dinamismo al conjunto de la alcaldía mayor.²⁰² Los demás, vivían de la corrupción que generaba la administración pública, o bien se dedicaban al comer-

²⁰⁰ AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47 (en especial f. 44v). [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² M. H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo*, Cap. «Copanaguastla en la historia. La evangelización», pp. 66-67 y *Savia india, floración ladina*, pp. 59-84 y 110-113.

cio, si así le podemos llamar al trabajo de obligar a los indios a ceder una parte de su producción agrícola a cambio de mercancías de los repartimientos controlados por los alcaldes mayores.²⁰³ Chiapas, rincón olvidado del Imperio Español, se sumía en el letargo de la depresión económica. Ante esos tiempos, instituciones tales como las cofradías –que permitían vertebrar a los pueblos indios, reorganizar sus actividades religiosas y festivas, y enriquecer el tejido de solidaridades– resultaban indispensables.

Olvidado de las altas esferas del poder, Chilón, al igual que la provincia de Los Zendales –de la que formaba parte–, atravesó las décadas de crisis con mejor fortuna que otros pueblos de la alcaldía mayor. La provincia de Los Zendales se extendía a lo largo de la vertiente nororiental del Macizo Central, abarcando todas las alturas, desde Huixtán, a 2 200 metros de altitud, hasta Palenque, ubicado en las planicies costeras del Golfo de México. Región de abruptos paisajes serranos, que albergan algunos pequeños y hondos valles, de difícil comunicación y de lluvias torrenciales, Los Zendales no interesaron demasiado en un principio a los conquistadores. En los inicios del siglo XVII se habían asentado en esta provincia tan sólo 11 españoles, todos ellos pobres.²⁰⁴ Este relativo olvido, el clima frío y húmedo, menos propicio a la propagación de ciertas epidemias que el de las tierras bajas, y el desarrollo de las plantaciones de cacao en el área limítrofe con Tabasco, las que prosperaron gracias al colapso que sufrió este cultivo en el Soconusco y a los ataques piratas que obligaron a los habitantes de la Chontalpa –noroeste de Tabasco– a emigrar tierra adentro, permitieron una lenta pero constante recuperación de su población. Chilón, ubicado en la estratégica altitud de 800 metros –nivel a partir del cual aparentemente las epidemias perdían gran parte de su virulencia–, pasó así de tener 322 tributarios en 1611 a contar con 483 en 1666.²⁰⁵

La cofradía de San Sebastián había formado, para 1677, un pequeño principal de 86 tostones, mientras que la del Santísimo Sacramento –también de antigua fundación– tenía acumulados en esa fecha 59. Todo parece indicar que durante estos años de recuperación y reorde-

²⁰³ Sobre el sistema de repartimiento véase R. Pastor, «El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos», pp. 201-236.

²⁰⁴ AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47 (en especial f. 44v). [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611.

²⁰⁵ *Ibid* y AGI, Contaduría, 815, exp. 1, ff. 11v-16v. [Relación de las ciudades, barrios y pueblos, vecinos y tributarios de Chiapas]. Ciudad Real, 20 de mayo 1683. Sobre la fecha en que fue contado el pueblo véase AGI, Guatemala, 75, exp. 4 (1), [ff. 1v-2v]. Memoria de los pueblos. [Guatemala, marzo 1679].

namiento del pueblo nadie se preocupó por anotar en los libros de las cofradías los ingresos ni los egresos, menos aún los nombres de los mayordomos que año tras año se relevaban en el cargo.

Los nuevos tiempos

Las cosas cambiaron en 1677, con la primera visita que hiciera el obispo fray Marcos Bravo de la Serna y Manrique a los libros de cofradías de Chilón. Este obispo, allegado al presidente del Consejo de Indias, había sido enviado de España con el fin de combatir la corrupción reinante y de poner un freno al poder exorbitante de los dominicos en la alcaldía mayor. Su nombramiento formaba parte de los esfuerzos de la Corona por recuperar el control sobre unos territorios que, aprovechándose de la crisis por la que atravesaba la metrópoli, habían incrementado su autonomía y su libertad de acción. Bravo de la Serna sería así el primero de una serie de obispos muy distintos entre sí y orientados a objetivos diversos, pero todos igualmente emprendedores y dinámicos.²⁰⁶ Su lealtad a los intereses de la Corona y sus afanes modernizadores le acarrearón rápidamente grandes problemas con los distintos sectores de la población, ya que el prelado sólo veía en todas partes corruptelas, abusos, incurias, supersticiones e idolatrías.

Chilón no fue evidentemente la excepción. Tanto la omisión del cura en anotar las cuentas de las cofradías de San Sebastián y del Santísimo Sacramento, como el hecho de que los mayordomos manejasen importantes cantidades de dinero provenientes de las limosnas de los hermanos, chocaron con su mentalidad burocrática y estrechamente eclesiástica. Mandó entonces que los indios adquiriesen nuevos libros en donde anotar todo lo relativo a la vida de sus cofradías, orden por la cual los historiadores le estamos agradecidos, pero que seguramente no fue bien recibida por el cura doctrinero ni por los mayordomos. Menos gusto aún debió causarles a los indios el que el obispo, quien no concebía que las cofradías pudiesen funcionar como grupos de ayuda mutua, les dejara tan sólo diez tostones de principal

²⁰⁶ Sobre estos obispos de Chiapas véase E. Flores Ruiz, *La catedral de San Cristóbal de las Casas*, pp. 99-102; y M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 91-124 y 146-153.

a cada una de ellas, destinando el resto –125 tostones– a la caja de fábrica de la iglesia.

Por otra parte, Bravo de la Serna erigió una cofradía de Santo Domingo, ya que sorprendentemente el pueblo no tenía una dedicada a su santo patrón. En las ordenanzas que redactó para ésta se trasluce claramente su espíritu reformista. A diferencia de las elaboradas en 1613 para la cofradía de San Sebastián, no se hace ninguna mención a la ayuda que deben proporcionarse los cofrades entre sí. Por el contrario, los únicos objetivos que se mencionan son el financiar cuatro misas al año –lo que implicaban un desembolso de 28 tostones– y el fomentar la práctica religiosa de los cofrades, obligándolos «a confesar y comulgar en la fiesta principal del santo y si no pudiesen en ella en una de las otras dos», sacramentos a los que los indios no eran especialmente aficionados. El obispo no dejó de señalar que en los libros debían anotarse los nombres de los cofrades, los montos de las limosnas que se recogieran todos los domingos, las elecciones anuales de mayordomos y los gastos de la cofradía. La responsabilidad del registro de los dos primeros rubros recaía naturalmente sobre el escribano y los mayordomos, que no parecen haber sido capaces o haber tenido interés alguno en obedecer la órdenes del prelado. Los curas doctrineros, en cambio, sí cumplieron con su parte, aunque en forma bastante descuidada. Celoso guardián de las prerrogativas de las iglesias, Bravo de la Serna ordenó también que «las elecciones y cuentas las hagan siempre ante el padre cura que es y fuere de esta doctrina, el cual las confirme y las firme» y que «los que fueren mayordomos no permitan a los alcaldes ni a otro alguno entrometerse en la cofradía y sus dependencias si no es que sea cofrade con voz y voto como los otros». Finalmente, para impulsar a la cofradía le concedió «todas las gracias, indulgencias y exenciones que podemos y especialmente las del jubileo de cuarenta horas para el día del santo y los dos siguientes, teniendo descubierto el Santísimo Sacramento». El cura, por su parte, dio seis tostones a la cofradía para que empezase a formar su principal.

La visita del obispo costó a las tres cofradías, entre derechos de visita, libros y misas para los difuntos, por lo menos 50 tostones, sin contar los 125 que fueron a parar a la fábrica de la iglesia. El orden y el progreso tenían su precio.

Muchas más sorpresas habrían de deparar los nuevos tiempos a los naturales de Chilón. Por esas fechas Chiapas empezaba a despertar de su sopor. La provincia de los Llanos veía su población recuperarse rápidamente, abriendo nuevas perspectivas económicas en esa región. Los Zendales, por su parte continuaban su crecimiento demográfico, aun-

que ciertamente a un ritmo más lento.²⁰⁷ Las visitas de oidores y otros funcionarios de diverso pelaje a los pueblos, con el fin de actualizar los padrones de tributarios, se hicieron más frecuentes, implicando nuevos gastos para sus habitantes. Las autoridades encargadas de los tributos pusieron en marcha un nuevo y fraudulento sistema de cobro por medio del cual se exigía a los indios de las regiones distantes de Ciudad Real pagar íntegramente sus tributos en dinero contante y sonante.²⁰⁸ Con los beneficios de este nuevo sistema tributario el comercio cobró mayor auge y los alcaldes mayores encontraron una fuente para financiar, tanto los repartimientos de mercancías que hacían como los avíos a cultivos de gran valor comercial, tales como la grana, el algodón y el cacao. Las autoridades de Guatemala organizaron la conquista de El Lacandón, donde seguían viviendo indios insumisos. El dinero volvió a llenar las arcas de la diócesis y de las ordenes religiosas, las cuales se lanzaron a reparar y agrandar sus iglesias y conventos.²⁰⁹

Los indios de Chilón, al igual que los de casi todos los pueblos de Los Zendales, se cuentan entre los que se vieron compelidos a tributar en dinero. Para poder conseguir el preciado y escaso numerario tuvieron, entonces, que dedicar unos dos meses al año a trabajar para los españoles, ya fuera en las plantaciones de cacao ubicadas en la región fronteriza, entre Chiapas y Tabasco, o como tamemes en el cada vez más transitado camino que unía Ciudad Real con Tacotalpa –capital de Tabasco– y que pasaba por su pueblo. Los naturales de Chilón también criaban cerdos que los indios del barrio de Cuxtitali, en Ciudad Real, venían a comprar. Atraídos por las nuevas posibilidades económicas, algunos españoles, junto con sus criados –ladinos y mulatos– empezaron a asentarse en el pueblo, hasta entonces habitado exclusivamente por indios.

²⁰⁷ Nuestras principales fuentes demográficas son AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2), 2 ff. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos y frailes. [Ciudad Real, 1595]. AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611; AGI, Contaduría, 815, exp. 1, ff. 11v-16v. [Relación de las ciudades, barrios y pueblos, vecinos y tributarios de Chiapas]. Ciudad Real, 20 de mayo 1683; G. Enríquez, «Nuevos documentos para la demografía histórica de la Audiencia de Guatemala a finales del siglo XVII», pp. 147-155; AGI, Escribanía, 369 C, exp. 1, ff. 36-44. [Cuenta por pueblo del aumento o disminución de tributarios]. Guatemala, 13 de agosto 1714.

²⁰⁸ Sobre este sistema tributario y su importancia en la economía de Chiapas, véase J. P. Viqueira, «Tributo y sociedad en Chiapas».

²⁰⁹ S. D. Markman, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, pp. 262-263, 289, 298 y 441-442.

Las consecuencias de todos estos cambios parecen haber sido nada favorables a los naturales de Chilón. Entre 1690 y 1703 el número de tributarios disminuyó en 78 unidades.²¹⁰ Las cofradías, privadas de casi todo su principal, se volvieron una carga cada vez más pesada para el pueblo. No sólo su número aumentó, sino que además los gastos de cada una de ellas se multiplicaron. Las visitas de los obispos, inflamados de un renovado celo pastoral, se hicieron más frecuentes (1677, 1678, 1680, 1684, 1686, 1689, 1692, 1695, 1697, 1699, 1702, 1709, 1711). Cada una de ellas suponía a lo menos un desembolso de 20 tostones por cofradía, sin contar otros gastos que debía asumir el pueblo en su conjunto. Por otra parte, los religiosos limosneros hacían su aparición varias veces al año, pidiendo a cada cofradía su contribución (de 2 reales a un tostón) para causas que, si bien eran del todo lejanas al mundo cotidiano de los indios, no podían menos que enriquecer su imaginario colectivo, tales como la casa santa de Jerusalén y la redención de cautivos cristianos en manos de los moros.²¹¹ Otros pedían para Nuestra Señora de la Sierra Morena, para la canonización de fray Francisco de Jiménez de Cisneros y de Pedro Regalado o para la beatificación de María de Jesús de Agreda. Los indios de Chilón no negaron su ayuda para la reconstrucción, en 1686, de la iglesia del no muy cercano pueblo de Simojovel, que había sufrido un incendio, ni para hospitales a los que jamás podrían acudir, tales como el de Nuestra Señora de Belén o el de San Juan de Dios, ubicados ambos en la ciudad de Guatemala. El auge constructivo de Ciudad Real requirió también de sus limosnas. Así, las cofradías de Chilón aportaron algunos tostones para las obras del convento de monjas del Carmen (1677, 1697 y 1704), para la portada de la iglesia de San Francisco (1679), para su capilla mayor (1683) y para su convento (1686). Incluso los jesuitas recién llegados a Chiapas pidieron algunas limosna en 1688 para levantar la iglesia de San Agustín, a pesar de las importantes donaciones que recibieron en forma de plantaciones de cacao.²¹²

No resulta raro, entonces, que en las últimas décadas del siglo XVII las cofradías del pueblo no lograsen reconstituir su principal, salvo la

²¹⁰ AGI, Escribanía, 369 C, exp. 1, ff. 36-44. [Cuenta por pueblo del aumento o disminución de tributarios]. Guatemala, 13 de agosto 1714.

²¹¹ Sobre el papel de los mercedarios en la recolección de algunas de estas limosnas véase, M. C. León Cázares, «Los mercedarios en Chiapas. ¿Evangelizadores?», pp. 11-43.

²¹² Sobre las donaciones que recibieron los jesuitas al llegar a Chiapas véase AGI, Guatemala, 44, exp. 38, ff. 11v-14. Testigo: Juan Flores Ballinas de 75 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1684; y AGI, Guatemala, 397, exp. 3, ff. 200-204. Real cédula. Madrid, 24 de diciembre 1677.

de San Sebastián, que logró acumular tan sólo unos veinte tostones (ver gráfica 2. «Principal de las cofradías de Chilón (1676-1720)»). Cada vez más a menudo los mayordomos se veían obligados a poner de su bolsillo seis o siete tostones –equivalentes a por lo menos un mes de salario– para equilibrar las cuentas de las cofradías. Hubo incluso algunos que tuvieron que dar más de 20 tostones, como les sucedió a los que desempeñaron el cargo en la cofradía del Santísimo Sacramento en los años de 1691 y 1692. Así, lo que antes era un privilegio al que sólo debían acceder –según decían las ordenanzas de la cofradía de San Sebastián– «los indios mejores del pueblo, de buena vida y costumbres y buenos cristianos y apacentados», y que permitía el manejo de significativas cantidades de dinero, se volvió durante esos años una carga pesada y poco atractiva de asumir.

Tiempos de esperanza y tiempos de crisis

Las cosas empezaron a mejorar con el nuevo siglo. Ya desde 1695, el principal de la cofradía de San Sebastián, que fluctuaba alrededor de los 20 tostones, fue acrecentándose aceleradamente hasta rebasar los 100 en 1702 (ver gráfica 2. «Principal de las cofradías de Chilón (1676-1720)»). Este desarrollo hizo recapacitar a las autoridades eclesiásticas, mostrándoles que los tiempos eran propicios para que las demás cofradías tuviesen los recursos necesarios para invertir y acumular un capital que más adelante podría servir a la Iglesia. Así, en 1702, el obispo Núñez de la Vega mandó «que de las tres cofradías de las Ánimas, San Sebastián y la Veracruz que tienen gruesos principales se saque una limosna con que ayuden a ésta [del Santísimo Sacramento] y de ello se le ponga un principalito» que fue de 14 tostones. La de Santo Domingo recibió ese mismo año diez tostones que regaló el cura doctrinero y seis que el obispo tomó de los bienes de fábrica. A éstos se sumaron otros 18 tostones que recibió del nuevo cura en 1704. La cofradía del Santísimo Sacramento, a su vez, se vio aumentada ese año en 27 tostones. Gracias a estas ayudas y al hecho de que entre 1702 y 1709 no se realizó ninguna visita de obispo por hallarse la sede vacante, los principales de las tres cofradías lograron mantener un constante crecimiento. Por primera vez desde 1677, en 1701 la suma de los principales de las tres cofradías fue mayor a sus gastos (ver gráfica 3. «Gastos y principal de las cofradías de Chilón [1676-1720]»). Los frailes dominicos que adminis-

traban el pueblo no resistieron, entonces, la tentación de realzar la dignidad de la iglesia a la que asistía ahora un significativo número de vecinos españoles. En 1704 el cura procedió a una colecta entre todas las cofradías para comprar una banda muy aseada de tafetán, colorada, con su punta de seda que podría usarse para el Santo Cristo del colateral o para san Sebastián. Al año siguiente el cura se lanzó a realizar obras en el baldaquín y la lámpara, de las que anunció orgullosamente que se trataba de «las más costosas y señoriales» y para las cuales las tres cofradías tuvieron que aportar 56 tostones.

Sin embargo, las señales de que se trataba de un auge efímero se fueron multiplicando rápidamente. En 1709 el cura doctrinero anotó en el libro de Santo Domingo que los mayordomos «por haber estado el tiempo tan fatal con los trabajos que su Divina Majestad ha enviado de hambre y peste, no dan aumento alguno». Al año siguiente, en el libro de San Sebastián, el religioso agradeció a los mayordomos salientes el que «en tiempo tan fatal permanezca el capital», mientras que los de Santo Domingo tuvieron que ser reelectos «porque no hubo quien quisiese ser mayordomo».

Por si los jinetes del Apocalipsis, del hambre y la peste, no fuesen suficientes, el nuevo obispo, Juan Bautista Álvarez de Toledo, inició sus visitas en 1709. Este prelado era muy aficionado a realizar obras de caridad. Además de repartir una vez a la semana maíz entre los necesitados en Ciudad Real, puso todo su empeño en fundar un hospital y una casa de recogidas. Pero estas obras pías requerían de importantes sumas de dinero que tenían que provenir principalmente del bolsillo de los indios. Así, en 1709, al visitar las cofradías de Chilón, además de cobrar los acostumbrados derechos de visita, les tomó otros ocho tostones para rezar por las ánimas de los cofrades difuntos y para rematar les impuso el pago del diezmo sobre su principal.

A pesar de las enfermedades y malas cosechas, el dinero acumulado en los diez años anteriores permitió resistir esta primera visita de tan filantrópico prelado. Pero en 1711 se produjo la catástrofe. En enero el obispo realizó su segunda visita, la más costosa que hubiese conocido el pueblo, justo en el momento en el que éste atravesaba por una grave crisis agrícola. En noviembre –mes en el que la siguiente cosecha estaba siendo levantada– el panorama era desalentador. Los mayordomos de la cofradía del Santísimo Sacramento quedaron a deber 15 tostones que prometieron reponer en un mes. Los del señor San Sebastián, que habían recibido al ocupar sus cargos 90 tostones, alegaron que habían tenido que dar 23 de ellos en la visita del obispo y que el cura doctrinero les había tomado prestados otros 20 tostones, mismos

que nunca había devuelto. De lo restante, 47 tostones, no eran capaces de exhibir siquiera uno solo, razón por la cual el cura los reeligió a fin de que rescatasen el principal perdido. Los de Santo Domingo, para justificar una disminución de 37 tostones, señalaron la importancia de los gastos de la visita del prelado y explicaron que uno de los indios al que le habían prestado 16 tostones se había ido a Tabasco y no había regresado.

En los siguientes meses, los mayordomos lograron recabar algo de lo perdido. Para enero de 1712, una vez vendidas las cosechas, los de San Sebastián entregaron 51 tostones; en mayo los del Santísimo Sacramento exhibieron a su vez 44 tostones. ¿Lo peor de la crisis había pasado? Tal vez de la crisis agrícola sí, pero la social, en cambio, estaba apenas por estallar.

Tiempos de rebelión y tiempos de represión

Los libros no registran gastos en el resto del año, ni elecciones en 1713. Las razones son fáciles de entender. En los primeros días de agosto de 1712, los indios de toda la provincia de Los Zendales y de la Guardianía de Huitiupán se rebelaron contra el dominio español. En Chilón los españoles y ladinos se atrincheraron en el convento con 18 bocas de fuego, espadas, alfanjes y machetes, poca cosa ante los cientos de indios que llegaron a sitiarlos. Viendo la batalla perdida, el cabo Pedro Ordóñez entregó las armas a los rebeldes tal y como éstos lo exigían. Pero apenas habían sido desarmados, los hombres fueron arrojados de lo alto del convento, mientras que sus mujeres fueron llevadas a Cancuc, centro de la sublevación, para servir de molenderas a los dirigentes indios. El cura de Chilón, fray Nicolás de Colindres, logró huir en dirección a Ocosingo, pero antes de alcanzar su destino fue asesinado por unos indios de Guaquitepec.²¹³

Los naturales de Chilón se mantuvieron rebeldes hasta mediados de diciembre, fecha en que una parcialidad acudió a rendirse ante las tropas comandadas por el presidente de la Audiencia de Guatemala, las que habían tomado Cancuc y puesto en desbandada a los sublevados.²¹⁴

²¹³ AGI, Guatemala, 296, exp. 7, ff. 1v-3. Declaración de Antonio Sánchez de Guaquitepec. Guaquitepec, 31 de enero 1713.

²¹⁴ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 221v-222v. Razón de haber venido a dar la

En los libros de cofradías se volvieron a asentar los gastos por misas, cera y santo óleos, pero las elecciones de nuevos mayordomos tardaron algún tiempo en regularizarse. El pueblo había perdido parte de sus hombres, muertos en la guerra o desterrados por los españoles. Las tropas de Guatemala se habían llevado los animales y todas las herramientas de metal, alegando que podían servir como armas,²¹⁵ de tal forma que las siembras de 1713 y 1714 se realizaron en medio de grandes dificultades. Algunos mayordomos nombrados en 1712 lograron entregar gran parte del principal que habían recibido, pero éste se esfumó entre 1714 y 1716. Ese último año la langosta arrasó con las milpas y, según informó el cura doctrinero, «aunque han sembrado otra vez los que han podido se teme que no se darán por haber pasado el tiempo de la sementera y si se dieran témese otro trabajo entonces, que las destruyan los hijos que aquí han procreado dichas langostas».²¹⁶ Sobre los naturales mal alimentados, se cebó la epidemia. Entre 1714 y 1718, 173 tributarios fallecieron y 27 huyeron a Tabasco. En 1718 la situación seguía siendo dramática:

«Han sido tales las necesidades y hambres que han padecido [los indios] hasta este [año] en que estamos que no es menos la que padecen que se han visto obligados de la necesidad a dejar sus pueblos por tiempo de medio año algunas veces y otros años de tres meses o cuatro meses hasta que tenían noticia que ya había maíz en sus pueblos; y aunque es verdad que muchos volvían, pero de la vuelta se les seguía mayor atraso porque se hallaban sin casa, que se les había caído por no haber habido quien la habitase, perdido el tiempo para hacer su milpa para el año que se seguía; por lo cual viéndose destituidos de un todo y tímidos de que las justicias no los castigasen pidiéndoles el tributo el que no podían pagar por la suma pobreza en que se hallaban, así se volvían a huir en busca del sustento a distintas provincias donde hoy se hallan muchos dispersos...»²¹⁷

obediencia algunos indios del pueblo de Chilón y lo que refieren sobre la muerte de Dominica Gómez que llevó el despacho de su señoría de los demás que le expresa. Cancuc, 18 de diciembre 1712.

²¹⁵ AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (1), ff. 253-254v. Declaración de los indios del pueblo de Chilón del partido de Los Zendales. Ciudad Real, 1º de diciembre 1719.

²¹⁶ AGI, Guatemala, 250, exp. 4, ff. 95-98v. Certificación [de fray Pedro Villena, dominico, cura de Chilón y Bachajón. Chilón, 31 de mayo 1716.

²¹⁷ *Ibid.*, ff. 183v-185. Certificación del padre cura Fr. Pedro de Villena de los pueblos de Chilón y Bachajón. Chilón, 18 de septiembre 1718.

Las hambrunas y epidemias que asolaban la provincia de Los Zendales obligaron a las autoridades a perdonar los tributos durante todos esos años. No obstante el nuevo obispo –seguramente con el fin de confortar espiritualmente a sus feligreses– realizó visitas en 1716 y 1718, cobrando, claro está, los acostumbrados derechos. A pesar de la miseria general, los religiosos limosneros no dejaron de recorrer las tierras desoladas pidiendo para la redención de cautivos, para la fábrica de Nuestra Señora de los Dolores en Guatemala e incluso, uno de ellos, para la provincia de Persia.

En 1719 el panorama pareció aclararse. Los mayordomos de las tres cofradías dieron cuentas alentadoras, exhibiendo parte del principal perdido. Pero al año siguiente las autoridades civiles procedieron a cobrar de nuevo el tributo y las cofradías volvieron a quedarse sin dinero alguno. El saldo final de la «pacificación» resultó, así, brutal. Chilón se quedó sin ahorros, privado de parte importante de sus hombres jóvenes y de casi todos los letrados, condenados por haber colaborado con los rebeldes. Los vecinos españoles sobrevivientes a la sublevación abandonaron por años el pueblo en busca de mayor seguridad. La economía de Chiapas entró en un nuevo marasmo y, en muchos sitios, las haciendas –refugio seguro en tiempos de crisis– iniciaron su crecimiento a costa de las tierras de los indios. Chilón, que había llegado a ser un centro económico de importancia, cayó en el olvido.

Para 1730 la cofradía del Santísimo Sacramento, la más afortunada de las tres que hemos estudiado, apenas había logrado juntar unos 20 tostones de principal, mismos que perdió a mediados de siglo, cuando el pueblo se hallaba reducido a su mínima expresión. En él vivían tan sólo unas 70 familias indias y 10 mestizas²¹⁸ (ímenos de la sexta parte que en 1684!). Las otras dos cofradías, por su parte, tuvieron que esperar hasta entrado el siglo XIX para poder anotar algunos tostones de principal en sus libros de cuentas.

Recapitulación

Después de la caída fulgurante de la población de las tierras bajas del valle del Río Grande, en el siglo XVI, la provincia de Los Zendales cobró una especial importancia económica al ser esta región la primera

²¹⁸ A. Breton, «La Provincia de Tzendales en 1748 », p. 187.

de Chiapas en la que se produjo una recuperación demográfica. Los españoles, conscientes de esta nueva situación, buscaron explotar a la población nativa exigiéndole, a partir de los años de 1680, el pago del tributo en dinero, obligándola así a trabajar en sus empresas agrícolas y comerciales. Sin embargo, este sistema tributario consumió en pocos años las reservas humanas y económicas que los indios habían logrado acumular a lo largo de todo el siglo XVII. La rebelión de 1712 –resultado en buena medida de las demandas excesivas de los españoles– y su represión terminaron por sumir en la miseria a toda la provincia.

En las décadas siguientes el desarrollo de Chiapas volvió a centrarse en la Depresión Central y en los Llanos de Comitán, donde las haciendas florecieron en el siglo XVIII.²¹⁹ Algo de la riqueza generada recayó sobre los indios de esas regiones. Así, las cofradías de San Bartolomé de Los Llanos y Tuxtla –para dar dos ejemplos– formaron grandes principales y adquirieron importantes estancias ganaderas.²²⁰

La experiencia de los años de 1680 a 1720, en Los Zendales, no fue sin embargo un paréntesis rápidamente olvidado. Por el contrario, en esos años la provincia quedó conformada como reserva de mano de obra barata para el resto del territorio chiapaneco y para parte del de Tabasco, función que cumplió hasta hace pocos años en medio de la miseria de sus habitantes y de conflictos sociales cada vez más violentos.

Los altibajos de las cofradías de Chilón no son más que la expresión local de estos movimientos económicos de larga duración. Su estudio no es en vano. Nos permite acercarnos a lo que debería ser la tarea primordial del trabajo del historiador: comprender cómo los hombres de carne y hueso vivieron las grandes transformaciones sociales de su tiempo.

²¹⁹ M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*, pp. 88-136.

²²⁰ AHDSC, Libro de la cofradía de las ánimas de San Bartolomé de Los Llanos; y D. Aramoni, «Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla».

II. La cuestión religiosa

1. Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)

Introducción

El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha despertado el interés de la opinión pública en la problemática religiosa en Chiapas. Como es bien sabido, el papel desempeñado por la Iglesia Católica, especialmente por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas,²²¹ en la vida social y política de los pueblos indios de las Montañas Mayas y de la Selva Lacandona ha sido motivo de encendidas polémicas entre políticos, periodistas, intelectuales y miembros de organizaciones no gubernamentales.

A raíz de ello, la opinión pública nacional ha sabido de la existencia de graves conflictos que se vienen sucediendo desde hace más de 20 años entre grupos de indios que profesan distintas «religiones» y que, en el caso concreto de Chamula, han alcanzado un nivel de violencia sumamente alarmante. A pesar de la abundancia de artículos periodísticos que se han escrito recientemente sobre estos conflictos, los lectores siguen teniendo una idea bastante confusa, cuando no francamente errónea, de cuáles son los grupos antagonicos. Es muy común escuchar o leer que los enfrentamientos en Chamula se producen entre católicos y protestantes, cuando en realidad estos dos grupos se encuentran, en ese caso, del mismo lado de la trinchera.

²²¹ La antigua diócesis de Chiapas, cuya jurisdicción coincidía hasta 1957 con la del estado de Chiapas, se dividió ese año en tres obispados: el de Chiapas, cuya sede es San Cristóbal de Las Casas y que abarca la parte suroriental de la Depresión Central, los Llanos de Comitán, las Montañas Mayas, la Selva Lacandona, y las Llanuras de Palenque; el del Soconusco, creado en 1957, cuya sede es Tapachula y que comprende toda la llanura costera del Pacífico, la vertiente sur de la Sierra Madre y la región de Motozintla (conocida también como Región Sierra); y el de Tuxtla, erigido en 1965, cuya sede es Tuxtla Gutiérrez y que abarca el noroeste de la Depresión Central, las Montañas Zoques y las Llanuras de Pichucalco: A. Aubry, *Los obispos de Chiapas*, p. 103.

Ello se debe a que los reporteros del centro y norte del país tienen serias dificultades para aceptar la existencia de un tercer grupo religioso, conocido como el de los «tradicionalistas» o «costumbristas», denominación de uso corriente desde hace largos años en Guatemala, en donde la situación religiosa se asemeja más a la de Chiapas, que la de este estado a la del resto de la república mexicana. Los tradicionalistas se caracterizan por no reconocer en la práctica la autoridad de ninguna Iglesia, ya sea la católica o las protestantes, por no tener –según sus propias palabras– religión, a diferencia de los demás indios, que ellos denominan «religionistas». Muchas de las prácticas religiosas que los tradicionalistas llevan a cabo en iglesias católicas, cerros, cuevas, ojos de agua, milpas y en sus chozas, tienen sin duda su origen en la religión católica, pero lo que les confiere a sus ojos su eficacia, su legitimación, no es la relación que puedan guardar con un saber religioso, con un dogma cuyo depositario es la Iglesia Católica, sino su pretendido apego a las enseñanzas de sus antepasados, a la tradición, o *al costumbre*, como responden a los antropólogos que se obstinan en descubrir el significado de dichas prácticas religiosas. No es fácil conocer el número de estos tradicionalistas, ya que cuando son interrogados por los encargados de levantar el censo de población a veces responden que no tienen religión, otras veces asumen la imagen negativa que muchos sacerdotes han tenido de ellos y dicen que son judíos y, finalmente, un buen grupo de ellos se declara católico a pesar de no participar nunca de la vida religiosa de la Iglesia Apostólica y Romana. No parece sin embargo excesivo considerar que representan por lo menos la tercera parte de los indios de las Montañas Mayas.²²²

A pesar de lo que podría pensarse tras escuchar estas palabras introductorias, no pretendo abundar aquí sobre la historia religiosa reciente de Chiapas ni sobre los conflictos religiosos actuales que viven las comunidades indias de ese estado, porque ya lo he hecho en otras ocasiones.²²³ Mi propósito se reduce a presentar un rápido esbozo de lo que he denominado la primera evangelización de Chiapas, con el fin de aportar algunos elementos que permitan inscribir en una visión de larga duración los fenómenos religiosos actuales que se manifiestan en ese estado, mismos que mencionaremos rápidamente en el último aparta-

²²² Un análisis más detallado de las cifras del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) sobre las religiones en las Montañas Mayas se encuentra en mi artículo, «Los Altos de Chiapas: Una introducción general».

²²³ Véanse mis estudios: *Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas...*, pp. 65-67, 224-225 y 255, «Chiapas, tierra sin justicia» (con P. Jiménez y P. Gómez).

do. Pienso que los avatares de esta primera evangelización permiten comprender mejor los orígenes de los indios tradicionalistas y, de manera indirecta, la situación religiosa que facilitó la rápida difusión de las iglesias protestantes entre amplios sectores de los habitantes de las Montañas Mayas, a partir de la década de 1940.²²⁴

En cambio, la existencia de grupos católicos muy dinámicos –aunque seguramente minoritarios– organizados a través de una eficaz jerarquía de diáconos, prediáconos y «tuhuneles» indios en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona –cuya actuación política ha resultado muy polémica por el hecho de que un buen número de los dirigentes del EZLN formaron parte de esa jerarquía antes de ingresar al grupo armado–, sólo puede explicarse a raíz de una segunda campaña de evangelización, la que principió a fines de los años 1950 gracias al trabajo de los Misioneros del Sagrado Corazón y cobró un gran impulso con la llegada a la silla episcopal de Chiapas del obispo Samuel Ruiz García, a fines de 1959. Esta segunda evangelización, orientada por los principios de la teoría de la inculturación y de la teología de la liberación,²²⁵ llevada a cabo principalmente por misioneros del Sagrado Corazón, dominicos, maristas y jesuitas –varios de ellos extranjeros–, transformó profundamente la realidad, no sólo religiosa sino también social y política, de las principales regiones indias de Chiapas.

La conquista del territorio

A pesar de que las distintas huestes españolas que entre 1524 y 1528 participaron en la conquista de Chiapas contaban entre sus filas con algunos capellanes, y de que luego, en 1537, unos pocos religiosos mercedarios fundaron un convento en Ciudad Real, la evangelización de los indios de esta provincia sólo se inició en 1545 con la llegada del

²²⁴ No se ha escrito aún una historia de corte académico sobre el protestantismo en Chiapas. Por mientras se puede consultar el libro del ministro de la Iglesia Presbiteriana, H. Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas*. R. A. Hernández Castillo, «Entre la victimización y la resistencia étnica», ofrece un revisión crítica de los trabajos sobre el protestantismo en Chiapas.

²²⁵ Sobre la teología de la liberación, consúltese el conjunto del libro de P. Berryman, *Teología de la liberación*. Sobre la teoría de la inculturación, véase en particular las pp. 148-156.

obispo fray Bartolomé de Las Casas y de los 22 dominicos que venían con él desde España.²²⁶

El prelado, cuya diócesis comprendía Yucatán, Tabasco, Chiapas (incluyendo la gobernación del Soconusco) y la Verapaz, esperaba, por una parte, lograr la conversión de los indios que se mantenían fuera del control español sin recurrir a la violencia y, por la otra, fundar un gobierno teocrático, fiel a la Corona y protector de los naturales. Los indios, cuya vida cotidiana se encontraba regida por hondos valores religiosos, se le antojaban candidatos idóneos para formar una nueva sociedad inspirada en las primeras comunidades cristianas, a condición, claro está, de mantenerlos alejados de los abusos y de la influencia corruptora de los españoles. Movidos por esta esperanza, el prelado y los dominicos soportaron las durísimas condiciones del viaje entre Salamanca –de cuyo convento provenían los religiosos predicadores– y Ciudad Real –la actual San Cristóbal de Las Casas–, viaje en el cual una buena parte de los religiosos encontró la muerte en un naufragio en las costas de Campeche, a todo lo cual ya nos referimos en un capítulo anterior.

Pero las dificultades de la travesía acabarían por ser poca cosa ante las que habrían de encontrar en Chiapas para llevar a cabo su desmesurado proyecto. Para empezar los conquistadores, encomenderos y otros colonizadores no recibieron con agrado al prelado que se proponía limitar sus privilegios y se rehusaron en forma rotunda a acatar las Leyes Nuevas y a liberar a sus esclavos indios, tal y como lo exigía el obispo. Éste, al parecer, había esperado demasiado de la obediencia de los colonos a las órdenes reales y del temor de Dios que pudieran inspirarles sus vehementes sermones. El enfrentamiento con los vecinos españoles de Ciudad Real alcanzó rápidamente tal grado de violencia que el obispo y los dominicos tuvieron que abandonar la ciudad y buscar albergue en diversas ciudades indias, desde donde iniciaron sus campañas evangelizadoras. Éstas no se llevaron a cabo bajo la dirección del polémico prelado, ya que a los pocos meses dejó su diócesis, primero para ir a Gracias de Dios a pedir ayuda a los oidores de la Audiencia de los Confines, en donde fue recibido con frialdad, y luego a México, para participar en la reunión de obispos de 1546, convocada por el visitador Francisco Tello de Sandoval. Después de todo lo cual el obispo no volvió más a su diócesis, a la que terminó renunciando en forma definitiva en 1550.²²⁷

²²⁶ Sobre los mercedarios en Chiapas, véase: M. C. León Cázares, «Los mercedarios en Chiapas. ¿Evangelizadores?».

²²⁷ Sobre el conflicto entre Las Casas y los españoles de Ciudad Real, véase Fr. A.

Toda la responsabilidad de planear y llevar a cabo el trabajo misionero, así como la de llegar a un inevitable entendimiento con las autoridades civiles y los colonos españoles, recayó entonces sobre los dominicos. La propagación del Evangelio se realizó en un primer momento desde tres ciudades indias de gran importancia en el ámbito regional.²²⁸

La primera de ellas fue Chiapa (ahora Chiapa de Corzo), centro urbano que maravilló a los primeros conquistadores.²²⁹ En efecto Chiapa era la capital del grupo más pujante de la región, los chiapanecas, que controlaban el suroeste del valle del Río Grande y a través de continuas incursiones militares mantenían atemorizados a todos sus vecinos. La ciudad de Chiapa, rodeada de fértiles e irrigadas tierras, ubicada en un paso obligado del camino que unía el altiplano guatemalteco con Tabasco, Oaxaca y el centro de México, era una pieza clave para el dominio territorial de la alcaldía mayor de Chiapas.²³⁰

El segundo de los centros de población escogido por los padres predicadores fue Zinacantán, cuyos pobladores, de habla tzotzil, se dedicaban al comercio a larga distancia.²³¹ Los zinacantecos habían ofrecido su ayuda a los conquistadores españoles con el fin de acabar con el dominio de los chiapanecas, sus rivales,²³² con los que mantenían un largo enfrentamiento por el control de la mina de sal de Ixtapa y de un amplio territorio en las faldas de Los Altos.²³³ Su cercanía a Ciudad Real y su ubicación en el camino que unía la capital española con la Nueva España, lo convertía en un lugar idóneo para el trabajo de los dominicos en espera de poder regresar a Ciudad Real.²³⁴

Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, I, libro sexto, cap. I-III, pp. 439-453; y Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. XLII-XLIV, vol. I, pp. 345-355.

²²⁸ Las principales fuentes sobre los primeros años de la evangelización en Chiapas son: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, I, libro sexto, cap. IV-XXV, pp. 453-562; y Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. XLIV-LXXIV, vol. I, pp. 352-461.

²²⁹ En 1582, la vicaría de Chiapa de Indios fue elevada al rango de priorato: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, II, libro undécimo, cap. IV, p. 532; y cap. V, p. 538.

²³⁰ Sobre la importancia de la ciudad de Chiapa en los tiempos prehispánicos, véase: C. Navarrete, «Los chiapanecas».

²³¹ Zinacantán fue elevado a sede de priorato en 1546: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, II, libro séptimo, cap. XXI, pp. 110-111.

²³² A. Megged, «Accommodation and Resistance of Elites in Transition», p. 488.

²³³ C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*; y D. F. McVicker, «Cambio cultural y ecología en el Chiapas central prehispánico», pp. 91-92.

²³⁴ En 1547, los dominicos trasladaron el convento de Zinacantán a Ciudad

La tercera ciudad fue Copanaguastla, poblada por tzeltales, cuya importancia radicaba en las ricas e irrigadas tierras que la rodeaban y en su ubicación en el mismo camino que pasaba por Chiapa.²³⁵ Además, los españoles encontraron un poco de oro en sus cercanías, lo que atrajo rápidamente su interés hacia ese centro de población.²³⁶

La decisión tomada por los dominicos de asentarse en estos tres puntos claves para la economía regional resultó de lo más acertada. En efecto, la temprana conversión al cristianismo de los caciques de estos centros urbanos facilitó grandemente la propagación de la nueva fe, gracias a la autoridad y prestigio que poseían sobre las poblaciones vecinas. Además, el hecho de que en cada una de estas ciudades se hablara una lengua distinta permitió al grupo dominico dominar en poco tiempo tres de las cuatro lenguas de mayor difusión en la alcaldía mayor de Chiapas.

La cuarta lengua, el zoque, no tardó en ser objeto de atención por los padres predicadores: en 1546, dos de ellos recibieron la encomienda de dirigirse al noroeste de Chiapas para que aprendieran esta lengua.²³⁷ Los dominicos instalaron su base de trabajo en Tecpatán, ciudad que habría de funcionar como centro de acopio de productos de toda la provincia de Los Zoques para su posterior embarco en el cercano puerto fluvial de Quechula, con destino a Tabasco y Veracruz.²³⁸

Después de controlar las regiones más ricas y más pobladas de Chiapas y sus centros comerciales más importantes, los dominicos empezaron a expandirse rumbo al norte, por las Montañas Mayas y por los márgenes de la Selva Lacandona. La pacificación de esta última región fue obra de fray Lorenzo de la Nada. En efecto, a pesar de repetidas incursiones armadas de soldados españoles, los indios de la Selva Lacandona seguían escapando al dominio de la Corona. Pero en la década de 1560, fray Lorenzo de la Nada, usando tan sólo sus poderes de persuasión, logró que los indios insumisos abandonaran la selva y se asentaran en poblados bajo control español. Algunos se incorpo-

Real: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, II, libro octavo, cap. II, p. 138.

²³⁵ En 1557, Copanaguastla fue erigida en sede de priorato: *Ibid.*, II, libro décimo, cap. IV, pp. 387-388.

²³⁶ Sobre la historia colonial de esta ciudad, véase: M. H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo*.

²³⁷ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, II, libro séptimo, cap. XVIII, p. 95.

²³⁸ *Ibid.*, II, libro undécimo, cap. II, p. 520; y cap. IV, p. 528, da dos fechas para la fundación del priorato de Tecpatán: 1570 y 1572.

raron a pueblos ya existentes (Ocosingo y Petalcingo), dando lugar a nuevos barrios o parcialidades. Para los otros, el religioso dominico fundó los pueblos de Bachajón, Yajalón, Tumbalá, Tila y Palenque.²³⁹ Sólo la pequeña tribu de los irreductibles lacandones continuó viviendo en libertad hasta 1695, año en que tuvo que someterse a la avasalladora campaña lanzada en su contra por el presidente de la Audiencia de Guatemala, Jacinto de Barrios Leal, y el fraile franciscano Antonio de Margil.²⁴⁰

Los dominicos no habían todavía consolidado estos avances cuando, en la década de 1570, los franciscanos y los seculares llegaron a Chiapas, invitados por los encomenderos que buscaban contrarrestar con su presencia el poder de los frailes predicadores. El obispo fray Pedro de Feria encargó a los franciscanos la administración espiritual de los pueblos del fértil Valle de Huitiupán y Simojovel, enclavado en las Montañas Mayas; y para que pudieran fundar un convento en Ciudad Real les dio dos de sus barrios de indios.²⁴¹

Los seculares, a su vez, recibieron el Soconusco, donde los religiosos dominicos no habían logrado implantarse. En esta región se encontraban riquísimas plantaciones de cacao, pero la población india estaba desapareciendo a una velocidad alarmante, desorganizando todas las redes económicas y sociales existentes.²⁴²

En 1584, el obispo fray Pedro de Feria pidió y obtuvo de los dominicos que entregaran los tres pueblos de los Valles de Jiquipilas, recientemente congregados, a los clérigos que lo acompañaban. Aunque al parecer la región no había tenido demasiada importancia en los tiempos prehispánicos, sí ofrecía grandes potencialidades para la ganadería y, además, era paso obligado entre Chiapas y Oaxaca, ventajas de las cuales los sacerdotes y algunos colonos españoles sabrían con el tiempo sacar provecho.²⁴³

Por otra parte, como la orden dominica –que no apreciaba los métodos evangelizadores de fray Lorenzo de la Nada y su repetida in-

²³⁹ J. de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada; y La paz de Dios y del Rey*, pp. 55, 57-58 y 90-93.

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 134-154.

²⁴¹ M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 42-43 y E. Flores Ruiz, «Secuela parroquial de Chiapas», pp. 39-45.

²⁴² Sobre el Soconusco en el siglo XVI, véase: J. Gasco, «Una visión de conjunto de la historia demográfica y económica del Soconusco colonial»; y «La economía colonial en la provincia de Soconusco». Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, I, libro sexto, cap. XIII, pp. 499-502.

²⁴³ *Ibid.*, II, libro undécimo, cap. V, pp. 539-540.

disciplina— no quiso hacerse cargo de Palenque, fundado por el controvertido religioso, el pueblo pasó a manos del clero secular.²⁴⁴ A los pocos años, en 1595, a este asentamiento se sumaron otros tres cercanos (Tila, Tumbalá y Petalcingo), para que juntos constituyeran un beneficio lo suficientemente grande como para que su responsable pudiera vivir de sus rentas.²⁴⁵ Los padres predicadores se deshacían así de unos pueblos de difícil acceso y se ahorran el trabajo de tener que manejar una lengua más: el chol. Ignoraban que más adelante la región habría de conocer un importante crecimiento demográfico y una relativa riqueza gracias a sus plantaciones de cacao y a su cercanía con Tabasco.

Este fue, durante más de 150 años, el último territorio que la orden dominica habría de dejar escapar de su control espiritual. Después de haber entregado a franciscanos y seculares las cuatro regiones mencionadas (Soconusco; el Valle de Huitiupán y Simojovel; los Valles de Jiquipilas; y las Montañas Choles junto con las Llanuras de Palenque), los padres predicadores se dedicaron a consolidar su presencia en el resto de Chiapas. Para ello fundaron dos nuevos conventos, uno en Comitán y el otro en Ocosingo.²⁴⁶ La ubicación de éstos anunciaba las nuevas bases en que habría de fincarse el poderío de la orden. En efecto, aunque el establecimiento del convento de Comitán permitía controlar los pueblos coxoh y cabil del extremo sureste del Valle del Río Grande, el principal atractivo del pueblo era su ubicación en los límites de las llanuras que se extienden en dirección a la Selva Lacandona y que eran de lo más propicias para el establecimiento de haciendas ganaderas,

²⁴⁴ J. de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*, p. 45

²⁴⁵ M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, p. 48; y P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 123.

²⁴⁶ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, II, libro undécimo, cap. IV, p. 532; y cap. V, p. 538, da dos fechas distintas para la fundación del convento de Comitán: 1576 y 1582. Ello se debe a que tras un pleito que los dominicos tuvieron con el alcalde mayor por los excesivos servicios y derramas que exigían a los indios de Comitán, los religiosos predicadores abandonaron su convento en 1582. Pero ante la amenaza de que la vicaría pasara a ser administrada por los franciscanos, los dominicos regresaron a Comitán el mismo año de 1582: G. Lenkersdorf, «La fundación del convento de Comitán»

El priorato de Ocosingo no aparece mencionado en el informe de 1595 enviado a España por el obispo fray Andrés de Ubilla: AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2), 2 ff. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos y frailes. [1595]. En 1607, el convento ya existía dado que su prior fue definidor del capítulo dominico de ese año: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, II, libro undécimo, cap. XXI, p. 646.

maiceras y cañeras.²⁴⁷ De igual forma, la decisión de erigir en Ocosingo un convento encargado de administrar espiritualmente a los indios de la provincia de Los Zendales, obedeció a las potencialidades agrícolas y ganaderas de su valle, aunque con ello se dificultara la comunicación entre la cabecera del priorato y las doctrinas que formaban parte de él.

Al mismo tiempo que levantaban sus primeros conventos y expandían las áreas bajo su administración, los dominicos iniciaron una audaz y ambiciosa campaña de congregación de pueblos indios. La dispersión de la población nativa, agravada por las constantes y mortíferas epidemias traídas del Viejo Mundo por los españoles, dificultaba sobremanera el control político, el cobro de los tributos, la imposición de cargas y servicios personales, y, claro está, la evangelización de los indios. Los frailes procedieron entonces a fundar nuevos asentamientos que obedecían todos a un mismo patrón urbanístico, de inspiración renacentista:

«...comenzaron –nos dice Remesal– los padres a tratar de juntar los pueblos y disponerlos en forma de república sociable, para que más presto se juntasen a misa y a sermón y a todo aquello que fuese menester para su gobierno. Para esto hicieron primero una planta, porque todos fuesen uniformes en edificar. Lo primero dieron lugar a la iglesia, mayor o menor, conforme al número de vecinos. Junto a ella pusieron la casa del padre, delante de la iglesia una plaza muy grande, diferente del cementerio, enfrente la casa de regimiento o consejo, junto a ella la cárcel y allí cerca el mesón o casa de comunidad, donde posasen los forasteros. Todo lo demás del pueblo se dividía por cordel, las calles derechas y anchas, norte a sur, este, oeste, en forma de cuadras.»²⁴⁸

La concentración y urbanización de la población india facilitó también la imposición de las nuevas instituciones políticas y religiosas de origen hispánico que habrían de estructurar a las repúblicas de indios, tales como el culto al santo patrón, las cofradías, el Cabildo y la caja de comunidad.

En estos nuevos asentamientos los dominicos congregaron a menudo a indios provenientes de distintas entidades político-territoriales

²⁴⁷ Sobre los inicios de las haciendas dominicas de la región véase: M. H. Ruz, *Salvia india, floración ladina*, pp. 59-80.

²⁴⁸ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, II, libro octavo, cap. I, p. 243.

prehispánicas, e incluso, en ocasiones, a hablantes de lenguas diferentes, como fue el caso de la región de Comitán.²⁴⁹

Los religiosos insistieron siempre en que las congregaciones se habían llevado a cabo con base en el convencimiento de los naturales y sin recurrir a métodos coercitivos, pero resulta difícil creer que los indios no opusiesen una gran resistencia a este traslado y a esta reestructuración de su vida social, política y religiosa.²⁵⁰

De hecho, según el obispo fray Pedro de Feria, para los años de 1570 algunos indios habían comenzado a deshacer las congregaciones y a regresar a sus antiguos asentamientos; además, tres o cuatro pueblos habían cambiado de lugar, alejándose así del control de los españoles.²⁵¹

A pesar de ésta y otras formas de resistencia, para fines del siglo XVII y principios del XVIII, la política de congregación y reducción había resultado un gran éxito. Los asentamientos dispersos habían prácticamente desaparecido y todos –o casi todos– los indios tenían su casa principal en el área «urbana» del pueblo del que formaban parte. Esto no impedía que tuviesen también algunos jacales en sus milpas donde pasaban la noche durante las temporadas de intensos trabajos agrícolas. Sólo a partir de mediados del siglo XVIII, al incrementarse la población indígena y al debilitarse el control sobre ella, muchos indios –a lo largo de un proceso que duró por lo menos un siglo– fueron abandonando los centros políticos y religiosos para instalarse en forma permanente más cerca de sus tierras, formando rancherías habitadas por unidades domésticas generalmente emparentadas entre sí.²⁵² Este proceso fue el que dio nacimiento a los actuales parajes, que muchos antropólogos insisten en considerar en forma simplista como una continuación mecánica de las formas de poblamiento disperso de la época prehispánica.

Junto con esta política de congregación, los dominicos –y luego franciscanos y seculares– establecieron en los pueblos una red de ayudantes indios que incluía fiscales, maestros de coro, sacristanes, mayordomos, músicos y otros cargos menores, en los que descargaban parte de sus obligaciones, tales como enseñar la doctrina a los indios, man-

²⁴⁹ G. Lenkersdorf, «Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales», pp. 38-41 y 72-76; M. H. Ruz, «Los tojolabales», pp. 289-293.

²⁵⁰ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, II, libro octavo, cap. I, p. 244; y M. H. Ruz, «Los rostros de la resistencia», pp. 94-97.

²⁵¹ M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 40-41.

²⁵² Esta afirmación requeriría sin duda de una investigación más profunda. Para postular esta hipótesis nos basamos en el hecho de que las referencias a parajes habitados son muchísimo más frecuentes en los documentos de las postrimerías del periodo colonial que en los de finales del siglo XVII y principios del XVIII.

tener actualizados los libros parroquiales y rezar el rosario todos los días.²⁵³ De esta manera los religiosos intentaban suplir las carencias de su trabajo pastoral, resultado de su reducido número.

Pero los sacerdotes evangelizadores no se conformaron con fundar conventos, guardianías y cabeceras de beneficio en los principales centros económicos de Chiapas, reorganizar todos los asentamientos indios, dotarlos de instituciones de origen español, y crear una extensa red de indios leales que hacía de la Iglesia el pilar más sólido del dominio español en Chiapas, sino que buscaron obtener suficientes recursos económicos para proseguir su trabajo pastoral y profundizar así su influencia en todos los ámbitos de la vida política y social.

La escasez de pobladores españoles, mestizos, mulatos y negros limitaba los ingresos que la Catedral recibía por concepto de diezmos, ya que los indios de Chiapas estaban exentos de su pago, incluso sobre los productos de origen europeo.²⁵⁴ De hecho, la diócesis de Chiapas y Soconusco recaudaba menos diezmos que cualquier obispado del virreinato de la Nueva España.²⁵⁵

Para suplir esta carencia, los curas doctrineros exigieron a sus feligreses diversos productos y dinero por concepto de mantenimiento, limosnas, misas y otros servicios religiosos. Estas obvenciones alcanzaron a menudo cifras muy superiores incluso a las que los pueblos tenían que pagar como tributo a la Real Hacienda o a sus encomenderos.²⁵⁶ La proliferación de hermandades y cofradías, promovidas en distintas épocas por los obispos y sacerdotes, acrecentaba aun más los pagos que debían hacer los indios a sus curas doctrineros. Las visitas de los prelados eran también una importante fuente de ingreso de la catedral.²⁵⁷

²⁵³ Ibid, pp. 33-35; y AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (4), 6 ff.

²⁵⁴ AGI, Guatemala, 390, exp. 2, ff. 109-111. [Real cédula al obispo de Chiapas]. El Pardo, 23 de diciembre 1718. A cambio de ello se incrementó el monto de los tributos para entregar una parte de estos (alrededor de un 10% de los productos agrícolas y entre el 2 y el 3% de las mantas) a los curas doctrineros: A. C. Oss, *Catholic colonialism*, pp. 79-85. Sobre el monto de los tributos destinado al diezmero en Chiapas, véase AGCA, Chiapas, A.3.16, leg. 293. exp. 3951. Razón de los tributos que pagan los pueblos de Los Zendales con sus mantas y legumbres, parcialidades y encomiendas de que se compone, 1717.

²⁵⁵ *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, vol. II, pp. 209-211.

²⁵⁶ En 1691, el oidor José de Scals realizó una visita muy detallada en la que indagó con cuánto dinero y con cuántos bienes los pueblos de indios contribuían al sostenimiento de sus curas doctrineros: AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), 97 ff.

²⁵⁷ Sobre las cofradías y las visitas de obispos véase: M. J. MacLeod, «Papel social y económico de las cofradías indígenas...»; y el capítulo «Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1729)», en este mismo libro.

Para aumentar sus ingresos, los curas doctrineros no dudaron en participar como intermediarios en los repartimientos más o menos forzosos de mercancías que los alcaldes mayores y los comerciantes adinerados llevaban a cabo en los pueblos de indios.²⁵⁸

De igual forma, cuando las autoridades civiles pusieron en marcha un nuevo y fraudulento sistema para cobrar el tributo que resultaba especialmente gravoso para los indios, el obispo y las órdenes religiosas encontraron la forma de participar en él.²⁵⁹ Cuando la Corona descubrió el fraude, el obispo Jacinto de Olivera y Pardo fue de las pocas personas que defendieron aquel sistema tributario que tan buenas ganancias le había aportado a la Iglesia.²⁶⁰

Pero todos estos mecanismos sólo podían arrojar ganancias a los sacerdotes que tuvieran a su cargo la administración religiosa de los indios. Los dominicos, que sabían que tarde o temprano se llevaría a cabo la secularización de las parroquias que les habían sido encomendadas,²⁶¹ se dieron a la tarea de afianzar su poderío económico sobre bases más firmes. A través de donaciones piadosas y del acaparamiento y despojo de tierras comunales, los religiosos predicadores se hicieron de enormes propiedades agrícolas y ganaderas en las inmediaciones de la Selva Lacandona y en el Valle del Río Grande.²⁶² Así, los conventos dominicos fueron, hasta la desamortización de los bienes eclesiásticos, los principales terratenientes de Chiapas. Se calcula que para 1821 la mitad de las haciendas del estado estaba en manos de la Iglesia.²⁶³ Vale la pena señalar que estas haciendas dominicas, que luego pasaron a manos de hacendados y ganaderos, están en el origen de gran parte de los conflictos agrarios que hoy sacuden al estado.

²⁵⁸ AGI, Escribanía, 369 C, exp. 5, ff. 8-9. Petición [de Manuel de Morales y Clemente de Velasco]. [Presentada en Ciudad Real, 21 de agosto 1709].

²⁵⁹ J. P. Viqueira, «Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)». Sobre la participación de la Iglesia en él, véase las pp. 242-243 y 256.

²⁶⁰ AGI, Guatemala, 363, exp. 14, 2 ff. [Carta del obispo Jacinto de Olivera al rey]. Ciudad Real, 8 de noviembre 1717; y exp. 31, ff. 1-2. [Carta del obispo al rey]. Ciudad Real, 16 de abril 1716.

²⁶¹ Aunque desde los años de 1680 hubo múltiples intentos por entregar a curas varias de las doctrinas en manos de los dominicos, la secularización no se llevó a cabo sino un siglo después. Desgraciadamente no existe aún una historia de la secularización de las doctrinas de Chiapas. Se pueden encontrar algunos datos sueltos en: E. Flores Ruiz, «Secuela parroquial de Chiapas», pp. 98-115; P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 122; y A. M. Carvalho, *La Ilustración del Despotismo en Chiapas, 1774-1821*, pp. 143-148.

²⁶² M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*.

²⁶³ T. L. Benjamin, *El camino a Leviatán*, p. 43.

La conquista de los hombres

Al terminar la Colonia, la Iglesia había logrado controlar todo el territorio de Chiapas, trastocar por completo los asentamientos indios, introducir en ellos las instituciones políticas y religiosas españolas, constituirse en el principal poder económico de la región y jugar un papel de primerísima importancia en su vida política; pero ¿había logrado llevar a cabo la que se suponía era su principal tarea: la evangelización de los indios, la extirpación de sus creencias y prácticas paganas, la conquista espiritual de sus conciencias?

Para resolver esta pregunta empecemos por señalar que al mismo tiempo que la Iglesia, y en particular la orden dominica, reestructuraba de pies a cabeza el territorio a su cargo, la población india disminuía día tras día en forma alarmante. Así, entre 1528 y 1611 la población disminuyó en un 63%.²⁶⁴ Además de sufrir las consecuencias del aumento de las obligaciones tributarias en productos y en trabajo, al igual que el desorden general de sus formas de organización social, la congregación de los naturales en nuevos poblados aceleraba la propagación de las epidemias traídas del Viejo Mundo. La misma construcción de los sobrios, pero enormes, conventos e iglesias que se llevaron a cabo en la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII contribuyó sin duda a agravar aún más la caída demográfica de la población india.²⁶⁵ Para convencerse de ello basta confrontar los tamaños de estas construcciones (que normalmente tienen unos 70 metros de largo) con el pequeño número de tributarios que se registran en los padrones de esos mismos pueblos a fines del siglo XVI.²⁶⁶ Esta catástrofe demográfica no planteó problemas de conciencia a los evangelizadores. Tampoco dificultó sus tareas misioneras ni la consolidación de su poder económico. Por el contrario, las repetidas epidemias —interpretadas como castigo divino por las prácticas idolátricas, pasadas y presentes, de los indios—²⁶⁷ facilitaron

²⁶⁴ «Parece asimismo y consta por certificación de los más ancianos de estas provincias, que desde la dicha fundación [de Ciudad Real, en 1527] hasta hoy en día, se han menoscabado y disminuido de cuatro partes de los naturales, más de las dos y media»: AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47 [En especial f. 40]. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611.

²⁶⁵ Sobre estas construcciones, véase S. D. Markman, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*; y M. T. Pulido Solís, *Historia de la arquitectura en Chiapas*.

²⁶⁶ AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2), 2 ff. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos y frailes. Sin fecha. Publicado por M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 126-131.

²⁶⁷ Véase por ejemplo los comentarios de Fr. F. Jiménez, *Historia de la provincia*

el control de la población al disminuir el número de almas que cada cura doctrinero tenía que convertir y vigilar. Aún así, en 1611 cada sacerdote tenía que administrar unos 700 habitantes, cuando en el conjunto de la Nueva España la grey de cada pastor se componía en promedio de tan sólo 171 personas.²⁶⁸ Por otra parte, la caída de la población, especialmente brutal en el Valle del Río Grande, facilitó el acaparamiento de tierras de primera calidad por parte de los conventos dominicos.

A pesar de esta disminución del número de indios a evangelizar y del aparente entusiasmo inicial de éstos por la nueva fe, los religiosos no tardaron en descubrir que los naturales no sólo continuaban practicando a escondidas sus ritos prehispánicos, en los bosques, los cerros, las cuevas y los ríos, sino que también tenían una escandalosa facilidad para amalgamar creencias paganas junto con las católicas, revistiendo las primeras con los ropajes de las segundas.²⁶⁹

Es por ello que, en 1561, el obispo de Chiapas, fray Tomás de Castilla, pidió al rey el establecimiento del Santo Oficio en su diócesis para evitar que sus naturales abjurasen de la nueva fe.²⁷⁰ En 1584 se descubrió un escandaloso caso de idolatría entre los principales de Chiapa, considerados hasta ese momento como cristianos ejemplares, el que parecía tener ramificaciones que llegaban hasta las provincias de Los

de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores, libro IV, cap. LXIII, pp. 160-163, sobre el despoblamiento del pueblo de Copanaguastla.

²⁶⁸ En 1611 el número de sacerdotes y religiosas que habían en la alcaldía mayor de Chiapas ascendía a 95, mientras que el número de tributarios era de 19 744.5 que equivale a unos 65 157 habitantes (usando como factor de conversión 3.3 habitantes por tributario): AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611.

En 1778 en el obispado de Chiapas (que incluía el Soconusco) había 60 sacerdotes para atender a 81 187 habitantes. Lo que equivale a un sacerdote por cada 1 353 habitantes: AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo del obispo Francisco Polanco].

Para el conjunto de la Nueva España tenemos las cifras siguientes: hacia 1650 el clero se componía de 7 000 personas que administraban una población de 1 200 000 (lo que equivale a 1 sacerdote por cada 171 habitantes). Para 1800 había un eclesiástico por cada 500 habitantes: T. Calvo, *L'Amérique Ibérique de 1570 a 1910*, p. 157.

²⁶⁹ Sobre la persecución de idolatrías en Chiapas y la permanencia hasta la fecha de formas de religiosidad de origen prehispánico, véase el hermoso libro de D. Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*.

²⁷⁰ AGI, Guatemala, 161, exp. 2, 2 ff. [Carta del obispo de Chiapas al rey]. Ciudad Real, 25 de mayo 1561. En 1570, la Audiencia de Guatemala autorizó a los religiosos que tuvieran licencia del obispo a castigar a los indios que se opusieran de una forma u otra al cristianismo: D. Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*, p. 141.

Zendales y de Los Zoques.²⁷¹ No se trataba de formas pasajeras de resistencia cultural que pudieran explicarse tan sólo por la fidelidad que algunos indios guardaban a su antigua religión y por el corto tiempo de la prédica cristiana. Como lo pudieron confirmar a lo largo de la época colonial, todos los obispos emprendedores que no estuvieron dispuestos a conformarse con las apariencias de vida cristiana que presentaban los pueblos de indios y que se propusieron explorar más a fondo su vida religiosa, las prácticas idolátricas seguían presentes en todo Chiapas.²⁷² Para colmo, cuando los indios no practicaban sus idolatrías hacían un uso de la religión católica muy poco conforme a las enseñanzas de la Iglesia, lo que además podía llegar a poner en riesgo el orden colonial. Así, en 1712, una joven india de 13 o 14 años de edad, María López, afirmó que la Virgen se le aparecía y le decía que ya no había tributo ni rey ni obispo ni alcalde mayor.²⁷³

Este «milagro» —como lo vimos antes— desató una rebelión de tal magnitud que amenazó seriamente con destruir Ciudad Real, sede de los poderes civiles y religiosos de Chiapas y símbolo de la opresión española. Sólo la llegada de tropas de Guatemala y Tabasco permitió poner fin al levantamiento de prácticamente todos los pueblos de las provincias de Los Zendales, Guardianía de Huitiupán y Coronas y Chinampas.

Resulta muy significativo que la Iglesia, que en muchos otros lugares del imperio español fue capaz de apaciguar los ánimos de los grupos de descontentos, no haya podido en esta ocasión contener, siquiera mínimamente, el furor revolucionario de los indios. El cura doctrinero de Cancuc buscó por todos los medios evitar la construcción de la ermita de Cancuc, pero lo único que consiguió fue que en dos ocasiones los habitantes del pueblo lo expulsaran violentamente de él, sin ningún miramiento por su investidura religiosa.²⁷⁴ Los curas doctrineros

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 142-148; y A. Megged, «Accommodation and Resistance of Elites in Transition»; AGI, Guatemala, 161, exp. 9, 2 ff. [Carta del obispo Pedro de Faria al presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala]. Chiapa, 27 de octubre 1584; Fr. P. de Faria, «Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías...»

²⁷² Véanse varios ejemplos de estas prácticas idolátricas en el capítulo «¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?», de este mismo libro.

²⁷³ *Ibid.*, ff. 28v-33v. Declaración de Juan Pérez, indio de Cancuc de 18 años. Cancuc, 28 de noviembre 1712.

²⁷⁴ La primera vez fue expulsado el 27 de junio: AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 9-9v. [Carta de fray Simón de Lara a fray Pedro Marcelino]. [Sin lugar, ni fecha]; y ff. 9v-11. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 5 de julio 1712. Justo un mes después, el 27 de julio, el cura doctrinero intentó volver a Cancuc, pero tuvo que huir del pueblo ese mismo día: *Ibid.*, ff. 15-16. Carta [de los nuevos alcaldes y regidores de Cancuc a Fernando del Monje]. Cancuc, 31 de julio 1712.

de los demás pueblos de las tres provincias que habrían de rebelarse amonestaron a sus feligreses para que no acudiesen a ver el «milagro» de la Virgen, pero los indios hicieron caso omiso de sus advertencias y amenazas.²⁷⁵ Una semana después del estallido de la sublevación, el obispo envió a dos franciscanos y un dominico para parlamentar con los rebeldes, pero sin éxito alguno.²⁷⁶ Los religiosos dominicos escribieron múltiples cartas incitando a los indios a deponer las armas; pero éstos no sólo las ignoraron sino que, por lo general, también azotaron cruelmente a los indios mensajeros que las llevaban.²⁷⁷ Pero la mejor prueba de que la Iglesia había perdido toda autoridad a los ojos de los indios radica en el hecho de que todos los sacerdotes que fueron apresados por los rebeldes perecieron entre sus manos.²⁷⁸

Después de haber dado muerte a los sacerdotes, los rebeldes convocaron a todos los indios que sabían leer y escribir —que por lo general eran quienes desempeñaban los cargos de fiscales de iglesia o maestros de coro— y los nombraron vicarios, ordenándoles que regresaran a sus pueblos para que predicaran el milagro de la Virgen de Cancuc, dieran misa y administraran los divinos sacramentos a sus moradores, lo cual llevaron a cabo de manera muy cumplida hasta que los españoles pusieron fin a la sublevación.²⁷⁹ Estos sucesos dejaron muy en claro el deseo de los indios por recuperar el control de su vida religiosa y liberarse de la molesta tutela de sus curas doctrineros.

Tras la rebelión, la desconfianza y el desencanto de los sacerdotes hacia los indios se acrecentaron notablemente. Durante varios años los

²⁷⁵ A modo de ejemplo señalemos los casos de Oxchuc: *Ibid.*, ff. 16v-17. Carta [de fray Jorge de Atondo a Fernando del Monje]. Oxchuc, 10 de agosto 1712; y de Tila: AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 2-6v. Cabeza de proceso [de Juan Francisco Medina Cachón]. Tacotalpa de Tabasco, 19 de agosto 1712; y 296, exp. 9, ff. 55-57. Carta [de Juan Francisco Medina Cachón a Francisco Astudillo]. Tacotalpa de Tabasco, 20 de agosto 1712.

²⁷⁶ AGI, Guatemala, 293, exp. 7, 2 ff. [Carta de Juan Bautista Alvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 21 de diciembre 1712; y 296, exp. 9, ff. 18v-21. Auto [de fray Juan Bautista Alvarez de Toledo]. San Felipe, 11 de agosto 1712.

²⁷⁷ *Ibid.*, ff. 137-141. Carta [de fray José Monroy a Pedro Gutiérrez]. Chamula, 18 de septiembre 1712; ff. 177v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712; ff. 244v-245v [Dice 244v-255v]. Carta [de fray Jose Monroy a Pedro Gutiérrez]. Guatemala [Sic, por Chamula], 12 de octubre 1712; y ff. 245v-247v [Dice 255v-257v]. Declaración de Sebastián Pérez de 38 años. Ciudad Real, 12 de octubre 1712.

²⁷⁸ Fr. F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LXXI, vol. IV, pp. 269-272, da una versión hagiográfica de la muerte de estos sacerdotes.

²⁷⁹ AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 11-12. Declaración de Águeda Estrada. Cancuc, 29 de noviembre 1712.

sacerdotes de la región que había participado en la sublevación procuraron permanecer el menor tiempo posible en los pueblos que administraban, por miedo a ser víctimas del odio de sus feligreses. Por esta misma razón, la secularización de las doctrinas de Los Zendales se pospuso más de 50 años, a falta de curas seculares dispuestos a vivir en una región de indios insumisos.

En la segunda mitad del siglo XVIII, de acuerdo con los esfuerzos emprendidos en todo el imperio por controlar más de cerca a las clases populares, la Iglesia en Chiapas intentó reforzar su presencia en los pueblos de indios. Los censos de población llevados a cabo por sacerdotes se multiplicaron, al igual que los informes sobre la «naturaleza» de los indios de cada pueblo. Presionados por los obispos, los curas doctrineros se propusieron vigilar más de cerca las costumbres de sus feligreses para poder castigar las faltas a la moral y al dogma católicos. Sin embargo, estos mismos esfuerzos mostraron que el sacerdote era un cuerpo extraño a las comunidades, incapaz de obtener la confianza de su grey; y que el conocimiento que podía llegar a tener de lo que sucedía en los pueblos a su cargo era de lo más limitado.²⁸⁰ Un buen ejemplo de esto es el caso de Pedro Díaz, indio natural de San Andrés Iztacostoc –ahora Larráinzar. A pesar de que todo el pueblo sabía que Pedro mantenía relaciones incestuosas con su hermana, con su cuñada y con su nuera, y a pesar de que incluso el Cabildo indio había tomado cartas en el asunto, azotando al culpable, el cura doctrinero ignoró durante varios años todo lo relativo a la disoluta conducta de Pedro Díaz hasta que una comadrona mestiza que radicaba en el pueblo fue a contarle el chisme. De no haber sido por la intervención de esta persona ajena a la comunidad, la famosa ley del silencio que impera entre los indios respecto a los «caxlanes» habría mantenido al cura ajeno a este problema en el que nadie deseaba su intervención.²⁸¹

En 1808, en Pantelhó, Manuel Gómez, quien mantenía una relación ilícita con su cuñada, fue castigado por ello por las justicias del pueblo. El cura sólo se enteró del hecho a través del maestro de niños, quien por lo visto gozaba de una mayor confianza por parte de los naturales del lugar.²⁸²

Al año siguiente, en el mismo pueblo, un funcionario real que llevaba a cabo un censo de población descubrió que una india soltera tenía

²⁸⁰ Sobre estos casos, véase mi estudio: «Incesto y justicias en los pueblos tzeltales y tzotziles...»

²⁸¹ AHDSC, exp. 10, 20 ff.

²⁸² *Ibid.*, exp. 11, 1 f.

cuatro hijos, dos de los cuales los había procreado con el marido de su sobrina, Miguel Gómez. Sólo así el hecho, que era público y notorio entre los vecinos desde hacía largos años, llegó a oídos del sacerdote. Este entabló un juicio contra la pareja incestuosa, cuya relación había cesado 4 años antes. El proceso se alargó varios meses porque el doctrinero, presionado por el obispo, quería cerciorarse de algo que todo mundo sabía: que sólo las dos últimas hijas de Catarina Hilario eran fruto de la relación incestuosa que había tenido con su sobrino político. Esta larga y fastidiosa investigación puso en evidencia la poca fe que el sacerdote tenía en las declaraciones que le hacían sus feligreses.²⁸³

Para finales de la Colonia el balance de la actividad evangelizadora de la Iglesia en Chiapas no era demasiado halagüeño. Es cierto que los indios no habían dudado nunca de la fuerza del Dios cristiano, de la Virgen y de los santos, ni de la eficacia de los rituales de los curas doctrineros para comunicarse con el mundo sagrado. De hecho, fragmentos de la liturgia católica, el nombre de Dios Padre, de Jesucristo, del Espíritu Santo, de los santos y de las advocaciones de la Virgen, con sus respectivos atributos visibles, habían sido incorporados a las prácticas religiosas de los indios, incluso a las que se llevaban a cabo a escondidas del cura doctrinero. Sin embargo, los indios nunca aceptaron la pretensión de la Iglesia Católica de poseer el monopolio de la comunicación con el más allá, de ser el único intermediario válido con lo sagrado. A pesar de los sermones de sus curas doctrineros y de las campañas de erradicación de las idolatrías, los indios –incluso aquellos que colaboraban estrechamente con la Iglesia– siguieron temiendo y respetando a los «chamanes» (denominados por la Iglesia maestros nagualistas o brujos, y hoy conocidos como «iloles» o rezadores), los que se esforzaban por continuar la tradición religiosa prehispánica. Por otra parte, los fiscales y otros ayudantes de iglesia, aprovechando las repetidas ausencias de los sacerdotes, se tomaban grandes libertades con respecto a la doctrina y prácticas religiosas católicas, amén de hacerse de un gran poder al interior de sus comunidades. Pero no conformes con ello, aspiraban calladamente a liberarse de la tutela de los curas doctrineros y a ocupar su lugar en forma permanente, como lo manifestaron claramente durante la rebelión de 1712, al ordenarse como vicarios y obispos y tomar en sus manos la vida religiosa de los pueblos de las Montañas Mayas.

A un nivel más profundo, en el de las creencias²⁸⁴ relativas al cos-

²⁸³ *Ibdi*, exp. 13, 12 ff.

²⁸⁴ Usamos el término exclusivamente en el sentido que le da J. Ortega y Gasset

mos, al origen, destino y conformación del ser humano, así como a las prácticas morales que formaban el sustento mismo de la religión católica, los resultados de la evangelización eran todavía más limitados. La preocupación por el destino individual después de la muerte, inculcada a duras penas en Europa por la Iglesia entre las clases populares,²⁸⁵ no parecía haber arraigado entre los indios de Chiapas. Éstos rara vez dejaban sus bienes para fundar capillas, aunque celebraban suntuosamente las fiestas de difuntos. Tampoco solían comprar, si no era forzados, bulas de la Santa Cruzada, a pesar de la rebaja que se les hacía.²⁸⁶ Desde antes del siglo XVI hasta nuestros días, los indios de Chiapas recurren a la confesión no para salvar su alma, sino con la creencia de que este sacramento puede curarlos de sus enfermedades.²⁸⁷

Los naturales tampoco habían hecho suyas la concepción pecaminosa de la sexualidad que predicaba la Iglesia católica ni su rigurosa moral matrimonial que prohibía los divorcios. No en vano la Virgen de Cancun decía por boca de sus vicarios «que no se negasen las mujeres al apetito sensual porque la Virgen se alegraba de esto y lo mandaba para que se multiplicase el mundo»,²⁸⁸ y que «las mujeres que quisieran se volvieran a casar con otros maridos porque no eran buenos los casamientos que habían hecho los curas españoles».²⁸⁹

La concepción cristiana del hombre dividido en dos partes, cuerpo y alma, una perecedera y la otra inmortal, no logró desplazar aquella otra, de origen prehispánico, que reconocía varias entidades anímicas, de las cuales por lo menos una —el *ch'ulel*— era compartida con diversos seres, que los españoles designaban con el nombre de nagueles.²⁹⁰

(*Historia como sistema*, pp. 10-12 y 18-20): el repertorio de convicciones en el que los hombres están, aunque no piensen en ellas, y que sostienen, impulsan y dirigen sus existencias.

²⁸⁵ J. Le Goff, *La bourse et la vie*, pp. 71-73; y P. Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 141-164.

²⁸⁶ M. Ruz, «Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio», pp. 10-11.

²⁸⁷ Sobre el siglo XVI, véase Fr. P. Feria, «Memorial del obispo de Chiapa...», pp. 192-193. Sobre esta práctica en la actualidad, véase A. Villa Rojas, «El nagualismo como recurso de control social...», p. 543; W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 184-185; y M. E. Hermitte, *Poder sobrenatural y control social*, p. 114.

²⁸⁸ AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 130v-133v. Otra declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 15 de marzo 1713.

²⁸⁹ *Ibid.*, exp. 12, ff. 253-263. Declaración [del gobernador, alcaldes, regidores y escribano de Tumbalá]. Tumbalá, 14 de febrero 1713.

²⁹⁰ Véase al respecto el fascinante libro de P. Pitarch Ramón, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*.

Sin duda, la actitud de todos los indios ante la religión traída por los españoles no fue idéntica. Algunos optaron por colaborar más estrechamente con los curas doctrineros, mientras que, en el extremo opuesto, otros decidieron resistir y mantener vivos rituales y creencias religiosas que habían aprendido de sus antepasados y cuya práctica cotidiana consideraban indispensable para conservar el equilibrio cósmico y la subsistencia de la comunidad, pero todos ellos siguieron compartiendo un fondo común de creencias básicas, más próximo de las tradiciones prehispánicas que de aquellas de origen occidental que eran promovidas por la Iglesia.

Los importantes cambios culturales que vivieron los indios como consecuencia de la dominación española y de la evangelización católica no lograron, pues, integrarlos espiritualmente a la sociedad colonial, lo que sin duda debe ser visto como el mayor fracaso de la evangelización en Chiapas.

Es cierto que en algunas regiones del estado —en especial El Soconusco, la Depresión Central y las llanuras del Golfo— muchas de las creencias y de las prácticas de origen prehispánico fueron debilitándose e incluso, en algunos casos, desapareciendo durante la segunda mitad del siglo XVIII y a todo lo largo del XIX, pero todo parece indicar que esto se debió más a la difusión de la agricultura comercial —acompañada por el desarrollo de plantaciones de café, haciendas maiceras y algodonerías, y ranchos ganaderos—, a la apertura comercial del estado, a la llegada de nuevas ideas y formas de vida del centro del país, y al avance del proceso de ladinización, que al trabajo de la Iglesia, volcada en aquel momento en la administración de sus bienes terrenales y debilitada por las tendencias cada vez más secularizadoras, primero de los borbones y luego del Estado mexicano.

La decadencia de la Iglesia en Chiapas

Para colmo, tras la Independencia el poder de la Iglesia empezó a menguar aceleradamente. Cuando los indios de las Montañas Mayas y de las Montañas Zoques tomaron conciencia del conflicto cada vez más violento que se gestaba entre el Estado y la Iglesia, se dieron a la tarea de mantener a los curas lo más lejos posible de sus pueblos. Para ello desataron una guerra sorda en su contra, dejando de darles obveniones, desacatando ostensiblemente sus órdenes e incluso, en algunos

casos, amenazándolos de muerte.²⁹¹ Dado que, además, el fervor misionero de los curas se había reducido al mínimo –el tener que administrar un pueblo de indios era visto más como un castigo que como una oportunidad de ganarse el Cielo–, fueron pocos los que resistieron al continuo hostigamiento de los naturales. La creación de un gran número de nuevos y dispersos centros de población –los llamados parajes– dificultó aún más las tareas de la administración religiosa, por lo que la presencia de la Iglesia en las regiones indias se fue reduciendo cada vez más: los sacerdotes se quedaban pocos días en los pueblos bajo su cargo, se contentaban con impartir algunos sacramentos y oficiar misa de vez en vez.

Por otra parte, las Leyes de Reforma acabaron por desmoronar el poder de la Iglesia en Chiapas: la expulsión de las órdenes religiosas la dejó sin sus mejores elementos, mientras que la desamortización de los inmensos latifundios, que a menudo pasaron a manos de los políticos liberales, la privaron del control que ejercía sobre un gran número de peones y de arrendatarios y de su principal fuente de riqueza. Para colmo, los innumerables problemas políticos en los que la Iglesia se vio envuelta, desde 1821 hasta 1940 –negativa del Vaticano a reconocer la independencia de México, conflictos suscitados por las leyes de Reforma, la constitución anticlerical de 1917 y las persecuciones religiosas de 1926-1929 y 1932-1939–,²⁹² multiplicaron las vacantes de la silla episcopal –durante el siglo XIX Chiapas careció de obispo durante 49 años–, o, incluso, provocaron que los prelados tuvieran que salir en varias ocasiones de su diócesis. El traslado definitivo, en 1892, de la capital del estado a Tuxtla Gutiérrez –ciudad famosa por su ambiente liberal y anticlerical–, mientras que la sede de la diócesis continuaba estando en San Cristóbal de Las Casas, privó a la Iglesia por muchas décadas de gran parte de su capacidad para influir en las decisiones políticas.

Al perder la Iglesia tanto su poder económico y político, como su espíritu misionero, los pueblos indios del estado empezaron a ejercer un control más o menos total sobre su vida religiosa. A partir de las enseñanzas católicas recibidas a lo largo de tres siglos, al igual que de diversas creencias de origen prehispánico enriquecidas con la experiencia

²⁹¹ Véase el detallado estudio de M. R. Ortiz Herrera, *Indios insumisos, Iglesia católica y élites terratenientes en Chiapas, 1824-1901*. Un buen ejemplo de la desobediencia de los indios a sus curas se encuentra en: AHDSC, exp. 5, 44 ff. Sobre la negativa de los indios a pagar obvenciones véase: AHDSC, exp. 4, 1 f. [Carta del párroco de Pantelhó al provisor]. Pantelhó, 30 de septiembre 1850.

²⁹² Sobre la persecución religiosa en Chiapas, véase J. Ríos, *El Estado, la Iglesia católica y los indígenas en Chiapas en el siglo XX*.

colonial, los indios crearon nuevas prácticas religiosas. Surgió entonces, en el siglo XIX, un complejo sistema de cargos sacros –que tenían su origen en las cofradías– para la organización y el financiamiento de las fiestas de los santos. Las ceremonias en los cerros, cuevas y manantiales, volvieron a realizarse en forma abierta, rebautizadas como «misas» (deformación de la palabra española «misas»). Los curanderos y rezadores –nueva designación de los «maestros nagualistas»– pudieron ofrecer públicamente sus servicios sin temer más la persecución de la Iglesia. Un primer ciclo evangelizador, marcado por un total desencuentro entre la Iglesia y los indios, tocaba así a su fin.

La segunda evangelización en Chiapas

Las primeras iglesias protestantes hicieron su aparición en Chiapas a principios del siglo XX (como fue el caso de la Iglesia Presbiteriana), pero en las Montañas Mayas su labor misionera sólo cobró un mayor dinamismo en los años 40 y 50. El uso de las lenguas indígenas por parte de los pastores, la traducción de los textos sagrados a esas mismas lenguas, la difusión de la práctica de la lectura entre los conversos, el decidido combate al alcoholismo y a los gastos en las fiestas religiosas –que en algunos sitios se habían vuelto agobiantes–, la promoción de programas de salud y la capacitación de enfermeros, la intensidad de los cultos religiosos, la participación activa de todos los creyentes –incluyendo a mujeres y niños– en las ceremonias y el rápido nombramiento de pastores indígenas, les permitieron ganar un número creciente de adeptos.²⁹³

La Iglesia Católica, ante el hostigamiento de que había sido objeto y el avance de los protestantes, tuvo que revisar profundamente sus métodos de acción pastoral. La Acción Católica, primero, y luego la teoría de la inculturación (que afirma que el Evangelio debe ser propagado respetando y amoldándose a las formas propias de cada cultura), junto con la teología de la liberación, sirvieron entonces de sustento a una nueva práctica misionera que –salvo por sus importantes implicaciones políticas– no se distinguía demasiado de la que llevaban a cabo los protestantes en la región. Así, la Iglesia Católica se esforzó en transmitir sus enseñanzas en las lenguas de su grey, incitando a los sacer-

²⁹³ Véase R. A. Hernández Castillo, «De la sierra a la selva».

dotes a aprenderlas o recurriendo a intérpretes. Promovió también la utilización de textos religiosos en las lenguas vernáculas, elaborados por ella misma o retomados de los producidos por los protestantes. Como parte de esta nueva actitud misionera, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas creó en los pueblos una amplia y sólida red de catequistas, prediáconos y diáconos, para animar permanentemente su vida religiosa.²⁹⁴ Esta política de impulsar una jerarquía religiosa local se enfrenta, sin embargo, a la prohibición –que no conocen las iglesias protestantes– de ordenar como sacerdotes a indígenas casados –los únicos que son considerados «adultos» en las comunidades y, por lo tanto, dignos de respeto.

Las autoridades eclesiásticas, de acuerdo con la teoría de la inculturación que dicen profesar, han hecho énfasis en la necesidad de verter el catolicismo dentro de las formas culturales propias de los indígenas. No obstante, esto no les ha impedido exigir a sus feligreses que dejen el «trago» ni oponerse al sistema de cargos religiosos tradicionales, al igual que a los gastos suntuarios en ocasión de las fiestas. Dicha teoría tampoco ha sido obstáculo para que los sacerdotes católicos combatan –con poco éxito, por cierto– las creencias de origen prehispánico relativas a las numerosas «almas» que integran a los seres humanos, algunas de las cuales son compartidas con animales o con fenómenos atmosféricos, dado que estas creencias –que, dicho de paso, son la base misma de la cosmovisión indígena– resultan incompatibles con el dualismo cuerpo-alma que predica el cristianismo.²⁹⁵

Como resultado de las acciones misioneras de protestantes y católicos, hoy en día se pueden distinguir tres grandes grupos religiosos en los pueblos de las Montañas Mayas: los protestantes, los católicos y los tradicionalistas (o costumbristas) que siguen practicando las ceremonias y los rituales creados en el siglo XIX, al debilitarse la presencia de la Iglesia Católica. La fuerza de los protestantes en esta región es muy superior a la que guardan a nivel nacional. Así, según el censo de población de 1990, los miembros de alguna de las múltiples iglesias protestantes representan en las Montañas Mayas de Chiapas el 19.84% del total, mientras que a nivel nacional sólo llegan al 4.89%. Aunque el 64.58% de los interrogados dijeron ser católicos, hay que tomar en cuenta que una buena parte de los tradicionalistas, conminados a identificarse con una de las religiones reconocidas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), optaron por declararse

²⁹⁴ Véase X. Leyva Solano, «Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas».

²⁹⁵ P. Pitarch Ramón, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*.

católicos a pesar de que no reconocen la autoridad espiritual de la Iglesia Romana y menos aún la del obispo de San Cristóbal de Las Casas. Los otros tradicionalistas prefirieron decir que no profesaban religión alguna, lo que explica la tasa tan alta de ateos que registra el INEGI para las Montañas Mayas (11.36%, contra un 3.24% nacional). Así, los católicos representan a lo más la mitad de la población de las Montañas Mayas, mientras que en el conjunto del país suman casi el 90%. A pesar de ello, su organización jerárquica y centralizada –que llega hasta los más remotos parajes a través de los catequistas, prediáconos y diáconos– les confiere un papel político, social y cultural muy importante.

Mucho se ha escrito sobre la influencia positiva o negativa de las iglesias –Católica y protestantes– en las comunidades indígenas. Sin embargo casi nadie se ha interrogado sobre las razones de su éxito. Sin duda la conversión a una u otra de las iglesias permite a los indígenas evitar el consumo inmoderado de alcoholes –por cierto, de pésima calidad y altamente tóxicos–, escapar a los gastos excesivos de los cargos religiosos tradicionales y constituir grupos de ayuda mutua más pequeños y más sólidos, basados en una fe religiosa compartida. Pero también es muy probable que los indígenas estén buscando a través de las iglesias entablar una nueva relación, más abierta y más recíproca, con la sociedad ladina y nacional, al igual que lo hacen al acogerse a los programas de las organizaciones no gubernamentales, o militando en organizaciones campesinas y en partidos políticos.

2. ¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?

A mediados de junio de 1712, en el pueblo de Cancuc, ubicado en la provincia de Los Zendales de la alcaldía mayor de Chiapas, una india de 13 o 14 años de edad, María López, hija del sacristán del pueblo, comunicó a las justicias y al común que en un paraje cercano a la casa de su padre la Virgen se le había aparecido, como una señora muy linda y muy blanca, y le había pedido que se le construyera una ermita para que pudiese vivir entre los indios. La noticia fue acogida primero con cierto escepticismo por parte de los habitantes del pueblo. Pero, poco a poco, la firmeza y convicción que mostraba la joven india, así como el apoyo que le brindaron algunos principales y ancianos –tanto locales como foráneos– de gran prestigio en la región, convencieron a muchos de la verdad de sus palabras. El cura doctrinero, fray Simón de Lara, único habitante no indio del lugar, intentó poner alto a esta peligrosa «superchería» e hizo azotar a María y a su padre, Agustín López. Sin embargo, lo único que logró el dominico fue que prácticamente todo el pueblo tomara partido por la muchacha y que ésta reafirmara que la Virgen se le aparecía y le hablaba. La ermita se construyó entonces en unos pocos días. Las autoridades españolas, civiles y eclesiásticas, temerosas de las conmociones a que podía dar lugar la difusión de un milagro de esta naturaleza en una región donde la población española, mestiza y mulata, era sumamente reducida –menos de un 0.5%–,²⁹⁶ mandaron derribar la ermita a la que acudían cada vez más y más indios de los pueblos vecinos. Sus órdenes no fueron acatadas y, además, a fines del mes de julio, fray Simón de Lara tuvo que huir de Cancuc, amenazado de muerte por sus feligreses.²⁹⁷ El 8 de agosto, ante

²⁹⁶ Hacia 1667, en la provincia de Los Zendales vivían unos 20 españoles, mestizos y mulatos, mientras que el número de indios tributarios ascendía a 4 901.5: AGI, Contaduría, 815, exp. 1, ff. 11v-16v. [Relación de las ciudades, barrios y pueblos, vecinos y tributarios de Chiapas]. Ciudad Real, 20 de mayo 1683.

²⁹⁷ AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 57-92. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716 [En especial las ff. 60-62v]; y 295, exp. 8,

una muchedumbre de indios de unos diez pueblos de la provincia de Los Zendales, la joven india, quien ahora se hacía llamar María de la Candelaria, dio la señal del inicio de la rebelión contra el dominio español. Meses después, Juan Pérez, el joven organista indio de Cancuc, narraría así estos sucesos ante sus jueces españoles:

«Después de la oración, estando el pueblo en la dicha ermita y su contorno, postrados en tierra, entró la dicha María López, acompañada de otra india llamada Magdalena Díaz (ya difunta), con un bulto tapado con sus huipiles en la referida capilla y le pusieron detrás del petate y publicaron que ya estaba allí colocada la Nuestra Señora que se le había aparecido. Y que luego fue entrando todo el pueblo en la dicha ermita, y adoraban el petate tocando el rosario, y santiguándose, lo cual fue continuando el pueblo. Y habiendo publicado el milagro en los pueblos de la provincia, fueron ocurriendo a éste los hijos de ellos, trayendo unos juncia, otros candelas y otros limosnas, que uno y otro se lo iban dando a la dicha indiezuela María López, quien estando aquí todos los pueblos les dijo: «Creedme y seguidme, porque ya no hay tributo ni rey ni obispo ni alcalde mayor, y no hagan más que seguir y creer esta Virgen que tengo detrás del petate». Y después de haber precedido todo esto por mandato de la dicha indiezuela, se celebró procesión alrededor de la ermita, asistiendo todo el pueblo y cantando las letanías, los fiscales y maestros volvieron a colocar la imagen en la ermita que la habían sacado en sus andas tapada con el petate.»²⁹⁸

A todos los pueblos de la región llegaron entonces despachos escritos por los rebeldes, comunicando a los indios la buena nueva de que «ya era cumplido el término y profecía de sacudir el yugo y restaurar sus tierras y libertad», ya que «era voluntad de Dios que [la Virgen de Cancuc] hubiese venido por sus hijos, los indios, para libertarles del cautiverio de los españoles y ministros de la Iglesia y que los ángeles vendrían a sembrar y cuidar sus milpas, y que por señas que habían tenido en el Sol y la Luna, había muerto ya el rey de España y era fuerza nombrar otro»,²⁹⁹ y de que «el rey que los había de gobernar sería de su elección de ellos y serían libres de los trabajos que padecían y de pagar

ff. 115-119. Confesión de Miguel Vásquez de Cancuc, Ciudad Real, 22 de febrero 1713.

²⁹⁸ *Ibid.*, ff. 28v-33v. Declaración de Juan Pérez, indio de Cancuc de 18 años. Cancuc, 28 de noviembre 1712.

²⁹⁹ AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 2-7v. Cabeza de proceso. Tacotalpa de Tabasco, 19 de agosto 1712.

tributos».³⁰⁰ En estos despachos se ordenaba a los indios que fueran a Cancuc a ver a la Virgen, trayendo las cruces mangas y demás ornamentos de la iglesia, las varas de justicia y los grillos de la cárcel. La sublevación de los 32 pueblos de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán, como la denominaron los españoles, haciendo referencia a las provincias que participaron en ella, se había iniciado.

Planteamiento del problema

Esta rebelión ha sido objeto de múltiples estudios por parte de historiadores y antropólogos, y ha dado pie a interpretaciones encontradas. No nos proponemos intentar aquí una nueva lectura de esta sublevación, sino aprovechar la abundantísima información escrita que generó –y que abarca una enorme variedad de aspectos de la vida social de la región noreste de la alcaldía mayor de Chiapas– para interrogarnos sobre las prácticas religiosas de los indios después de casi dos siglos de haber sido conquistados y sobre las implicaciones que tenían éstas en la distribución interna del poder en los pueblos de la región. Con el fin de arrojar alguna luz sobre estos intrincados problemas centraremos nuestras pesquisas en un punto, ciertamente muy concreto pero que sospechamos sumamente revelador, de las manifestaciones religiosas de los rebeldes: ¿qué era aquello que los indios adoraban y tocaban con sus rosarios para bendecirlos, y que permanecía escondido de las miradas de casi todos, detrás de un petate que dividía la ermita de Cancuc?; ¿se trataba de una imagen cristiana, de un ídolo³⁰¹ o, incluso, de una persona de carne y hueso?; ¿o, sencillamente, nada había detrás del petate?

Siguiendo las enseñanzas de los científicos ilustrados que han afirmado que Dios es una hipótesis prescindible para la ciencia, hemos desechado la posibilidad de que fuera la Virgen misma quien estuviese

³⁰⁰ AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 27v-41v [En especial ff. 30-30v]. Confesión de Sebastián López de 30 años. Ciudad Real, 20 de marzo 1716.

³⁰¹ Por claridad, comodidad y agilidad en la escritura recurrimos a este término –que era el que los españoles de la época usaban comúnmente– para designar a las imágenes de divinidades indias. Con esto no pretendemos descalificar más las creencias de los indios que las de los españoles ni retomar la diferencia que los teólogos de antaño hacían entre venerar imágenes (lo que era correcto siempre y cuando la imagen estuviera reconocida por la Iglesia) e idolatrarlas (lo que era pecado, fuese cual fuese la imagen).

en la ermita y dictase sus órdenes a María de la Candelaria. Esperamos que este *parti pris* no nos lance sobre pistas falsas.

La pregunta «¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?» resulta menos ociosa de lo que podría pensarse a primera vista. Los mismos españoles se la plantearon y cuando levantaron declaraciones judiciales a rebeldes y prisioneros de guerra que habían estado en el pueblo sublevado, los interrogaron insistentemente al respecto. Las deducciones a las que llegaron con base en estos testimonios variaron con el tiempo: a poco de iniciada la rebelión se convencieron de que el bulto que los indios adoraban era un ídolo. Esta convicción se basaba no sólo en el prejuicio, compartido por todos ellos, de que los indios tenían una «innata propensión a la idolatría»,³⁰² sino también en que tal fue lo que afirmaron varios naturales que estuvieron en Cancuc y cuyas declaraciones fueron al parecer muy discutidas y comentadas por los habitantes de Ciudad Real, los que aguardaban atrincherados la llegada de refuerzos de Guatemala.³⁰³ Sin embargo, cuando las tropas españolas, al mando del presidente de la Audiencia de Guatemala, Toribio de Cosío, entraron en Cancuc y registraron la ermita no encontraron rastro alguno de ídolo en ella:

«Pasó su señoría [...] a una ermita, que está en un alto del mismo pueblo y a la salida de él, que se decía ser la fabricada por los indios con el motivo de la falsa aparición de la Virgen [...] Y habiendo entrado en ella se halló muy adornada de cuadros y en un altar una Nuestra Señora del Rosario de bulto, otra de san Antonio y otras de diferentes santos con dos candelas de cera encendidas y detrás del altar un petate que cubría desde el techo hasta el suelo y hacía forma de aposento oscuro, una puerta del mismo petate y dentro de él se reconocieron varias cruces mangas de plata y otras varias alhajas de lo mismo del culto de la iglesia de los pueblos sublevados que se habían traído a dicha ermita.»³⁰⁴

³⁰² AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 762-765. [Carta de Toribio de Cosío a Pedro Gutiérrez]. Guatemala, 30 de agosto 1713. Véase también AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 12v-13v. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 12 de julio 1712.

³⁰³ *Ibid.*, ff. 27v-30. [Declaración de Jacinto Pérez, indio de Bachajón]. Ciudad Real, 14 de agosto 1712; y ff. 103v-106. Declaración de Alonso de Luna de 26 años. Ciudad Real, 8 de septiembre 1712.

³⁰⁴ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 138-141v. Razón de la salida de su señoría con su ejército del pueblo de Oxchuc el día 16 de noviembre y de todo lo acaecido hasta ocupar por armas el pueblo de Cancuc. Cancuc, 21 de noviembre 1712.

A partir de ese momento, los españoles se inclinaron por pensar que aquello que se escondía detrás del petate era simplemente una talla de madera de la Virgen del Rosario. No dejaron sin embargo de indagar al respecto, movidos al parecer ya únicamente por una viva curiosidad especulativa, pues una vez derrotados los indios y castigados los cabecillas, la resolución del misterio no tenía mayores implicaciones prácticas.

Esta pregunta, que ahora nosotros buscamos elucidar, además del contenido concreto –material, podríamos decir– al que se refiere (el objeto físico adorado), encierra una gran carga simbólica. Es un lugar común nacional, que trasciende los límites de la *vox populi* para infiltrarse en el campo de las disciplinas sociales, el referirse a la religión de los indios de México afirmando que adoran a ídolos ocultos detrás de los altares y que, por lo tanto –para dar un ejemplo altamente polémico–, la veneración a la Virgen de Guadalupe no es sino un delgado velo (¿o un petate?) tras el que se esconde el culto a Tonantzin, la diosa madre de la tierra.³⁰⁵ La polémica sobre el sincretismo religioso de los mexicanos, y en especial el de los indios –polémica siempre renovada con la misma pasión–, tiene una larga historia que arranca desde el momento en que el clero secular, en su campaña por limitar los poderes de las órdenes religiosas y por obtener la administración de las doctrinas bajo el control de éstas, las acusó de haber realizado una evangelización superficial y complaciente con las prácticas idolátricas.³⁰⁶

Sin embargo es difícil aventurarse en esta resbalosa discusión sin correr el riesgo de abandonar el papel de historiador para vestir el traje de calificador del Santo Oficio de la Inquisición y ponerse a establecer el grado de conformidad con el dogma católico de las prácticas indias, señalando en los casos de herejía la doctrina –idolátrica prehispánica, la más de las veces– que las alimenta.

No es esa mi intención. Los documentos con los que contamos para Chiapas a principios del siglo XVIII, a pesar de su riqueza relativa, no dan suficientes elementos como para escudriñar las conciencias de los indios en sus profundidades más ocultas y decidir si merecían ser declarados idólatras, apóstatas, y castigados con rigor por los tribunales

³⁰⁵ Fr. B. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro XI, cap. 12, «De la diversidad de las aguas y de diversas calidades de la disposición de la tierra», párrafo sexto, nota (o apéndice), vol. 2, p. 808, fue seguramente uno de los primeros en plantear esta posibilidad.

³⁰⁶ Me limité aquí a señalar dos textos sobre este problema, uno de principios de este siglo: R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, pp. 401-407; y uno reciente que recoge diversas opiniones encontradas: J. Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, pp. 163-173 y 346-353.

eclesiásticos, o si bastaba una ligera penitencia para fortalecer su fe. Por otra parte la Iglesia de aquel entonces exigía a su rebaño tan sólo que creyese en un pequeño número de verdades fundamentales, que cumpliera con sus obligaciones religiosas y, sobre todo, que reconociese su infalible autoridad en todo lo relativo al dogma, al ritual y a los valores morales.³⁰⁷ Esta actitud de la Iglesia, más pragmática y sociológica que la de muchos investigadores actuales, tiene –a mi gusto– la gran virtud de permitir abordar el estudio de las prácticas religiosas no exclusivamente desde el punto de vista de las creencias o de las mentalidades, sino también desde el ángulo del poder.

Confesando mi crasa ignorancia en cuestiones teológicas, dejo pues a otros la calificación de las prácticas religiosas de los indios, y en mis pesquisas sobre lo que había detrás del altar de la ermita de Cancuc me centraré en las implicaciones sociales del problema.

A lo largo de este escrito manejaremos tres hipótesis sobre lo que había detrás del petate: una imagen de la Virgen del Rosario, una mujer –más precisamente: una mujer-diosa– o, finalmente, un ídolo. A manera de piezas de convicción a favor de cada una de esas posibilidades, aportaremos no sólo declaraciones de los testigos presenciales, sino también, en tanto indicios vehementes, datos sobre las diversas y variadas prácticas religiosas de los rebeldes. En honor a la verdad debemos señalar que ninguna de las declaraciones de los testigos puede ser tomada como prueba concluyente, ya que –dada la prohibición absoluta de ver a la Virgen y la severísima vigilancia que existía en la ermita– lo más probable es que ninguno de ellos hubiese visto lo que había detrás del petate.³⁰⁸ Sus palabras nos hablarán entonces más sobre sus fantasías íntimas que sobre los hechos mismos, pero estas mismas fantasías constituyen indicios sumamente reveladores de las creencias religiosas de los indios.

Antes de abrir el expediente es necesario, sin embargo, describir someramente los antecedentes y el desarrollo de la rebelión para que el

³⁰⁷ Véase al respecto B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, pp. 1-20 [En especial pp. 13-14].

³⁰⁸ Las declaraciones en las que se afirma que sólo un número muy reducido de personas podían entrar al «secreto» de la ermita son muy numerosas y congruentes entre sí. Mencionemos sólo tres de distintos tipos: AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 112v-130v. Declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 11 de marzo 1713; exp. 12, ff. 126v-129v. Declaración de los mandones del pueblo de Los Moyos. Puxcatán, 27 de noviembre 1712; y 296, exp. 9, ff. 9v-11. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 5 de julio 1712. El único punto en el que las declaraciones discrepan es en quiénes formaban el reducido grupo que podía entrar detrás del petate.

lector disponga de un contexto y de una cronología mínimos que le permitan ubicar los hechos a los que haremos continua referencia.

La rebelión de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán

Antecedentes

Los historiadores y antropólogos que han estudiado esta rebelión no se han puesto de acuerdo sobre las causas que la provocaron. Algunos la han explicado por motivos económicos –las constantes extorsiones de los españoles–,³⁰⁹ otros piensan, por el contrario, que factores religiosos –la tajante oposición del obispo y los frailes dominicos a autorizar la construcción de la ermita, principalmente– fueron los que desencadenaron la lucha armada.³¹⁰ De hecho, el dilema que se plantea a quien aborda esta rebelión no reside en descubrir sus posibles causas sino en jerarquizar y discriminar entre las muchísimas que se le presentan al revisar los documentos.³¹¹

A principios del siglo XVIII la sociedad india se reponía del choque de la conquista: la población nativa de la alcaldía mayor de Chiapas, en su conjunto, volvió a tener una tasa de crecimiento positiva a partir de la década de 1670. En la provincia de Los Zendales la recuperación fue mucho más precoz, iniciándose desde principios del siglo XVII. A la par que la población de la alcaldía crecía, la actividad económica comercial en manos de los españoles despertaba de su letargo gracias a la implantación de un nuevo sistema de cobro de tributos, especialmente gravoso para los indios. Efectivamente, entre 1670 y 1690 se generalizó la práctica de obligar a los pueblos alejados de Ciudad Real –la sede de los poderes civiles y eclesiásticos de Chiapas– a pagar la parte de los tributos tasada en maíz, frijol y chile, en dinero contante y sonante. Los indios se vieron así obligados a ir a trabajar en las plantaciones y haciendas españolas, las que carecían de mano de obra, para conseguir

³⁰⁹ S. Martínez Peláez, *Motines de indios*, pp. 129-137.

³¹⁰ V. R. Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, pp. 135-140 y 323-325.

³¹¹ Para no cargar aún más las notas de este artículo, remito al lector interesado a mi trabajo: «Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712», en el que he tratado con detalle las complejas e intrincadas circunstancias demográficas, económicas y políticas en las que se produjo la rebelión.

los reales necesarios con el fin de cubrir esta nueva exacción. Los documentos de la época dan cuenta de muchas otras extorsiones sufridas por los pueblos indios: salarios indebidamente cobrados por los encargados de levantar los nuevos padrones de tributarios, repartimientos de mercancías, altas limosnas y contribuciones exigidas por los curas doctrineros y por el obispo, etcétera.

Sumado a estos agravios económicos, los indios tuvieron que padecer del celo cristiano de dos obispos Bravo de la Serna y Núñez de la Vega, quienes desataron duras campañas para erradicar los cultos idólatricos que aún perduraban escondidos en las cuevas y en los cerros de Chiapas.³¹²

Además, desde fines del siglo XVII los distintos poderes regionales —obispo, órdenes religiosas (dominicos y franciscanos), alcalde mayor, cabildo de Ciudad Real, comerciantes locales y eventuales visitantes de la Audiencia— se enfrentaron constantemente entre sí por obtener un mayor control sobre la población india. Las diversas facciones en lucha, que se desintegraban y se recomponían constantemente, según las circunstancias del momento, se enfrascaron en agrios pleitos judiciales en los que no dudaron en involucrar a los indios. Cuando, el 30 de mayo de 1712, falleció el alcalde mayor Martín de Vergara, después de haber sido depuesto por unos meses y luego restablecido en su cargo a raíz de unas capitulaciones presentadas en su contra, el sistema político local acabó de entrar en colapso.³¹³

En un contexto semejante, no resulta sorprendente que las manifestaciones de descontento de los indios se multiplicaran. En 1693, los indios de Tuxtla se amotinaron y mataron a pedradas al alcalde mayor de Chiapas, Maistera, y al gobernador indio del pueblo.³¹⁴ En 1700, los pueblos de Chicomuselo, Escuintenango, Comalapa y Yayahuita, se alzaron en apoyo al visitador real, Gómez de Lamadriz, quien enfrentado a la Audiencia de Guatemala había llamado a los habitantes del reino a reconocerlo como única autoridad legítima.³¹⁵

La aparición de la Virgen en Cancuc que dio origen a la rebelión

³¹² D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 154-220 y 243-250.

³¹³ S. Martínez Peláez, *Motines de indios*, pp. 133-136.

³¹⁴ «Motín indígena de Tuxtla»; y M. J. MacLeod, «Motines y cambios en las formas de control...».

³¹⁵ Sobre esta rebelión véase el relato de Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. XXI-XL, vol. IV, pp. 104-167. Los únicos estudios históricos sobre la visita de Lamadriz son los de M. C. León Cázares, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor y «Entre fieles y traidores»*.

de 1712, no fue un fenómeno aislado. Ya en 1677, el obispo Bravo de la Serna había hecho apresar a unos indios que decían ser la Santísima Trinidad.³¹⁶ En 1711 un indio pasó por el pueblo de Simojovel predicando que era primo de la Virgen y que ésta no tardaría en venir al mundo. Por esas fechas un ermitaño adoptó como morada el interior de un árbol y suscitó una apasionada veneración por parte de los naturales de Chamula y Zinacantán, hasta que la Inquisición lo mandó desterrar a la Nueva España.³¹⁷ En Chalchihuitán, un indio dijo ser San Pablo y anunció el fin del mundo.³¹⁸ En Chenalhó, la imagen de San Pedro sudó, despertando el fervor religioso de los habitantes del lugar.³¹⁹ Finalmente, en marzo de 1712, en el pequeño poblado de Santa Marta se produjo otro suceso milagroso que guarda una muy estrecha relación con el acaecido meses después en Cancuc: al salir a cortar elotes de su milpa, una india, de nombre Dominica López, se encontró con la Virgen sentada sobre un palo. Ésta le pidió que le construyesen una ermita en donde estar «no fuera ser que ella (esto es la Virgen) muriese en el monte entre palos y piedras».³²⁰ Ayudada por su marido y por los alcaldes del pueblo, la Virgen fue llevada en andas al pueblo después de haber sido envuelta en una manta —un tipo de tela tosca de algodón. Cuando días después, de acuerdo a sus deseos, la Virgen fue descubierta, se había transformado en una imagen de madera. El milagro tuvo una aceptación amplísima y cientos de indios, incluso de pueblos muy alejados, acudieron en peregrinación a Santa Marta para reverenciar la imagen. Pero a base de engaños, el obispo la hizo llevar a Ciudad Real en donde la confiscó, habiendo encarcelado previamente a los promotores del milagro.³²¹

Sin embargo, tal y como lo narraron muchos indios tiempo después, la Virgen que había bajado a Santa Marta en forma humana no

³¹⁶ AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (8), 2 ff. [Auto del obispo Bravo de la Serna], Copainalá, 12 de abril 1677.

³¹⁷ AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 2-3. Carta de denuncia [de Fr. Bartolomé Jiménez]. [Totolapa]. 6 de marzo 1712; y 375, exp. 1 (16), ff. 1-1v. El provincial de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala del orden de predicadores informa a vuestra real majestad ... Guatemala, 2 de diciembre 1714.

³¹⁸ AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), f. 2. [Carta del obispo Fr. Juan Bautista Alvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1º de octubre 1713.

³¹⁹ AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 3-4v. Carta [de Fr. José Monroy al obispo]. Santa Marta, 11 de marzo 1712.

³²⁰ AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712.

³²¹ El expediente del juicio a los promotores del milagro se encuentra en AGI, Guatemala, 293, exp. 9.

cayó en manos de la Iglesia: cuando su ermita fue destruida se pasó a vivir a Cancuc, donde mandó acabar con todos los españoles, incluidos los sacerdotes, para que los indios quedasen poseyendo libremente la tierra.³²²

Desarrollo

La rebelión desatada por las órdenes de la Virgen fue de tal magnitud que amenazó seriamente acabar con Ciudad Real, sede de los poderes civiles y religiosos de la alcaldía mayor de Chiapas y símbolo de la opresión española. El 12 y el 14 de agosto, respectivamente, los rebeldes atacaron y tomaron Chilón y Ocosingo, poblados en los que se habían concentrado los pocos españoles que vivían en Los Zendales. Con estas acciones los rebeldes lograron el control de todos los pueblos de esa provincia y de la Guardianía de Huitiupán, con las únicas excepciones de Simojovel y Los Plátanos. Los españoles de Ciudad Real intentaron contraatacar, pero el día 25 fueron sitiados en Huixtán. Solamente la llegada de refuerzos, compuestos principalmente por indios del pueblo de Chiapa que se mantuvieron leales a la Corona, los salvó de una inminente derrota.

Después de esta batalla, los españoles juzgaron más prudente atrincherarse en Ciudad Real y pedir ayuda a Guatemala y Tabasco. Así durante casi tres meses, los rebeldes tuvieron tiempo para esbozar un nuevo orden social en la amplia región que quedó bajo su control y que se componía de las provincias de Los Zendales y Guardianía de Huitiupán, a las que se sumó entonces la de Coronas y Chinampas, quedando así incluidos en ella pueblos de habla tzeltal, tzotzil y chol.

La reestructuración de esta región tuvo como base un nuevo milagro: pocos días después de la batalla de Huixtán, un indio de Chenalhó, Sebastián Gómez, llegó a Cancuc diciendo que había subido al Cielo en donde, después de conversar con la Santísima Trinidad, la Virgen y San Pedro, recibió de este último la potestad de nombrar nuevos obispos y vicarios. Rápidamente se convocó a todos los indios que supiesen leer y escribir —que por lo general eran los sacristanes y los maestros de coro de las iglesias. Sebastián Gómez de la Gloria, ayudado de María de la Candelaria, los ungió como vicarios y les ordenó que regresaran a

³²² Son muchas las declaraciones que afirman esto, menciono sólo una escogida al azar: AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 47-53. Confesión de Domingo López. Ciudad Real, 15 de febrero 1713.

sus pueblos para que predicaran la buena nueva, oficiaran misa y administraran los santos sacramentos a sus moradores. Al mismo tiempo, Sebastián Gómez de la Gloria, impuso cierto orden y jerarquía entre los capitanes que habían dirigido los combates, nombrando a tres de ellos capitanes generales y otorgándoles así preeminencia sobre los demás.

Sin embargo, esta república india no resistió los embates de las tropas numerosas y bien pertrechadas que llegaron de Guatemala, al mando del presidente de la Audiencia, don Toribio de Cosío. Derrotados primero en Oxchuc, los rebeldes intentaron resistir en Cancuc, aprovechando su ubicación en lo alto de un monte rodeado de profundas barrancas; pero el 21 de noviembre fueron vencidos por los pedreros y fusiles de los atacantes. Los pueblos más cercanos se rindieron entonces, mientras que los habitantes de la región norte de Los Zendales siguieron ofreciendo cierta resistencia, refugiándose en los montes. Aunque los españoles no tuvieron que librar más batallas, la tarea de sacar a los indios de los bosques y de reducirlos a sus poblados les llevó varios meses de arduo trabajo.

Las consecuencias de la rebelión fueron desastrosas para los indios. Privados de herramientas de metal por las tropas vencedoras, so pretexto de que podían ser usadas como armas, y habiendo sido destruidas sus sementeras, una hambruna seguida de mortíferas epidemias se abatió sobre toda la región, diezmando a sus habitantes.³²³

¿Una imagen de la Virgen del Rosario?

Después de este breve resumen sobre la rebelión, la hipótesis que se antoja más natural es aquella que plantea que lo que se escondía detrás del petate de la ermita era sencillamente una imagen de la Virgen. Esta fue, de hecho, la idea que acabó predominando entre los españoles a partir del momento en que reconocieron la ermita de Cancuc.

La ermita era una pequeña construcción de bajareque cubierta de paja y muy adornada, que tendría unas ocho varas de largo y cinco de ancho.³²⁴ Unos petates, que cubrían desde el techo hasta el suelo,

³²³ Sobre la situación en los diversos pueblos de la región después de la rebelión, véase AGI, Guatemala, 250, exp. 4. 222 ff.

³²⁴ Es difícil hacer una reconstrucción fidedigna de la ermita, ya que los testimonios de que disponemos no son demasiado explícitos y a veces se contradicen entre sí.

dividían su interior en una parte pública –a la que entraban todos los que querían venerar a la Virgen de Cancuc– y una privada que era custodiada por una decena de indios armados para evitar el paso de los curiosos. En la parte pública, adosado al petate, había un altar muy adornado con varias imágenes. Los testimonios sobre cuáles eran éstas son de lo más variados. Tal vez estas discrepancias se deban a que las imágenes eran muchas –y por lo tanto cada quien mencionaba sólo las que le habían llamado particularmente la atención– o a que éstas se remudaban constantemente. Todos coinciden, sin embargo, en señalar que había una imagen –algunos dicen que dos– de la Virgen. Varios testigos precisan que la o las Vírgenes estaban vestidas a la usanza india, con huipil y el rostro cubierto con un paño. De entre los santos que había en el altar se mencionan frecuentemente a San Antonio, San Pedro y San Jacinto. Perpendiculares al altar, había dos filas de asientos, una frente a la otra, en las que se normalmente se sentaban María de la Candelaria y su séquito más cercano: su padre, el secretario Gerónimo Saraos y los mayordomos de la Virgen. En las paredes había cruces mangas, ornamentos diversos, varas de alcalde, trompetas y balas. Todos estos objetos, al igual que la mayoría de las imágenes, provenían de las iglesias de los pueblos que se habían sumado a la rebelión y habían sido llevados a Cancuc en prueba de obediencia. Junto al altar había un agujero en el petate que comunicaba con el lugar en donde se decía estaba la Virgen. Por ese agujero los peregrinos introducían sus rosarios para bendecirlos, tocando a la Virgen.

Cuando María de la Candelaria quería consultar a ésta, abría una

Las fuentes que hemos utilizado para ello son Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LXIII, vol. IV, pp. 237-238, en donde aparece la descripción más completa; AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 112v-130v. Declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 11 de marzo 1713; y exp. 12, ff. 126-129v. Declaración de los mandones del pueblo de Los Moyos. Puxcatán, 27 de noviembre 1712; y ff. 203-210v. Declaración [de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo]. Tumbalá, 30 de enero 1713; 294, exp. 23, ff. 138-141v. Razón de la salida de su señoría con su ejército del pueblo de Oxchuc el día 16 de noviembre y todo lo acaecido hasta ocupar por armas el pueblo de Cancuc. Cancuc, 21 de noviembre; 295, exp. 6, ff. 18v-22v. Declaración de doña Manuela Josefa de Morales, española natural de Tila, de edad de 18 años. Cancuc, 30 de noviembre 1712; ff. 103-106v. Confesión de Nicolasa Gómez. Cancuc, 9 de diciembre 1712; y exp. 8, ff. 1v-7. Declaración de Francisco Cisneros, casado en el pueblo de Yajalón. Ciudad Real, 10 de noviembre 1712; y ff. 28v-33v. Declaración de Juan Pérez, indio de Cancuc de 18 años. Cancuc, 28 de noviembre 1712; y 296, exp. 9, ff. 107-112v. Declaración de Sebastián Hernández de 25 años. Ciudad Real, 16 de septiembre 1712; y ff. 255v-257v. Declaración de Sebastián Pérez de 38 años. Ciudad Real, 12 de octubre 1712.

puerta hecha de petate y se introducía en la parte oculta de la ermita. Este camerino tenía tan sólo una vara de largo y en él había también cruces mangas, ornamentos de iglesia y santos, que se decían eran los ángeles del Cielo.³²⁵ Aunque las declaraciones al respecto son confusas, al parecer en este camarín había un «secreto» en el que estaba la Virgen y al que justamente comunicaba el agujero situado junto al altar en la otra parte de la ermita.

Cuando los españoles registraron la ermita encontraron en ella dos «imágenes de bulto» de la Virgen del Rosario, dos de la Virgen de la Concepción, una de San Antonio, una del niño Jesús con el mundo en la mano, una de Cristo en la columna, una de Cristo crucificado, dos crucifijos, varios lienzos de santa Teresa de Jesús, de San Gerónimo, del santo Ecce Homo, de San José, de Santiago, de la Virgen de Dolores, de Santo Domingo, de la Virgen con el niño en brazos, de San Buenaventura, de San Vicente Ferrer, y de Santa María Magdalena, una estampa de San Francisco, y cuatro láminas.³²⁶

Casi un año después de la batalla de Cancuc, el obispo afirmó que una de las Vírgenes del Rosario de la ermita, de «hechura imperfectísima», era la que se escondía detrás del petate.³²⁷ Su testimonio debe ser tomado con cierta cautela, ya que el obispo se encontraba en Ciudad Real cuando la ermita fue inventariada. Ninguno de los que revisaron la ermita o participaron en la campaña contra los rebeldes hizo una afirmación semejante. Por el contrario, en los interrogatorios a que sometieron a los cabecillas rebeldes, los españoles siguieron preguntando sobre lo que se escondía en la ermita,³²⁸ prueba clara de que el registro de ésta no había satisfecho su curiosidad.

Hecha la aclaración, hay que explorar esta posibilidad, remontán-

³²⁵ Evidentemente las declaraciones sobre esta parte de la ermita son todavía más escasas. Además de la descripción que aparece en Fr. F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LXIII, vol. IV, pp. 237-238, tenemos las de algunos familiares de María de la Candelaria: AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 14-27v [En especial f. 21]. Confesión de María Hernández de 20 años. Ciudad Real, 18 de marzo 1716; y ff. 57-92 [En especial ff. 66-66v]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

³²⁶ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 142-146. Inventario de los bienes que se hallaron en la ermita de la Virgen fingida. Cancuc, 21 de noviembre 1712.

³²⁷ AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), 16 ff. [En especial f. 13]. [Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1º de octubre 1713.

³²⁸ Véase por ejemplo AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 129v-147 [En especial ff. 136v-137]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo, que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

donos al milagro de la Virgen de Santa Marta que fue, sin lugar a duda, el que inspiró el de Cancuc.

Como hemos mencionado la Virgen que se apareció en Santa Marta se dejaba ver envuelta en una manta por todos aquellos que le iban a rendir culto.³²⁹ La ermita que se le construyó guarda cierta similitud con la de Cancuc. Era un rancho pequeño, de 12 pasos de largo y de cuatro de ancho, dividido en dos cuerpos: el primero era una especie de corredor abierto, de sólo tres pasos de largo, en el que estaban las imágenes y las cruces mangas traídas por indios de otros pueblos. El segundo cuerpo, más grande y construido de bajareque, estaba cerrado con puerta y cerrojo. En él se hallaba la Virgen de la aparición: un bulto de una tercia o dos cuartas de tamaño, cubierto de paño blanco. Junto a él, había otra Virgen —ésta descubierta— tallada en Zinacantán y de un tamaño algo mayor.³³⁰ Según se reconoció, cuando fue llevada a Ciudad Real, la Virgen del milagro de Santa Marta estaba también fabricada en Zinacantán y «era poco más de una tercia, hechura de bulto muy indecente e imperfecta».³³¹

Por otra parte, sabemos que los indios solían tener santos y vírgenes en sus chozas,³³² y al parecer la veneración de imágenes deformes fue constante en Chiapas a lo largo de todo el período colonial. Todavía a principios del siglo XIX, el obispo don Salvador Samartín y Cuevas tuvo que ordenar retirarlas del culto, al igual que lo había hecho el obispo fray Andrés de Ubilla a fines del XVI, por juzgarlas semejantes a ídolos.³³³

³²⁹ Al respecto véanse las siguientes testimonios: AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 7-8v. Declaración del padre don Manuel Ruiz de Morga, presbítero. Ciudad Real, 3 de abril 1712; y ff. 9v-11v. [Declaración de José Antonio de Zavaleta]. Ciudad Real, 23 de mayo 1712.

El matrimonio acusado de inventar el milagro se contradice en sus declaraciones. La mujer dice que sólo se tapaba a la Virgen cuando no había nadie en la iglesia: *Ibid.*, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712; mientras que el marido afirma que la tenían en un nicho cubierta de un velo: *Ibid.*, ff. 14-16v. Declaración de Juan Gómez de 30 años. Ciudad Real, 6 de junio 1712.

³³⁰ *Ibid.*, ff. 3-4v. Carta [de fray José Monroy al obispo]. Santa Marta, 11 de marzo 1712; y ff. 9v-11v. [Declaración de José Antonio de Zavaleta]. Ciudad Real, 23 de mayo 1712.

³³¹ AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), 16 ff. [En especial f. 2v]. [Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1º de octubre 1713.

³³² Un comerciante fue acusado de cobrar por la fuerza sus repartimientos llevándose los santos que los indios tenían en sus casas: AGI, Guatemala, 33, exp. 2 (2), ff. 4-5v. Petición [del capitán Ignacio Gallegos González, defensor de los indios de Chiapas]. [Presentada en Ciudad Real, 22 de mayo 1690].

³³³ E. Flores Ruiz, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas*, pp. 92 y 114.

Todo esto fortalece la hipótesis de una imagen de la Virgen oculta detrás del petate, pero al mismo tiempo introduce un elemento perturbador: La posibilidad de que esta imagen fuera una reminiscencia de los ídolos prehispánicos, del tipo de las que, aunque toleradas por los religiosos, fueron sospechosas a los ojos de varios obispos.

No faltaron, sin embargo, durante la rebelión, pruebas de un comportamiento religioso altamente ortodoxo por parte de los indios. La ermita de Cancuc poseía toda la parafernalia necesaria para la realización de los distintos actos litúrgicos católicos: una pileta de agua bendita, dos campanas, un ara, una cruz de plata, varios baldaquines, un hostiario con hostias, vinajeras, un cáliz, una patena, corporales, un misal, frontales, manteles, campanitas de bronce, un atril, jarros de pico de plata, una tembladera, platillos de plata, almireces, libros de iglesia, incensarios, navetas, un acetre de agua bendita con su hisopo de plata, ciriales, candeleros, blandoncillos, un palio, 59 cruces mangas—algunas de plata, otras de madera—, mucetas, almaizares, casullas, una estola, capas, un amito, albas, una pollera, una sotana, estandartes, velos y pendones.³³⁴

Esto no debe sorprendernos demasiado. Los promotores, tanto del milagro de Santa Marta Xolotepec como del de Cancuc, eran indios que conocían con bastante profundidad el ritual católico. Dominica López y Juan Gómez, los cónyuges que pretendieron haber visto a la Virgen en carne humana en Santa Marta, no parecen haber ocupado cargo alguno relacionado con la Iglesia. Sin embargo, iban a todas las misas que daban los curas doctrineros en su pueblo, asistían a los actos del culto divino que se acostumbraban en él, se confesaban y comulgaban una vez al año, ayunaban los viernes de Cuaresma, tomaban en esos días dos o tres disciplinas en la iglesia, sabían las oraciones del Padre Nuestro y del Ave María, el Credo, el Salve, los Mandamientos y los Sacramentos, pero no así los Artículos de la Fe. Juan Gómez tampoco sabía rezar el Rosario.³³⁵ Sus conocimientos no eran despreciables si tomamos en cuenta que el pueblo de Santa Marta era de muy difícil acceso, por lo que el cura doctrinero asistía solamente una vez al mes y para colmo no permanecía ahí más que unas horas, por ser este lugar sumamente insalubre.³³⁶

³³⁴ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 142-146. Inventario de los bienes que se hallaron en la ermita de la Virgen fingida. Cancuc, 21 de noviembre 1712.

³³⁵ AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712; y ff. 14-16v. Declaración de Juan Gómez de 30 años. Ciudad Real, 6 de junio 1712.

³³⁶ *Ibid.*, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad

El milagro de Cancuc, por su parte, fue promovido por cinco personas, la mayoría de ellas ligadas de una manera u otra a la Iglesia: Agustín López, Gerónimo Saraos, Sebastián García Muchín, Gabriel Sánchez Cabchebel y Miguel Gómez Chaíl.³³⁷

Agustín López, padre de María de la Candelaria, sirvió por más de 40 años de sacristán en la iglesia de Cancuc³³⁸ y casó a su hija con su sucesor al cargo, Sebastián Sánchez.³³⁹

Gerónimo Saraos, indio de Bachajón, fue durante muchos años fiscal y escribano de su pueblo. Dominaba el castellano, lo cual era sumamente raro, incluso entre los indios que, como él, sabían leer y escribir. Unos meses antes de que se anunciara la aparición de la Virgen, había sido desterrado de su pueblo por las justicias y se había pasado a vivir a Cancuc.³⁴⁰

Sebastián García, indio de Cancuc, no había tenido oficio alguno

Real, 30 de mayo 1712; y 294, exp. 23, ff. 515v-517v. Representación del padre fray José Monroy. [1713].

³³⁷ Agustín López es la única persona que explicó cómo surgió la idea de inventar el milagro de la Virgen para acabar con la dominación española: AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 57-92 [En especial ff. 62v-66v y 87-87v]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

Aunque algunos historiadores han puesto en duda el contenido de esta declaración, sus argumentos resultan poco convincentes. La versión del padre de María de la Candelaria coincide con muchos elementos de otras declaraciones, como las de su mujer, capturada poco después de la batalla de Cancuc: AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 71-79 [En especial f. 75v]. Declaración de Nicolasa Gómez, india de este pueblo de Cancuc, mujer de Agustín López. Cancuc, 5 de diciembre 1712; y las del primer capitán general de los rebeldes: AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 129v-147 [En especial f. 134v]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo, que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

Su relato también es congruente con las sospechas de fray Simón de Lara sobre las personas que estaban detrás del milagro: AGI, Guatemala, 296, 9, ff. 11v-12. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 11 de julio 1712; y ff. 12v-13v. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 12 de julio 1712.

³³⁸ AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 57-92. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

³³⁹ AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 71-80v [En especial f. 72]. Declaración de Nicolasa Gómez, india de este pueblo de Cancuc, mujer de Agustín López. Cancuc, 5 de diciembre 1712. Curiosamente, en su declaración Sebastián Sánchez dijo no haber desempeñado oficio alguno, tal vez con el fin de aparecer menos implicado en la rebelión: AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 41v-57. Confesión de Sebastián Sánchez de 26 años, marido de María de la Candelaria. Ciudad Real, 21 de marzo 1716.

³⁴⁰ AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 290v-301. Confesión de Gerónimo Saraos. Guatemala, 8 de junio 1713; y 296, exp. 13, ff. 57-92 [En especial f. 63]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

ligado con la Iglesia, tan sólo se había desempeñado como regidor del Cabildo de su pueblo. Pero su hermano, Juan García, era el mayordomo del cura doctrinero de Cancuc, fray Simón de Lara.³⁴¹

Sólo Gabriel Sánchez y Miguel Gómez no parecen haber tenido una relación cercana con el culto católico. Miguel Gómez sólo había sido regidor³⁴² y Gabriel Sánchez, aunque al parecer gozaba de cierto prestigio en la comunidad, no había desempeñado cargo alguno. Sin embargo, a decir de fray Gabriel de Artiga, la idea de inventar el milagro surgió de la visita que hizo la mujer de este último, Magdalena Díaz, a Santa Marta.³⁴³

Coherentes con el contenido cristiano del milagro proclamado, los cabecillas de la rebelión se esforzaron por constituir una jerarquía religiosa que dirigiese los oficios divinos y que aportase su bendición a las acciones por ellos emprendidas. Se nombraron rápidamente mayordomos de la ermita, encargados de recibir las limosnas y de realizar otras tareas menores.³⁴⁴ Durante la batalla de Huixtán los capitanes españoles dijeron haber observado que entre los atacantes había unos «indios con hábitos al parecer de nuestro padre Santo Domingo, echándoles la bendición a los demás».³⁴⁵ Además, antes de esta batalla, los rebeldes apresaron a varios sacerdotes españoles y presionaron a algunos de ellos para que oficiaran misa en la ermita de Cancuc, buscando así legitimar por completo el milagro. Al parecer sólo fray Marcos de Lambur accedió a ello, seguramente con el fin de salvar su vida.³⁴⁶ Pero aun así no escapó a su suerte. Poco tiempo después fue asesinado porque –al parecer esperando por el resultado de la batalla de Huixtán– pensó

³⁴¹ AGI, Guatemala, 296, exp. 7, ff. 54-63. Declaración de Sebastián García Muchín. Ciudad Real, 13 de febrero 1713; y 295, exp. 6, ff. 147v-152. Confesión de Juan García. Cancuc, 14 de diciembre 1712.

³⁴² AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 103-108. Confesión de Miguel Gómez Chaíl. Ciudad Real, 15 de febrero 1713.

³⁴³ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LXIII, vol. IV, pp. 241-242. Véase también AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 11v-12. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 11 de julio 1712.

³⁴⁴ AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 129v-147 [En especial f. 137]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo, que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

³⁴⁵ AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 50v-53. Parecer [de Fernando del Monje, Juan de Arizmendi y Juan de Quintanilla]. Huixtán, 27 de agosto 1712.

³⁴⁶ *Ibid.*, ff. 159v-162. Declaración [de Melchor Espinosa]. [Comitán, ¿22 de agosto 1712?]; y ff. 165v-169v. Declaración de Manuel de Morales. Ciudad Real, 24 de septiembre 1712.

que los españoles no tardarían en rescatarlo y, en consecuencia, se rehusó a seguir oficiando misa para los rebeldes.³⁴⁷

La llegada de Sebastián Gómez de la Gloria a Cancuc, con la potestad otorgada por San Pedro para nombrar vicarios, cambió radicalmente la situación. Hasta ese momento, por lo general los fiscales de los pueblos se habían opuesto a la rebelión, lo que a muchos de ellos les había costado la vida.³⁴⁸ Pero –convencidos por el nuevo milagro o bien pensando que la rebelión tenía verdaderas probabilidades de triunfar– cuando se convocó a todos los indios que supiesen leer y escribir a Cancuc, para ser ungidos como vicarios, casi todos ellos acudieron prestos al llamado. La ceremonia de ordenación fue dirigida por Sebastián Gómez de la Gloria:

«El modo que tuvo para ordenarle –narra el que había sido vicario de Yajalón– fue poner una mesa con cuatro candelas encendidas en la ermita donde se decía estaba la Virgen delante del petate en que estaba escondida la Virgen y que de estas candelas le puso una en la cabeza el dicho Sebastián de la Gloria teniéndolo hincado de rodillas y prostrado en tierra donde lo asperjó con agua bendita y le dio a besar un bulto cubierto de un paño de raso que no vio si era san Pedro, pero que el dicho Sebastián dijo serlo, y con esta ceremonia se entendió quedar éste ordenado de sacerdote.»³⁴⁹

La ceremonia parece querer apegarse a un ritual católico que sin duda era desconocido por los indios. Pero de nuevo aparece aquí un elemento perturbador. El bulto, que según Sebastián de la Gloria era San Pedro en persona, estaba permanentemente cubierto de un paño, lo que no dejó de levantar sospechas, no faltando quien pensase que se trataba de un idolillo.³⁵⁰

³⁴⁷ AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 129v-147 [En especial f. 139]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo, que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

³⁴⁸ A partir del estudio pionero de H. S. Klein, «Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712» se ha repetido una y otra vez que fueron los fiscales quienes encabezaron la rebelión, pero un estudio detenido de las fuentes primarias hace insostenible esa afirmación.

³⁴⁹ AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 74v-79. Confesión de Pedro Sánchez, indio de Yajalón. Ciudad Real, 16 de febrero 1713.

³⁵⁰ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LXIII, vol. IV, pp. 239-240. Varios vicarios declararon en cambio que era un crucifijo.

Estos vicarios cumplieron con gran profesionalismo sus funciones de sacerdotes, sin apartarse por lo general del ritual católico. Así, en Cancuc todos los días se rezaba el Rosario y se cantaban las Letanías y el Alabado.³⁵¹ Los vicarios oficiaban misa en sus respectivos pueblos, apegándose hasta donde las circunstancias lo permitían al ritual establecido. El fiscal de Cancuc describió de esta manera una de las misas que ofreció:

«que en las misas decía el confesante las palabras de la consagración de cáliz y hostia como lo acostumbraban los sacerdotes y que levantaba la hostia y el cáliz para que lo adorara el pueblo y signaba el cáliz con la hostia como lo hacen los sacerdotes porque tenían harina para ellas y las hacían, y que la materia del cáliz cuando no había vino era raspadura o panela batida con agua, que esto era lo que echaban en el cáliz, y que en celebrar las misas hacían cuanto veían hacer a los sacerdotes.»³⁵²

Los vicarios no olvidaban celebrar procesiones en las que sacaban una hostia en la custodia y luego, de regreso a la ermita, colocaban al Santísimo en el altar mayor, bajo un baldaquín, para que todos lo adoraran.³⁵³ Tampoco dejaban de realizar las fiestas titulares de los pueblos y aquellas otras de gran arraigo entre sus feligreses, como era la de día de muertos.³⁵⁴

Además, todos administraban los sacramentos: bautizo, confesión, matrimonio, comunión y extremaunción, anotando con gran diligencia en los libros sacramentales los bautizos y matrimonios.³⁵⁵

En todos estos quehaceres se comportaban de manera sumamente ortodoxa, como de hecho lo testificaron las mujeres españolas y ladinas presas en Cancuc que tuvieron la oportunidad de observarlos muy

³⁵¹ AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 107-112v. Declaración de Sebastián Hernández de 25 años. Ciudad Real, 16 de septiembre 1712; y ff. 177v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712.

³⁵² AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 47-53. Confesión de Domingo Méndez, indio de Cancuc. Ciudad Real, 15 de febrero 1713.

³⁵³ *Ibid.*, ff. 11-12. Declaración de Agueda Estrada. Cancuc, 29 de noviembre 1712.

³⁵⁴ *Ibid.*, ff. 64-67. Confesión de Sebastián Gutiérrez de Guatepec. Ciudad Real, 16 de febrero 1713.

³⁵⁵ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 175-179. Auto para que se ponga testimonio de las partidas de los libros de casamiento y bautismos que hicieron los indios que administraron los sacramentos en el tiempo de la sublevación. Cancuc, 3 de diciembre 1712; y ff. 266v-268. Papel [de los rebeldes que se halló entre las hojas de un libro]. [Ocosingo, 1712].

de cerca.³⁵⁶ Conocemos, incluso, dos casos curiosos que denotan un especial interés por mantener un estricto apego al ritual católico. Uno de ellos es el de Agustín García, quien era maestro de coro en Ocosingo. Interrogado por los españoles sobre sus actividades como vicario, reconoció haber celebrado 11 veces el sacrificio de la misa, haber confesado a un moribundo, y haber celebrado cinco matrimonios y cuatro bautizos. En todos estos actos dijo haberse gobernado por el manual del religioso del pueblo.³⁵⁷

El otro caso es el de Fabián de Espinosa, escribano de Oxchuc, tal vez el único letrado que respondió al llamado de Sebastián Gómez de la Gloria sin haber ocupado previamente ningún cargo religioso. En su juicio reconoció haber sido ordenado vicario, pero negó haber dicho misa o administrado algún sacramento. El obispo, creyendo que se trataba de una treta para aminorar sus culpas, le instó repetidas veces a que confesara la verdad, hasta que el reo ya fastidiado por las constantes preguntas contestó que:

«no la dijo [la misa] porque no sabía decirla, y que respondió a éstos que se lo ordenaron y mandaron que no la decía porque no sabía decirla, que no quedó por defecto de su voluntad, que él lo hubiera hecho de buena gana como quien creía en todo y como aquel que fue de los primeros que concurrieron a este fin y al de la sublevación y que prometió enseñarse a decirla y que estaba aprendiendo para decirla y en eso se ocupó y entendió desde que lo ordenaron hasta que los españoles los conquistaron y vencieron a fuerza de armas, y que este confesante desde el principio que fue a principio de agosto hasta 21 de noviembre que fue cuando los vencieron los españoles estuvo ocupado en aprender a decir misa y a administrar los demás sacramentos.»³⁵⁸

Hubo, no obstante, algunos puntos en los que los vicarios indios se apartaron decididamente de las enseñanzas de los curas doctrineros. Para empezar, la dirección de los oficios religiosos no estuvo exclusivamente en manos de hombres. María de la Candelaria participaba de

³⁵⁶ Véase por ejemplo AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 11-12. Declaración de Agueda Estrada. Cancuc, 29 de noviembre 1712.

³⁵⁷ AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 154-157. Confesión de Agustín García. Ciudad Real, 27 de febrero 1713.

³⁵⁸ AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 91v-96. Confesión de Fabián de Espinosa, indio de Oxchuc. Ciudad Real, 20 de febrero 1713.

una manera muy destacada en las misas que se celebraban en Cancuc. Según el vicario de este pueblo, lo hacía:

«vestida de amito, alba, estola y una capa que servía al santo san Juan Evangelista por ser pequeña y que el vicario cantaba lo que tocaba a la misa y la indiezuela otros versos y canciones que se le antojaba, que el vicario alzaba la hostia y cáliz y que al consumir partida la hostia en dos mitades tomaba la una el vicario y la otra la indiezuela y que el cáliz lo consumían igualmente.»³⁵⁹

En cuestión de moral, las enseñanzas de los vicarios no resultaron muy conformes a los divinos mandamientos. En las misas los vicarios predicaban «que no se negasen las mujeres al apetito sensual porque la Virgen se alegraba de esto y lo mandaba para que se multiplicase el mundo».³⁶⁰ Para colmo ofrecieron deshacer los matrimonios de las parejas mal avenidas, alegando que «no eran buenos los casamientos que habían hecho los curas españoles».³⁶¹

Es de notar, también, que desde un principio, estuvieron presentes ciertos rasgos ligeramente disonantes con respecto a la tradición católica: la protagonista principal del milagro no correspondía totalmente al estereotipo de la muchacha virgen, casta y pura, ya que aunque María de la Candelaria era muy joven tenía un año de casada.

Pero fuera de estas discrepancias sobre las que volveremos más adelante, todo el discurso legitimador de los cabecillas de la rebelión se sustentaba en el apego a la religión católica, enriquecida y renovada por la nueva aparición de la Virgen: la Virgen se había aparecido en Cancuc —decían— porque se había compadecido de los indios, a los que

³⁵⁹ *Ibid.*, ff. 47-53. Confesión de Domingo Méndez, indio de Cancuc. Ciudad Real, 15 de febrero 1713. Véase también *Ibid.*, ff. 16-17. Declaración de doña Manuela Josefa de Morales. Cancuc, 30 de noviembre 1712; ff. 21-22. Declaración de María de Arce. Cancuc, 1º de diciembre 1712; ff. 25-26v. Declaración de Dominga de Guzmán. Cancuc, 2 de diciembre 1712; y ff. 28v-29. Declaración de Magdalena Hernández. Cancuc, 2 de diciembre 1712; y 295, exp. 8, ff. 198v-213. Confesión de Nicolás Vásquez. Ciudad Real, 3 de marzo 1713.

³⁶⁰ AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 130v-133v. Otra declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 15 de marzo 1713; ff. 151-160. Declaración de Juan Gutiérrez. Los Moyos, 17 de marzo 1713; y exp. 12, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez]. Tumbalá, 5 de febrero 1713; y ff. 203-210v. Declaración de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo. Tumbalá, 30 de enero 1713.

³⁶¹ *Ibid.*, ff. 253-263. Declaración [del gobernador, alcaldes, regidor y escribano de Tumbalá]. Tumbalá, 14 de febrero 1713; y ff. 318v-327v. Declaración del gobernador, justicia y regimiento [de Tila]. Tila, 24 de febrero 1713.

venía a favorecer, dejando por lo tanto de proteger a los españoles. Lo que la Virgen venía a proclamar era, pues, que a partir de ese momento los indios ocuparían el lugar de los españoles –los que habían caído de su gracia– y éstos el de aquéllos. Así, cuando los vicarios ordenaron matar a los españoles, ladinos y sacerdotes, precisaron «que los que se entregasen y obedeciesen a la Virgen los pusieran a servir a los indios y que les pagasen tributo como esclavos».³⁶²

De acuerdo a esta lógica, los españoles eran unos nuevos judíos ya que se rehusaban a creer en la aparición de la Virgen. Los indios pasaban en cambio a convertirse en los verdaderos cristianos. Este razonamiento, muy difundido entre los rebeldes, parece haber sido obra de Sebastián Gómez de la Gloria quien «les enseñó [a los vicarios] y persuadió que ya el camino del Cielo quedaba cerrado para los españoles que eran judíos porque no querían creer en todo».³⁶³ Los vicarios predicaron incansablemente en sus respectivos pueblos estas enseñanzas, claro está que con sus arreglos y añadidos locales. Según una parda de Ocosingo, los vicarios decían que

«los españoles y sacerdotes y demás gente ladina eran judíos malditos y descomulgados de la Virgen porque les habían bebido la sangre a ellos y hécholes pagar tributo y limosnas y que por esto los acababa la Virgen y mandaba los matasen a todos y que ya era otro mundo.»³⁶⁴

Pero además, según los vicarios, los que no reconocían el milagro de Cancuc, además de ser judíos, también estaban poseídos por el Demonio. En Tila, advirtieron a los habitantes del pueblo que «el que no fuese a verla a la Virgen y la obedeciese le habían de nacer cuernos y cola».³⁶⁵ En Tumbalá, señalaron que «en todos los parajes donde habían muerto los sacerdotes se aparecían con unos cuernos muy grandes».³⁶⁶ Así, los rebeldes, en la correspondencia que mantenían unos

³⁶² *Ibid.*, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez, indio ladino de Tumbalá], 5 de febrero 1713.

³⁶³ AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 67-71. Confesión de Mateo Méndez, indio de Guatepepec. Ciudad Real, 16 de febrero 1713.

³⁶⁴ AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 203-210v. Declaración [de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo]. Tumbalá, 30 de enero 1713.

³⁶⁵ *Ibid.*, ff. 318v-327v. Declaración del gobernador, justicia y regimiento [de Tila]. Tila, 24 de febrero 1713.

³⁶⁶ *Ibid.*, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez]. Tumbalá, 5 de febrero 1713.

con otros, se referían constantemente a los españoles como judíos, demonios y diablos.³⁶⁷

Con una lógica similar, los indios del pueblo de Los Moyos, cuando se vieron conminados por el alcalde mayor de Tabasco a deponer las armas y optaron por mantener una actitud conciliadora para evitar que el ejército tabasqueño interviniera en Chiapas, argumentaron que el pleito no era con ellos, sino exclusivamente con los de Ciudad Real, los que se comportaban como malos cristianos:

«Por su causa de los señores, allá en la Ciudad [Real], ello empezó el pleito, alzó el arma, por eso ellos quieren matar todos los indios porque están buscando la madre de Dios. Empezó a matarlos, pobres indios. En Chilón están diciendo es Demonio, pero no por esta cruz, señor capitán, por eso sólo en Dios, Santísima Trinidad y la Virgen Santísima María, Reina de los Cielos, hemos de creer.»

Y añadían que

«no son enemigos de Dios, sólo los de Ciudad [Real] está meando, está cagando dentro de la iglesia allá, están durmiendo allá, está con mucho fuego, está quemando todo el pueblo. Por eso que lo haga lo que quisiere, nosotros estamos con Dios y no más.»³⁶⁸

Coherentes con su discurso, los rebeldes designaron a Ciudad Real con el nombre de Jerusalén³⁶⁹ y bautizaron a sus pueblos con nombres españoles. Los testimonios sobre los nombres concretos que se dieron a los pueblos son algo contradictorios. La región rebelde en su conjunto parece haber sido nombrada Nueva España y por lo tanto Cancuc era Ciudad de Nueva España,³⁷⁰ aunque en muchas de sus cartas se le men-

³⁶⁷ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 187v-188. Carta [de Cancuc a los indios de Palenque]. «Ciudad Real» [Cancuc], 19 de septiembre 1712; f. 213. [Papel de los rebeldes]. [Los Moyos, 1712]; y ff. 223-223v. Respuesta [de Bachajón]. [Bachajón, diciembre 1712]; y 295, exp. 7, ff. 12-13v. Declaración de Juan Hernández de 32 años. Yajalón, 24 de enero 1713; y ff. 127v-130v. Declaración de Mateo Hernández, indio capitán de 20 años. Yajalón, 16 de enero 1713.

³⁶⁸ AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 91v-93. Respuesta del pueblo de Moyos uno de los levantados. [Los Moyos, noviembre 1712].

³⁶⁹ *Ibid.*, ff. 393v-395v. Declaración [de Miguel Gómez de El Palenque]. Petenecté, 27 de septiembre 1712.

³⁷⁰ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 266v-268. Papel [de los rebeldes]. [Ocosingo, 1712]; y 295, exp. 7, ff. 136v-137. [Papel de los rebeldes]. [1712]

ción como España a secas³⁷¹ o con designaciones religiosas, como «la Gloria y Nueva España»³⁷² o «pueblo de Nuestra Señora Santísima del Rosario, Madre de Dios y del Cielo, y Madre de todos los pecadores».³⁷³ Los habitantes de Coronas y Chinampas se concentraron en un nuevo poblado que construyeron en un lugar más protegido de los ataques españoles y mejor comunicado con Cancuc, al cual le dieron el nombre de Ciudad Real.³⁷⁴ Los indios de la Guardianía se congregaron en Huitiupán y nombraron un presidente de lo que según los españoles era una Nueva Guatemala.³⁷⁵

El tratamiento que recibieron las mujeres ladinas y españolas apresadas por los rebeldes ejemplifica la voluntad de invertir el orden social que hasta ese momento imperaba. Aunque por un lado se procuró integrarlas a la fuerza, obligándoles a vestirse como indias, a no trenzarse el cabello y a casarse con indios,³⁷⁶ por otro lado se les encomendaron los trabajos más pesados y más denigrantes, aquellos que normalmente hacían las indias para los españoles. Así, Melchora de Estrada, española, vecina de Ocosingo, junto con otras ladinas y españolas, tuvo que moler maíz «de noche y de día para que comiera los puercos que estaban cebando para llevar a Cancuc y [a] los indios principales».³⁷⁷

³⁷¹ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 213-214. [Papel de los rebeldes]. [Los Moyos, 1712]; ff. 216-216v. [Papel de los rebeldes]. [¿San Martín?, 1712]; y ff. 233v-234v. Papel traducido en lengua castellana. [Ocosingo, 1712].

³⁷² *Ibid.*, ff. 266v-268. Papel [de los rebeldes]. [Ocosingo, 1712].

³⁷³ *Ibid.*, ff. 212-213. [Papel de los rebeldes]. [Ocosingo], 16 de septiembre 1712.

³⁷⁴ *Ibid.*, ff. 17v-20. Carta del justicia mayor don Pedro Gutiérrez. Ciudad Real, 10 de octubre 1712; y ff. 20v-25v. Otra carta del justicia mayor don Pedro Gutiérrez. Ciudad Real, 11 de octubre 1712; y 296, exp. 9, ff. 176v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712.

A veces también se le daba ese nombre a Cancuc: AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 393v-395v. Declaración [de Miguel Gómez de El Palenque]. Petenecté, 27 de septiembre 1712.

³⁷⁵ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 20v-25. Otra carta del justicia mayor don Pedro Gutiérrez. Ciudad Real, 11 de octubre 1712; y 295, exp. 1, 6 ff. Carta de Toribio de Cosío al rey. Guatemala, 29 de julio 1713; y México, 485, exp. 1 (2), 15 ff. [Relación de Juan Medina Cachón de la pacificación y reducción de los 32 pueblos sublevados de Chiapas]. México, 14 de enero 1714.

³⁷⁶ AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 16-17. Declaración de doña Josefa de Morales. Cancuc, 30 de noviembre 1712; y 295, exp. 6, ff. 14-18v. Declaración de María Josefa de Espinosa, española, natural del pueblo de Chilón, de 17 años. Cancuc, 30 de noviembre 1712.

³⁷⁷ «Sublevación de los indios tzendales. Año de 1713», pp. 518-520. Declaración de Melchora de Estrada, española, soltera, natural del pueblo de Ocosingo, de edad de 18 años, casada violentamente por los indios de Cancuc con Martín López, de Tenan-

De esta forma zanjaban los indios la contradicción que se daba en el catolicismo predicado por los sacerdotes españoles. El catolicismo —sostenían éstos en sus sermones— era universal, y Jesucristo era el dios de todos los hombres, españoles e indios; pero era obvio para estos últimos que tan sólo se les concedía un lugar subordinado, incluso en el ámbito religioso. Baste recordar que todo el control del culto estaba en manos de los dominadores. Los indios no podían aspirar a consagrarse como sacerdotes, teniendo que conformarse, en el mejor de los casos, con el modesto cargo de fiscal. La aparición de la Virgen de Cancuc y la ascensión de Sebastián Gómez a la Gloria venían a remediar esa situación. A partir de entonces ellos serían los favorecidos por Dios y los que podrían nombrar vicarios. A cada quien le tocaba su turno.

¿Una mujer-diosa?

A estas alturas tal vez el lector ya esté convencido de que lo que había detrás del petate sólo podía ser una Virgen y de que las pocas acciones rebeldes que se apartaban de la ortodoxia católica se debían a las «supersticiones» usuales entre pueblos campesinos mal administrados y peor vigilados por sus sacerdotes. No está de más, sin embargo, explorar otras hipótesis, incluso aquella que postula que detrás del petate había una mujer. Esta posibilidad puede parecer algo estrafalaria porque los españoles nunca la manejaron y porque constantemente se menciona un bulto que de ninguna manera podía ser un ser humano. No obstante, esto que era tan obvio para los españoles y para nosotros, no lo era tanto para los indios.

Para empezar señalemos un hecho curioso: después de la derrota de Cancuc, un grupo de capitanes rebeldes intentó cobrar su revancha, recurriendo a medios sobrenaturales. Según declararon los principales de Guaquitepec «dichos indios traían por delante en andas cuatro bultos cubiertos de petates que discurrían ser brujas y hechiceras y decían que el fin de su venida era enviar peste desde allí a este pueblo [Cancuc]

go, hijo de Antonio López. Teopisca, 9 de mayo 1713; Véase también *Ibid.*, pp. 516-518. Declaración de Cecilia de Estrada, española, soltera, hija de Gregorio de Estrada, de edad de 21 años, del pueblo de Ocosingo, casada violentamente por los indios de Cancuc con Marcos Enzín, del pueblo de Yajalón, hijo de Jacinto Enzín y de Ana López. Teopisca, 9 de mayo 1713.

para que muriesen los españoles y se volviese este pueblo lo de arriba abajo para quedar ellos seguros».³⁷⁸

Efectivamente, se trataba de cuatro mujeres, dos «ayunadoras brujas»³⁷⁹ de Yajalón —la una «era viento y la otra rayo»—³⁸⁰ y otras dos de Tila, a las cuales los capitanes habían acudido para que, haciendo uso de sus artes, disparasen rayos, conmoviesen la tierra y provocasen derrumbes que sepultaran al presidente de Guatemala y a sus tropas. Un importante contingente armado las llevó en andas, «cubiertas de petates y mantas», hasta el borde del río Guaquitepec, desde donde se divisa Cancuc.³⁸¹ Sin embargo, sus poderes resultaron insuficientes, por lo que sus acompañantes «habiendo reconocido no haber obrado lo que esperaban, las arrojaron en el suelo, tirando las sillas y las hicieron volver a pie».³⁸²

Tal vez el hecho de que a estas «brujas» se les escondiese de las miradas detrás de un petate, como se hacía con la Virgen de Cancuc, sea una simple casualidad que de ninguna manera puede servir de indicio de que era una mujer lo que se encontraba en el camerino de la ermita. Sin embargo, no olvidemos que tanto en el caso de Santa Marta como en el de Cancuc, lo que se predicaba era que la Virgen había bajado en forma humana. Es más, en Cancuc se afirmaba constantemente que era la Virgen en persona la que estaba en la ermita. Por su parte, Sebastián Gómez de la Gloria decía que San Pedro, también en persona, lo acompañaba a todas partes.³⁸³ Ciertamente, en el caso de Santa Marta se precisaba que la Virgen se había transformado en una imagen al ser llevada en andas al pueblo,³⁸⁴ pero nunca se dijo nada semejante en Cancuc.

³⁷⁸ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 181v-183v. Otra diligencia con los indios de Guaquitepec y Tenango. Cancuc, 6 de diciembre 1712.

³⁷⁹ AGI, Guatemala, 295, exp. 7, ff. 77v-80v. Declaración de Pedro Hernández de 17 años. Yajalón, 14 de enero 1713.

³⁸⁰ *Ibid.*, ff. 69v-72. Declaración de Esteban Sánchez de 50 años. Yajalón, 14 de enero 1713.

³⁸¹ *Ibid.*, ff. 77v-80v. Declaración de Pedro Hernández de 17 años. Yajalón, 14 de enero 1713.

³⁸² *Ibid.*, ff. 62-66v. Declaración de Sebastián Martínez. Yajalón, 13 de enero 1713. Sobre estas brujas empetatadas véase también *Ibid.*, ff. 32v-41. Declaración de Bartolomé Sánchez. Yajalón, 12 de enero 1713.

³⁸³ AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 47-53. Confesión de Domingo Méndez. Ciudad Real, 15 de febrero 1713.

³⁸⁴ AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712; y ff. 14-16v. Confesión de Juan Gómez de 30 años. Ciudad Real, 6 de junio 1712.

Además, la historia de Magdalena Díaz nos obliga a analizar esta segunda hipótesis con mayor detenimiento. Magdalena Díaz fue seguramente quien tuvo la idea de publicar en Cancuc un milagro similar al de Santa Marta. Pero después de haber colaborado en la ermita con María de la Candelaria, surgió entre estas mujeres una violenta rivalidad. Magdalena Díaz optó entonces por trasladarse a Yajalón, donde predicó un nuevo milagro que dio lugar a un cisma en el movimiento rebelde. Los testimonios de los indios al respecto no dicen, por lo general, que Magdalena Díaz hablase con la Virgen, sino que claramente la identifican con ésta. Así cinco indios de Yajalón declararon que lo que hizo Magdalena Díaz en su pueblo «fue colocarse la dicha india en un retablo de la iglesia debajo de velos para que la fuesen a adorar diciendo que era la verdadera Virgen y no la del pueblo de Cancuc».³⁸⁵ Juan Gutiérrez, indio de Tila, quien fuera su vicario dijo que «el cisma lo levantó la dicha Magdalena Díaz en el pueblo de Yajalón, colocándose ella misma corporalmente en el altar mayor».³⁸⁶ El la conoció porque, pasando por Yajalón rumbo a Cancuc, le dijeron que la verdadera Virgen estaba ahí y

«entró en la iglesia por verla y ofrecerle dos candelas de cera que llevaba y que habiendo entrado en la iglesia y acercándose a la peana del altar mayor vio este declarante en el nicho principal del altar mayor debajo de velos a la referida india y otra con su marido que estaban sentados al pie de dicho altar. Y que habiéndose hincado este declarante a adorar dicho simulacro les preguntó a la dicha india e indio que estaban sentados quién era la que estaba en el nicho. Le respondieron que era la Virgen del Cielo que se había aparecido en el pueblo de Santa Marta y se había venido al dicho de Yajalón porque la que estaba en Cancuc era falsa y fingida. Con lo cual este declarante la adoró y ofreció dichas candelas que llevaba para Cancuc».³⁸⁷

El «matrimonio» que la acompañaba –precisó– eran Santo Domingo y Santa Ana.

La prohibición de ver directamente a Magdalena Díaz era tan estricta como la que pesaba sobre el camerino de la ermita de Cancuc. Un regidor de Tila que intentó alzar los velos donde estaba Magdalena Díaz,

³⁸⁵ AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 147-150. Declaración [de cinco indios de Yajalón]. Tumbalá, 18 de febrero 1713.

³⁸⁶ *Ibid.*, ff. 151-160. Declaración de Juan Gutiérrez. Los Moyos, 17 de marzo 1713.

³⁸⁷ *Ibidem.*

diciendo que «cuántas Vírgenes había de haber, que por qué no la descubrían para que la vieses todos», pagó su atrevimiento con unos azotes.³⁸⁸

A pesar de su éxito inicial, el cisma de Yajalón no prosperó. A los pocos días llegaron soldados de Cancuc y apresaron a la fingida Virgen, que fue luego ejecutada.³⁸⁹

Aunque menos a menudo que en el caso de Magdalena Díaz, también en la aparición de Cancuc algunos indios identificaron a María de la Candelaria con la Virgen. Así su cuñada declaró a los españoles que en un primer momento

«lo que alcanzó y le decía su corazón dijo y obró la dicha María de la Candelaria fue publicar y dar a creer a todos los de su pueblo que ella era la Virgen de la Candelaria, y que ésta que confiesa también le creyó. Y que decía la dicha su cuñada que nunca se había de morir y que había de hacer muchos milagros.»³⁹⁰

Aunque más adelante entendió que lo que decía y declaraba a todos su cuñada era que la Virgen se le aparecía y le hablaba.

Después de la derrota de Cancuc, María de la Candelaria y su familia lograron escapar de los soldados españoles y buscaron refugio en San Pedro Chenalhó. Ahí, según cuenta el padre de María de la Candelaria, las indias le preguntaron «si aquella su hija era la Virgen del milagro de Cancuc». El respondió precisando «que era la misma que había hablado con la Virgen.»³⁹¹

Los rumores que circularon en la región sobre María de la Candelaria después de su desaparición parecen también indicar que los indios le atribuían un carácter divino, sobrenatural. Según unos vecinos de Ciudad Real:

«los indios [son] tan materiales y de tan poca fe que están creyendo y esperando que les dijo la dicha María de la Candelaria en que habían de resucitar y vencer y otras experiencias que de ellos se tiene, diciendo son llegadas sus profecías.»³⁹²

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ *Ibid*, ff. 147-150. Declaración [de 5 indios de Yajalón]. Tumbalá, 18 de febrero; y 296, exp. 9, ff. 159v-162. Declaración [de Melchor Espinosa]. [Comitán, 22 de agosto 1712]

³⁹⁰ AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 14-27v [En especial ff. 15v-16]. Confesión de María Hernández de 20 años. Ciudad Real, 18 de marzo 1716.

³⁹¹ *Ibid*, ff. 57-92 [En especial f. 73]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

³⁹² AGI, Guatemala, 296, exp. 12, ff. 3v-9v. Junta de la sala capitular de la Ciudad

Es imposible no relacionar todas estas ideas sobre María de la Candelaria con las creencias de origen prehispánico sobre los hombres-dioses que López Austin ha estudiado en profundidad. Los hombres-dioses eran personas que recibían en su interior un «algo divino» que los transformaba en intermediarios y representantes de un dios. Adquirían entonces la capacidad de interpretar la voluntad divina, escuchando el mensaje del dios y repitiéndolo al pueblo, convirtiéndose así en su guía. Entre el hombre-dios y el dios el lazo más fuerte era el diálogo. No se trataba, pues, de una encarnación del dios en el hombre, ya que los dos sujetos se mantenían perfectamente diferenciados. Al parecer lo que sucedía era que el hombre se transformaba en el nagual del dios, adquiriendo así poderes divinos. Sin embargo —precisa López Austin— «hay momentos en que “el algo” es tan fuerte, la representación tan fiel, que parece haber transitoria confusión de personajes».³⁹³

Entre los atributos más importantes de estos hombres y mujeres estaba la fuerza militar, la posibilidad de llevar una larga vida, la facultad de adivinar el futuro, de interceder por los hombres ante las deidades de la lluvia, de transformarse en animales y de viajar a los mundos de los dioses. Frecuentemente estos hombres-dioses iban a morir a los montes sagrados, introduciéndose en ellos, a veces por una cueva. No obstante se les consideraba inmortales porque en los mundos divinos conservaban sus facultades de hombres-dioses y desde ahí aconsejaban a los gobernantes y sacerdotes de sus pueblos. Incluso, en ciertas ocasiones podían volver a la tierra bajo diversas formas.³⁹⁴

Antes de la llegada de los españoles, los hombres-dioses eran reconocidos de diversas maneras: a veces por alguna señal con la que el dios los había marcado y que podía aparecer desde que eran niños. Otras veces se les buscaba entre la casta sacerdotal. Una vida de penitencia volcada en un culto religioso solitario podía también ser prueba de la elección divina. Pero al desaparecer las instituciones religiosas prehispánicas con la Conquista, aparecieron los caudillos espontáneos que asumían la carga de dirigir a su pueblo, a raíz de revelaciones que tenían durante sus sueños.³⁹⁵

Real de Chiapas. Ciudad Real, 15 de junio 1714. Véase también AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 694-697v. Carta [de Juan de Quintanilla]. Ocosingo, 14 de junio 1713.

³⁹³ A. López Austin, *Hombre-Dios*, p. 121. Sobre las características esenciales de los hombres-dioses, véanse las pp. 115-116, 118-122 y 127.

³⁹⁴ *Ibid.*, pp. 125-127 y 137-138.

³⁹⁵ *Ibid.*, pp. 117-118.

La fuerza divina, al fallecer el hombre que le servía de cobertura, podía volver a alojarse en otra persona. El nagual del dios podía también, por diversas razones, abandonar un cuerpo sin necesidad de que éste pereciera, para buscar un nuevo refugio.³⁹⁶

Se sabe a ciencia cierta que los hombres-dioses no desaparecieron con la evangelización, pero a partir de ésta su principal tarea se volvió la lucha por la liberación de los suyos.³⁹⁷

No sólo los hombres podían ser receptáculo de la fuerza divina. Diversas fuentes históricas mencionan a menudo mujeres-diosas, a las que se les atribuía una categoría semejante a las denominadas en náhuatl *mocibuaquetzque*, las mujeres fallecidas en el primer parto y que acompañaban entre cantos al Sol, desde el cenit hasta el ocaso.³⁹⁸

Es indudable que este concepto de hombre-dios o, mejor dicho en este caso, de mujer-diosa, permite hacer inteligibles muchos aspectos de las apariciones acaecidas en Chiapas a principios del siglo XVIII. Para empezar, las palabras que la Virgen dirigió a María de la Candelaria, según declaró su esposo, pueden ser leídas como el inicio del pacto entre la divinidad y la joven mujer:

«Ven acá, hija mía, serás mi criada y harás los mandados que te dijere y estarás siempre conmigo». A lo que respondió la dicha su mujer: «Sí, señora, estaré muy obediente a tu mandato y estaré siempre con vos».³⁹⁹

Todos los que reconocieron haber creído en las palabras de María de la Candelaria dicen haberlo hecho por la fortaleza y seguridad que a partir de ese momento se posesionaron de ella.

El papel de mediadora e intérprete que tenía María de la Candelaria con respecto a la Virgen, y al mismo tiempo la identificación que se produjo a los ojos de muchos indios entre la joven cancuquera y la divinidad, que en este caso era la madre de Dios, hacen suponer que la creencia en mujeres-diosas seguía viva y actuante. Esta identificación fue aún más completa tanto en el caso de Magdalena Díaz y sus acompañantes, Santo Domingo y Santa Ana –tal vez porque todos ellos requerían de una urgente legitimidad–, como en los de cinco de los precursores de la aparición de Cancuc: los tres indios que eran la Santí-

³⁹⁶ *Ibid.*, pp. 117-118 y 134-135.

³⁹⁷ *Ibid.*, pp. 184-185. Véase también S. Gruzinski, *El poder sin límites*.

³⁹⁸ A. López Austin, *Hombre-Dios*, pp. 128-129.

³⁹⁹ AGI, Guatemala, 296, exp. 13, f. 47. Confesión de Sebastián Sánchez de 26 años, marido de María de la Candelaria. Ciudad Real, 21 de marzo 1716.

sima Trinidad; el primo de la Virgen que anunciaba su llegada en 1711 en Simojovel; y San Pablo, quien predicó en Chalchihuitán el fin del mundo. Incluso, la relación entre el milagro de Santa Marta y el de Cancuc recibe con el concepto de hombre-dios una nueva iluminación: cuando Dominga López fue apresada por los españoles, la fuerza divina de la Virgen que se alojaba en ella buscó un nuevo cuerpo que fue el de María de la Candelaria. Y al desaparecer ésta última, tras la toma de Cancuc, lógicamente surgieron nuevas mujeres que usaron su nombre y fundaron nuevas ermitas en Sivacá y Tenejapa.⁴⁰⁰

Un aspecto clave del milagro amerita ser pensado en el marco de las formas prehispánicas de elección de los hombres-dioses: cuando la familia de María de la Candelaria fue descubierta y hecha prisionera, tres años después de la batalla de Cancuc, Agustín López, su padre, presionado por el alcalde mayor de Chiapas y sabiendo que no podría escapar de la pena de muerte, confesó que dos meses antes de la aparición de la Virgen se había reunido para tratar de ello con otros indios:

«Saraos y Sebastián García, Gabriel Sánchez y Miguel Gómez, naturales de su mismo pueblo y este confesante concurrieron por diferentes ocasiones juntos en la vivienda de su hija donde por tres o cuatro ocasiones trataron y comunicaron en secreto diciendo entre ellos mismos estas palabras: «Bueno fuera que fingiera esta vuestra hija María un milagro de que la Virgen le hablaba en lo cual como tenga fuerza y esté firme en decir que es así, será fácil el que se junten todos los pueblos, con lo cual elegiremos a nuestro modo rey y ley nueva, matando a nuestros enemigos, todos los españoles, con que tendremos descanso de los trabajos que padecemos».⁴⁰¹

Sin duda, esta declaración puede ser interpretada, tal y como lo hicieron los españoles, como la prueba de que la aparición de la Virgen no fue sino un embuste tramado por un grupo de indios para acabar con el dominio español. Pero también puede leerse entre líneas como la descripción del momento en que cinco principales, conocedores de

⁴⁰⁰ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 837-842. [Carta de Pedro Gutiérrez a Toribio de Cosío]. Ciudad Real, 12 de septiembre 1713; y 296, exp. 12, ff. 3v-9v. Junta de la sala capitular de la Ciudad Real de Chiapas. Ciudad Real, 15 de junio 1714; y Escribanía, 369 B, exp. 1, ff. 111v-120. Testimonio de la certificación del cabildo eclesiástico de Chiapas. Ciudad Real, 23 de enero 1716.

⁴⁰¹ AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 63-63v. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

lo sagrado, reconocieron en la pura y auténtica religiosidad de María de la Candelaria las cualidades que la designaban como la mujer-diosa capaz de liberar a los indios del yugo español en unos tiempos que parecían anunciar un mundo nuevo.

Esta interpretación permitiría levantar la contradicción aparente entre la confesión que María de la Candelaria, viviendo refugiada en Chihuisbalam, hizo a su cuñada —que la aparición de la Virgen era «mentira y engaño»— y las siguientes palabras, con las que respondió al reprenderla ésta por haberles hecho creer en tal falsedad:

«Si los indios que nombró por capitanes estuvieran en gracia de Dios, como ella, hubieran vencido a los españoles.»⁴⁰²

El concepto de mujer-diosa también puede ser la clave para comprender tanto la afirmación que María de la Candelaria hizo a su cuñada —«que nunca se había de morir y que había de hacer muchos milagros»—⁴⁰³ como la creencia que después de la derrota de la rebelión se generalizó entre los indios —que habría de resucitar y vencer a los españoles—: como mujer-diosa, María de la Candelaria tenía un lugar asegurado en el mundo divino, lo que la hacía inmortal. Por otra parte, la fuerza que en ella habitaba habría de reaparecer en otra mujer para llevar a los indios a un triunfo definitivo.

Incluso el fin de María de la Candelaria fue digno de una mujer-diosa. Falleció de la manera más gloriosa que, según las creencias mesoamericanas, podía sucederle a mujer alguna: en su primer parto. Además, su muerte tuvo lugar en el monte Chihuisbalam, que bien podría corresponder a una de las cuatro montañas sagradas de los habitantes de Cancun.⁴⁰⁴

Pero, si aceptamos que María de la Candelaria era considerada por los indios como una mujer-diosa y recordamos que la joven muchacha se mostraba a los ojos de todo mundo, ¿qué era entonces lo que se escondía detrás del petate? ¿Qué era el famoso bulto que varios testimonios mencionan? El mismo estudio de López Austin sobre los hombres-dioses nos proporciona una pista de gran interés. Este autor nos dice que la fuerza divina que se introducía en los hombres-dioses se

⁴⁰² *Ibid.*, f. 25v. Confesión de María Hernández de 20 años. Ciudad Real, 18 de marzo 1716. Véase también *Ibid.*, ff. 99v-100. Careamiento. Ciudad Real, 28 de marzo 1716.

⁴⁰³ *Ibid.*, ff. 14-27v [En especial ff. 15v-16]. Confesión de María Hernández. Ciudad Real, 18 de marzo 1716.

⁴⁰⁴ Comunicación personal de Pedro Pitarch.

podía manifestar de muchas maneras: como un fuego divino, como un resplandor, como una gracia o rocío que descendía del cielo e, incluso, como un aire sutil. Esta fuerza requería, no obstante, de un objeto receptor en el que se iba acumulando para de ahí emanar sobre los hombres-dioses. El objeto más propicio para este fin eran las imágenes de los dioses que permitían la comunicación entre este mundo y el divino: los hombres hacían llegar a través de ellas sus ofrendas y los dioses enviaban su poder, sus influencias y sus virtudes.⁴⁰⁵ Estas imágenes, que eran la forma más común de la presencia del dios tutelar o del dios patrono del pueblo entre los hombres, eran a menudo unos envoltorios que durante las migraciones eran portados en arcas de junco o a espaldas de los sacerdotes. Estos envoltorios –llamados en náhuatl *tlaquimilolli*– estaban formados de diversos objetos –saetas, plumas, yesca, pedernal, flechas, arcos, huesos– considerados como reliquias religiosas.⁴⁰⁶ A estas imágenes se les atribuía tanto poder que no podían ser vistas directamente, aunque se les estuviese ofreciendo un sacrificio, bajo riesgo de enfermarse con gravedad.⁴⁰⁷

Muchos pueblos habían obtenido estas imágenes desde su mítico lugar de origen; otros las habían encontrado en sus migraciones o las habían recibido caídas del cielo.⁴⁰⁸

Estas imágenes no sólo eran el canal privilegiado de comunicación de los grupos indios con su dios patrón, también resultaban su lazo de unión primordial, su fuente de identidad como pueblo diferenciado de los demás. Por ello, en algunas ocasiones cuando un pueblo había sido derrotado en la guerra, los vencedores se apoderaban de sus envoltorios y se los llevaban para garantizar así su dominio. Por esta misma razón, cuando los mexicas se vieron enfrentados a las fuerzas tepanecas, dudaron si mezclarse totalmente con la población receptora o introducirse en Azcapotzalco, manteniendo a sus dioses ocultos para conservar su liga como pueblo.⁴⁰⁹ Esta última táctica fue seguida por varios sacerdotes tras la caída de México-Tenochtitlan. Así, algunos envoltorios sagrados fueron escondidos y, por lo menos durante casi 20 años, pasaron de mano en mano sin que los españoles tuvieran siquiera noticia de ello.⁴¹⁰

⁴⁰⁵ A. López Austin, *Hombre-Dios*, p. 122.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, pp. 57-58, 123 y 141.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, pp. 57-58 y 124.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁴¹⁰ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, pp. 115-140.

Bien podría ser, entonces, que el bulto que se guardaba en la ermita de Cancuc cumpliera la misma función que los *tlaquimilolli* prehispánicos: Venido del Cielo, era la representación de la divinidad –de la Virgen en este caso–, el receptor de su fuerza, que se transmitía a sus adoradores mediante el contacto con los rosarios que introducían por el agujero del petate. También era la fuente del poder político y militar de María de la Candelaria, así como el intermediario a través del cual ella recibía instrucciones de los mundos divinos. Este bulto bien podía haber estado conformado de plumas, hierbas, huesos y armas, como los envoltorios prehispánicos, pero también podía haberse dado el caso de que se le hubiese atribuido la misma función a otro tipo de objeto. De ser así, nos encontraríamos de nuevo ante la disyuntiva que insistentemente recorre estas páginas: ¿sería una imagen de la Virgen, tal vez una imagen deforme, indecente e imperfecta, de las que los indios de Chiapas solían adorar?; ¿o sería un ídolo que pudo haber estado oculto desde la llegada de los frailes, en algún lugar cercano al pueblo, y cuya memoria se transmitía entre un grupo de iniciados, de generación en generación, en espera del momento oportuno para volver a sacarlo a la luz del día?

Exploremos, pues, esta última posibilidad.

¿Un ídolo?

Para ello, empecemos por analizar las declaraciones que dio un indio espía de los rebeldes que fue descubierto en Ciudad Real, el 14 de agosto 1712. Este indio, que se llamaba Jacinto Pérez, era natural de Bachajón pero estaba de alguna manera integrado a la vida urbana, ya que su mujer vivía en el barrio del Cerrillo de Ciudad Real. Al ser interrogado por sus captores sobre la ermita de Cancuc, respondió que:

«en la capilla de dicha ermita hay una piedra que será de a vara de largo cubierta con un petate y sobre él un velo colorado, y que no se le puede ver otra cosa que los pies que tiene descubiertos de color prieto con uñas naturales y que la dicha piedra de día la tienen puesta en unas andas parada y le encienden luces y dan sahumerio, y de noche la acuestan en una mesa en dicha ermita con una indiezuela que es de edad suficiente para casarse y con diferentes instrumentos están

dando música, y que dicha piedra la sacaron de una cueva que está inmediatamente al pueblo a la cual adoran, dándole título de ser la Virgen.»⁴¹¹

La versión del ídolo no sólo fue manejada por los españoles, sino que también tuvo cierta aceptación entre los indios, al menos entre aquellos que no simpatizaban con la causa de Cancuc. Un indio de San Pedro Huitiupán, quien había huido de los rebeldes a Tabasco, declaró que aunque nunca había estado en Cancuc ni había visto la Virgen «ha oído decir que tiene los pies como de pato y que la tienen debajo de cortinas».⁴¹²

La hipótesis del ídolo adquiere aún más fuerza si recordamos que en las décadas previas a la rebelión, los españoles descubrieron varias imágenes de dioses indios que seguían siendo adoradas por los naturales. Así, por el año de 1675, el obispo Marcos Bravo de la Serna tuvo noticia de que unos indios de Teopisca idolatraban en una cueva. Después de proceder a diversas averiguaciones dio con ella y descubrió que en su interior había «vestigios y señales de sacrificios». Mandó tapiarla después de amonestar a los más de mil indios que había congregado para desengañarlos. Finalmente «trasladó una cruz que estaba a la boca de dicha cueva, llevándola en sus propios hombros y descalzo hasta el cerro de unas breñas ásperas en donde la colocó por su persona».⁴¹³ No pasaron muchos meses cuando, en Chiapa de Indios, el mismo obispo se enteró de la existencia de unos «ídolos en un cerro cerca de dicho pueblo, el cual hizo cortar y sacó de él variedad de figuras, culebras y otras sabandijas hechas de barro y argamasas de todos colores y raras piedras de espejuelos a modo de vidrios, cuentas y formas de corazones y otras cosas».⁴¹⁴ Ante 4 000 indios hizo allanar el cerro para posteriormente bendecirlo, colocando una cruz y oficiando una solemne misa que hizo llorar de emoción a todos los presentes.

En tiempos de su sucesor, el obispo fray Francisco Núñez de la Vega, un juicio iniciado en 1685 contra un mulato vecino de Jiquipi-

⁴¹¹ AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 27v-30. [Declaración de Jacinto Pérez, indio de Bachajón]. Ciudad Real, 14 de agosto 1712. Estas declaraciones fueron las que en un primer momento fortalecieron la creencia de los españoles de que el objeto del culto de los rebeldes era un ídolo.

⁴¹² AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 56-60v. Otra [confesión de Antonio Díaz]. Tacotalpa, 12 de septiembre 1712.

⁴¹³ AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (2), 2 ff. [Carta del obispo Bravo de la Serna al rey]. [¿1677?].

⁴¹⁴ *Ibidem*.

las, Nicolás de Santiago, acusado de hechicero, puso al descubierto un conjunto de cultos secretos ligados a cerros y cuevas, en los que se hallaban implicados un buen número de indios y mulatos de la región. El más importante de estos cultos se realizaba en el cerro de Jaica y en él habían participado autoridades de suma importancia, como Roque Martín, antiguo gobernador de Tuxtla, y José Álvarez, alcalde actual del mismo pueblo. En ese cerro había una cueva en la que el Demonio daba audiencia. Según algunos testigos, en su interior había un «bulto» o «estatua». Otros, en cambio decían haber visto tres ídolos: uno en forma de serpiente, uno que se asemejaba a un toro y otro que representaba a una mujer de fierro, «de color de india con el cabello suelto sobre los hombros, sentada sobre una piedra redonda», que representaba a Jantepusi Ilama, la madre diosa de la tierra.⁴¹⁵

En 1687, Núñez de la Vega encontró en la iglesia de Oxchuc una figura del dios Poxlón pintado en una tabla colgada de un tirante en el que aparecía como «pelota o bola de fuego», «acompañado con otro ídolo de Hicalahau en figura de feroz negro como imagen de escultura o bulto tiznado, con los miembros de hombre, y otros cinco zopilotes y lechuzas». El obispo los hizo descolgar y mientras se rezaba el Credo en voz alta, los indios pasaron de uno en uno a escupirles. Después, los ídolos fueron quemados públicamente.⁴¹⁶ Desgraciadamente Núñez de la Vega no precisa cómo fueron hallados los ídolos: si fue un indio el que dio aviso de ellos o si la perspicacia del obispo, tenaz y acérrimo enemigo de las idolatrías y conocedor de muchas de sus formas de expresión, le permitió descubrirlos. También ignoramos si todos los habitantes de Oxchuc sabían de su existencia, o si era un secreto guardado entre un pequeño grupo. Seguramente el significado de la tabla y el bulto no se habían perdido por completo, ya que de lo contrario difícilmente el obispo habría podido saber los nombres de los dioses que representaban.

Pero no es necesario remontarse a las décadas anteriores a la rebelión para encontrar ídolos en la región. La historia de la ermita de Coilá está ahí como prueba de ello.

Después de la derrota de Cancuc, un pequeño grupo de irreductibles rebeldes, encabezado por el capitán Gerónimo de Morales, buscó refugio en los espesos bosques que se extendían entre Ocosingo y Comitán. En los distintos parajes en que se asentaron –Camyet y Coilá, entre otros– fundaron pequeñas ermitas en las que se adoraba a la Virgen de Cancuc que, según se decía, estaba detrás de un atajadizo

⁴¹⁵ D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 175-217 y 310-335.

⁴¹⁶ Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas...*, p. 756.

de carrizo.⁴¹⁷ Aunque el grupo era muy reducido –unas 50 personas–, por lo visto contaba con la simpatía de muchos indios de Ocosingo y Sivacá que les llevaban sal, chile y flores, a cambio de cera y reales. En otras ocasiones los rebeldes iban a esos pueblos para comprar pinole, posol y tortillas, sin temor a ser denunciados.⁴¹⁸ Sin embargo, las autoridades de Ciudad Real acabaron por saber de su existencia porque por toda la provincia corría el rumor de que entre ellos estaba María de la Candelaria. Tras una expedición armada, 17 de los indios que se hallaban refugiados en el paraje de Coilá fueron apresados, mientras que los demás lograron huir.⁴¹⁹

Según las deposiciones de los presos y de otros indios que habían vivido un tiempo con los rebeldes, después de la toma de Cancuc, Gerónimo Morales sustrajo de la iglesia de Ocosingo el Jesús del patriarca San José, pero en su huida a los bosques tuvo que abandonarlo.⁴²⁰ No por eso la pequeña comunidad de irreductibles careció mucho tiempo de algún objeto de culto alrededor del cual se organizara su vida cotidiana. Al poco tiempo de estar refugiado en algún paraje cercano a Ocosingo, Gerónimo de Morales fue avisado por dos indios de que habían encontrado a la Virgen venida del Cielo, en el monte de Suschilá.⁴²¹ El capitán regreso a los pocos días, trayendo a la Virgen «en un cacaxtle o tapesquillo con sus arcos de flores en medio del cual venía un bulto tapado con manta de tres cuartas poco más o menos».⁴²² Rápidamente se levantó una ermita en donde se cantaba el Alabado, se rezaba el Ave María, se encendían candelas y se quemaba copal al misterioso bulto.⁴²³ A diferencia de lo que sucedía en Cancuc, la ermita estaba a menudo desierta. Cualquiera, esperando el momento propicio,

⁴¹⁷ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 694-697v. Carta [de Juan de Quintanilla a Pedro Gutiérrez]. Ocosingo, 14 de junio 1713.

⁴¹⁸ *Ibid.*, ff. 697v-703v. Carta [de Juan de Quintanilla]. Ocosingo, 19 de junio 1713; ff. 719-721. Declaración [de Miguel Pérez, indio de Ocosingo]; y ff. 721-722. [Declaración de Félix de Seliz]. Ocosingo, 20 de junio 1713.

⁴¹⁹ *Ibid.*, ff. 685-691v. Auto [de Pedro Gutiérrez]. Ciudad Real, 5 de junio 1713; y ff. 694-697v. Carta [de Juan de Quintanilla a Pedro Gutiérrez]. Ocosingo, 14 de junio 1713.

⁴²⁰ *Ibid.*, ff. 742-746. [Carta de fray José Monroy a Toribio de Costo]. Ocosingo, 4 de agosto 1713.

⁴²¹ *Ibid.*, ff. 784-788. [Declaración de Micaela Manrique, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713; y ff. 802v-805v. [Declaración de Francisco Gómez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713.

⁴²² *Ibid.*, ff. 779-784. [Declaración de Antonia García, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713.

⁴²³ *Ibid.*, ff. 719-721. Declaración [de Miguel Pérez, indio de Ocosingo]. [Junio 1713].

podía haberse introducido en ella y haber levantado el velo que cubría a la Virgen, descubriendo así el secreto. ¿Hubiera, usted, querido lector, resistido la tentación? Magdalena Vásquez, india de Ocosingo, a pesar de los castigos divinos con que se amenazaba a quienes vieran de frente el bulto, no pudo reprimir su curiosidad. Este es su testimonio:

«En dicha ermita donde tenían una división o retiro dentro del cual vio la declarante un bulto a modo de un sahumador tapado con manta blanca y encima sartas de flores, del porte de tres cuartas poco más o menos, el mismo que traía cargado dicho Morales, al pie del cual estaba una cruz y una candela encendida donde se hincó de rodillas la declarante con intención de hacer una confesión por entender era la Virgen como decían. Y llevada de la curiosidad y viéndose sola, alzó la manta en que estaba envuelta y vio un animal dentro de dicho sahumador, un animal con la cara, orejas, narices y bigotes al modo de los de un gato con los ojos grandes y resplandecientes, la cola larga, la piel amarilla con pintas negras, tapado con un pedazo de tafetán colorado echado, cuyas manos y pies no le distinguió por estar echado, sí las uñas que las tenía largas y corvas de lo cual se horrorizó y tuvo miedo y se salió para fuera. Que después en otra ocasión, la mandó confesar el dicho Morales, y entró en dicha ermita con ese motivo a ver el mismo animal que deja declarado.»⁴²⁴

Magdalena Vásquez no fue la única persona que se atrevió a romper la prohibición de ver a la «Virgen», varios otros lo hicieron y sus descripciones, salvo pequeños detalles, coinciden con la suya. Francisco Gómez precisó además que el «animal pintado al modo de un gato o tigrillo» tenía «los ojos resplandecientes a modo de los de un gato, los cuales movía a diversas partes».⁴²⁵ Ana Manuela lo vio como «un animal del porte de un gato, de la hechura de un mono, la cara y manos, cuyos pies no vio por estar como sentado y tener un cotoncillo blanco labrado con hilo jocoque con sus mangas, lo cual le tapaba hasta los pies, las uñas de las manos largas y corvas».⁴²⁶ Juan Pérez, «indiezuelo» de 14 años, añadió que el animal estaba sentado sobre una piedra blanca, redonda y lisa que Gerónimo de Morales decía ser la peana de la Virgen.

⁴²⁴ *Ibid.*, ff. 788-791v. [Declaración de Magdalena Vásquez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713.

⁴²⁵ *Ibid.*, ff. 802v-805v. [Declaración de Francisco Gómez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713.

⁴²⁶ *Ibid.*, ff. 811v-813v. [Declaración de Ana Manuela, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 15 de julio 1713.

Afirmó incluso haber tocado al animal –al que sintió caliente– y haberlo visto salir y volver a entrar del sahumador en el que se encontraba.⁴²⁷

En general, todos quedaron horrorizados con su descubrimiento. Dos de los indios que alzaron el manto, Francisco Gómez y Gaspar Jiménez, pensaron incluso que se trataba del Demonio en persona, y cuando encontraron en el monte al vicario de la ermita lo azotaron en venganza por haberles engañado «diciendo que tenía a Dios y a la Virgen, teniendo un gato, tigre o Diabolo con quien hablaba». Después de lo cual abandonaron el lugar y rompieron relaciones con los seguidores de Gerónimo de Morales.⁴²⁸

Aunque todos los testigos afirmaron que el bulto era un animal vestido con un cotoncillo, de mirada resplandeciente, resulta demasiado tentador para nosotros –escépticos del siglo xx– no pensar que se trataba de un ídolo de piedra pintado. Dos detalles fortalecen esta suposición: por una parte, en su primera declaración Juan Pérez dijo que lo que había visto en el sahumador era una piedra redonda y lisa –solamente cuando varios otros testigos dijeron que era una especie de gato o tigrillo, corrigió sus palabras y sin desmentir totalmente su versión anterior, añadió que efectivamente encima de la piedra había un animal–;⁴²⁹ y por otra, la «Virgen» fue hallada «en el monte de Suschilá»,⁴³⁰ justamente donde se localizan las ruinas de la gran ciudad prehispánica de Toniná. En caso de que el bulto fuese una escultura prehispánica de piedra, lo más seguro es que hubiese representado al dios jaguar de los mayas. Esta deidad estaba asociada con el Inframundo y, por ende, con la noche. En la iconografía maya el jaguar o su piel aparecen relacionados con el poderío de los reyes, el valor de los guerreros, los poderes ocultos de los sacerdotes y la crueldad.⁴³¹ De tal forma que el dios jaguar resulta ser una deidad perfectamente apro-

⁴²⁷ *Ibid.*, ff. 800-802v. [Declaración de Juan Pérez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713; y ff. 805v-807v. [Declaración de Juan Pérez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 7 de julio 1713.

⁴²⁸ *Ibid.*, ff. 802v-805v. [Declaración de Francisco Gómez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713.

⁴²⁹ *Ibid.*, ff. 800-802v. [Declaración de Juan Pérez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713; y ff. 805v-807v. [Declaración de Juan Pérez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 7 de julio 1713.

⁴³⁰ *Ibid.*, ff. 802v-805v. [Declaración de Francisco Gómez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713. Véase también *Ibid.*, ff. 779-784. [Declaración de Antonia García, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713; y ff. 784-788. [Declaración de Micaela Manrique, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713.

⁴³¹ J. E. S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 354-356; y M. Rivera Dorado, *La religión maya*, pp. 160-161.

piada para comunicar fuerza y poder a los dirigentes, para otorgarles el don de mando. No en vano el bulto de la ermita de Coilá era transportado de una manera que recuerda el modo como, según los códices, se llevaban los dioses patronos en la época prehispánica: cargados personalmente por los principales dirigentes, envueltos en manta en el interior de un cacaxtle, o bien liados en un petate.⁴³² Seguramente fue la fuerza simbólica del jaguar, la que llevó a Ana Manuela a declarar que creía que el animal que había visto en la ermita de Coilá era el mismo bulto que tenía María de la Candelaria en Cancuc.⁴³³

Esta reaparición de los dioses prehispánicos, a dos siglos de la conquista española, no es un elemento aislado en el contexto de la rebelión. Los vicarios del área chol —aquella que había mantenido una relación más estrecha con el imperio mexica— predicaban en sus sermones que Moctezuma había resucitado.⁴³⁴ Por su parte, unos indios de Palenque que habían ido a Cancuc escribieron a los que se habían quedado en el pueblo, animándoles a unirse a la rebelión, que «ahora los moctezumas del Itzá, ya viene a hacer conquista».⁴³⁵ Estos indios pensaban, pues, que el ciclo de la dominación española tocaba a su fin y que los tiempos de los imperios nativos estaban de regreso. Los itzaes, conquistados menos de 20 años antes, eran los candidatos más idóneos para encabezar de manera simbólica la revancha sobre los españoles. ¿No resultaba lógico por lo tanto que, junto a Moctezuma, retornaran los viejos dioses que no acababan de morir y que sus imágenes fueran desenterradas para que volviesen a ver la luz del sol?

Tal vez por estas razones los rebeldes de Cancuc no dudaron en convocar a todos los maestros de la idolatría y de la brujería a sumarse a la rebelión, como se pregonó en Tila.⁴³⁶ Los mismos vicarios de

⁴³² AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 779-784. [Declaración de Antonia García, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713; y ff. 784-788. [Declaración de Micaela Manrique, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713.

⁴³³ *Ibid.*, ff. 811v-813v. [Declaración de Ana Manuela, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 15 de julio 1713.

⁴³⁴ AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 203-210v. Declaración [de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo]. Tumbalá, 30 de enero 1713; ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez, indio ladino de Tumbalá]. Tumbalá, 5 de febrero 1713; ff. 252-263. Declaración [del gobernador, alcaldes, regidores y escribano de Tumbalá]. Tumbalá, 14 de febrero 1713; y ff. 318v-327v. Declaración del gobernador, justicia y regimiento [de Tila]. Tila, 24 de febrero 1713.

⁴³⁵ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, f. 188. Copia del papel escrito por los indios de El Palenque a don Miguel Hernández. [Palenque, 1712].

⁴³⁶ AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 2-7v. Cabeza de proceso. Tacotalpa, 19 de agosto 1712.

Ocosingo y Tumbalá pidieron en sus sermones «que todos los que fuesen brujos y hechiceros saliesen a usar de su arte para matar los españoles que para eso les había dado Dios aquella habilidad».⁴³⁷

Sus llamados no fueron vanos. No sólo entre los presos que hicieron los españoles se cuenta un gran número de indios acusados de ser brujos y «rezadores»,⁴³⁸ también abundan los testimonios de su participación en momentos cruciales de la rebelión. Por ejemplo, durante el sitio a Huixtán, unos brujos intentaron usar sus artes para perjudicar la pila de agua de Ciudad Real.⁴³⁹ Ya hemos mencionado el caso de las cuatro brujas empetatadas que después de la derrota de Cancuc fueron llamadas para que –según declaró una de ellas– «movieran tempestades de rayos, los montes y los cerros sobre su señoría y soldados que había en Cancuc hasta consumirlos ya que por las armas no los podían vencer».⁴⁴⁰ También los naturales que se refugiaron en Yajalón contaban con la ayuda de brujos para detener el avance de las tropas venidas de Guatemala, pero éstos no fueron capaces ni siquiera de infundir valor a los indios que a medio camino dieron marcha atrás.⁴⁴¹

Cuando todo parecía estar perdido los rebeldes guardaban siempre la esperanza de que quienes poseían poderes sobrenaturales le diesen un vuelco a la situación. Así, cuando Ocosingo estaba tomado por los españoles, los brujos desde la cárcel se esforzaban en convencer a la población de que, según escribió el sargento mayor, «nos han de acabar antes de salir de este pueblo y han de volver a triunfar».⁴⁴² Cuando el fraile José Monroy avanzaba en la pacificación de la provincia de Coronas y Chinampas, un capitán rebelde lanzó la amenaza de

⁴³⁷ *Ibid.*, ff. 203-210v. Declaración [de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo]. Tumbalá, 30 de enero 1713. Véase también *Ibid.*, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez]. Tumbalá, 5 de febrero 1713.

⁴³⁸ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 426v-429. Carta [de Pedro de Zavaleta a Toribio de Cosío]. Ocosingo, 9 de febrero 1713; ff. 487v-489. Auto para que tres muchachos sospechosos de brujos se entreguen con sus causas al señor obispo. Ciudad Real, 24 de febrero 1713; ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713]; ff. 621-622. Auto condenando a dos indias al servicio del monasterio de monjas de esta ciudad por seis años. Ciudad Real, 21 de marzo 1713; y ff. 653v-659. Relación jurada. Tacotalpa, 15 de mayo 1713.

⁴³⁹ *Ibid.*, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

⁴⁴⁰ AGI, Guatemala, 295, exp. 7, ff. 145v-148. Declaración de Sebastiana González de 35 años. Yajalón, 4 de enero 1713.

⁴⁴¹ *Ibid.*, ff. 173-177v. Confesión de Francisco Sánchez. Yajalón, 25 de enero 1713.

⁴⁴² AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

que se le apareciera por debajo de tierra en el sagrario del pueblo de San Andrés Iztacostoc y lo mataría.⁴⁴³ Mientras que, en Chalchihuitán, una india vieja predicaba que habría de destruir Ciudad Real con rayos.⁴⁴⁴ Era tal la fama de esta bruja que no sólo los habitantes de Chalchihuitán repicaban las campanas en su honor cuando entraba al pueblo, sino que también los mismos chamulas leales a los españoles que habían sido enviados a capturarla le guardaban gran temor y reverencia.⁴⁴⁵

El poder de estos maestros de la idolatría, brujos y rezadores, se atribuía a que poseían la capacidad de transformarse a voluntad y transitoriamente en animales o en fenómenos naturales, a los que se nombra en los documentos de la época como naguales, término náhuatl, mientras que a los poseedores de esta habilidad se les designaba como nagualistas. Así por ejemplo, de Sebastiana González —una de las cuatro mujeres que fueron llevadas tras unos petates para que acabaran con el presidente de Guatemala— se decía públicamente que era bruja «que tenía nagual que le hacía tomar figura de leona y disparar rayos».⁴⁴⁶ Cuando fue apresada negó en un primer momento tener nagual y saber de brujería, pero luego acabó reconociendo que

«sabía disponer un torbellino por virtud de sus mayores que se la comunicaron y que su padre y madre [...] le decían que era mapache [...] y que le aseguraban algunas veces la veían convertida en él, y que por curiosidad en su milpa por dos veces había levantado torbellino en una milpa, diciendo: “Señor mío Jesucristo, padre mío, san José, quiero formar un aire”».⁴⁴⁷

En su segunda declaración a la pregunta de quién le había enseñado el arte de la brujería, respondió que «Dios le había dado la virtud de ser rayo y que una vez había tomado la figura de un animal que llaman mapache [...] para comerse el maíz de una milpa y hacer daño en ella».⁴⁴⁸

⁴⁴³ *Ibid.*, ff. 330-333. Carta [de fray José Monroy al obispo]. San Andrés, 8 de enero 1713.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, ff. 502v-504v. Carta [de fray José Monroy al obispo]. Chamula, 1º de marzo 1713.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, ff. 569-574. Carta [de fray José Monroy a Toribio de Cosío]. Chalchihuitán, 9 de marzo 1713.

⁴⁴⁶ AGI, Guatemala, 295, exp. 7, ff. 188v-191. Confesión de Vicente de la Cruz. Yajalón, 25 de enero 1713.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, ff. 144v-148. Declaración de Sebastiana González de 35 años. Yajalón, 4 de enero 1713.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, ff. 148v-150. Confesión de Sebastiana González. Yajalón, 23 de enero 1713.

La creencia de que algunos individuos poseían estos poderes parece haber influido para que se les diese el título de capitanes a muchachos muy jóvenes. Jacinto Encino, un importante dirigente rebelde, dijo de un indio inculpaado que «tenía un hijo muchacho de edad de doce años que lo hicieron capitán por opinión que tenía de brujo».⁴⁴⁹ El sargento español, Pedro de Zavaleta, aclara esta costumbre en una carta que acompañaba a unos presos que remitía a Ciudad Real: «Debo advertir que la causa de elegir capitanes muchachos se gobierna según el nagual [que] tiene cada uno y son opinados de brujos y los que no, los enseñan».⁴⁵⁰

Es difícil interpretar en forma coherente todas estas declaraciones relativas a los naguales, ya que bajo ese término se encubre un conjunto de creencias muy diversas que los españoles no alcanzaban a distinguir unas de otras.⁴⁵¹ Apoyándonos en investigaciones etnográficas actuales, principalmente las realizadas por Pedro Pitarch entre los indios de Cancun,⁴⁵² pero sin apartarnos demasiado de los datos que nos proporcionan las fuentes históricas, podemos suponer que en la mayoría de los casos –aunque tal vez no en todos– los españoles usasen el término nagual para traducir la palabra tzeltal *lab*.⁴⁵³ Actualmente se tiene por *lab* a seres o entidades de muy diversa condición, entre los que se cuentan fenómenos atmosféricos (rayo, viento, cometa) y animales (mapache, león, etcétera). Toda persona comparte su *ch'ulel* –una de las varias entidades anímicas del ser humano, la cual los frailes tradujeron como alma, suerte, dicha o ventura–⁴⁵⁴ con uno o muy probablemente más *lab*, a los que su destino está unido.⁴⁵⁵ Así Gaspar Pérez, un joven ca-

⁴⁴⁹ *Ibid.*, ff. 137-142v. Declaración de Jacinto Encino de 40 años. Yajalón, 18 de enero 1713.

⁴⁵⁰ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y calebillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713]. Véase también K. Gosner, «Las élites indígenas en los Altos de Chiapas», pp. 419-421.

⁴⁵¹ Señalemos que los antropólogos, a pesar de la abundantísima bibliografía que han producido al respecto, tampoco se han puesto de acuerdo en las distinciones que deben establecerse al interior de este conjunto de creencias. Es probable, además, que la diversidad regional que existe en ellas sea mayor de lo que normalmente se ha querido reconocer.

⁴⁵² P. Pitarch, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Varias pláticas con el autor me ayudaron a ver un poco más claro en este asunto tan intrincado.

⁴⁵³ El término *lab* es traducido por Fr. Domingo de Ara, *Vocabulario de la lengua tzeltal*, p. 314, como visión o como monstruo *in natura*. Su campo semántico abarca tanto lo milagroso como lo terrible.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁵⁵ En la actualidad, los indios de diversos pueblos de habla tzeltal creen que todo individuo tiene varios *lab*, siendo el máximo 13, en los casos de las personas

pitán rebelde de 13 o 14 años, acusado de brujería, declaró ser rayo y aire.⁴⁵⁶ Como hemos visto, a Sebastiana González se le atribuían dos «naguales», de leona y rayo. En su confesión ella dio a entender que eran el mapache y el viento (o torbellino), aunque finalmente reconoció ser rayo. Hoy en día, los *lab* más poderosos son los fenómenos atmosféricos, destacando en primer lugar el rayo.⁴⁵⁷ Esto explicaría porque a los grandes brujos –y brujas– se les atribuía la capacidad de arrojar rayos en contra de sus enemigos.

El término «brujos» utilizado por los españoles debe ser manejado con cautela. No es seguro que los indios los consideraran en todos los casos como poseedores de poderes malignos. El hecho de que a Gaspar Pérez, que era rayo y aire, se le reconociese la capacidad de provocar lluvias,⁴⁵⁸ lo asemeja a los hombres-rayos, personajes bastante comunes en el área mesoamericana, que existen en la actualidad entre los tzeltales de Pinola y los tojolabales.⁴⁵⁹ Estos hombres-rayos tiene la capacidad de convertirse en rayo y atraer la lluvia, de tal forma que desempeñan generalmente un papel benéfico para la comunidad. Sin embargo, algunos de ellos pueden pactar con las fuerzas del Inframundo y utilizar sus poderes para hacer daño mediante la brujería.⁴⁶⁰ Es factible que entonces, como sucede hoy en día, se entendiese que los *lab* tienen voluntad propia en los individuos comunes y corrientes, pero que ciertas personas con poderes especiales logran manejarlos a su antojo, con la venia divina.⁴⁶¹ Así lo habría hecho Sebastiana González al levantar dos veces un torbellino en su milpa, invocando a Jesucristo y a San José. Para poseer el poder de controlar en provecho propio los *lab*, o el de transformarse en uno de ellos –los documentos y las informaciones etnográficas no han permitido aclarar si se trata realmente de dos fenómenos distin-

más poderosas. Véase P. Pitarch, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales* y M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, p. 44. Lo mismo sucede entre los tzotziles de San Andrés Larráinzar: W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, p. 113.

⁴⁵⁶ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabeillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

⁴⁵⁷ W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, p. 143; y M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, pp. 47-48 y 90-94.

⁴⁵⁸ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabeillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

⁴⁵⁹ M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, pp. 90-92; y M. H. Ruz, *Los legítimos hombres*, vol. II, pp. 196-199.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 250-260; y M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, pp. 86-87.

tos—,⁴⁶² se requería seguramente de la combinación de diversos factores. Uno de ellos bien podía ser el haber nacido bajo ciertos signos calendáricos específicos. Recordemos al respecto que, a fines del siglo XVII, el obispo Núñez de la Vega confiscó a los indios una gran cantidad de calendarios y repertorios para hacer adivinaciones, los que servirían, entre otras cosas, para determinar el nagual de los niños según la fecha de su nacimiento y, de acuerdo a ésta, saber si eran capaces o no de aprender el oficio de «brujos».⁴⁶³ Otra posibilidad es que fueran ciertas características físicas las que revelaran las capacidades bruñeriles de los individuos.⁴⁶⁴ Pero, ya fuera por su fecha de nacimiento o por señas en su cuerpo, éstos tenían que ser iniciados en las artes ocultas por los llamados maestros nagualistas, y llevar una vida de penitencias y mortificaciones.⁴⁶⁵

⁴⁶² Un ejemplo de esta «confusión» puede verse confrontando los párrafos IV y XI de la Carta IX (a) Pastoral de Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas...*, pp. 753-754 y 756-757.

Desde los años 40 los antropólogos plantearon una hipotética diferencia entre la «tona» —animal compañero que todos poseen— y el nagual —animal en el que algunos individuos pueden transformarse. Véase al respecto G. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, pp. 98-108. Los términos que usualmente se sugieren como equivalentes a tona y nagual son *ch'ulel* y *lab* en tzeltal: A. Villa Rojas, «El nagualismo como recurso de control social», pp. 535-550; y *ch'ulel* y *wayijel* en tzotzil: W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 99-105.

A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 431 ha señalado que no ha encontrado indicios de la existencia de la tona en tanto animal compañero entre los antiguos nahuas. En cambio ha analizado en profundidad las características del *tonalli* —entidad anímica que se asemeja indudablemente al *ch'ulel*— y de otra entidad anímica, el *ihiyotl*, que sería la que se externaría en forma de animal: *Ibid.*, pp. 422-431. Esta distinción entre entidades anímicas y seres con quienes éstas se comparten parece ser un camino más promisorio —para interpretar tanto los documentos históricos como las etnografías actuales de los grupos mayenses de Chiapas— que el de oponer dos tipos de seres ligados de manera distinta a los hombres: la tona y el nagual.

⁴⁶³ M. C. León Cázares y M. H. Ruz, «Estudio introductorio», pp. 130-136.

⁴⁶⁴ Sobre las formas actuales para descubrir el o los *wayijel*, *lab* o nagueles en Los Altos de Chiapas, véase W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 101-104; C. Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*, pp. 242-243; y M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, pp. 45-46 y 83-84.

⁴⁶⁵ Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas...*, p. 755. Aunque pudiera verse como una práctica cristiana, el hecho de que los rebeldes en su huida se sangraran en la iglesia de Bachajón hasta dejar dos grandes lagos de sangre para tener un buen suceso no deja de tener un gusto a autosacrificio de origen prehispánico: AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 338v-340. Carta [de Juan de la Rea a Toribio de Cosío]. Bachajón, 19 de enero 1713. Sobre el autosacrificio en tiempos prehispánicos, véase A. López Austin, *Cuerpo e ideología*, pp. 438-439; y M. I. Nájera C., *El don de la sangre...*, pp. 61-103.

Estas prácticas son seguramente aquellas que mencionó Mateo Pérez, indio de Mitontic, cuando declaró, haciendo referencia a la ermita de Cancuc, que «oyó decir y predicar al mayordomo del ídolo que ayunasen tres días y que tuviesen mucho valor, que habían de vencer a los judíos de Ciudad Real, y que vayan pareciendo ante el ídolo todos aquellos que tienen naguales y manifiesten lo que saben, y el que no supiese que escoja día o pida término para elegir nagual y para aprender lo que quisiese».⁴⁶⁶

Nadie, fuera de un muchacho de 12 años, natural de Ocosingo, se atrevió a unir todas estas creencias de origen prehispánico a las que hemos hecho referencia, para dar una respuesta sobre lo que había detrás del petate de la ermita de Cancuc. No pretendemos afirmar que la verdad sale de la boca de los niños, pero es indudable que sus fantasías, menos reprimidas que las de los adultos, pueden ser sumamente reveladoras de lo que se dice en la intimidad de las chozas. Además de lo que pudo mamar en su infancia, dos fuentes nutrieron las declaraciones que Felipe de la Cruz hizo a los españoles: lo que vio en su estancia en Cancuc y lo que oyó contar de quienes estuvieron en la ermita de Coilá. A partir de estas experiencias y presionado por sus jueces dijo que:

«Estando en dicho pueblo [de Cancuc], Pedro Hernández Joté, natural de Ocosingo, le enseñó a transformarse en ratón, dándole por nagual otro animal de la misma especie, en cuya forma entró una vez y vio detrás del petate que dividía la ermita de Cancuc a María de la Candelaria sola y con ella un animal del porte de gato, la cara de la forma de un gato, las narices chato, los bigotes largos, las orejas grandes y redondas, los ojos grandes resplandecientes y colorados, los pies y manos de mono y las uñas muy largas y corvas, la cola larga y amarilla y el cuerpo pintado con manchas negras y la piel amarilla. El cual animal estaba andando en dicho retiro y la dicha María de la Candelaria estaba sentada, y dicho animal se refregaba con ella, a quien cogía la susodicha y lo ponía encima de sí. Que en otra ocasión entró el declarante con otros juntos en dicha ermita detrás de dicho petate donde estaba dicha María de la Candelaria y Lucas Méndez, donde vio un bulto del porte de tres cuartas, poco más o menos (según señala) el declarante, a modo de un sahumador tapado con manta blanca dentro del cual el mismo animal que vio cuando entró el declarante en forma

⁴⁶⁶ AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 176v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712.

de ratón en dicha ermita, al cual el dicho Lucas Méndez, natural de Ocosingo, le alzaba dicha manta con que estaba tapado para que los que entraran le besaran la mano a dicho animal, el cual la sacaba para dicho efecto, al cual la besó el declarante una vez y todos los que entraban en dicha ermita y después de besarla se iba, lo cual hacían hincados de rodillas, al salir hincados de la misma suerte le besaban la mano a la dicha María de la Candelaria quien les decía que si no entraban a hacer lo referido mandaría a sus capitanes los matasen.»⁴⁶⁷

¿Un caso de sincretismo?

Ante esta cantidad de elementos religiosos que apuntan en direcciones tan distintas, resulta sumamente tentador pensar que estamos ante un caso de sincretismo en el que se unen rasgos de origen prehispánico con otros tomados del catolicismo. Sin embargo, esta respuesta resulta poco satisfactoria, ya que toda religión, toda cultura, es resultado de la combinación y síntesis de prácticas y creencias provenientes de orígenes diversos. El cristianismo, que se nutrió tanto del judaísmo como de las religiones iniciáticas orientales y de la filosofía greco-romana, es un excelente ejemplo de ello.⁴⁶⁸ Hablar de sincretismo, sin explicar y detallar cuál es la lógica del nuevo sistema que incorpora elementos tan dispares, de qué forma los jerarquiza, integra y unifica, es no decir gran cosa, es buscar la salida fácil, escamoteando el problema.

Resulta necesario, incluso, cuestionarse si realmente a principios del siglo XVIII los resabios prehispánicos y las enseñanzas cristianas llegaron a integrarse en un solo sistema religioso al que se adhiriesen todos los indios de la región rebelde, o si, por el contrario, se mantuvieron separados, en lucha soterrada.

Aunque rara vez se hace énfasis en ello, los indios no fueron los únicos en combinar creencias cristianas con otras de origen prehispánico: los españoles también lo hicieron. La aculturación se dio en ambos sentidos, aunque, claro está, en condiciones sumamente distintas. Sin embargo, el ver cómo los españoles incorporaron a sus

⁴⁶⁷ *Ibid.*, 294, exp. 23, ff. 807v-810v. [Declaración de Felipe de la Cruz, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 10 de julio 1713.

⁴⁶⁸ C. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, pp. 29-34 y 63-127; y E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, pp. 16-23.

creencias religiosas elementos provenientes del mundo mesoamericano puede ayudarnos a resolver el problema del sincretismo entre los indios de Chiapas.

Para empezar, recordemos que por lo general los frailes evangelizadores creyeron que los dioses indios tenían una existencia real. Muy rara vez pensaron que éstos hubiesen sido producto de las fantasías, ilusiones o ignorancia de los naturales, sino que solían estar convencidos de que eran manifestaciones del Diablo, eterno enemigo del género humano. De tal forma que a sus ojos, los sacerdotes prehispánicos, a través de sus ídolos, tenían un verdadero poder para convocar a las fuerzas del mal. El infierno cristiano se enriqueció así con nuevos demonios de nombres mesoamericanos.⁴⁶⁹

Por estas mismas razones, los españoles pensaban que la lucha que habían emprendido contra los indios sublevados era, ante todo, parte del eterno combate contra el Diablo, el que sin duda había sido origen y motor del pretendido milagro y la subsecuente rebelión.⁴⁷⁰ El alcalde mayor de Tabasco, en una de sus cartas, expresó con toda claridad esta creencia, diciendo que en las respuestas que daban los indios a sus llamados a que depusieran las armas se ponía en evidencia:

«el bárbaro despecho con que están resignados a morir en creencia firme de la maldita treta con que el Demonio los tiene totalmente alucinados y según lo que dicen de que ven a la Virgen Santísima, apóstoles y a los ángeles en la tierra, nos persuadimos a que el Demonio con fingidas apariencias se les manifiesta visible materia, creíble de la crasa ignorancia de los indios y de la astucia de nuestro enemigo común.»⁴⁷¹

Sólo el hecho de que el Demonio anduviese con ellos era capaz de explicar el valor y la tenaz resistencia de los naturales, como lo expresó en otra carta el mismo alcalde mayor:

⁴⁶⁹ M. C. León Cázares y M. H. Ruz, «Estudio introductorio», p. 135. Basándose en el Génesis (6, 1-4), los primeros teólogos cristianos (Justino y luego Aurelio Agustín) consideraron que los dioses paganos eran ángeles caídos, es decir demonios. De esta forma concedían realidad a sus oráculos y prodigios, en tanto obras del Demonio: F. Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, pp. 18-20.

⁴⁷⁰ Fray Gabriel Artiga atribuye la rebelión a un demonio que fue expulsado del cuerpo de una mujer mediante un exorcismo: Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LX, vol. IV, p. 230.

⁴⁷¹ AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 63-70. Consulta [de Juan Francisco Medina al virrey Duque de Linares]. Tecomajiac, 14 de noviembre 1712.

«Según lo reconocido hasta aquí de la barbaridad y ciega resolución de unos indios, los más humildes que tenían estas provincias, nos persuadimos a que están poseídos sus corazones del Demonio, porque de otra suerte no era creíble de ellos, ni de su cobardía, tan constante arrojo como en el que se mantienen.»⁴⁷²

Cuando, después de la derrota de los rebeldes, los españoles empezaron a desesperarse al no hallar por ninguna parte a María de la Candelaria y a su familia, concluyeron que era el Diablo en persona quien los mantenía ocultos.⁴⁷³ El obispo de Chiapas, llevando a cabo una curiosa inversión de la historia de la Asunción de la Virgen, dio a entender que la desaparición de María de la Candelaria, de su padre y Sebastián Gómez de la Gloria, bien podría haber sido resultado de que «como tan perversos y causas de tantos males, habrá permitido Dios, nuestro señor, que en cuerpo y alma les llevase el Demonio como ministros que fueron suyos».⁴⁷⁴

La credulidad de los españoles sobre los poderes diabólicos de ciertos indios llegó a veces a extremos sorprendentes. Unos soldados que lograron apresar a unos rebeldes que se habían refugiado en la selva, dijeron que a uno de ellos se le encontró una «figurilla de palo en las faldigueras, que según común dicho de todos sus compañeros es su ídolo e instrumento de brujerías con el cual la noche anterior nos hizo poner en arma con una apariencia de luces que todos vimos acercarse a nosotros».⁴⁷⁵ El sargento mayor, Pedro de Zavaleta, manifestó en repetidas ocasiones un gran interés por conocer los secretos de los brujos indios. Por esta razón pidió al presidente de Guatemala que hiciera las siguientes preguntas a Gaspar Pérez, el capitán rebelde de 13 o 14 años de edad:

«¿Quién le enseñó a brujerías, adónde y cómo se le mandaba quitar el Rosario y renegar de Dios? ¿Qué ceremonias hacía para enseñarlo?

⁴⁷² AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 110v-116. [Carta de Juan Francisco Medina al rey]. Real de Tapijulapa, 17 de septiembre 1712. Véase también *Ibid.*, ff. 256-259. Copia de carta [de Toribio de Cosío] al general don Juan Medina Cachón. Yajalón, 29 de diciembre 1712.

⁴⁷³ *Ibid.*, ff. 491-495. Carta [de Pedro de Zavaleta a Toribio de Cosío]. Sivacá, 24 de febrero 1713; y ff. 593-595v. Copia de carta [de Toribio de Cosío a Pedro de Zavaleta]. Ciudad Real, 14 de marzo 1713.

⁴⁷⁴ AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), 16 ff. [Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1º de octubre 1713.

⁴⁷⁵ AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 222v-226v. Certificación [de Felipe Bolaños y Gregorio Zetina]. Tumbalá, 8 de febrero 1713.

¿Qué animales se aparecían? ¿Cómo despedía los rayos? ¿Cómo hacía llover? ¿Si fueron a Ciudad Real, los brujos? ¿Qué hicieron en la pila? ¿Qué maldad dejaron allí? ¿Qué ejecutaron el día de nuestra entrada en este pueblo [Bachajón]?»⁴⁷⁶

Y recomendaba que en el interrogatorio se procediese «con un buen intérprete y mucha flemma y advertir en la viveza del reo que se compite con su nagual».⁴⁷⁷

No eran solamente los soldados y sus jefes inmediatos quienes creían en las artes diabólicas de los indios y en los naguales, sino también las máximas autoridades españolas. Cuando el presidente de la Audiencia de Guatemala se enteró de que cuatro brujas empetatadas habían intentado acabar con él y con su ejército, se dio incansablemente a su búsqueda y multiplicó las preguntas dirigidas a los prisioneros sobre estas mujeres. Cuando la primera de las brujas cayó en sus manos, no dudó en condenarla a muerte, pasándola por las armas y colgándola en la horca, para que luego se le cortara la cabeza y se pusiera a la entrada del pueblo.⁴⁷⁸

Incluso personas tan destacadas desde el punto de vista intelectual como el obispo Núñez de la Vega y el incansable misionero franciscano, fray Antonio de Margil, compartían la misma credulidad ante los embrujos indios,⁴⁷⁹ a pesar de que en España un inquisidor ilustrado, Alonso de Salazar y Frías, había puesto fin desde principios del siglo XVII a la caza de brujas, demostrando que los relatos de aquelarres y de vuelos por los aires carecían de toda sustancia y realidad, no siendo más que vanas y fantasiosas supercherías.⁴⁸⁰ Pero por lo visto, los argumentos de este inquisidor, aunque determinaron la política oficial del Santo Oficio con respecto a la brujería, no calaron en las conciencias del siglo.

Así pues, los dioses, creencias y prácticas de los indios, fueron incorporados a la religión española con un signo negativo, como manifestaciones demoníacas permitidas por Dios. El bien y el mal eran sin duda alguna fuerzas contrapuestas pero de ninguna manera iguales, los poderes del Diablo permaneciendo siempre subordinados a la volun-

⁴⁷⁶ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ AGI, Guatemala, 295, exp. 7, ff. 180-183v. Sentencia. [Yajalón, 26 de enero 1713].

⁴⁷⁹ Sobre la credulidad de Núñez de la Vega, véase D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, p. 208; y sobre la de Margil, M. Ruz, «Atajar los ríos. Poner puertas al campo».

⁴⁸⁰ Ver J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 233-239; e *Inquisición, brujería y criptojudatísmo*, pp. 268-282.

tad del Supremo Creador. Durante siglos, la Iglesia buscó desalentar todo pacto con el Diablo –que, se decía, permitía obtener sus favores en este mundo– amenazando a los creyentes que lo intentaran con el castigo eterno en las llamas del Infierno. De tal forma que los españoles, si bien no dudaban de la eficacia de las artes de los indios, por lo general no acudían a ellas ni a otras diabólicas, por temor a la suerte que correría su alma en el más allá. La unidad del sistema de creencias religiosas, amenazada permanentemente por un dualismo maniqueo, quedaba así garantizada por el miedo al castigo eterno.

Pero, ¿qué sucedía entre los indios? ¿Relacionaban también a las fuerzas de sus «maestros nagualistas» con el mal? ¿Creían que los dioses prehispánicos que antes habían poblado las esferas celestes habitaban ahora en el Inframundo, identificado con el Infierno católico?⁴⁸¹ El acudir a los guardianes de la tradición, ¿fue un gesto desesperado al ver que los poderes de la Virgen de Cancuc habían resultado insuficientes para vencer a los españoles?

Existen múltiples indicios de que éste no fue el caso, de que las preocupaciones escatológicas en los indios eran casi inexistentes y de que, por lo tanto, la preocupación por alcanzar el Cielo tenía muy poca importancia en su vida cotidiana. Evidentemente tampoco los españoles actuaban siempre –tal vez ni siquiera a menudo– con la mirada puesta en el más allá –de lo contrario habrían sido todos unos santos–, pero los sermones amenazadores de los sacerdotes llegaban a tener suficiente peso como para que dieran en herencia gran parte de sus bienes en forma de obras pías a la Iglesia y para que compraran bulas que supuestamente acortarían su estancia en el Purgatorio. Todos, finalmente, se preocupaban por no morir sin antes haber confesado sacramentalmente sus pecados.⁴⁸²

Los indios mayas, en cambio –como bien lo ha señalado Mario Ruz–, rara vez dejaban sus bienes para fundar capillas, aunque celebraran suntuosamente las fiesta de difuntos. Tampoco solían comprar, si no era forzados, bulas de la Santa Cruzada, a pesar de la rebaja que se les hacía.⁴⁸³ Desde antes del siglo XVI hasta nuestros días, los indios de Chiapas han recurrido a la confesión no para salvar su alma, sino con la creencia de que este sacramento puede curarlos de sus enfermedades.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Sobre esta posibilidad véase M. Ruz, «Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio», pp. 16-17.

⁴⁸² P. Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 152-164 y 173-197.

⁴⁸³ M. Ruz, «Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio», pp. 10-11.

⁴⁸⁴ Sobre el siglo XVI, véase Fr. P. Feria, «Memorial del obispo de Chiapa...», pp. 192-193. Sobre esta práctica en la actualidad, véase A. Villa Rojas, «El nagualismo co-

Resulta también altamente significativo el que entre las promesas de las Vírgenes bajadas del Cielo, la salvación eterna ocupase un lugar secundario en comparación con los bienes y goces terrenales que ofrecían a sus seguidores. Según el cura de Totolapa, la Virgen de Santa Marta prometía «a todos los que van a dicha romería a dar limosnas que aunque tengan muchos pecados con sólo ir a ver dicha imagen se irán al Cielo y les dará mucho maíz, frijol y muchos hijos».⁴⁸⁵ El marido de María de la Candelaria declaró que su mujer predicaba que «tuviesen buen ánimo porque la Virgen tenía mucha fuerza y que les daría valor para acabar con todos sus enemigos los españoles y que no pagarían tributos ni les faltaría que comer y que beber, que en todo vivirían aliviados y descansados».⁴⁸⁶

Para alentar a los soldados de la Virgen de Cancuc a combatir valerosamente no se les prometía el Cielo sino su permanencia en este mundo, aunque en ocasiones sí se llegaba a amenazarlos con el Infierno si flaqueaban contra el enemigo.⁴⁸⁷ Los vicarios de Tumbalá, por ejemplo, predicaban «que todos los que fuesen a la guerra contra los españoles o a ver a la Virgen no tuviesen cuidado alguno, que ella les había de cuidar sus milpas y casas; que había de resucitar a todos los que muriesen peleando por ella».⁴⁸⁸

La preocupación por el destino individual después de la muerte, inculcada a duras penas en Europa por la Iglesia entre las clases populares,⁴⁸⁹ no parece haber arraigado entre los indios de Chiapas, como tampoco lo hicieron otras creencias fundamentales del cristianismo, que debían haber orientado y guiado sus vidas cotidianas.⁴⁹⁰ Muy probablemente los indios no hicieron suyas la concepción pecaminosa de la sexuali-

mo recurso de control social...», p. 543; W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 184-185; y M. E. Hermitte, *Poder sobrenatural y control social*, p. 114.

⁴⁸⁵ AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 2-3. Carta de denuncia [de fray Bartolomé Jiménez]. [Totolapa], 6 de marzo 1712.

⁴⁸⁶ AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 41v-57 [En especial f. 55]. Confesión de Sebastián Sánchez de 26 años, marido de María de la Candelaria. Ciudad Real, 21 de marzo 1716.

⁴⁸⁷ AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 129v-147. Declaración de Juan García, indio de este pueblo que fue capitán general. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

⁴⁸⁸ AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez]. Tumbalá, 5 de febrero 1713. Véase también *Ibid.*, ff. 253-263. Declaración [del gobernador, alcaldes, regidores y escribano de Tumbalá]. Tumbalá, 14 de febrero 1713.

⁴⁸⁹ J. Le Goff, *La bourse et la vie*, pp. 71-73; y P. Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 141-164.

⁴⁹⁰ Usamos el término exclusivamente en el sentido que le da J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (pp. 10-12 y 18-20): repertorio de convicciones en el que los

dad que predicaba la Iglesia católica ni su rigurosa moral matrimonial que prohibía los divorcios.⁴⁹¹ No en vano la Virgen de Cancuc decía por boca de sus vicarios «que no se negasen las mujeres al apetito sensual porque la Virgen se alegraba de esto y lo mandaba para que se multiplicase el mundo»,⁴⁹² y que «las mujeres que quisieran se volvieran a casar con otros maridos porque no eran buenos los casamientos que habían hecho los curas españoles».⁴⁹³ Tampoco aceptaron de buena gana el que las mujeres no pudieran encabezar los rituales religiosos, como bien nos lo muestra la destacada participación que María de la Candelaria tenía en las misas que se realizaban en la ermita. La concepción cristiana del hombre dividido en dos partes, cuerpo y alma, una perecedera y la otra inmortal no logró desplazar aquella otra, de origen prehispánico, que reconocía varias entidades anímicas, de las cuales por lo menos una –el *ch'ulel*– era compartida con diversos seres, a los que los españoles designaban con el nombre de nagueles. Finalmente, la fe en las mujeres y los hombres-dioses, los que habrían de guiar a sus pueblos hacia la liberación, se mantuvo viva a pesar de casi dos siglos de dominación española y de repetidas derrotas de los indios.

A pesar de este fracaso en transformar las bases mismas de sus conciencias, los indios nunca dudaron de la fuerza del dios cristiano, de la Virgen y de los santos, ni de la eficacia de los rituales de los curas doctrineros para comunicarse con el mundo sagrado. Pero al rechazar la prioridad que la Iglesia daba a la salvación eterna, situándola en un plano superior al de los valores terrenales –las buenas cosechas, el sexo placentero, los hijos, y la salud–,⁴⁹⁴ los naturales impidieron que

hombres están, aunque no piensen en ellas, y que sostienen, impulsan y dirigen sus existencias.

⁴⁹¹ Sobre la resistencia de los indios de Nueva España a la moral sexual y matrimonial de la Iglesia, véase mi estudio: «Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas».

⁴⁹² AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 130v-133v. Otra declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 15 de marzo 1713.

⁴⁹³ AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 253-263. Declaración [del gobernador, alcaldes, regidores y escribano de Tumbalá]. Tumbalá, 14 de febrero 1713.

⁴⁹⁴ En 1585 el obispo de Chiapas, fray Pedro de Feria escribía: «Los indios, como ellos eran tan terrestres y sensuales, lo que pretendían y a lo que ordenaban la observancia de su religión era sólo lo corporal y temporal, conviene a saber, la salud, los hijos, los buenos temporales, no tener guerras y si las tuvieran alcanzar victoria de sus enemigos, y otros fines semejantes; y así hasta hoy día les dura esta terrenalidad que cuando se viene a confesar un indio enfermo si le pregunta el confesor ¿para qué te quieres confesar? ¿qué pretendes en esto? responde: para sanar de mi enfermedad y para que Dios me alargue los días de la vida en este mundo». Fr. P. Feria «Memorial del obispo de Chiapa...», pp. 192-193.

los elementos religiosos europeos y mesoamericanos se integraran en un solo sistema que, al ordenarlos y jerarquizarlos, pusiera a los primeros por encima de los segundos. La pretensión de la Iglesia Católica de poseer el monopolio de la comunicación con el más allá, de ser el único intermediario válido con lo sagrado, fue también denegada. Pruebas tangibles de esto son tanto la aspiración de los fiscales a ocupar el lugar de los religiosos, como la existencia en los pueblos de conocidos y respetados «maestros nagualistas», cuyas acciones podían ser en ocasiones benéficas para la comunidad, como sucedía con los hombres-rayo que atraían las lluvias. Un nítido ejemplo del poder de estos «maestros nagualistas» es el caso de Roque Martín, antiguo gobernador de Tuxtla, quien después de haber sido juzgado y castigado por participar en el culto a las cuevas de Jiquipilas desempeñó un papel relevante en el motín de 1693.⁴⁹⁵

Todo esto nos lleva a pensar que, a principios del siglo XVIII, el resultado de la evangelización católica en los pueblos indios de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán, fue que sobre un fondo común de creencias básicas –muy alejadas de las promovidas por la Iglesia– se levantaron dos sistemas religiosos, tenidos ambos por eficaces. De haber sido así, uno de ellos estuvo encabezado por los ayudantes indios de los curas doctrineros –fiscales, maestros de coro, sacristanes, etcétera– y el otro por los «maestros nagualistas». Entre estos dos sistemas se produjo muy seguramente un fenómeno de ósmosis en el que cada uno se enriqueció de elementos provenientes del otro, sin llegar no obstante a fundirse entre sí. Cada sistema ejerció diversos grados de atracción sobre los habitantes del pueblo, abriendo, en su interior, un amplísimo abanico de prácticas religiosas.

Hemos buscado a lo largo de estas páginas recrear esta enorme diversidad religiosa para señalar el peligro que entrañan las afirmaciones generalizadoras que atribuyen a todos los indios de una región un único conjunto de ideas y ritos religiosos. Es altamente probable que mientras que algunos indios de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán aceptaron las prácticas de la nueva religión, otros procuraron mantenerse fieles a las costumbres de sus antepasados y se dejaron guiar por los guardianes de la tradición, a los que seguramente todos temían. Entre estos dos polos existieron innumerables posiciones intermedias. De un pueblo al otro, de una casa a otra, la situación podía ser distinta. Un ejemplo de esta diversidad radica en el hecho de que en un pueblo tan poco atendido por los curas doctrine-

⁴⁹⁵ D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 363-380.

ros, como lo era Santa Marta Xolotepec, hubiese un matrimonio –los promotores del milagro– que conociese las principales oraciones –el Credo, el Ave María, los Mandamientos y los Sacramentos– mientras que en Ocosingo y Yajalón –sedes de importantes conventos dominicos– existiesen muchachos brujos que ignorasen incluso los rudimentos de la doctrina católica.⁴⁹⁶ La comunidad india homogénea e igualitaria no es más que un mito que, a pesar de tantos estudios que muestran la diversidad, las diferencias y los conflictos que existían en su seno, se resiste a morir.

La presencia de dos sistemas religiosos, sustentados por dos grupos humanos diferenciados, encuentra una confirmación en el hecho de que –fuera de una notable excepción, sobre la que volveremos más adelante– ninguno de los vicarios de la rebelión fuera mencionado como brujo. A su vez, los rebeldes acusados de ser «maestros nagualistas» no parecen haber desempeñado cargos religiosos católicos. Resulta igualmente tentador explicar las abundantes denuncias que se daban al interior de los pueblos indios –a veces de prácticas idolátricas y en otras ocasiones de abusos económicos e infracciones religiosas y morales por parte de los fiscales– como resultado de conflictos internos entre los dos grupos de dirigentes religiosos, sin excluir la intervención de otros sectores en la lucha por el poder local.⁴⁹⁷

Lógicamente el comportamiento de ambos grupos durante la sublevación fue distinto. Como hemos visto, la rebelión fue promovida por un puñado de indios cercanos a la Iglesia católica que logró una amplísima adhesión al «milagro» entre el común de muchos pueblos. Sin embargo, no pudo en un primer momento involucrar activamente a los fiscales y maestros de coro, los que no quisieron arriesgar su posición privilegiada en el sistema colonial. Sólo después de la batalla de Huixtán, con la aparición de Sebastián Gómez de la Gloria, éstos se decidieron a apoyar la rebelión y pasaron a desempeñar un destacado papel en ella. Al entrar los españoles en Cancuc, los vicarios se entregaron rápidamente a los vencedores, esperando sin duda con ello ob-

⁴⁹⁶ AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 487v-489. Auto para que tres muchachos sospechosos de brujos se entreguen con sus causas al señor obispo. Ciudad Real, 24 de febrero 1713; y ff. 621-622. Auto condenando a dos indias al servicio del monasterio de monjas de esta ciudad por seis años. Ciudad Real, 21 de marzo 1713; y 295, exp. 7, ff. 26-27. [Confesión de Nicolás Pérez]. Yajalón, 26 de enero 1713.

⁴⁹⁷ Las acusaciones por idolatría y brujería han sido estudiadas por D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*. El Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas tiene varios juicios contra fiscales acusados de diversos delitos. Mencionemos algunos de ellos: AHDSC, exp. 7, 37 ff.; exp. 14, 9 ff.; y exp. 17, 35 ff.

tener el perdón, mientras que, entre los que continuaron la resistencia, los brujos y los «maestros nagualistas» cobraron una inusitada importancia.

El único intento de síntesis de los dos sistemas religiosos que conocemos fue obra de Gerónimo Saraos, el escribano y fiscal de Bachajón, que no sólo sabía leer y escribir sino que también dominaba el castellano. Saraos, además de ser uno de los promotores del milagro de la Virgen de Cancuc, el secretario de la ermita y su vicario general, tenía fama de «capitán de hacer rayos por arte diabólico para cuando vayan los soldados españoles formar tempestades y pavorizarles con ellas para que no entren en dicho pueblo a quitarles el ídolo».⁴⁹⁸ Seguramente también era él la persona que se menciona en las declaraciones como el mayordomo de la ermita, quien señalaba, a los rebeldes interesados en ello, el nagual que les correspondía.⁴⁹⁹

Sin embargo su intento de síntesis –si lo hubo– terminó en un estrepitoso fracaso. Un poco antes de que los españoles entraran a Cancuc, fue azotado por los alcaldes del pueblo hasta dejarlo casi muerto porque «se excedía en su oficio»⁵⁰⁰ y porque «en las visitas que hacía de los demás pueblos llevaba derechos exorbitantes».⁵⁰¹ Tal vez Saraos, al saberse dueño de tantos poderes –religiosos, políticos y lingüísticos–, usó de ellos en forma despótica, volviéndose odioso a los ojos de muchos indios. Otra explicación posible de su castigo puede encontrarse en el enfrentamiento que tuvo con el grupo de los capitanes generales, en particular con Nicolás Vásquez, el más importante de ellos.⁵⁰²

Así, las luchas por el poder al interior de los pueblos indios resultan ser un mirador privilegiado desde el cual se pueden aprehender múltiples aspectos de la vida social de éstos, incluidas –claro está– sus prácticas religiosas.

⁴⁹⁸ AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 27v-30. [Declaración de Jacinto Pérez, indio de Bachajón]. Ciudad Real, 14 de agosto 1712.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, ff. 177v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712.

⁵⁰⁰ AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 13v-15. [Declaración de] Juana de Espinosa. Cancuc, 30 de noviembre 1712.

⁵⁰¹ *Ibid.*, ff. 29v-30v. Declaraciones de reos: Lorenzo Vásquez. Cancuc, 23 de noviembre 1712.

⁵⁰² *Ibid.*, 295, exp. 6, ff. 129v-147 [En especial f. 131v]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

Nuestra pesquisa sobre el objeto que se mantenía oculto en la ermita de Cancuc nos ha conducido a interrogarnos sobre los móviles religiosos de la rebelión y sobre la variedad de lealtades, ideas y ritos religiosos que tal vez sólo pueden comprenderse si postulamos la existencia de dos sistemas religiosos rivales al interior de los pueblos: uno que giraba alrededor de la iglesia del pueblo; y otro en torno a los cerros y cuevas sagradas. Sin embargo seguimos sin saber qué era lo que estaba detrás del petate. Para principios de 1716, los españoles –al igual que ahora el lector– habían perdido toda esperanza de desentrañar este misterio cuando un indio de Yajalón, quien recogía miel en una montaña apartada llamada Chihuisbalam, encontró a la familia de María de la Candelaria que vivía oculta en el paraje de El Palmar. La elegida de la Virgen había fallecido hacía apenas 15 días de un parto malogrado. El indio colmenero dio aviso al cura y a las justicias de su pueblo quienes hicieron apresar a los fugitivos. Así el padre, el marido, el hermano y la cuñada de María de la Candelaria fueron llevados a Ciudad Real, donde se les tomaron exhaustivas declaraciones que arrojan una nueva luz sobre múltiples aspectos de la rebelión.⁵⁰³ Los presos narraron cómo, después de la derrota de Cancuc, huyeron en dirección a la provincia de Coronas y Chinampas, refugiándose en los pueblos de San Pedro Chenalhó y San Pablo Chalchihuitán. Pero luego, sabiendo que los españoles estaban detrás de sus huellas, se internaron en los montes hasta llegar a la montaña de Chihuisbalam, en donde, gracias a unos zontes de maíz y frijol abandonados que encontraron, pudieron sembrar una milpa y vivir de ella más de tres años, casi totalmente aislados del mundo. En el paraje de El Palmar construyeron una pequeña ermita, a la que llamaron El Calvario y en la que tres veces al día rezaban el Rosario bajo la dirección de María de la Candelaria. Ésta, a fines de febrero de 1716, habiendo quedado embarazada, murió en el parto en medio de atroces dolores porque la criatura se había «atravesado» y nadie pudo ayudarla. Su marido, Sebastián Sánchez, narró así sus últimos minutos de vida:

⁵⁰³ Curiosamente, los historiadores que han trabajado esta sublevación no consultaron este expediente, como es el caso de V. R. Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo*, p. 132, o bien han desestimado su contenido: K. Gosner, *Soldiers of the Virgin*. Ese expediente fue la principal inspiración para nuestro relato histórico: *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*.

«Las palabras que les dijo estando apretada de los dolores fueron declarar que se moría, que se quedasen con Dios, que ya se moría y que para ella ya no había más mundo y que cercana a la muerte teniéndola este confesante sobre la barbacoa, cogió la enferma la cruz del rosario que tenía su padre al cuello quien se hallaba delante de ella, besando cruz y rosario, dijo estas palabras: “Perdóname mis culpas, Señor, mi Jesucristo, y ayúdame en esta hora”.»⁵⁰⁴

Después de su muerte, María de la Candelaria recibió «cristiana» sepultura junto a la ermita de El Calvario.

Su padre, Agustín López, ante las insistentes preguntas del alcalde mayor de Chiapas, Pedro Gutiérrez, acabó explicando cómo Gerónimo Saraos, Sebastián García, Gabriel Sánchez, Miguel Gómez y él mismo, habían convencido a su hija para que «fingiera» el milagro de la Virgen con el fin de acabar con la dominación española. Animado por esta confesión el alcalde mayor le preguntó qué era lo que se escondía detrás del petate de la ermita de Cancuc. Al parecer, estaba aun más intrigado que nosotros por esta cuestión y vio por fin la posibilidad de salir definitivamente de su duda:

«Preguntado que otro secreto u hoyo era el que guardaban detrás del petate donde metían los rosarios y los sacaban, [Agustín López] dijo que es verdad que había otro secreto donde su hija, Gerónimo Saraos y Sebastián García metían los rosarios, pero que no pudo conseguir descubrir lo que había en dicho secreto porque siempre se lo negaron los susodichos y sólo se mantuvo detrás del primer petate donde estaban los ornamentos y como servía de sacristán y ayudaba a las misas que fue el oficio que le dieron por haberse ocupado en él muchos años y responde.»⁵⁰⁵

Ya para entonces, tanto Gerónimo Saraos como Sebastián García habían sido ejecutados por los españoles, llevándose el secreto a la tumba.

⁵⁰⁴ AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 41v-57 [En especial f. 49v]. Confesión de Sebastián Sánchez de 26 años, marido de María de la Candelaria. Ciudad Real, 21 de marzo 1716.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, ff. 57-92 [En especial ff. 66-66v]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

III. La construcción de identidades

1. Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas

Introducción

A raíz de los trabajos de los antropólogos culturalistas –principalmente norteamericanos–, realizados en Chiapas en las décadas de 1950 y 1960, se ha impuesto la idea de que los indígenas viven en comunidades que, gracias a su aislamiento secular, han logrado conservar modos de vida y creencias religiosas de origen prehispánicos. De acuerdo a estas teorías, la integración de dichas comunidades a la sociedad nacional no puede más que provocar su aculturación y su posterior desaparición. Desgraciadamente, esta visión se revela totalmente falsa al confrontarla con las investigaciones históricas que se han llevado a cabo en los últimos años en Chiapas. Estas investigaciones han mostrado que las actuales comunidades indígenas son una respuesta a complejos procesos económicos, sociales y religiosos externos de larga duración que han transformado en repetidas ocasiones sus modos de vida.

En este trabajo me gustaría abordar estos procesos de larga duración a través de una pregunta rara vez planteada por los antropólogos e historiadores: ¿por qué hay indígenas en Chiapas? La pregunta es menos absurda de lo que puede parecer a primera vista. En efecto, en la mayor parte del territorio mexicano, los indios desaparecieron víctimas de las enfermedades traídas del Viejo Mundo y de la explotación colonial, se mezclaron con la población española y negra, o bien se integraron culturalmente al mundo mestizo y a la sociedad nacional –se ladinizaron–, de tal forma que hoy en día los hablantes de alguna lengua mesoamericana en México representan sólo el 7.5% del total de sus habitantes.⁵⁰⁶ En cambio, en Chiapas siguen representando un poco

⁵⁰⁶ Dato de 1990. Las fuentes demográficas utilizadas en este trabajo se enlistan al final.

más de la cuarta parte de la población del estado (el 26%). ¿Se deberá esto a que los indígenas de Chiapas han defendido con especial empeño su cultura y su identidad? ¿Se deberá tan sólo –como lo afirmaban los antropólogos culturalistas– al supuesto aislamiento en que estos indígenas han vivido desde la conquista española? ¿O bien habrá otras razones, más complejas, de orden demográfico, económico y social, que nos ayuden a comprender mejor por qué el proceso de ladinización fue menos intenso en Chiapas que en muchas otras regiones del país?

De hecho, a pesar de la impresión que suele provocar en sus visitantes, Chiapas no es el estado que tiene más indígenas en México. Oaxaca alberga una población indígena bastante mayor que la de Chiapas (1,018,106 mayores de 5 años, contra 716,012). Tampoco es el estado con mayor porcentaje de hablantes de lenguas mesoamericanas. Yucatán, con casi el 45%, Oaxaca, con el 39%, y Quintana Roo, con el 32%, adelantan bastante a Chiapas que, como hemos dicho, sólo cuenta con el 26% de hablantes de lenguas mesoamericanas.

¿De dónde proviene entonces esa impresión generalizada de que Chiapas es más indígena que otros estados de la república? Me parece que ello se debe a tres razones primordiales. Por una parte, Chiapas es el estado que tiene el mayor número de indios que no hablan español (unos 230 000, que representan el 8.5% de la población, contra 190 000 que hay en Oaxaca, donde representan el 7.5%). Así, cerca de una tercera parte de los indígenas de Chiapas ignora por completo los rudimentos del español, lo que constituye una clara evidencia de que la comunicación cotidiana con los grupos ladinos es menos frecuente y está más mediatizada que en otras partes del país. La oposición indígena-ladino tiene, pues, un carácter más acentuado, más total, más dramático.

Por otra parte, la inmensa mayoría de los municipios de Chiapas puede ser clasificada, sin el menor asomo de duda, como ladinos (menos de 22% de población de hablantes de alguna lengua mesoamericana) o como indígenas (más del 70% de hablantes de alguna lengua mesoamericana). Así, de los 111 municipios que conforman el estado de Chiapas, sólo 10 se encuentran en una situación intermedia, es decir, con una cantidad de hablantes de alguna lengua mesoamericana que fluctúa entre el 30% y el 60% de la población (ver gráfica 4: «Porcentaje de indígenas en los municipios de Chiapas [1990]»). De estos diez municipios, seis se encuentran en una situación que podríamos llamar de transición, ya que su composición ha ido cambiando a lo largo del siglo xx, bien porque su población indígena ha sufrido un lento

proceso de ladinización (Rayón y Pantepec, ambos poblados originalmente por indígenas de lengua zoque) o bien porque indígenas de regiones vecinas se han instalado ahí, en busca de tierras o de trabajo (Soyaló, Palenque, Teopisca y San Cristóbal de Las Casas). Sólo cuatro municipios (Ixhuatán, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Bochil y Las Margaritas) tienen porcentajes más o menos semejantes de indígenas y ladinos desde principios del siglo xx. En estos cuatro casos, la mayoría de la población ladina vive en la cabecera municipal, mientras que los indígenas se distribuyen en pequeños asentamientos, conocidos en algunos casos como colonias y en otros como parajes.

Finalmente, el 80% de los indígenas de Chiapas viven concentrados en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona (ver mapa 1: «Regiones socioculturales de Chiapas»), donde constituyen, respectivamente, el 83% y el 71% de la población total. No existe seguramente en México ninguna área que concentre a tal número de indios en una proporción tan alta. De ahí que la pregunta que hay que plantearse no es tanto ¿por qué hay tantos indígenas en Chiapas?, sino ¿por qué hay tantos indígenas en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona?

Esta última pregunta cobra todavía más relevancia si observamos el proceso de ladinización en Chiapas desde fines del período colonial. En efecto, a principios del siglo xix (1814) los indios constituían la gran mayoría de la población (el 81%) y sólo en unos pocos lugares de la Intendencia de Chiapas (El Despoblado y Mazatán, en las Llanuras del Pacífico; el extremo noroccidental de la Depresión Central; Chiapa de Indios y Suchiapa; Ciudad Real —la actual San Cristóbal de Las Casas—; y el pueblo de Pichucalco y la Rivera del Blanquillo, ambos en las Llanuras de Pichucalco) estaban en minoría ante otros grupos sociorraciales (ver mapa 25: «Población india en Chiapas [1814]»). Para 1900 la situación había cambiado por completo. Las únicas regiones en las que predominaba la población indígena eran las tierras más altas, más pobres y menos lluviosas de la Sierra Madre —tierras que se encontraban despobladas un siglo antes—, los llanos de Las Margaritas y casi todo el Macizo Central (ver Mapa 26: «Población indígena en Chiapas [1900]»). Para los años de 1950, la desaparición de los grupos indígenas parecía inevitable. Fuera de un municipio en la Sierra Madre (El Porvenir) y de seis más en las Montañas Zoques (Chapultenango, Francisco León, Ocotepec, Pantepec, Rayón y Tapalapa), los indígenas estaban arrinconados en las Montañas Mayas y en las tierras cercanas a la Selva Lacandona, cuya colonización se inició en esos años (ver mapa 27: «Población indígena en Chiapas [1950]»).

Sin embargo, cuarenta años después, en 1990, la proporción de indígenas en el estado se ha mantenido estable (26% en 1950 y en 1990). En las Montañas Zoques los indígenas siguen siendo mayoría en 5 de los 6 municipios mencionados (sólo Rayón ha dejado de ser mayoritariamente indígena). En las Montañas Mayas no sólo continúan formando el grueso de la población (el 83%), sino que también se han expandido hacia la ciudad de San Cristóbal y hacia el oeste; pero, sobre todo, su presencia se ha incrementado en forma notoria en los municipios del norte. Además de ello, los indígenas de las Montañas Mayas, junto con los de Las Margaritas y Altamirano, han sido los principales colonizadores de la Selva Lacandona, que en 1950 se encontraba prácticamente deshabitada (ver Mapa 2: «Población indígena en Chiapas [1990]»).

Ante esta situación resulta inevitable esta serie de preguntas: ¿por qué un territorio que durante la época colonial tuvo una población española y mestiza extremadamente reducida⁵⁰⁷ adquirió una distribución espacial de indígenas y ladinos tan polarizada?; o, dicho de otra forma, ¿por qué ciertas regiones de Chiapas se ladinizaron de modo paulatino, mientras que otras se han mantenido obstinadamente indígenas?; ¿por qué el proceso de ladinización que en 1950 parecía arrollador no sólo se detuvo, sino que incluso parece haberse revertido en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona?; ¿por qué los indígenas de estas regiones, a diferencia de lo sucedido en casi todo el resto del estado, no sólo no se han ladinizado, sino que, a la par de que han conocido un importante proceso de «reindianización», se han expandido hacia el oeste, el norte y sobre todo hacia la Selva Lacandona, base principal del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)?

A nuestro juicio, la única manera de profundizar en estas preguntas consiste en comparar los procesos de ladinización en diversas regiones del estado con lo sucedido en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona (ver cuadros 1: «Población de Chiapas por regiones [1595-1990]», y 2: «Porcentajes de población indígena en Chiapas por regiones [1778-1990]»).

Por lo tanto, pasemos revista rápidamente a la historia de las distintas regiones de Chiapas, empezando por las Llanuras del Pacífico, una de las primeras zonas del estado que dejó de ser mayoritariamente indígena.

⁵⁰⁷ En una fecha tan tardía como 1778, los españoles, criollos, mestizos y castas no representaban ni siquiera el 20% del total de la población del actual estado de Chiapas.

Las Llanuras del Pacífico

Las Llanuras del Pacífico han sido desde tiempos remotos un lugar de encuentro entre culturas distintas. Paso natural entre el Altiplano Central de México y Centroamérica, cuentan además con tierras extremadamente fértiles, regadas por abundantes lluvias, sobre todo en su parte suroriental, conocida con el nombre del Soconusco. Según los arqueólogos, las Llanuras del Pacífico –al igual que el resto del territorio chiapaneco– fueron pobladas –por lo menos desde 1500 años antes de Cristo– por hablantes de alguna lengua de la familia mixe-zoque, los que al extenderse hacia el norte y hacia las lagunas costeras del Golfo de México, atravesando por el Istmo de Tehuantepec, dieron lugar a la primera civilización de Mesoamérica: la denominada cultura olmeca, a la que se le atribuye la creación del calendario, los rudimentos de la escritura y el haber sentado las bases de las religiones que habrían de desarrollarse en esta gran área cultural. Más tarde, a principios de nuestra era, la ciudad prehispánica de Izapa, ubicada en las afueras de Tapachula, parece haber sido uno de los principales puntos de difusión de estos logros culturales entre los pueblos vecinos de lenguas mayenses.⁵⁰⁸

Tras la caída de Teotihuacán, en el siglo VII, grupos de hablantes de pipil (de la familia utoazteca) y de alguna lengua otomangue cruzaron por las Llanuras del Pacífico en su camino hacia el sur de Centroamérica.⁵⁰⁹ Es probable que parte de esos contingentes se hayan establecido en la región.

En el siglo XV, la riqueza de las plantaciones de cacao del Soconusco despertó la codicia tanto de los quichés como de los mexicas. Estos últimos terminaron por conquistar las Llanuras del Pacífico y establecieron en varios puntos estratégicos guarniciones militares para controlar el comercio y el tributo en cacao impuesto a la población local.⁵¹⁰

Años después, la conquista española tuvo consecuencias catastróficas en las Llanuras del Pacífico. Las enfermedades traídas del Viejo Mundo, al igual que sucedió en otras zonas costeras o de tierra caliente, hicieron estragos entre la población autóctona. Según un cálculo con-

⁵⁰⁸ G. W. Lowe, «Los mixe-zoque como vecinos rivales de los mayas ...»; y B. Voorhies, «Una introducción al Soconusco y a su prehistoria».

⁵⁰⁹ L. Campbell, *The Linguistics of Southeast Chiapas*, pp. 267-279; y C. Navarrete, «Los chiapanecas».

⁵¹⁰ B. Voorhies, «Hacia dónde se dirigen los mercaderes del rey».

servador, entre 1522 y 1570, el número de indios de Las Llanuras del Pacífico se redujo en un 93%.⁵¹¹

Paradójicamente, los indios que lograron sobrevivir a este colapso demográfico se encontraron ante una situación económica más bien favorable. El cacao del Soconusco seguía siendo un producto sumamente demandado, no sólo por los indios del centro de México, sino ahora también por los españoles –y más adelante por los europeos en general– que se habían aficionado a beber chocolate. Dado que el cultivo de los árboles de cacao requiere de muchos cuidados, atenciones y conocimientos agrícolas especializados, los españoles optaron por no despojar a los indios de sus plantaciones y buscaron –a través de distintos mecanismos– hacerse de una parte sustanciosa de la producción del cacao y monopolizar su comercio. A pesar de que aumentó considerablemente el monto por cabeza del tributo en cacao que tenían que pagar los indios de las Llanuras del Pacífico, en comparación con el que daban en tiempos de la Triple Alianza, y de que los nuevos invasores impusieron, en provecho propio, formas de intercambio comercial sumamente desiguales, los indios pudieron llevar una vida mucho más holgada que en otras partes de Mesoamérica. Para fines del siglo XVI, muchos de ellos vestían a la usanza española, andaban a caballo, tenían esclavos negros, comían en vajillas de mayólica, del centro de México, o bien de porcelana china, además de consumir un buen número de manufacturas españolas de metal, tales como herraduras, clavos, tijeras, cuchillos, hebillas, etcétera.⁵¹²

En cambio, en la parte noroccidental de las Llanuras del Pacífico –conocida actualmente como la región Istmo-Costa–, los indios desaparecieron prácticamente por completo, de tal forma que durante la Colonia se designaba a esta área con el nombre de El Despoblado.

La escasez de trabajadores obligó a llevar al Soconusco a indios de regiones más o menos distantes, los que sin embargo no lograban sobrevivir mucho tiempo en un clima tórrido y húmedo, muy diferente del de sus lugares de origen, de tal forma que la población india siguió decreciendo –ciertamente a un ritmo menor– hasta bien entrado el siglo XVIII. Así, como resultado tanto de su compleja historia prehispánica como de las migraciones provocadas por los españoles, en 1656 se hablaban en el Soconusco unas ocho lenguas distintas (mam,

⁵¹¹ J. Gasco, «Una visión de conjunto de la historia demográfica y económica del Soconusco colonial».

⁵¹² J. Gasco, «La economía colonial en la provincia de Soconusco» ; y «La historia económica de Ocelocalco, un pueblo colonial del Soconusco».

cabil, náhuatl, chiapaneca, zoque, más otras tres aún no identificadas), pertenecientes a por lo menos cuatro grandes familias lingüísticas (maya, utoazteca, otomangue y mixe-zoque) (ver mapa 28: «Lenguas indias de Chiapas [Siglo XVII]»).⁵¹³ En el siglo XVIII, la parte noroccidental de las Llanuras del Pacífico –El Despoblado– empezó a ser asiento de haciendas ganaderas y de plantaciones de añil, para lo cual se trajeron numerosos contingentes de negros y mulatos, dando así un nuevo impulso al proceso ya bastante avanzado de mestizaje. Para fines del período colonial, en la parte noroeste –El Despoblado– la población india se reducía al 30% del total; en la parte suroriental –Soconusco– representaba todavía un 60%, mientras que en el conjunto de Chiapas ésta ascendía a un 80%.

El «boom» mundial del café, en la segunda mitad del siglo XIX, atrajo al Soconusco a nuevos migrantes, principalmente alemanes, que se hicieron de las mejores tierras de la región para levantar en ellas prósperas fincas de café. Detrás de ellos llegaron norteamericanos, chinos e, incluso, algunos japoneses. Como mano de obra barata, se trajeron por medios más o menos compulsivos a un gran número de indígenas de la Sierra Madre y de las Montañas Mayas, a los que sin embargo no se les dejaba establecerse en la región, obligándolos a regresar a sus pueblos al terminar la cosecha. La población indígena local no resistió esta última transformación económica y social. La brutal caída demográfica que habían sufrido en el siglo XVI, su diversidad lingüística que dificultaba la formación de redes de ayuda mutua y de solidaridad regionales, su temprana aculturación y el despojo de sus tierras por parte de los finqueros cafetaleros, terminaron con su existencia. Según el censo de 1900, para entonces los indígenas de las Llanuras del Pacífico habían prácticamente desaparecido (apenas llegaban a un 0.68% del total), aunque seguramente quedaba un buen número de ellos trabajando como peones en las fincas cafetaleras y bajo condiciones inhumanas.

La Depresión Central

Antes de la llegada de los españoles, la Depresión Central –esa gran cuenca que separa la Sierra Madre de Chiapas del Macizo Central y

⁵¹³ L. Reyes García, «Documentos nahuas sobre el estado de Chiapas».

por la que corre en parte el Río Grande (ahora conocido como Río Grijalva)– fue el asiento de un gran número de grupos lingüísticos atraídos por la fertilidad de sus tierras y por la posibilidad de irrigarlas aprovechando los múltiples ríos que las atraviesan. Los distintos grupos mayas que llegaron del norte (tzeltales y tzotziles) y del este (tojolabales), desplazaron, a principios de nuestra era, a los zoques, que tuvieron que replegarse hacia el oeste. Después del siglo VII, un grupo de habla otomangue –los chiapanecas– se apoderó de la parte central de la cuenca y desde ahí controló las rutas de comercio más importantes. Su principal asentamiento –Chiapan, ahora conocido como Chiapa de Corzo– llegó a ser una gran ciudad que maravilló a los primeros conquistadores que llegaron a la región.⁵¹⁴

Con la colonización española, la Depresión Central sufrió un colapso demográfico. Las epidemias traídas del Viejo Mundo por los conquistadores resultaron especialmente virulentas en las tierras cálidas y pantanosas del Valle del Río Grande. Además, los pueblos perdieron sus mejores tierras a manos de los españoles, quienes empezaron a formar con ellas las primeras haciendas de la alcaldía mayor de Chiapas. Además, los indios fueron requeridos con apremio y violencia para trabajar en las distintas empresas españolas, tales como la agricultura, la ganadería, y la explotación de unas efímeras minas de oro en las cercanías de Copanaguastla, o como tamemes para transportar las mercancías a Guatemala, Oaxaca, Veracruz y Tabasco.⁵¹⁵ La población empezó a crecer en forma duradera tan sólo a partir de finales del siglo XVIII.

Un buen número de pueblos desapareció del mapa durante el transcurso del período colonial y la margen izquierda del Río Grande quedó prácticamente deshabitada. Los coxoh, que habitaban en el fondo del valle, desaparecieron en el transcurso del siglo XVIII.⁵¹⁶ A su vez, los cabiles (o chicomultecos), ya muy mermados en el momento de

⁵¹⁴ M. Tejada Bouscayrol y J. E. Clark, «Los pueblos prehispánicos de Chiapas»; T. A. Lee, «La antigua historia de las etnias de Chiapas»; y C. Navarrete, «Los chiapanecas».

⁵¹⁵ M. H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo*; y M. I. Nájera Coronado, *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa*.

⁵¹⁶ Dado que hasta ahora no se ha encontrado ningún documento escrito en coxoh, existe una gran incertidumbre sobre esta lengua. Algunos investigadores pretenden que es una variante dialectal del tzeltal: L. Campbell, *The Linguistics of Southeast Chiapas*, pp. 315-338 y T. A. Lee, «Los coxoh», p. 326-327. Otros, en cambio, argumentan que no es más que una antigua denominación del tojolabal que fue cayendo en desuso: G. Lenkersdorf, «Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales». Una tercera posibilidad, el que el coxoh sea una lengua aparte, tal vez cercana al tojolabal, no ha sido hasta ahora explorada.

la Independencia, dejaron de existir por completo a principios del siglo XX.⁵¹⁷

Mejor suerte corrieron algunas de las poblaciones tzotziles y tzeltales que se asentaron en el pie de monte de la Depresión Central, lo que les permitía vivir en un clima más benéfico, conservando parte de sus tierras en el fondo del valle. Estos grupos reemprendieron su crecimiento demográfico a fines del siglo XVII y han conocido desde entonces un lento proceso de ladinización, mismo que no termina aún hoy en día. Así, por ejemplo, en Venustiano Carranza los hablantes de tzotzil –conocidos localmente como totoques– representan la quinta parte de la población del municipio. En los años de 1970, el hábil manejo de su identidad india les ayudó a recuperar una gran parte de sus antiguas tierras comunales y a crear una organización independiente especialmente aguerrida y combativa, afiliada a la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) (ver mapa 29: «Lenguas indígenas de Chiapas [1990]»).⁵¹⁸

Por su parte, los chiapanecas, que poblaban la parte central de la cuenca, tuvieron un destino singular. Este valeroso grupo guerrero, que había logrado escapar con éxito a la dominación de la Triple Alianza, ofreció en 1524 una tenaz resistencia a los invasores españoles. Luego, entre 1532 y 1534, los chiapanecas se rebelaron en dos ocasiones, buscando poner fin al dominio colonial.⁵¹⁹ Pero tras su derrota cambiaron totalmente de estrategia y se convirtieron en los aliados más firmes y constantes de los españoles, a los que ayudaron en sus entradas a la Selva Lacandona y a reprimir la gran rebelión de las Montañas Mayas de 1712. A la par que su número se reducía en forma constante durante los tres siglos de la Colonia, los chiapanecas fueron encaminados por sus élites hacia una progresiva ladinización. Estos caciques, cuyo poder se mantuvo hasta la Independencia, dieron el ejemplo aprendiendo rápidamente el castellano y obteniendo diversas licencias de la Corona para poder vestir a la usanza española, portar armas y montar a caballo. Sus súbditos les siguieron el paso, de tal forma que para el siglo XVIII, gran parte de ellos hablaba el español. A fines del período colonial, los empadronadores sólo pudieron localizar a 400 indios tributarios en el pueblo (equivalentes a unos 1,320 individuos).⁵²⁰ El resto de la población, la otra mitad, había logrado

⁵¹⁷ L. Campbell, *The Linguistics of Southeast Chiapas*, pp. 199-212.

⁵¹⁸ M. C. Renard, *Los Llanos en llamas: San Bartolomé, Chiapas*.

⁵¹⁹ C. Navarrete, «Los chiapanecas»; y J. de Vos, *La batalla del Sumidero*.

⁵²⁰ AHDSC, exp. 20. [Censo de indios de 1818].

convencer a los funcionarios reales de su ascendencia mestiza. Lo más sorprendente del caso es que junto a estos 400 indios tributarios había 40 caciques cuando en el resto de la Intendencia de Chiapas solamente 11 caciques habían logrado conservar sus títulos y sus privilegios.⁵²¹

Las fértiles tierras de Chiapa, que habían contribuido a la fortuna de la orden dominica en tiempos coloniales, atrajeron en el siglo XIX a un buen número de aventureros, comerciantes, ganaderos y agricultores, que habrían de consumir el proceso de ladinización de los habitantes de la ciudad. Para principios del siglo XX solamente quedaban unos pocos hablantes de chiapaneca.⁵²² Hoy en día, sólo el tipo físico tan peculiar de los pobladores de la región, los apellidos y los topónimos, así como la espectacular y colorida «fiesta de enero», con sus danzas de «parachicos», recuerdan que Chiapa de Corzo fue durante varios siglos el principal pueblo de indios del territorio chiapaneco.

Más al este, el pequeño pueblo zoque de Tuxtla, gracias a sus tierras fértiles y a su ubicación en el camino real que llevaba a Tabasco, Veracruz y Oaxaca, se fue transformando en un importante centro comercial. Para mediados del siglo XVIII, Tuxtla había logrado superar en importancia económica y en población a Chiapa de Indios. Tuxtla se convirtió, así, en un polo de atracción para indios zoques y comerciantes, tanto españoles como criollos. Aunque en el momento de la Independencia las tres cuartas partes de los pobladores de Tuxtla seguían siendo indios, durante el siglo XIX el pueblo se volvió el asiento de poderosos grupos de terratenientes y ganaderos que expandieron sus propiedades por toda la Depresión Central, incluida la margen derecha del Río Grande que se mantenía hasta entonces casi totalmente despoblada. Para 1900, Tuxtla no sólo se había convertido en un asentamiento ladino; también, gracias a la tenacidad de sus grupos políticos liberales, había logrado arrancarle —en 1892— la sede de los poderes a San Cristóbal, ciudad dominada por la Iglesia católica y por los conservadores, para transformarse así en la nueva capital del estado. En los años de 1940 Tuxtla conoció un crecimiento vertiginoso que, a partir de 1970, se vio reforzado con la construcción de grandes presas hidroeléctricas en el Río Grijalva (antes Río Grande), actividad que atrajo a una gran cantidad de trabajadores e imprimió un nuevo dinamismo a la ciudad.

⁵²¹ *Ibid.*

⁵²² L. Campbell, *The Linguistics of Southeast Chiapas*, pp. 267-273.

La transformación de Tuxtla –de aldea india en dinámica y moderna capital del estado de Chiapas– no puede comprenderse si se le separa de la historia de los indios zoques, cuyo principal territorio se encontraba en las montañas situadas al norte de ese asentamiento. A finales del siglo XVI, los zoques eran todavía lo suficientemente numerosos en esa región como para edificar en Tecpatán, bajo las órdenes de frailes dominicos, una bellísima y majestuosa iglesia, con su convento anexo, que desgraciadamente hoy se encuentra abandonada y en ruinas. Durante los tres siglos del dominio colonial, los zoques de las montañas, cuyas tierras son poco aptas para la agricultura, se dedicaron al cultivo del cacao en las áreas bajas, a la recolección de grana cochinilla silvestre en las más altas, y a la fabricación de mantas que gozaban de una gran fama regional. Además, varias rutas comerciales, entre ellas una fluvial, cruzaban su territorio. Por lo general, los españoles no se interesaron demasiado en asentarse en esa región, con la excepción de la Rivera de Ixtacomitán, donde a partir de fines del siglo XVII florecieron las haciendas dedicadas al cultivo del cacao. A pesar de la poca presencia de los colonizadores, la población zoque de las montañas disminuyó a todo lo largo del período colonial; y aunque desde la Independencia ha venido creciendo paulatinamente, lo ha hecho casi siempre a un ritmo menor que el resto del estado. Esto no se debe a que las condiciones de vida sean peores que las de otras partes de Chiapas, sino a que desde hace siglos estas montañas han venido expulsando a parte de sus pobladores hacia regiones más prometedoras, como Tabasco y sobre todo Tuxtla, ciudad que debe a estos migrantes buena parte de su acelerado y continuo crecimiento. El hecho de que Tuxtla fuese en su origen un pueblo zoque facilitó la integración de los migrantes indios a la vida urbana. Los lazos existentes entre los que dejaron sus pueblos en busca de mejores oportunidades de vida y aquellos que permanecieron en ellos, propiciaron –y siguen propiciando– un lento pero efectivo proceso de ladinización entre los zoques, mismo que ha avanzado desde la periferia de las montañas hacia el corazón de éstas. A partir de los años de 1940, el desarrollo de la ganadería y el trabajo de los grupos de Acción Católica en la región dieron nuevos bríos a este proceso. Los antropólogos –salvo contadas y honrosas excepciones– no se han interesado en este grupo lingüístico, seguramente porque han abandonado las señas más visibles de su

indianidad.⁵²³ Sin embargo, todavía en cuatro pequeños municipios de la región más del 80% de sus habitantes hablan la lengua zoque. El hecho de que el 90% de los zoques sean bilingües –mientras que entre los hablantes de tzeltal, tzotzil y chol la proporción varía entre el 60% y el 70%– hace pensar que su lengua corre el riesgo de desaparecer a mediano plazo. Es importante señalar que, a diferencia de lo que ha sucedido en otras regiones indias del estado, las prédicas neozapatistas no parecen haber tenido mayor éxito entre los habitantes de las Montañas Zoques.

El peculiar y lento proceso de ladinización de este grupo lingüístico ha evitado la polarización de la sociedad regional entre indígenas y ladinos, tal como la que existe en las Montañas Mayas. Los campesinos hispanohablantes de estas montañas occidentales se reconocen sin dificultad alguna como herederos de los zoques y, a menudo, lamentan que sus padres y abuelos no les hayan enseñado a hablar la lengua de sus antepasados. Incluso entre los profesionistas de Tuxtla no falta alguno que mencione con evidente orgullo su origen zoque –a diferencia de los comerciantes y políticos de San Cristóbal, quienes pretenden ser descendientes de los conquistadores y encomenderos españoles. Esta reivindicación de un origen zoque no es tan sólo una pose. La cultura zoque ha marcado con su sello tanto las principales fiestas religiosas de Tuxtla y de sus alrededores como su rica y original gastronomía, entre otros muchos aspectos de su vida cotidiana.

La Sierra Madre

El lector se equivocaría si creyera que todo en Chiapas ha sido mestizaje, aculturación o ladinización. También se han dado casos de reindianización en el estado. La Sierra Madre de Chiapas es un ejemplo de ello.

La parte más alta y oriental de esta sierra ofrece condiciones poco propicias a la agricultura. Las tierras son de mala condición y además de ello –a diferencia de lo que sucede en su entorno– las lluvias son escasas. Por estas razones, durante el período colonial la zona estuvo

⁵²³ Entre los escasos trabajos dedicados a los zoques están N. D. Thomas, «Los zoques»; A. Villa Rojas *et al*, *Los zoques de Chiapas*; D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*; y M. Lisbona Guillén, *En tierra zoque*; y *Sacrificio y castigo*.

poblada tan sólo por pequeños grupos hablantes de mochó (o motozinteco) y de teco (o cuilco), lenguas que hoy en día están por desaparecer.⁵²⁴ Sin embargo, a partir de los años de 1870, grupos de indígenas de lengua mam, despojados de sus tierras comunales en Guatemala, migraron a Chiapas. Además, con la rectificación de la línea fronteriza con Guatemala –en 1895–, otro contingente de indígenas mames quedó adscrito a la república mexicana sin necesidad de abandonar sus localidades originarias.⁵²⁵ Su presencia fue bien acogida por parte de los grandes propietarios de las primeras fincas cafetaleras que requerían de una abundante mano de obra estacionaria. Pero para evitar que estos indígenas llegarán a competir con ellos por las mejores tierras, convencieron al gobierno de que iniciara un programa de colonización de las partes más altas de la sierra. Así, lo que durante siglos fue una región deshabitada se convirtió en unas pocas décadas en una reserva de trabajadores indígenas. Todavía hoy en día, a pesar de la mala calidad de sus tierras, la región Sierra tiene una densidad de población 50% superior a la media del estado de Chiapas (68 hab/km², contra 42 hab/km²).

Las autoridades no tardaron mucho tiempo en descubrir los peligros de una reserva de este tipo. En los años de 1920, la región fue la principal base de apoyo del Partido Socialista Chiapaneco, el cual luchaba por obtener mejores sueldos y mejores condiciones de trabajo para los indígenas y ladinos que laboraban en las fincas cafetaleras. Este partido llegó, incluso, a organizar la primera huelga de trabajadores cafetaleros el año de 1922.⁵²⁶ Entre 1932 y 1936, el gobernador del estado, Victorico Grajales, con el fin de «mexicanizar» la frontera sur, lanzó una campaña para acabar con el uso de la lengua mam por ser –según él– de origen guatemalteco. Curiosamente, sólo las iglesias protestantes –a las que se suele acusar de combatir a las culturas indígenas– se opusieron a esta feroz política ladinizadora.⁵²⁷

Ya sea como resultado de dicha campaña gubernamental, ya por diversos factores de orden económico y social, la proporción de hablantes de lengua mam en la región disminuyó brutalmente entre 1930 y 1990, pasando de casi el 50% a menos del 5%. Sólo en los últimos

⁵²⁴ F. Solano, *Los mayas del siglo XVIII*, pp. 221-223; y L. Campbell, *The Linguistics of Southeast Chiapas*, pp. 227-249 y 263-266.

⁵²⁵ R. A. Hernández, «Los caminos de la fe».

⁵²⁶ D. Grollová, «Los trabajadores cafetaleros y el Partido Socialista Chiapaneco, 1920-1927».

⁵²⁷ R. A. Hernández, «Los caminos de la fe»; «De la sierra a la selva: Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur»; y *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, pp. 35-73.

años, los campesinos de la Sierra han descubierto las ventajas de «volver a ser indios» –apoyos gubernamentales a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) y una recepción de sus demandas más favorable entre la opinión pública y entre los políticos–, de tal forma que muchos de ellos, a pesar de que no hablan la lengua de sus antepasados,⁵²⁸ se identifican como indígenas mames y, ante la terriblemente injusta distribución de los predios rurales, acaparados por las fincas cafetaleras y las grandes plantaciones de frutas tropicales, exigen la recuperación de sus «tierras ancestrales». Aunque el EZLN no parece haber realizado un trabajo político entre los indios y campesinos de esa región, en el año de 1994 la lucha política para derrocar a los presidentes municipales priistas, así como las invasiones de tierra, cobraron una gran fuerza, acciones en parte atizadas por grupos que al parecer luego se integraron al Ejército Popular Revolucionario (EPR).

Los Llanos de Comitán

Los Llanos de Comitán, ubicados en la confluencia de la Depresión Central, las Montañas Mayas y la Selva Lacandona, son otro buen ejemplo de los límites del proceso de ladinización en Chiapas. En la época colonial esta región estaba ocupada por indios tojolabales. Aunque la caída demográfica fue importante en Los Llanos de Comitán, la recuperación de sus pobladores se inició desde finales del siglo XVII. Por estas fechas, la orden dominica y algunos españoles se empezaron a hacer de propiedades para dedicarlas a la ganadería y al cultivo de maíz y de caña de azúcar.⁵²⁹ En la segunda mitad del siglo XVIII los Llanos de Comitán se convirtieron en la región más dinámica del territorio chiapaneco. Su principal centro de población, Comitán, llegó a tener una población superior a la de Ciudad Real (la actual San Cristóbal de Las Casas). El crecimiento y el desarrollo de estos ranchos y haciendas se produjo, claro está, en detrimento de las tierras de los tojolabales. Estos se vieron compelidos a engrosar las filas de los peones acasillados de estas propiedades rurales, abandonando su residencia en los pueblos que fueron ocupados por ladinos. De esta forma, para la

⁵²⁸ De hecho, el porcentaje de hablantes de mam en México sigue disminuyendo en forma alarmante.

⁵²⁹ M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*.

segunda mitad del siglo XIX, los pueblos de Los Llanos de Comitán estaban habitados por ladinos, mientras que los indígenas vivían en el campo, por lo general trabajando como peones acasillados o como «baldíos» en las haciendas.⁵³⁰

Es sabido que las haciendas en México han jugado un papel de primera importancia en el proceso de ladinización de la población. Sin embargo, en las haciendas y ranchos de la región de Comitán, los tojolabales sólo compartieron sus labores, sus penas y sus alegrías con algunos negros y mulatos, los que acabaron por integrarse culturalmente al mundo de los indios. Estos últimos recrearon y renovaron varias de sus tradicionales formas de organización social al interior de las fincas. Así, llegaron a establecer un original sistema de cargos laborales y religiosos. Las fiestas siguieron siendo el centro de la vida «comunitaria» de los tojolabales, gracias a lo cual pudieron construir una indianidad de un nuevo tipo.⁵³¹

A lo largo de todo el siglo XIX y la primera mitad del XX, las haciendas se extendieron en dirección de la Selva Lacandona, llevando con ellas a los trabajadores tojolabales, que de esta manera fueron separados de los espacios que habían habitado en los siglos anteriores. A partir de los años de 1940 muchos de ellos abandonaron las fincas y sus durísimas condiciones de trabajo para internarse en la Selva Lacandona, en busca de tierras y de libertad.

La experiencia de las fincas marcó muy profundamente la identidad tojolabal. La memoria colectiva de este grupo lingüístico no se remonta más allá de los tiempos en que trabajaron en las haciendas. De esta experiencia se mantiene vivo el recuerdo de los extenuantes trabajos que realizaban, las constantes humillaciones que sufrían y las deudas que crecían día tras día en las tiendas de raya.⁵³² Al ser expulsados de sus pueblos originarios y tener que convivir en las fincas, los tojolabales perdieron su identidad de tipo localista (que es la predominante entre los otros indígenas de Chiapas) y la sustituyeron por una más amplia, basada en su lengua. De esta forma, los tojolabales —quizá junto a los zoques— son el único grupo lingüístico de Chiapas que se identifica espontáneamente como tal. El hecho de que su lengua —como resultado de la movilidad geográfica de los tojolabales—

⁵³⁰ *Ibid.* Los baldíos eran los indígenas que, a cambio de vivir y de cultivar algunas tierras de las haciendas, tenían que trabajar varios días gratuitamente para sus propietarios.

⁵³¹ A. Gómez Hernández y M. H. Ruz, *Memoria baldía*.

⁵³² *Ibid.*

carezca de variantes dialectales, contribuye, sin duda alguna, a reforzar esta identidad colectiva, a pesar de que éstos han abandonado las manifestaciones más visibles de la indianidad, tales como el uso del traje típico y la existencia de un sistema de cargos religiosos, y de que casi el 80% de ellos habla también el español.⁵³³ Un buen número de los tojolabales que colonizaron la Selva Lacandona se ha integrado a las filas del EZLN. De hecho, la principal base de esta organización se encontraba hasta febrero de 1995 en un pueblo tojolabal: Guadalupe Tepeyac.

Las Montañas Mayas⁵³⁴

Las Montañas Mayas, en donde la población india ha sido siempre predominante, muestran aún mejor los límites del proceso de ladinización en el estado de Chiapas.

Esta región tuvo durante la época prehispánica un desarrollo cultural tardío y marginal. Pobladas en el poniente por tzotziles, en el oriente por tzeltales y en el norte por choles, las Montañas Mayas, región de accidentado relieve y de difícil penetración, no interesaron demasiado a los grandes centros políticos de Mesoamérica, por lo que éstos nunca se esforzaron demasiado en controlarlas política y militarmente. Sin embargo, por razones en buena medida coyunturales, las huestes españolas, comandadas por Diego de Mazariegos, se asentaron en el hermoso y fresco valle de Jovel y establecieron ahí la capital de la alcaldía mayor de Chiapas, misma que llevaría durante casi todo el período colonial el nombre de Ciudad Real. A pesar de que la capital de Chiapas se encontraba enclavada en las Montañas Mayas, en un principio los españoles se interesaron poco en sus recursos naturales. No obstante, los indios de esta región padecieron de maneras muy distintas las consecuencias de la conquista y colonización españolas.

Durante el siglo XVI, los españoles trasladaron a gran parte de los indios que vivían en el fértil Valle de Huitiupán y Simojovel a las frías y ásperas Montañas Chamulas con el fin de acercarlos un poco más a Ciudad Real y así obligarlos a prestar «servicios personales» en la sede

⁵³³ Sobre los tojolabales en la actualidad, véase M. H. Ruz (Editor), *Los legítimos hombres*.

⁵³⁴ Este apartado está basado principalmente en mi tesis de doctorado, *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 258-370.

de la alcaldía mayor. Sin embargo, esta política resultó un estrepitoso fracaso. A fines del siglo XVI y principios del XVII, los indios, víctimas de terribles enfermedades y hambrunas, pidieron a las autoridades españolas que se les permitiera regresar a su región de origen, argumentando que los lugares en los que se les había congregado eran malsanos, carecían de agua potable y en ellos las heladas destruían a menudo sus siembras. Los naturales tuvieron la suerte de contar con la ayuda de los franciscanos, que administraban la Guardianía de Huitiupán y estaban deseosos de aumentar el número de feligreses a su cargo. Gracias a ello, algunos de los indios pudieron retornar a las tierras calientes de Huitiupán y Simojovel.⁵³⁵ Todo esto hizo que las Montañas Chamulas se convirtieran en una región devastada, con una población sumamente escasa. Así, con la excepción de Chamula –que siempre tuvo un número de tributarios ligeramente superior al promedio de los demás pueblos de la alcaldía mayor–, los demás asentamientos de la región terminaron por convertirse en pequeñas aldeas. Se da así la paradoja –tal vez más aparente que real– de que esta región, que hoy en día cuenta con una importante densidad de población indígena y en la que –según quieren creer algunos antropólogos– la cultura y las tradiciones prehispánicas se han «conservado» mejor –gracias a su supuesto «aislamiento» y marginación–, fue en realidad una de las más afectadas, desestructuradas y castigadas por la conquista y colonización españolas.⁵³⁶

En cambio, el Valle de Huitiupán y Simojovel empezó a reorganizarse con el regreso de parte de los desplazados, y su población volvió a incrementarse lentamente a fines del siglo XVII. Gracias a sus condiciones naturales favorables, a los conocimientos agrícolas y artesanales de sus pobladores, y al hecho de que algunos de los productos que contribuían a su prosperidad –todos ellos de origen mesoamericano– eran exclusivos de la región –como era el caso del tabaco que se cultivaba en Simojovel y, en buena medida, también del ámbar que fuera de Huitiupán sólo se encontraba en Totolapa–, el Valle de Huitiupán y Simojovel conoció una notable bonanza económica a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Sin embargo, esta misma riqueza empezó a atraer a hacendados, comerciantes, acaparadores, capataces y

⁵³⁵ L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», pp. 31-34.

⁵³⁶ Ciertamente algunos antropólogos tienen el vicio de identificar la pobreza material y cultural con supervivencia prehispánica. Así, los lacandones, que tienen un bajo nivel tecnológico y que distan mucho de ser astrónomos consumados, resultan ser a sus ojos los «auténticos» descendientes de la esplendorosa civilización maya.

gente de toda laya, que buscaban enriquecerse a costa del trabajo de los naturales.

Las Montañas Zendales, cuyo territorio cubre toda la franja oriental de las Montañas Mayas, desde el pueblo de Huixtán hasta el Valle del Río Tulijá, constituyen un caso totalmente excepcional en el contexto de Chiapas. Durante varias décadas, sus naturales lucharon con gran tenacidad por mantener su independencia frente a los conquistadores españoles. El intrincado relieve, la exuberante vegetación de la selva tropical, la ausencia de un centro rector y la dispersión de la población dificultaron sobremanera el avance de los españoles y la posterior consolidación de sus conquistas, de tal forma que sólo en las décadas de 1560-1570 la región pudo ser considerada como sujeta a la Corona Española. Curiosamente, después de su pacificación los españoles se interesaron poco en su explotación, lo que sin duda contribuyó a su rápida y sostenida recuperación demográfica, la que se inició en una fecha tan temprana como fines del siglo XVI. Es probable, también, que el clima templado, que impera en la mayor parte de las Montañas Zendales y que resulta en general poco favorable al desarrollo de las enfermedades traídas del Viejo Mundo, haya desempeñado un papel nada despreciable en el crecimiento del número de sus habitantes.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, el cultivo del cacao empezó a desarrollarse rápidamente. Para esas fechas, la demanda de este grano se había vuelto muy importante, ya que los españoles –los europeos, en general– se habían aficionado a beber chocolate. Además, tanto el Soconusco como aquellas regiones de Chiapas y Tabasco que tradicionalmente se habían dedicado a la producción de cacao –como la vertiente norte de las Montañas Zoques y La Chontalpa–, estaban totalmente devastados y el número de sus habitantes se encontraba en su punto más bajo. Finalmente, los otros recursos naturales y humanos de Chiapas se habían agotado, y la alcaldía mayor atravesaba una grave recesión económica, sin duda relacionada con la crisis general que azotó a la Nueva España y al Reino de Guatemala a mediados del siglo XVII. Ante esta situación, a principios del siglo XVIII las Montañas Zendales se convirtieron en la región más próspera y dinámica de la alcaldía mayor, pero por ello mismo los españoles se dedicaron a sacarle el mayor jugo posible a sus habitantes indios. Además de comercializar el cacao que se producía en el Valle del Río Tulijá, empezaron a utilizar a las Montañas Zendales como una reserva de mano de obra barata para aquellas regiones de Chiapas y de Tabasco en las que la población era escasa. Las autoridades españolas exigieron a muchos pueblos de la región que pagaran sus tributos en dinero

contante y sonante. Los indios tuvieron entonces que ir a trabajar a las plantaciones de cacao de Tabasco, a las haciendas dominicas de ganado y de caña de azúcar en Ocosingo, o debieron alquilarse como tamemes para transportar mercancías entre Chiapas y Tabasco.

Sin embargo, ante la multiplicación de exacciones de que eran víctimas, los indios de las Montañas Zedales se rebelaron el año de 1712 con el objetivo declarado de exterminar a los españoles y así recobrar su libertad. Su movimiento tuvo en un principio tanta fuerza que una parte importante de los pobladores del Valle de Huitiupán y Simojovel, así como de las Montañas Chamulas, se unieron a la sublevación. Ésta se convirtió así en la primera aventura común de estas tres regiones a las que hasta ese momento nada parecía unir.

Paradójicamente, la represión que sufrieron los rebeldes contribuyó a homogeneizarlas. En efecto, en las Montañas Zedales los españoles ejecutaron a un grupo importante de cabecillas rebeldes y se llevaron a muchos indios como prisioneros, para hacerlos trabajar en otras regiones de Chiapas y de Tabasco. Además, las tropas españolas destruyeron los cultivos de los indios y les quitaron todas las herramientas agrícolas de metal, argumentando que podían ser usadas como armas. De esta forma, la región sufrió un colapso demográfico y una profunda regresión económica que prácticamente destruyó todos los frutos de la recuperación del siglo anterior.

En cambio, las pequeñas aldeas de las Montañas Chamulas lograron negociar su rendición a través de un religioso dominico, fray José Monroy, antes de que las tropas españolas se internaran en la región. Gracias a ello pudieron librarse de la destrucción y de la muerte.

El Valle de Huitiupán y Simojovel vivió una situación intermedia. Las tropas españolas provenientes de Tabasco hicieron una rápida incursión y, después de obtener la rendición de los indios sublevados, se retiraron para ir a pacificar los choles que habían desertado de sus pueblos y que se negaban a jurar obediencia a la Corona Española.

De esta forma, la represión española, al tomar un carácter más brutal y destructiva en las zonas que habían logrado recuperarse más rápidamente de la caída demográfica posterior a la Conquista, emparejó los saldos demográficos de las tres regiones que participaron en la rebelión y atenuó fuertemente las diferencias que existían entre ellas.

En la segunda mitad del siglo XVIII estas tres regiones se convirtieron en una gran reserva de mano de obra barata al volver a crecer su población. Después de la Independencia se decretó el pago de un impuesto «por cabeza» —la capitación— y se procedió a despojar a los indígenas de sus mejores tierras, para obligarlos a trabajar en las grandes

propiedades de la Depresión Central. A fines del siglo XIX y durante gran parte del XX, el monopolio sobre la venta de aguardiente y el tristemente célebre sistema de enganche, permitieron asegurar, en tiempos de cosecha, una mano de obra constante a las fincas cafetaleras de el Soconusco y del norte de Chiapas.

A partir de los años 40 y 50 del siglo XX, la situación de las Montañas Mayas se modificó profundamente. El crecimiento demográfico de la región, a falta de otras alternativas económicas, condujo a una sobreexplotación de los suelos y a su consecuente agotamiento. Entonces, ante las presiones cada vez más grandes que existían sobre la tierra, los ladinos que habitaban en la región tuvieron que vender sus propiedades y, en muchos casos, trasladarse a otras partes de Chiapas, reforzando así la predominancia de la población indígena.⁵³⁷

Por otra parte, la escasez de tierras aptas para el cultivo ha obligado a los indígenas de las Montañas Mayas a depender mucho más del trabajo asalariado para su subsistencia, de tal forma que los mecanismos compulsivos que antes existían para incitarlos a trabajar fuera de sus regiones de origen, se han vuelto innecesarios. El mercado laboral, sin necesidad de mayor coacción extra-económica, mantiene hoy en día los salarios de los indígenas por debajo del mínimo legal.

Por si esto fuera poco, las fuentes de trabajo se han ido cerrando una tras otra en los últimos años. Las grandes fincas cafetaleras del Soconusco han dejado de emplear a los indígenas de las Montañas Mayas, dada la afluencia de migrantes guatemaltecos a los que pueden pagar salarios aun más bajos. Anteriormente, los propietarios de la Depresión Central arrendaban durante unos pocos años tierras vírgenes a los indígenas de las Montañas Mayas, principalmente a los zinacantecos, con el fin de que éstos las abrieran al cultivo. Pero en la actualidad, las principales tierras de la cuenca han sido incorporadas a la agricultura o a la ganadería y son explotadas directamente por sus propietarios. La caída del precio internacional del café arruinó a muchos ejidatarios indígenas de las tierras templadas del norte de las Montañas Mayas que habían apostado a este cultivo como una nueva forma de subsistencia. Paradójicamente, sólo el notable incremento del turismo, atraído por el «exotismo» de las comunidades indígenas y por el carácter colonial de San Cristóbal de Las Casas, ha abierto nuevas fuentes de trabajo que, sin embargo, no han sido suficientes para conjurar la crisis económica de la región. Los indígenas se han visto obligados, entonces, a buscar empleo en lugares cada vez más alejados de sus pue-

⁵³⁷ J. Arias, «Nuestra batalla para pertenecemos a nosotros mismos».

blos, trasladándose a Villahermosa y Cancún –en donde trabajan como peones de albañilería– o, incluso, hasta los Estados Unidos.⁵³⁸

La escasa presencia de pobladores españoles en las Montañas Mayas, la temprana recuperación de la población india y el hecho de que San Cristóbal-Ciudad Real haya sido durante siglos una sociedad parasitaria que ha vivido casi exclusivamente de su papel de intermediario en la venta de mano de obra india a otras regiones de Chiapas, dieron lugar a una rígida sociedad de castas que perdura hasta nuestros días y en la que todas las relaciones sociales giran alrededor del binomio indígena-ladino. Así, la permanencia de una fuerte identidad india en las Montañas Mayas no puede ser exclusivamente explicada por la sorprendente capacidad que los indígenas han demostrado a lo largo de los siglos para adaptarse a nuevas circunstancias, transformando sus formas de organización y su cultura, sino que también hay que tomar en cuenta los denodados y cotidianos esfuerzos de un sector de los ladinos de San Cristóbal de Las Casas –conocidos como coletos– por mantener una sociedad de castas que ha funcionado siempre en provecho propio. Ejemplo de esto es el hecho de que los indígenas que optan por aculturarse y que se esfuerzan por integrarse a la sociedad ladina son rechazados por quienes se consideran descendientes directos de los conquistadores y encomenderos españoles.

La colonización de la Selva Lacandona

Ante las dificultades que empezaron a aparecer en las Montañas Mayas durante los años de 1950-1960, las autoridades estatales y federales pusieron en marcha un importante proyecto de colonización de la Selva Lacandona con el fin de evitar que los tzeltales, los choles y los tojolabales se dirigiesen a las tierras de la Depresión Central, en manos de la clase política chiapaneca, o que presionasen por el reparto de las fincas de Ocosingo y de Los Llanos de Comitán y Las Margaritas. Así, poco a poco, campesinos y peones acasillados de las zonas cercanas a la selva se internaron en ella. Al encontrarse en situaciones de aislamiento casi total e inmersos en un medio natural sumamente hostil e inhóspito, se fueron reagrupando en pequeños asentamientos en los que, a pesar de la diversidad de sus lugares de origen y de sus lenguas,

⁵³⁸ J. Rus y S. Guzmán López, *Chamulas en California*.

recrearon, con base en un fondo cultural común y en su experiencia de vida en las fincas, una nueva y original vida comunal.⁵³⁹

Sin embargo, como la Selva Lacandona no tiene ninguna vocación agrícola, las tierras cultivables se han ido agotando a un ritmo vertiginoso. Este fenómeno se ha agravado aún más por el hecho de que las autoridades federales promovieron el desarrollo de la ganadería extensiva, lo que condujo a la destrucción de grandes superficies boscosas.⁵⁴⁰

Ante la acelerada deforestación que estaba sufriendo la Selva Lacandona, el gobierno –presionado por los movimientos ecologistas– dio un vuelco total a su política colonizadora y en 1978 creó la «Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules» para proteger la última zona que conservaba relativamente intacta su vegetación natural. De esta forma, la frontera agrícola, abierta en la Selva Lacandona como válvula de escape al crecimiento demográfico de las Montañas Mayas, llegó a su fin. Para agravar aun más las cosas, en 1992, el gobierno dio por terminado el reparto agrario, acabando así con las esperanzas de muchos jóvenes indios por conseguir tierra para cultivar. Ante la falta de perspectivas económicas, muchos de ellos se enrolaron en las filas del EZLN.

Reflexiones finales

La conquista y la colonización españolas provocaron, en el siglo XVI, un brutal descenso de la población india en Chiapas. En algunas regiones –las Llanuras del Pacífico y el sureste de la Depresión Central– ésta siguió decreciendo durante los siglos siguientes hasta su total desaparición. En otras regiones los indios lograron sobreponerse al impacto de la Conquista y reanudaron su crecimiento demográfico, pero en un momento dado de su historia –a veces bastante breve, a veces más largo– optaron por abandonar su identidad india para convertirse en ladinos. En ocasiones esta transformación tomó la forma de migraciones hacia distintas ciudades de Chiapas y de Tabasco, o bien de matrimonios entre indígenas y ladinos. Pero en muchos casos –las Montañas

⁵³⁹ X. Leyva Solano, «Lacandonia Babilonia en las postrimerías del siglo»; y «Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas».

⁵⁴⁰ X. Leyva Solano y G. Ascencio Franco, «Apuntes para el estudio de la ganaderización en la Selva Lacandona».

Zoques ofrecen un buen ejemplo de ello— se produjo en el interior mismo de los pueblos, sin verse precedida por el mestizaje racial.

En otras regiones, en particular en las Montañas Mayas, la población ha conservado hasta nuestros días su identidad india. Usualmente, se piensa que la marginación y la falta de comunicación explican la supervivencia de los indígenas en México. Sin embargo, Chamula, que es sin duda uno de los pueblos indios que mantiene con más vehemencia su identidad india, se encuentra tan sólo a cinco kilómetros de Ciudad Real-San Cristóbal de Las Casas, que fue durante casi cuatro siglos la capital de Chiapas. En cambio, pueblos muy distantes de los principales caminos y rutas de comercio cuentan hoy en día con tan sólo un pequeña minoría de hablantes de alguna lengua mesoamericana, como es el caso de Coapilla, que se encuentra en las Montañas Zoques.

La calidad de las tierras y la abundancia de recursos, que a menudo traen aparejados la presencia de comerciantes y acaparadores ladinos, al igual que la formación de grandes propiedades, no conducen necesariamente a la desaparición de la población indígena. El caso del fértil Valle de Huitiupán y Simojovel y del área chol, donde se han cultivado productos de muy alto valor comercial como el tabaco, el cacao y el café, y donde en los siglos XIX y buena parte del XX se extendieron grandes fincas, está ahí para recordárnoslo.

La historia demográfica, sobre la que hemos hecho énfasis en este trabajo, tampoco lo explica todo. Al ver la presencia masiva y continua de indígenas en la región de las Montañas Mayas, difícilmente se puede creer que durante casi toda la época colonial la evolución de la población en las Montañas Chamulas, el Valle de Huitiupán y Simojovel y las Montañas Zendale, haya sido totalmente distinta. Menos aún que la parte que en la actualidad está mas densamente poblada se haya quedado casi deshabitada en el siglo XVII.

Sería muy largo continuar aquí demostrando que, sea cual sea el factor «causal» (o el haz de factores «causales») al que acudamos para explicar la permanencia de población india o su aculturación, siempre encontraremos algunas excepciones más o menos importantes. Ello no tiene nada de extraño: los hombres no son simples objetos que se encuentren a la merced de fuerzas o de «leyes históricas o sociales», sino actores de un drama que se juega entre seres pensantes y actuantes. Ciertamente, nuestra comprensión de ese drama se ve enriquecida al profundizar nuestro conocimiento sobre las condiciones económicas, políticas, sociales, religiosas y culturales heredadas de otras generaciones, al igual que sobre los hechos azarosos en medio de los que se desplegaron los proyectos humanos; pero nunca hay que olvidar

que son las acciones de los hombres las que dan sentido a las condiciones mal llamadas objetivas y a los hechos imprevisibles que surgen continuamente en la historia. De tal forma que si buscamos responder a la pregunta de por qué algunas regiones de Chiapas se ladinizaron, podremos profundizar todo lo que queramos en el estudio de las circunstancias históricas, pero llegaremos siempre a un hecho irreducible: la decisión de una generación de indígenas que, ante circunstancias que no eligieron –nadie elige sus circunstancias–, optó por no heredar a sus hijos su identidad y algunos aspectos de su cultura –la lengua ante todo.

Antes de emitir cualquier juicio respecto a esta decisión, recordemos que México está formado en su gran mayoría por descendientes de indios que en un momento de su historia apostaron a favor de la ladinización, y que el derecho de los indígenas a mantener su identidad –para ser realmente un derecho libremente asumido, y no una obligación impuesta desde el exterior– tiene necesariamente que ir acompañado de la posibilidad de abandonarla.

Fuentes demográficas (en orden cronológico)

[1595]: AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2). Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos [2 ff.].

[1611]: AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611.

[1684]: AGI, Contaduría, 815, exp. 1, ff. 11v-16v. [Relación de las ciudades, barrios y pueblos, vecinos y tributarios de Chiapas]. Ciudad Real, 20 de mayo 1683.

[1684]: G. Enríquez, «Nuevos documentos para la demografía histórica de la Audiencia de Guatemala a finales del siglo XVII».

[1768-1770]: P. Cortés y Larraz, Pedro, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*.

[1778]: AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco].

[1814]: «Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real sobre la ventajas y desventajas obtenidas con el implantamiento del sistema de intendencias (Continuación)».

- [1818]: AHDSC, exp. 20. [Censo de indios de 1818].
- [1900]: *Censo y división territorial del estado de Chiapas, verificados en 1900.*
- [1930]: *Quinto censo de población, 15 de mayo 1930. Estado de Chiapas.*
- [1930 y 1940]: *Sexto Censo de población, 1940. Chiapas.*
- [1950]: *Séptimo censo general de población, 6 de junio de 1950. Estado de Chiapas.*
- [1970]: *IX Censo general de población. 1970. 28 de enero de 1970. Estado de Chiapas.*
- [1990]: *XI Censo general de población y vivienda, 1990. Chiapas.*
- [1990]: *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Estados Unidos Mexicanos.*

2. Mestizaje, aculturación y ladinización en dos regiones de Chiapas

Introducción

A pesar de que en las últimas décadas ha aparecido un gran número de trabajos que estudian con gran rigor y profundidad la construcción histórica de identidades, tanto nacionales, como étnicas, la idea de que éstas no son sino el reflejo (inter) subjetivo de las diferencias culturales (o, en menor medida, raciales) que existen entre distintos grupos humanos, sigue predominando entre la opinión pública e, incluso, entre ciertos investigadores sociales.⁵⁴¹

En este trabajo quiero mostrar, a través del análisis de las transformaciones de larga duración de dos regiones de Chiapas, que raza, cultura e identidad colectiva no tienen necesariamente que coincidir y que, a pesar de lo que afirman los movimientos nacionalistas y de reivindicación étnica, no existe una relación causal o necesaria entre estos tres ámbitos de la existencia humana. La forma en que estos tres niveles se relacionan entre sí no se rige por principios abstractos de validez universal; por el contrario, su imbricación en cada caso concreto es el resultado de una historia particular, irreductible a las circunstancias en las que se desarrolló, y es una construcción social en la que han intervenido proyectos humanos contrapuestos y cambiantes que dotan de significado a dichas circunstancias.

Así pues, mestizaje, aculturación y cambio de identidad social no son necesariamente facetas distintas de un mismo proceso histórico; en ocasiones estos fenómenos sociales pueden tomar caminos en buena medida divergentes. Podemos encontrar, entonces, casos de mestizaje

⁵⁴¹ De la abundante producción bibliográfica sobre la construcción histórica de las identidades, mencionemos aquí dos obras destacadas: E. J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, ; y Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*.

sin aculturación, de aculturación sin cambio de identidad y de cambio de identidad sin ruptura cultural violenta. Distinguir analíticamente estos tres fenómenos históricos nos puede permitir comprender mejor la manera en que se construyen las identidades sociales, escapando así a las visiones esencialistas en las que los movimientos fundamentalistas fincan su legitimidad.

El Area Chiapaneca o la apuesta por la ladinización⁵⁴²

En el momento de la conquista española, el señorío de Chiapa era sin lugar a dudas el más poderoso de la región. Controlaba una amplia área fértil y estratégica de la Depresión Central, había logrado someter a algunos pueblos zoques y mantenía una constante rivalidad con sus vecinos zinacantecos, lo que en ocasiones desembocaba en enfrentamientos armados (ver mapa 30: «El Área Chiapaneca»). Sus guerreros —los «mayores» de toda la Nueva España, a decir de Bernal Díaz del Castillo—⁵⁴³ no sólo habían resistido con éxito la expansión de la Triple Alianza, sino que además se dedicaban a hostilizar a los comerciantes mexicas que viajaban por las llanuras costeras del Pacífico, en las cercanías del Istmo de Tehuantepec.⁵⁴⁴

Lógicamente, los chiapanecas fueron quienes se opusieron con más coraje y decisión a los españoles cuando éstos penetraron por primera vez en el futuro territorio de Chiapas en 1524. Sin embargo, a princi-

⁵⁴² En la época colonial, los pueblos de habla chiapaneca eran Chiapa de Indios, Acala, Chiapilla, Ostuta, Pochutla y Suchiapa. En términos de los municipios actuales, el área chiapaneca corresponde, pues, a Chiapa de Corzo, Acala, Chiapilla, Suchiapa y el extremo occidental de Venustiano Carranza.

El mejor estudio sobre los chiapanecas es el de C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*. Un resumen de este notable trabajo se encuentra en C. Navarrete, «Los chiapanecas». En mi tesis de doctorado, *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 186-200, he realizado una apretada síntesis de la historia de Chiapa durante los dos primeros siglos del período colonial. Se puede también consultar con provecho el bello libro de divulgación (acompañado de excelentes fotografías) de Maria del Carmen Valverde Valdés, *Chiapa de Corzo. Epocas prehispánica y colonial*.

⁵⁴³ B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, pp. 419.

⁵⁴⁴ La rivalidad entre los chiapanecas y los mexicas aparece mencionada en *Vida económica de Tenochtitlan*, IV, 16-18, p. 65; y en B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, pp. 419 y 424.

pios del siglo XX los últimos hablantes de lengua chiapaneca dejaron de existir. ¿Fueron, entonces, los chiapanecas, víctimas de un etnocidio desencadenado por los españoles y consumado posteriormente por los gobiernos nacionales independientes? O por el contrario, ¿se trata de un grupo que logró adaptarse con suma habilidad a las nuevas condiciones en las que se vio obligado a vivir? Detengámonos a revisar con un poco más de detalle su sorprendente aventura.

Los chiapanecas forman parte del grupo lingüístico otomangue, que comprende entre otros a los otomíes, a los zapotecas y a los mangles de Nicaragua. Todo indica que llegaron al actual territorio de Chiapas entre el siglo VI y el X de nuestra era. Asentados primero en el Soco-nusco, cruzaron posteriormente la Sierra Madre para ocupar el centro de la Depresión Central. Dueños de tierras de legendaria fertilidad, fácilmente irrigables, amos y señores de un tramo estratégico en la importante ruta de comercio que comunicaba Los Altos de Guatemala con las llanuras costeras del Golfo de México, los chiapanecas lograron desarrollar un poderoso y floreciente señorío. Su principal asentamiento, Chiapa, suscitó la admiración de los primeros conquistadores españoles, los que ya habían conocido muchas ciudades mesoamericanas de gran importancia y belleza.

Temidos y odiados por sus vecinos, que seguían considerándolos advenedizos y extranjeros, a pesar de que llevaban viviendo en la región por lo menos 500 años, los chiapanecas no podían contar con el apoyo de nadie para enfrentar a los españoles. De hecho, sus esclavos jugaron un papel decisivo en su derrota ante los conquistadores europeos. En efecto, en 1524, cuando las huestes españolas se encontraban acampando frente a Chiapa, un grupo de indios que habían sido hechos prisioneros por los chiapanecas llevó en secreto canoas para que los conquistadores pudieran cruzar el río y tomar por sorpresa la ciudad.⁵⁴⁵ Tras la derrota de los chiapanecas, los señoríos vecinos acudieron a ponerse al servicio de los españoles, manifestando su alegría por el resultado de la batalla.

Los chiapanecas todavía buscaron rebelarse contra el dominio hispano en 1532 y en 1534, pero después de ser vencidos en ambas ocasiones cambiaron radicalmente de táctica y se transformaron en los aliados más firmes y constantes de los nuevos amos de la tierra, siguiendo la conseja popular que dice: «Si no puedes vencer a tus enemigos, únete a ellos».⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 422.

⁵⁴⁶ Estas rebeliones están documentadas a partir de fuentes primarias por J. de Vos, en su libro *La batalla del Sumidero*, pp. 90-159.

Así, los chiapanecas auxiliaron a los españoles en la conquista y pacificación del Golfo Dulce y participaron en las entradas de 1559 y 1586 a la Selva Lacandona.⁵⁴⁷ Un capitán español, Francisco Velasco Grimón, afirmó en su probanza de méritos haber acudido en el año de 1650 a liberar Tabasco de los ataques piratas con la ayuda de unos cien chiapanecas.⁵⁴⁸ Esta fidelidad a toda prueba pareció resquebrajarse cuando, a principios de la década de 1690, algunos naturales de Chiapa tramaron una conspiración contra los españoles, como resultado de lo cual dos de ellos fueron ahorcados.⁵⁴⁹ Pero, en 1693, cuando los indios de Tuxtla se amotinaron y mataron a pedradas a su gobernador y al alcalde mayor de Chiapas, los naturales de Chiapa ofrecieron toda su ayuda a los españoles para poner fin a los disturbios, aunque según algunos observadores el motín había llegado a «malear» a un calpul de Chiapa.⁵⁵⁰ En 1697, una buen número de los indios del pueblo se alistó para servir en la conquista de los irredentos lacandones.⁵⁵¹ En 1701, durante la rebelión provocada por el visitador Francisco Gómez de Lamadriz, el gobernador de Chiapa de Indios —don Cristóbal de Morales— cuidó que los pueblos de la región se mantuvieran en calma.⁵⁵²

⁵⁴⁷ La participación de los chiapanecas en la conquista del Golfo Dulce es mencionada en E. Flores Ruiz, *Investigaciones históricas sobre Chiapas*, pp. 97-98, pero desgraciadamente no se mencionan las fuentes del autor.

Sobre la presencia de tropas chiapanecas en las entradas a la Selva Lacandona de 1559 y 1586, véase J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*, cap. IV, p. 83, y cap. V, pp. 98-99.

⁵⁴⁸ M. H. Ruz, *Un rostro encubierto*, p. 159, hace referencia a la probanza del Capitán Velasco Grimón en la que éste dice haber acudido a Tabasco a combatir a los corsarios al frente de una tropa compuesta por algunos españoles y cien indios chiapanecas. Señalemos que el autor pone en duda la existencia de tal expedición, ya que no aparece traza de ella en otros documentos.

⁵⁴⁹ La insubordinación de los chiapanecas en 1690 es mencionada en M. J. MacLeod, «Motines y cambios en las formas de control económico y político», p. 93.

Es probable que esta conspiración sea el mismo acontecimiento que el «alboroto de Chiapa» al que se hace referencia en AGI, Escribanía, 374 A, exp. 8, ff. 228-229. [Carta de Francisco de Astudillo a don Gabriel Sánchez de Berrospe, presidente de Guatemala]. Ciudad Real, 4 de febrero 1701.

⁵⁵⁰ Sobre la actitud de los chiapanecas durante el motín de Tuxtla de 1693, véase M. J. MacLeod, «Motines y cambios en las formas de control económico y político», p. 93; y AGI, Guatemala, 293, exp. 3, ff. 17v-23v. [Carta de don Sebastián de Olivera Ponce de León a «la Audiencia?】 [Ciudad Real, fines de agosto o septiembre 1712].

⁵⁵¹ Sobre su participación en la expedición a la Selva Lacandona de 1697, que puso fin a la independencia de los lacandones, véase J. de Vos, *La paz de Dios y del rey*, cap. VII, p. 141 y nota 35 p. 363; y AGI, Guatemala, 293, exp. 3, ff. 17v-23v. [Carta de don Sebastián de Olivera Ponce de León a «la Audiencia?】 [Ciudad Real, fines de agosto o septiembre 1712].

⁵⁵² Sobre la actitud de los chiapanecas durante la rebelión de 1701, provocada por

Finalmente, en 1712, aunque los indios del común estaban reacios a combatir a los indios rebeldes de Los Zendales y Huitiupán, el gobernador, los alcaldes, oficiales y principales estuvieron «constantemente y muy finos» y lograron enrolar a unos 100 o 120 indios y pardos, los que decidieron la crucial batalla de Huixtán a favor de los españoles.⁵⁵³ Así, ya bajo el mando de los españoles, los chiapanecas siguieron siendo el azote de sus vecinos y antiguos rivales.

Gracias en parte a esta lealtad inquebrantable, los chiapanecas lograron mantener, en la medida que lo permitía su situación de pueblo conquistado, la prosperidad económica que les había caracterizado, al igual que ciertos elementos importantes de su organización social y territorial. Al mismo tiempo, buscaron adaptarse a las nuevas reglas del juego sin tener que renegar por completo de sus formas de vida anteriores.

Así, a pesar de que los españoles asentaron finalmente su capital administrativa y religiosa en el Valle de Jovel —donde se encuentra hoy en día la ciudad de San Cristóbal de Las Casas—, Chiapa de la Real Corona siguió siendo durante dos siglos el asentamiento más grande y el centro comercial y económico más importante y dinámico de toda la alcaldía mayor.⁵⁵⁴ Incluso, a fines del siglo XVII había más españoles y

el visitador Francisco Gómez de Lamadriz, véase AGI, Escríbanía, 374 A, exp. 9, ff. 143-145 [Carta de Francisco de Astudillo a Gabriel Sánchez de Berrospe]. Ciudad Real, 23 de febrero 1701.

Para combatir al visitador, las autoridades civiles reclutaron a unos 60 hombres [300 según otra fuente] en Chiapa, pero con toda seguridad casi todos eran españoles: AGI, Escríbanía, 374 A, exp. 8, ff. 234-234v. [Certificación de la salida de Chiapa de 58 hombres armados]. Chiapa de la Real Corona, 27 de enero 1701; y ff. 237-238 [Carta de José Velasco Campo a Gabriel Sánchez de Berrospe]. Ciudad Real, 4 de febrero 1701.

Una de las pocas excepciones parece ser la de un indio cajero: AGI, Escríbanía, 374 A, exp. 9, ff. 54-55v. [Carta de José Velasco Campo]. Socoltenango, 14 de febrero 1701.

⁵⁵³ La participación de los chiapanecos en la pacificación de la rebelión de 1712, que resultó crucial para evitar la derrota de los españoles en la batalla de Huixtán, aparece bien documentada en AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 28-30v. Carta escrita por el justicia mayor don Pedro Gutiérrez a su señoría. Ciudad Real, 16 de octubre 1712. Véase también AGI, Escríbanía, 369 B, exp. 1, ff. 111v-120. Testimonio de la certificación del cabildo eclesiástico de Chiapas. Ciudad Real, 23 de enero 1716; Guatemala, 293, exp. 3, ff. 2-3v. Carta de don Pedro Gutiérrez de Mier y Terán [a Toribio de Cosío]. Ciudad Real, 31 de agosto 1712; y ff. 23v-26v. Carta [del capitán Sebastián de Olivera al cabildo de Ciudad Real]. Ciudad Real, [agosto 1712]; y 296, exp. 9, ff. 40-42. Autos y diligencias [de Pedro Gutiérrez]. Huixtán, 27 de agosto 1712; y f. 249v [Dice 259v]. Auto [de Pedro Gutiérrez]. Ciudad Real, 19 de octubre 1712.

⁵⁵⁴ Tenemos muchas descripciones de la época que nos hablan de la importancia comercial y económica de Chiapa de Indios y de la relativa riqueza de sus naturales a

mestizos viviendo en Chiapa que en Ciudad Real, sede de los poderes políticos y religiosos de Chiapas.⁵⁵⁵

Gran parte de la riqueza de la región provenía de cultivos practicados desde la época prehispánica como el maíz, frijol, chile, algodón y diversas frutas de la tierra (tamarindos, plátanos, piñas y jocotes). Los españoles introdujeron el cultivo de caña de azúcar y la cría de ganado vacuno, caballar y ovejuno. Además, Chiapa funcionaba como centro de acopio de cacao y grana cochinilla que provenían de regiones más o menos cercanas.

El comercio a larga distancia siguió jugando un papel fundamental en la vida de los habitantes de Chiapa. Esta actividad no era exclusiva de los españoles, pues los propios chiapanecas continuaron recorriendo las viejas rutas prehispánicas para intercambiar productos con Tehuantepec, Tabasco, Soconusco e incluso con la costa de Zapotitlán, en Guatemala, y la villa de la Trinidad Sonsonate, en El Salvador.⁵⁵⁶

Por si esto fuera poco, la ciudad destacaba por su abundancia de

finés del siglo XVI y principios del XVII: A. de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos ...*, Década IV, libro X, cap. XI-XII, vol. 3, pp. 220-225; J. Pineda, «Descripción de la provincia de Guatemala», pp. 344-345; A. de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol II, cap. LXII, pp. 41-43; AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611; A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Primera parte, libro V, cap. 2, 578-580, p. 191-192; y T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XV, pp. 264-266.

A estas descripciones hay que añadir la de Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. XLIV, vol. I, pp. 353-354 que, aunque escrita a principios del siglo XVIII, se basa en el diario de fray Tomás de la Torre, uno de los dominicos que llegó a Chiapas acompañando al obispo fray Bartolomé de Las Casas.

Todos los padrones de tributarios del siglo XVI y XVII señalan que Chiapa de Indios es el asentamiento humano con mayor número de naturales. Véase un resumen de esos padrones en mi estudio: *Indios rebeldes e idólatras*, pp. 21-28.

⁵⁵⁵ En 1690, el oidor y visitador general, José de Scals, afirmó que en Chiapa de Indios había más españoles, chapetones y criollos, mestizos y mulatos que en Ciudad Real: AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (1), 10 ff.

⁵⁵⁶ Sobre el comercio a larga distancia practicado por los chiapanecas, además de las relaciones de la época citadas anteriormente, véase: C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*, pp. 105-106; y AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (2), ff. 27-28v. Declaración del licenciado don Juan de Montes de Oca, chantre de la santa iglesia catedral. Ciudad Real, 21 de julio 1719; y ff. 77-79. Deposición del alférez Domingo Pérez Vega, vecino del pueblo de Chiapa de indios de edad de 56 años. Ciudad Real, 22 de septiembre 1719; y 369 B, exp. 1, ff. 145-146. Certificación del reverendo padre predicador del pueblo de Chiapa con los indios de dicho pueblo. Chiapa, 20 de agosto 1713.

artesanos especializados –a menudo indios. Algunos de ellos mantenían tradiciones prehispánicas, como es el caso de quienes aún hoy en día se dedican a la elaboración de los xicalpestles –cortezas de un tipo especial de calabaza, endurecidas y pintadas con una laca hecha a base de axe, tizatl y aceite de chía. Otros, en cambio aprendieron técnicas de origen europeo y se hicieron sastres, herreros, zapateros e, incluso, músicos y pintores.

Por otra parte, mientras que en el resto de la provincia los dominicos pusieron en marcha una política de reducción de pueblos indios que modificó por completo las formas de poblamiento y creó nuevas unidades político-territoriales, la ciudad de Chiapa permaneció en el mismo lugar. Sólo algunos de los chiapanecas que vivían en pueblos sujetos a esta cabecera tuvieron que abandonar sus asentamientos. Algunos se concentraron en Chiapa de Indios, dando lugar a nuevos barrios;⁵⁵⁷ otros fueron reubicados en nuevos poblados.

A pesar de que el señorío de Chiapa desapareció como entidad política, la región habitada por chiapanecas mantuvo una gran unidad humana y cultural. Las nuevas repúblicas de indios chiapanecas, aunque no tenían el carácter de pueblos sujetos a Chiapa de la Real Corona, veían en esta ciudad a su capital natural y acudían a menudo al tianguis que se montaba ahí todas las tardes. A esto ayudó, sin duda, el hecho de que los dominicos erigieron en Chiapa un convento que administraba todos los pueblos de habla chiapaneca junto con el cercano pueblo zoque de Tuxtla, que parece haber estado bajo dominio chiapaneca antes de la Conquista española.

A decir de los dominicos, los conquistadores españoles transformaron por completo la jerarquía política de los chiapanecas. Según ellos, los chiapanecas no tenían caciques, sino que eran los sacerdotes quienes regían el señorío.⁵⁵⁸ Independientemente de que esto sea cierto o no, lo sorprendente del caso chiapaneca es que las familias indias a las que los españoles reconocieron (u otorgaron) la calidad de nobles, mantuvieron su predominio hasta el momento de la Independencia. Caciques y principales controlaron los cargos de gobernadores, alcaldes y regidores; además, mantuvieron sus privilegios económicos y políticos durante todo el período colonial, a diferencia de lo que suce-

⁵⁵⁷ Sobre la permanencia de Chiapa en su asentamiento original y sobre la permanencia de sus calpules prehispánicos bajo la forma de barrios hasta el día de hoy, véase C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*. pp. 17-22, 32-41 y 105-106.

⁵⁵⁸ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], Libro II, cap. XLIV, vol. I, p. 354.

dió en casi todos los demás pueblos de indios de Chiapas, donde los caciques desaparecieron por completo en menos de cien años.⁵⁵⁹

Otra originalidad de los chiapanecas consiste en que cuando se suscitaron los graves enfrentamientos entre encomenderos y los primeros frailes dominicos, la mayoría de ellos empezó por tomar partido a favor de su encomendero, contrariamente a lo que sucedió en otros pueblos.⁵⁶⁰

Este encomendero encontró un argumento muy sorprendente para minar el prestigio de los religiosos y oponerse a que construyeran una nueva y más amplia iglesia en la ciudad de Chiapa. Les dijo a los chiapanecas que en su papel de encomendero quería:

industriaros en todas las costumbres, ritos y ceremonias de la policía en Castilla, para que aunque seáis indios, ya que nobles y bien nacidos, haya poca o ninguna diferencia de vosotros a los españoles.⁵⁶¹

Por eso, añadía, le tocaba explicarles que en España era muy deshonroso enajenar los bienes que uno había recibido de sus antepasa-

⁵⁵⁹ No existe hasta la fecha un estudio completo sobre los caciques de Chiapa de Indios, el que sin lugar a dudas resultaría de lo más interesante. A. Megged, «Accommodation and Resistance of Elites in Transition», estudia algunos aspectos de estos caciques durante el siglo XVI.

En 1719 casi todas las justicias de Chiapa usaban el «don»: AGI, Escrivanía, 369 C, exp. 8, ff. 124-124v. Declaración de los indios del pueblo de Chiapa de Indios. Ciudad Real, 8 de noviembre 1719.

Además casi todas ellas hablaban el español: AGI, Escrivanía, 356 A, exp. 1 (2), ff. 95v-96v. Declaración de los indios vecinos y naturales del pueblo de Chiapa de indios. Ciudad Real, 30 de octubre 1719; 369 B, exp. 1, ff. 145-146. Certificación del reverendo padre predicador del pueblo de Chiapa con los indios de dicho pueblo. Chiapa, 20 de agosto 1713; y 369 C, exp. 8, ff. 124-124v. Declaración de los indios del pueblo de Chiapa de Indios. Ciudad Real, 8 de noviembre 1719.

En uno de los últimos padrones de tributarios de la época colonial se ve que de los 51 caciques que había en toda la intendencia de Chiapas, 40 eran de Chiapa de la Real Corona, ello a pesar de que en esta ciudad ya sólo quedaban 400 indios tributarios: AHDSC, exp. 20. [Censo de indios de 1818].

⁵⁶⁰ Los dos cronistas dominicos de la provincia de Guatemala y Chiapa trataron con amplitud este conflicto: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VI, cap. IV-V y XIII-XXV, vol. I, pp. 453-462 y 502-562; Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. XLIV-XLV, XLVII, LI-LII y LX-LXI, vol. I, pp. 352-357, 360-362, 370-379 y 402-410.

Ambos se basaron, con toda certeza, en los escritos de fray Tomás de la Torre, uno de los primeros evangelizadores que vinieron con el obispo Las Casas.

⁵⁶¹ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VI, cap. XV, vol. I, pp. 513.

dos. De tal forma que si ellos donaban tierras a los dominicos –que eran gente de origen muy bajo, razón por la cual tenían que vivir de limosnas–, jamás lograrían mostrarse y ser «verdaderos españoles y gente de Castilla, gloria tan deseada de todas las naciones del mundo y mucho más de vosotros».⁵⁶²

Aunque el encomendero terminó siendo derrotado por los dominicos y tuvo que regresar a España, su ardid muestra que había logrado intuir con auténticas dotes de visionario el proyecto que habría de animar a los chiapanecas durante todo el período colonial: mantener su fama regional de pueblo poderoso y distinguirse de los indios de otros grupos lingüísticos. Para ello tenían que escapar de la política homogeneizadora promovida por los españoles, que buscaba borrar paulatinamente todo tipo de diferencia social o cultural entre los indios de los territorios conquistados. Esto suponía, entre otras cosas, conservar el prestigio de su clase aristocrática. En el contexto del dominio colonial, esto quería decir que sus caciques y principales tendrían que luchar por igualarse con los españoles.

Así, los chiapanecas –en especial los caciques y los principales– procuraron rápidamente y con bastante éxito adoptar muchas de las costumbres españolas, al igual que gozar de privilegios que habitualmente estaban reservados a las personas de origen europeo, como montar a caballo y portar armas.

Sus esfuerzos no fueron vanos. En 1594, Juan de Pineda refiriéndose a los indios de Chiapa, escribió que:

[son] gente pulida y bien traída y andan bien aderezados ellos y sus mujeres e hijos, y todos ellos andan calzados con zapatos y sus mujeres con jerguillas, y muchos de ellos vestidos de ropa de Castilla como los de la provincia de Soconusco [...] Todos tienen caballos, a uno y dos y tres, para el beneficio de sus haciendas y tratos que tienen en otros pueblos comarcanos.⁵⁶³

A principios del siglo XVII, Tomás Gage describió en los siguientes términos la ciudad de Chiapa de la Real Corona:

Esta ciudad disfruta de muchos privilegios concedidos por el rey de España, y está gobernada por los indios (aunque esté subordinada a la autoridad del gobierno español de la ciudad de Chiapa [se refiere a

⁵⁶² *Ibid.*, p. 514.

⁵⁶³ J. Pineda, «Descripción de la provincia de Guatemala», p. 344.

Ciudad Real, conocida también como Chiapa de los Españoles] que eligen a un gobernador indio junto con otros funcionarios inferiores que le ayudan a gobernar. Este gobernador puede disponer de espada y puñal y disfruta de muchas libertades que son negadas al resto de los indios. Ninguna ciudad tiene tantos caballeros de sangre india como ésta.⁵⁶⁴

Todavía más categórico, el obispo de Chiapas, Marcos Bravo de la Serna, en una carta al rey, afirmó hacia 1680 que los «indios nobles ladinos [de Chiapa] [...], en su traje, costumbres, gobierno y capacidad son reputados como españoles».⁵⁶⁵

A principios del siglo XVIII, el proceso de ladinización de las élites chiapanecas se hallaba sumamente avanzado: prácticamente todos los justicias y los principales de Chiapa entendían y hablaban habitualmente el español.

A pesar de estos logros, no todo fue miel sobre hojuelas para los chiapanecas. A lo largo del siglo XVIII, su principal asentamiento, Chiapa de Indios, entró en decadencia. A pesar de que la población india de Chiapas aumentó en forma significativa durante ese período, el número de naturales en Chiapa de la Real Corona se estancó, de tal forma que esta ciudad dejó de ser la más populosa de la alcaldía mayor. Esta debilidad demográfica parece deberse en parte a que muchos de los indios de esta ciudad fueron «reclutados», por lo menos desde mediados del siglo XVII, como peones acasillados en las grandes haciendas que proliferaron en la región.⁵⁶⁶ Por otra parte, la desaparición de

⁵⁶⁴ T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XV, p. 264.

⁵⁶⁵ AGI, Guatemala, 388, exp. 2, ff. 243-244v. [Real cédula a la Audiencia de Guatemala]. Madrid, 6 de junio 1680.

⁵⁶⁶ A falta de estudios sobre este Chiapa durante el siglo XVIII, conocemos muy mal las causas de su despoblación y de su decadencia. Es posible que en parte se deba al desarrollo de las haciendas en las regiones vecinas. Desde 1649, los alcaldes de Chiapa de Indios se quejaron de que «de algunos años a esta parte se han ido y ausentado del dicho pueblo muchos indios tributarios con sus mujeres e hijos y otros muchos solteros, los cuales eran repartidos en diferentes partes y lugares y en las haciendas de españoles, con que está perdido el tributo y así mismo hacen notable falta a los servicios personales y a las obras de la iglesia y comunidad»: L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», p. 34.

Por otra parte, durante el siglo XVII Chiapa mantuvo su población más o menos estable, mientras que su vecino y rival, el pueblo de Tuxtla, conoció un crecimiento demográfico espectacular, compitiendo con Chiapa por la supremacía comercial de la región. Pero en el siglo XVIII, ambos asentamientos se estancaron, tal vez porque la ruta de comercio se desplazó hacia Los Altos de Chiapas.

muchos de los asentamientos humanos que se encontraban a la vera del camino real que cruzaba por el valle del Río Grande trastocó por completo las rutas de comercio tradicionales, las que se trasladaron al Altiplano. Chiapa dejó de ser una etapa obligada para los viajeros y su importancia mercantil disminuyó de modo considerable. Finalmente, cuando en 1769 la alcaldía mayor de Chiapas fue dividida en dos, el pueblo zoque de Tuxtla, antiguo sujeto de los chiapanecas, que desde fines del siglo XVI había conocido un desarrollo espectacular, fue escogido como sede de los poderes de la nueva unidad política y administrativa.⁵⁶⁷

Para 1822, a decir de Manuel Mier y Terán, los habitantes de Chiapa vivían «en las ruinas de sus mayores», y añadía:

Chiapa ha decaído tanto que no se encuentra una persona distinguida por sus bienes. El vecindario es muy pobre, y los auxilios que pueden presentarse a los caminantes se hacen repugnantes por lo asqueroso de la enfermedad venérea (tiña o pintos) de que adolecen con extremo todos sus habitantes.⁵⁶⁸

No obstante estos descabros, el proyecto original de los chiapanecas no llegó a debilitarse. La población india de la ciudad disminuyó rápidamente, ya como resultado de matrimonios mixtos con españoles, mestizos, negros y mulatos, o ya porque algunos naturales lograban inscribir a sus hijos como mestizos para evitar que tuvieran que pagar tributo. En 1778, en Chiapa vivían 646 indios que representaban tan sólo el 47.50% de la población total, un porcentaje muy bajo para la provincia. A fines del período colonial el número de indios se había reducido todavía más: sólo quedaban 418, de los cuales 39 eran caciques.⁵⁶⁹ En efecto, para los simples campesinos escapar a su condición de indios ofrecía indudables ventajas –entre ellas la de dejar de pagar tributo. En cambio, para los caciques el reconocimiento de su calidad de «nobles» –cuyo prestigio ciertamente se encontraba muy menguado– estaba inseparablemente ligado a su condición de indios y el paso a otro grupo sociorracial no comportaba mejoras económicas de nin-

⁵⁶⁷ Sobre la creación en 1769 de una nueva alcaldía mayor, con sede en Tuxtla, véase: D. Aramoni, «Juan de Oliver, primer alcalde mayor de Tuxtla».

⁵⁶⁸ M. de Mier y Terán, «Descripción geográfica de la provincia de Chiapas», p. 153.

⁵⁶⁹ Los datos demográficos de 1778 están tomados de AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco]; los de fines de la Colonia de AHDSC, exp. 20. [Censo de indios de 1818].

guna clase. De ahí la desproporción creciente entre el número de indios del común y el de sus principales.

En el siglo XIX, a pesar de que una parte –cada vez más reducida– de la población seguía hablando chiapaneca, las fuentes de la época designan siempre a los campesinos de la región como «labradores», nunca como indios. Los últimos hablantes de chiapaneca pasaron a mejor vida a principios del siglo XX. Por otra parte, a diferencia de los indígenas de las Montañas Mayas, los campesinos chiapanecas mostraron durante el siglo XIX un gran apego a la religión católica y siempre apoyaron a sus curas.⁵⁷⁰

A pesar de todo esto, la originalidad del área chiapaneca no ha desaparecido. El tipo físico tan peculiar de sus habitantes, la riqueza de sus artesanías –algunas de claro origen prehispánico– y la magnificencia de sus fiestas, siguen dotándola de una personalidad propia que la distingue de las demás regiones de Chiapas, tanto indígenas, como ladinas. Ante la vitalidad de esta cultura que conjuga, sin distinguirlos, elementos mesoamericanos y europeos, uno no puede menos que preguntarse si los chiapanecas no lograron lo que parecería una apuesta imposible: dejar de ser indios, sin dejar de ser chiapanecas.

Las Montañas Chamulas o la indianidad por la desculturación⁵⁷¹

Las Montañas Chamulas –es decir la parte occidental del Altiplano de Chiapas que comprende desde el municipio de Chamula hasta la vertiente abrupta que desciende hacia el Valle de Huitiupán y Simojovel– son hoy en día una región densamente poblada por indígenas, la gran mayoría de ellos hablantes de tzotzil, en la que el número de ladinos es extremadamente reducido (éstos representan apenas el 2% de la población total) (ver mapa 31: «Las Montañas Chamulas»).

La pervivencia de las lenguas mesoamericanas, el uso de trajes típicos

⁵⁷⁰ Véase al respecto, M. R. Ortiz Herrera, *Indios insumisos, Iglesia católica y élites terratenientes en Chiapas, 1824-1901*.

⁵⁷¹ No existe un estudio detallado de esta región durante el período colonial. Para los siglos XVI y XVII, el lector puede consultar la síntesis que hice en mi tesis: *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 318-330.

Un instrumento de trabajo útil para la historia de formación de los pueblos de la región es el artículo de E. Calnek, «Los pueblos indígenas de las tierras altas».

que identificaban a los habitantes de los antiguos pueblos de indios del período colonial, la existencia de instituciones políticas llamadas tradicionales, la práctica de ritos y ceremonias religiosas que escapan por completo al control de las iglesias institucionales (Católica, protestantes u otras), así como la fuerza de las identidades locales, podrían fácilmente hacer pensar que estamos frente a una región que gracias a su aislamiento logró amortiguar el choque de la Conquista, manteniendo viva su cultura prehispánica y sus identidades étnicas. Sin embargo, la historia de las Montañas Chamulas echa por tierra todas estas suposiciones.

Las Montañas Chamulas conforman una región muy accidentada de tierras frías y templadas, donde se alternan pequeñas hondonadas, escarpadas crestas y profundas cañadas. Su exposición a los vientos del norte hace que las lluvias sean relativamente abundantes y que sus partes más altas sean bastante frescas, de tal forma que los cultivos corren el riesgo de perderse por las heladas cuando éstas se producen antes de la cosecha. La vegetación original estaba formada de grandes y densos bosques de pino y encino, muchos de los cuales han desaparecido en las últimas décadas. Los suelos son pobres y delgados, y la erosión termina fácilmente con ellos, dejando al descubierto la piedra caliza, cuando se les despoja de su vegetación original y no se toman medidas tales como la construcción de terrazas agrícolas, para evitar que las aguas los arrastren. Sólo en algunas pequeñas planicies y hondonadas se puede encontrar algunas tierras de aluvión, más fértiles.

En el momento de la Conquista se encontraban en la región diversos asentamientos, más bien dispersos, de indios hablantes de tzotzil, agrupados en dos unidades político-territoriales distintas. Por un lado estaba el señorío de Pontehuitz, que controlaba el área noroccidental de las Montañas Chamulas, algunas partes de los Valles de Jitotol (incluyendo así algunos hablantes de zoque) y del Valle de Huitiupán y Simojovel, y que mantenía algún tipo de afinidad con Zinacantán.⁵⁷² Por el otro lado, estaba el señorío de Chamula, cuyas tierras parecen haberse extendido por el oriente de las Montañas Mayas desde el Valle de Jovel hasta el de Huitiupán y Simojovel.⁵⁷³ Así pues, el territorio de ambos «cacicazgos» incluía tres o más pisos ecológicos distintos.

⁵⁷² El único documento que se conoce donde se hace referencia al señorío de Pontehuitz, es la probanza de Santa Marta Xolotepec y María Magdalena Tenezacatlán (1560), publicada en J. de Vos, *Vivir en frontera*, pp. 207-208.

⁵⁷³ Sabemos que el señorío de Chamula se extendía hasta el Valle de Huitiupán y Simojovel gracias a una referencia casual del siglo XVIII, donde se dice que en el paraje de Maxilhó, ubicado entre San Pablo Chalchihuitán y Huitiupán, había existido una

Mientras que los pobladores de Pontehuitz no parecen haber ofrecido resistencia alguna a los españoles, los chamulas, tras la derrota de los chiapanecas en 1524, empezaron por jurar obediencia al rey de España, pero al primer abuso que padecieron por parte de los conquistadores se rebelaron contra ellos y se atrincheraron en lo alto de un cerro. Luego de tres días de arduas batallas, los españoles lograron llegar a lo alto de él tan sólo para descubrir que los chamulas, aprovechando la niebla, habían huido, dejando vacía su fortaleza. Sin embargo, los auxiliares indios que acompañaban a los conquistadores lograron apresar en las cercanías a muchas mujeres, muchachos y niños, gracias a lo cual, al día siguiente, los hombres acudieron a dar obediencia a la Corona de España. Como resultado de la feroz resistencia de Chamula y también de otro pueblo cercano -Huixtán-, los españoles optaron por regresar a Espíritu Santo (Coatzacoalcos) sin fundar ninguna villa en la región.⁵⁷⁴

Para 1528, cuando Diego de Mazariegos erigió el primer asentamiento español en el valle de Jovel, a tan sólo unos pocos kilómetros del principal asentamiento de los chamulas, éstos parecen haberse resignado a sufrir la presencia constante y cotidiana de los nuevos amos de la tierra. Entre las muchas desventajas que les acarreó esta convivencia estuvo la de tener que construir, junto con los indios de otros pueblos cercanos, la villa española, así como prestar todo tipo de servicios personales a los vecinos de ésta.

Por si esto no fuera poco, la política de congregaciones que los religiosos dominicos pusieron en práctica no sólo alteró totalmente la distribución de la población de las Montañas Chamulas, sino que resultó casi siempre errática y muy desafortunada.⁵⁷⁵ La única excepción fue la del pueblo de Chamula. Desde el momento en que los españoles erigieron la futura Ciudad Real, los indios del cacicazgo de Chamula que vivían en el Valle de Jovel tuvieron que retirarse de sus antiguos asentamientos para trasladarse a un valle vecino, que afortunadamente contaba con varios arroyos y con algunos terrenos planos, propicios

antigua «poblazón» de los chamulas: AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 502-504. Carta [de fray José Monroy al obispo]. Chamula, 1º de marzo 1713.

⁵⁷⁴ B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, pp. 424-428; y D. Godoy, «Relación hecha por ... a Hernando Cortés», pp. 465-467.

⁵⁷⁵ Sobre el desastre de las congregaciones en la región véase el artículo pionero de L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», p. 27-34; y el trabajo de E. Calnek, «Los pueblos indígenas de las tierras altas».

para la agricultura. Más adelante, los frailes dominicos reagruparon en ese mismo lugar a otros dos asentamientos –Analco y Momostenango–, surgiendo así los tres barrios que hasta la fecha siguen conformando el pueblo de Chamula.⁵⁷⁶

Muy distinta fue la suerte de los demás habitantes de las Montañas Chamulas. Así, los tzotziles, que habitaban en la región y habían formado parte del antiguo señorío de Pontehuitz, fueron congregados en tres asentamientos distintos (Santa Marta Xolotepec, Magdalena Tenezacatlán y Santiago Huixtán), que se encontraban a la vista unos de otros, en las laderas de unas montañas cortadas por profundas barrancas, y que durante la Colonia mantuvieron siempre relaciones muy estrechas entre sí.⁵⁷⁷ Con el tiempo, los españoles terminaron reconociendo que en el caso de Santa Marta habían escogido un paraje especialmente inaccesible donde escaseaban las fuentes de agua durante la temporada de secas.⁵⁷⁸ En realidad, la situación de los otros dos asentamientos no era muy distinta, con la única salvedad de que Santiago Huixtán estaba mejor comunicado, ya que el camino entre Ciudad Real y Tabasco vía Puerto Caté pasaba por este pueblo.

No obstante estos desaciertos, la decisión más funesta fue, sin duda, la de trasladar a un buen número de indios del Valle de Huitiupán y Simojovel –algunos de ellos, si no es que todos, pertenecientes al cacicazgo de Pontehuitz– a las tierras altas y frías de las Montañas Chamulas, para formar con ellos los pueblos de Amaitic, San Bartolomé Los Plátanos, Santa Catarina Zactán, San Pablo Chalchihuitán,

⁵⁷⁶ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. LXXIV, vol. I, p. 457, menciona que el pueblo colonial Chamula fue el resultado de la reunión de tres asentamientos distintos.

E. Calnek, «Los pueblos indígenas de las tierras altas», pp. 119-120, proporciona sus nombres.

⁵⁷⁷ Un buen ejemplo de las estrechas relaciones que guardaban los pueblos de Santa Marta Xolotepec, Magdalena Tenezacatlán y Santiago Huixtán, es el hecho de que en 1712 los tres pueblos se involucraron rápidamente en el culto a la Virgen aparecida en Santa Marta Xolotepec: AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 6-7. Declaración del reverendo padre predicador fray José Monroy de 34 años. Ciudad Real, 2 de abril 1712; ff. 14-16v. Confesión de Juan Gómez de 30 años. Ciudad Real, 6 de junio 1712.

Posteriormente, los tres pueblos participaron en la rebelión de 1712 y tras la derrota de Cancun se rindieron a los españoles en forma conjunta: AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 330-333. Carta [de fray José Monroy al Obispo]. San Andrés [Iztacostoc], 8 de enero 1713.

⁵⁷⁸ Sobre los problemas de agua que padecía Santa Marta, véase ff. 515v-517v. Representación del padre Fray José Monroy [al obispo] [1713].

San Pedro Chenalhó y San Andrés Iztacostoc (ahora San Andrés Larraínzar).⁵⁷⁹

Este traslado se llevó a cabo con el fin de acercarlos un poco más a Ciudad Real y obligarlos así a prestar «servicios personales» en la sede de la alcaldía mayor. Pero a fines del siglo XVI y principios del XVII, los indios, víctimas de terribles enfermedades y hambrunas, pidieron a las autoridades españolas que se les permitiera regresar a su región de origen, argumentando que los lugares en los que se les había congregado eran malsanos, carecían de agua potable y sufrían heladas que destruían a menudo sus siembras. Los naturales tuvieron la suerte de contar con la ayuda de los franciscanos que administraban la Guardianía de Huitiupán y estaban deseosos de aumentar el número de feligreses a su cargo. Gracias a ello, algunos de los indios pudieron retornar a las tierras calientes de Huitiupán y Simojovel. Otros, sin embargo, prefirieron continuar en sus nuevos asentamientos de las Montañas Chamulas.⁵⁸⁰

Huelga decir que los traslados de indios de tierras calientes a frías, el poco tino en la elección de los nuevos asentamientos, la explotación de los naturales en beneficio de los vecinos españoles de Ciudad Real y la escisión de los pobladores de las congregaciones, terminaron por hacer de las Montañas Chamulas una región devastada, con una población sumamente escasa. Así, con la excepción de Chamula, que siempre tuvo un número de tributarios ligeramente superior al promedio de los demás pueblos de la alcaldía mayor, los otros asentamientos de la región terminaron por convertirse en pequeñas aldeas. La más grande de ellas, San Pedro Chenalhó, contaba con menos de 50 tributarios a fines del siglo XVII.⁵⁸¹

La mala calidad de sus tierras y la brutal caída demográfica condenaron a la pobreza a las Montañas Chamulas. Los indios, para su propia subsistencia y el pago de tributos, sembraban solamente las plantas necesarias, tales como maíz, frijol y chile. También criaban algunas ovejas, de las que aprovechaban sobre todo la lana, y recogían miel de las colmenas silvestres. Los naturales de Chamula trabajaban la madera y, entre otras cosas, hacían pequeñas cajas que las monjas de la

⁵⁷⁹ L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», p. 27-34.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

⁵⁸¹ El lector puede formarse una idea de la despoblación de la región consultando los datos de los padrones de tributarios de los siglos XVI y XVII, los que aparecen en mi estudio, *Indios rebeldes e idólatras*, pp. 21-28.

Encarnación rellenaban con los dulces que cocinaban, llamándolas, justamente, «cajetas».⁵⁸²

La principal función económica de esta empobrecida región era, entonces, la de proporcionar albañiles, sirvientes, zacateros, leñateros y molenderas a Ciudad Real. Incluso los pueblos de las Montañas Chamulas más retirados de la capital de la alcaldía mayor tenían que acudir periódicamente a ella para prestar estos «servicios personales».

Los españoles se interesaron muy poco –por no decir que nada– en hacerse de propiedades en esta región, que a sus ojos no tenía ningún futuro económico. Sólo en Chamula encontraron algunas pocas tierras que permitían el cultivo de trigo.⁵⁸³

A pesar de vivir en estrechísima relación con los vecinos españoles, mestizos y mulatos de Ciudad Real (Chamula se encuentra a tan sólo cinco kilómetros de dicha ciudad), los indios tzotziles de las Montañas Chamulas no conocieron proceso alguno de latinización. Para empezar, las autoridades coloniales cuidaron que no pudieran escapar a su condición de indios tributarios haciéndose pasar por mestizos, ya que la existencia de Ciudad Real dependía en gran medida de los tributos que entregaban y, sobre todo, del trabajo que prestaban a los vecinos a cambio de salarios irrisorios.

Pero además, la explotación, el despotismo y las humillaciones cotidianas que sufrían los indios de las Montañas Chamulas levantaron entre ellos y los vecinos de Ciudad Real –hacia los que sentían una compleja mezcla de humildad, temor, desprecio y odio– un abismo infranqueable. Todo lo que venía de los españoles era, por lo menos en

⁵⁸² Por su misma pobreza, no existen descripciones de la región hechas durante los siglos XVI o XVII. Algunos datos sueltos sobre los bienes que se producían en ella y sobre los servicios personales a Ciudad Real que prestaban sus pobladores se encuentran en AGCA, Chiapas, A.3.16, leg. 293, exp. 3951. Pueblo de Santa Catarina Zactán por su rateo de [?]; y AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (1), ff. 230v-232. Declaración de los indios vecinos y naturales del pueblo de Chamula. Ciudad Real, 27 de noviembre 1719; y 369 B, exp. 1, ff. 142v-143. [Certificación de los indios de Chamula y Zinacantán]. Chamula, 14 de agosto 1715; y ff. 143v-144v. Certificación del reverendo padre fray Diego Marcelino, vicario provincial y cura de Chamula y sus anexos. San Pedro Chenalhó, 22 de agosto 1715; y exp. 6, ff. 144v-145v. Declaración de las justicias del pueblo de la Magdalena [Tenezacatlán]. Ciudad Real, 14 de diciembre 1713; y Guatemala, 221, exp. 1, ff. 13-16v. 3er. Capítulo: Negociaciones; 294, exp. 23, ff. 597-607. Ordenanza sobre varios puntos para el buen gobierno de los indios de la provincia de Chiapas. Ciudad Real 15 de marzo 1713; y 296, exp. 9, ff. 137-141. Carta [de fray José Monroy a Pedro Gutiérrez]. Chamula, 18 de septiembre 1712.

⁵⁸³ B. Larson y R. Wasserstrom, «Consumo forzoso en Cochabamba y Chiapa durante la época colonial», p. 385, nota 35, mencionan la adquisición de unas caballerías de tierra en Chamula por parte de vecinos españoles de Ciudad Real a fines del siglo XVI.

un primer momento, visto con profunda desconfianza, dado que podría siempre tratarse de un medio nuevo para reforzar el dominio y la explotación a los que estaban sujetos.

No resulta, pues, demasiado sorprendente que en 1712 las nueve aldeas de las Montañas Chamulas se hayan unido a la rebelión de sus vecinos de las provincias de Los Zendales y de la Guardianía de Huitupán, a pesar de contar con un número tan reducido de habitantes. Es muy probable que los indios de Chamula también se hubieran sublevado, pero los españoles se apresuraron a mandar un destacamento armado para «protegerlos».⁵⁸⁴

A mediados del siglo XVIII, las Montañas Chamulas entraron en un nuevo ciclo demográfico y económico. Mientras que la Depresión Central (de la que forma parte el Área Chiapaneca) continuaba despoblándose, el número de indio tzotziles aumentó aceleradamente. Esta recuperación demográfica alentó a los españoles a utilizar nuevas rutas de comercio. En vez de seguir el valle del Río Grande de Chiapa (ahora Grijalva), en donde los principales pueblos habían desaparecido o se encontraban en plena decadencia (como era el caso de Chiapa), empezaron a cruzar el Altiplano del Macizo Central, pasando por Comitán y Ciudad Real. En las cercanías de esta última ciudad podían contar con cientos de indios tamemes.⁵⁸⁵

Así, hasta mediados del siglo XX, los tzotziles de las Montañas Chamulas se vieron forzados a recorrer largas distancias y alejarse por semanas o meses de sus pueblos para cargar mercancías y personas.

En el siglo XIX las grandes propiedades se extendieron por varias zonas de las Montañas Chamulas, despojando a los indígenas de tierras que éstos trabajaban desde hacía décadas, sino es que desde siglos. Los hacendados no buscaban tan sólo hacerse de las mejores tierras de la región; también buscaban el control de los indígenas, con el fin de obligarlos a trabajar como tamemes y desempeñar tareas útiles para la ciudad vecina —ahora rebautizada como San Cristóbal Las Casas— o para las fincas del Valle del Río Grande.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 137-141. Carta [de Fray José Monroy a Pedro Gutiérrez]. Chamula, 18 de septiembre 1712.

⁵⁸⁵ Tampoco tenemos un estudio de la región durante el siglo XVIII, de tal forma que las afirmaciones que aquí hacemos sobre las Montañas Chamulas durante ese período deben de ser consideradas más bien como hipótesis que he desarrollado con un poco más amplitud en el capítulo «Ires y venires de los caminos de Chiapas. Epocas prehispánica y colonial», en este libro.

⁵⁸⁶ Sobre Chamula y su región, durante este período, véase R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 129-186.

Tras la intervención francesa, los indígenas de las Montañas Mayas, alentados por los liberales, se volvieron renuentes a seguir pagando obenciones a sus párrocos y algunos de ellos empezaron a practicar abiertamente ceremonias religiosas fuera de las iglesias, en los cerros, en las cuevas y en los ojos de agua.⁵⁸⁷ A fines de 1867, un gran número de indígenas de las Montañas Chamulas se empezó a reunir en Tzajalhemel (al norte del municipio de Chamula) para adorar a unas piedras parlantes. El nuevo culto tuvo tal éxito que junto al santuario se desarrolló un floreciente y dinámico mercado indígena, en detrimento del controlado por los ladinos en San Cristóbal Las Casas.⁵⁸⁸

Los vecinos de esta ciudad, alarmados por la pérdida del control económico y religioso que habían ejercido desde hacía siglos sobre los indígenas de la región, intentaron poner fin al culto de Tzajalhemel. En varias ocasiones, ladinos de San Cristóbal acudieron al santuario y confiscaron los objetos venerados, a veces por medio del convencimiento, a veces por la fuerza. Sin embargo, las autoridades liberales desaprobaron estas acciones y declararon, en nombre de la libertad de cultos, que los indígenas tenían derecho a realizar las prácticas religiosas de su agrado. Así, una vez tras otra, el santuario de Tzajalhemel reanudó sus actividades y siguió congregando a miles de indígenas los días de fiesta. Finalmente, en junio de 1869 el cura de Chamula y varios acompañantes se presentaron en Tzajalhemel y lograron que los indígenas que se encontraban presentes les entregaran sus «santos». Pero en el camino de regreso fueron atacados por otros indígenas y asesinados. La mal llamada «guerra de castas» había principiado. Tras este primer incidente, los indígenas atacaron varios ranchos de la región y mataron a algunos de los ladinos que vivían en ellos.

Luego se presentaron en masa frente a San Cristóbal para exigir la liberación del fiscal que dirigía el culto de Tzajalhemel. Tras conseguir su objetivo se retiraron a sus pueblos y parajes.

Sin embargo, estos acontecimientos causaron una honda preocupación en los ladinos, no sólo de San Cristóbal sino también de otras regiones del estado. El general Domínguez, gobernador de Chiapas,

⁵⁸⁷ M. R. Ortiz Herrera, *Indios insumisos, Iglesia católica y élites terratenientes en Chiapas, 1824-1901*.

⁵⁸⁸ Sobre la supuesta guerra de castas, contamos con el excelente trabajo de J. Rus, «¿Guerra de castas según quién?: Indios y ladinos en los sucesos de 1869». U. Köhler, *Der Chamula-Aufstand in Chiapas, Mexiko : Aus der Sicht heutiger Indianer und Ladinos*, ha recogido y analizado los relatos que todavía hoy circulan entre indígenas y ladinos sobre esta «rebelión». Esperemos que haya algún editor que se interese en traducir al español esta obra escrita en alemán y tzotzil.

lanzó contra los supuestos sublevados una feroz represión que terminó con la vida de varios cientos de indígenas.

Todo ello fue interpretado por los ladinos de San Cristóbal como si se tratara de una auténtica guerra de castas: los indígenas de las Montañas Chamulas eran unos salvajes a los que sacerdotes y maestros, a pesar de sus denodados esfuerzos, no habían logrado civilizar. La única forma de asegurar su obediencia era tratarlos con mano dura. El abismo entre indígenas y ladinos creció todavía más.

Con el desarrollo del cultivo del café en el Soconusco, los finqueros aseguraron el abasto de mano de obra barata para las cosechas, imponiendo entre los indígenas de las Montañas Chamulas un sistema de contratación conocido como «el enganche», en el que no estaban ausentes los métodos coercitivos.⁵⁸⁹

Cuando estalló la Revolución Mexicana, los líderes políticos de San Cristóbal buscaron aprovechar la coyuntura para regresar la capital del estado a su ciudad, ya que en 1892 ésta había sido trasladada a Tuxtla Gutiérrez. En 1911, para combatir a los «porfiristas» de Tuxtla Gutiérrez, se declararon maderistas y enlistaron a varios miles de indígenas de Chamula en la «Brigada Las Casas», con la promesa de exentarlos de las contribuciones obligatorias y dotarlos de tierras. Sin embargo, los chamulas utilizaron sus armas para eliminar algunos de sus caciques y a ladinos de la región. Ante el temor de que la lucha entre San Cristóbal y Tuxtla pudiera degenerar en una guerra de castas (como sucedió en Yucatán a raíz de la rivalidad entre Campeche y Mérida), los ladinos de ambas ciudades pactaron la paz y desarmaron a los chamulas. En 1914, los carrancistas eliminaron a Pajarito, líder de los chamulas durante los enfrentamientos de 1911. Nada de esto habría de ayudar a mejorar las relaciones entre los indígenas de las Montañas Chamulas y los ladinos de San Cristóbal de Las Casas.⁵⁹⁰

Terminada la Revolución, las Montañas Chamulas siguieron funcionando como reserva de mano barata para las fincas del Soconusco y del Valle de Huitiupán y Simojovel. Sin embargo, en los años de

⁵⁸⁹ Sobre el sistema de enganche para reclutar mano de obra indígena para las fincas de café, véase F. Baumann, «Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas, 1896-1916». Sobre la importancia de los tamemes en este sistema económico, véase el novedoso trabajo de J. Rus, «Coffee and the Recolonization of Highland Chiapas, Mexico, 1892-1912».

⁵⁹⁰ Sobre la Revolución Mexicana en Chiapas, véase L. Espinosa, *Rastros de sangre*; A. Hernández Chávez, «La defensa de los finqueros en Chiapas»; y T. Benjamin, «¡Primero viva Chiapas! La revolución mexicana y las rebeliones locales»; y J. Rus, «Contained Revolutions: The Struggle for Control of Highland Chiapas. 1910-1925».

1950 la situación empezó a cambiar aceleradamente. El crecimiento generalizado de la población chiapaneca hizo innecesario recurrir a la mano de obra indígena de Los Altos. Además, las fincas cafetaleras del Soconusco optaron por contratar a trabajadores guatemaltecos a los que les podían pagar sueldos todavía más bajos que a los indígenas de Chiapas. En ese momento, los gobiernos federal y estatal pusieron en marcha una política económica verdaderamente criminal. En vez de buscar intensificar la agricultura para aprovechar la abundancia de trabajadores sin empleo, decidieron apoyar con generosos subsidios a la *ganadería extensiva*! El resultado no se hizo esperar: muchas fincas dedicadas a la producción de café, tabaco, caña de azúcar y maíz, se convirtieron a la ganadería, despidieron a sus peones acasillados y dejaron de dar empleo temporal a decenas de miles de indígenas. La situación se tornó crítica. A falta de otras alternativas, la presión sobre la tierra se incrementó. Para evitar tener que repartir las grandes propiedades de la Depresión Central, de Los Llanos de Comitán, de las inmediaciones de la Selva Lacandona y del Valle de Huitiupán y Simojovel (a las que les había otorgado, claro está, certificados de inafectabilidad ganadera), el gobierno, en un acto más de irresponsabilidad política, alentó la colonización de la Selva Lacandona.

Las inversiones públicas de los años de 1970 y el auge petrolero del sexenio de López Portillo permitieron paliar momentáneamente las consecuencias del crecimiento demográfico y de la política de ganaderización. La construcción de las presas hidroeléctricas y de nuevas carreteras dio empleo a muchos jóvenes indígenas. Otros migraron a Tabasco, atraídos por la riqueza que generaba la extracción inmoderada de hidrocarburos. Sin embargo, la crisis de 1982 devolvió a Chiapas a su realidad de pobreza y desempleo.

Ante la falta de empleos remunerados, la presión sobre la tierra se incrementó aún más. Como resultado de esto, las propiedades de los ladinos fueron invadidas y prácticamente todos ellos abandonaron los municipios indígenas para replegarse a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.⁵⁹¹

⁵⁹¹ Sin lugar a dudas el mayor especialista de la región es Jan Rus, quien ha publicado un gran número de artículos sobre el tema. A riesgo de olvidar algunos importantes, mencionemos aquí cuatro de ellos: «La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968»; «The Redefinition of Identity and Socio-Cultural Continuity in Chamula, Mexico, Since the 1970s»; «Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, Mexico, 1974-1994»; e «Impact of the Zapatistas in the Chiapas Highlands: Efforts to Restore Corporatism and Native Resistance».

La región, sumida en una gravísima crisis económica, vive además un situación política extremadamente tensa. En ella coexisten tradicionalistas, católicos y protestantes, grupos afines al PRI, milicianos y simpatizantes del EZLN, seguidores de la diócesis de San Cristóbal, militantes de organizaciones indígenas independientes y de partidos de oposición. Estas diferencias religiosas y políticas han suscitado múltiples enfrentamientos armados y han dejado una larga estela de muertos. Pero a pesar de las violentas rivalidades que existen entre estos grupos organizados, todos ellos coinciden en un punto: reivindicar su identidad indígena. Si a esto le sumamos, el hecho de que gran parte de los indígenas de las Montañas Chamulas que migran a otras regiones de Chiapas, a otros estados de la república mexicana o incluso a los Estados Unidos, mantienen su particular identidad, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que el proceso de reindianización de las Montañas Chamulas y áreas vecinas tiene una larga vida.

Las Montañas Chamulas sufrieron con una intensidad poco común los efectos devastadores de la conquista y colonización españolas. La política de congregación terminó con los asentamientos originales de la población nativa, obligó a grandes y repetidos desplazamientos humanos entre las tierras calientes del Valle de Huitiupán y Simojovel y las tierras frías de las Montañas Chamulas, y borró prácticamente toda huella de las unidades político-territoriales prehispánicas. La caída demográfica de los siglos XVI y XVII, resultado tanto de las epidemias traídas del Viejo Mundo como de la imposición de nuevas y formas de explotación de la mano de obra, estuvo a punto de acabar con la población india de la región.

Sin duda algunos elementos culturales mesoamericanos sobrevivieron a esta hecatombe: la lengua, las técnicas agrícolas, una peculiar concepción del ser humano formado por un cuerpo y diversas almas —muchas de ellas compartidas con otros seres vivientes—, entre otros. Pero gran parte de los rasgos culturales sobre los que se fundamenta la identidad indígena de la región tienen un claro origen colonial: los llamados ayuntamientos tradicionales, las cofradías y mayordomías, los trajes, etcétera. Por si esto fuera poco, dos de las principales identidades a partir de las cuales se construyen las relaciones sociales en la región, son una creación de los españoles: la identidad genérica de indígenas y la identidad local asociada a las repúblicas de indios del período colonial —chamulas, migueleros, andreseros, pableros, pedranos, etcétera.

A lo largo de los últimos 470 años, los habitantes de las Montañas Chamulas han formado parte de un sistema de castas (en el sentido

colonial del término) de una rigidez extrema, en el que la posibilidad de cambiar de identidad, de ladinizarse, les ha sido casi totalmente negada. Los habitantes de la región perdieron rápidamente sus identidades prehispánicas, ligadas a los señoríos. En cambio, las que les fueron impuestas durante la Colonia no sólo perduran, sino que ahora incluso son reivindicadas con gran fuerza por los propios indígenas.

Los límites del método comparativo

¿Qué conclusiones podemos sacar de la comparación sistemática de la historia de estas dos regiones de Chiapas? A riesgo de defraudar al lector, debo responder que prácticamente ninguna.

Ciertamente, no faltan investigadores que conciban la historia comparada como el laboratorio del historiador. Ante la imposibilidad de manipular la realidad humana, de aislar los fenómenos sociales del contexto histórico en el que se desenvuelven, algunos esperan que el tratamiento sistemático de casos distintos permita poner en evidencia regularidades que escapan a las contingencias históricas o relaciones causales entre diversos fenómenos sociales. De acuerdo a esta lógica, podríamos diseccionar los dos casos aquí narrados y ver cómo se relacionan continuidad cultural y mantenimiento de las identidades étnicas. ¿Pero acaso «continuidad cultural» y «mantenimiento de las identidades étnicas» son entes o fuerzas realmente existentes? ¿No son, más bien, sólo conceptos abstractos que nos sirven para ordenar y clasificar una infinidad de hechos sociales puntuales con el fin de transmitirlos y de narrarlos de manera inteligible?

Pero más allá de esta consideración epistemológica, estoy convencido de que le haríamos un flaco favor a las ciencias sociales si recurriéramos al símil de la historia comparada como laboratorio de ellas, ya que esto supone aceptar como válido para nuestras disciplinas el paradigma del determinismo mecanicista de la física decimonónica.

Más acertada me parece la propuesta de Clifford Geertz: usar el método comparativo para sugerir que las cosas pueden ser distintas, que los hombres pueden reaccionar de modo diferente ante las mismas condiciones históricas, escapando así al materialismo reduccionista.⁵⁹²

⁵⁹² C. C. Geertz, «Le sec et l'humide: irrigation traditionnelle à Bali et au Maroc», p. 87.

Como bien lo señaló Paul Veyne, de la multiplicación de estudios históricos no se desprende un saber del que podrían derivarse reglas, regularidades o leyes, sino una cultura histórica que permite crear nuevos conceptos, afinar los existentes, describir con más matices la especificidad irreductible de los fenómenos históricos y multiplicar las preguntas que el historiador plantea a las sociedades pasadas.⁵⁹³

Visto desde esta óptica, nuestro ejercicio comparativo no es totalmente inútil. El reflexionar sobre la historia de los chiapanecas y de los indígenas de las Montañas Chamulas nos obliga a distinguir dos niveles de análisis, que por estar estrechamente relacionados (todo el problema es saber qué tipo de relación existe entre ambos) se confunden demasiado a menudo: cultura e identidad. Sin esta distinción sería imposible integrar toda la riqueza de la información histórica a nuestra disposición y tendríamos que seguir afirmando, de manera caricatural, que la cultura chiapaneca desapareció como consecuencia de la aculturación que produjo la presencia de los españoles en la región, mientras que los chamulas conservaron vivas sus tradiciones milenarias gracias al aislamiento en el que vivieron. Para poder leer los documentos con ojos más agudos es necesario abordarlos con nuevas y más complejas preguntas.

Por otra parte, los dos casos aquí analizados nos muestran que si bien la identidad no se reduce a la cultura, tampoco es un mero discurso subjetivo, una opción entre otras. La identidad no se conforma tan sólo a partir de la imagen que los integrantes de un grupo tienen de sí mismos, sino también de la imagen que los otros tienen de ellos, mirada de la cual es imposible escapar, mirada que les exige definirse.

Pero, más allá de estas consideraciones, finalmente bastante evidentes, me gustaría sugerir una posibilidad más del método comparativo. En vez de comparar varios casos históricos, se podría comparar aspectos distintos de una misma realidad histórica que están estrechamente relacionados. Así, para seguir con nuestros dos niveles de análisis, podríamos rastrear a lo largo del tiempo los ritmos, las inflexiones de los cambios culturales y de las transformaciones identitarias, haciendo evidente sus desfases e incluso, en ocasiones, sus profundas divergencias. Podríamos entonces mostrar que no existe una relación directa, unívoca o causal, entre diferencias culturales e identidades diferenciadas, porque la relación entre los dos ámbitos de análisis proviene de proyectos humanos irreductibles a las condiciones preexistentes que dotan de sentido a la realidad y la transforman. Podríamos

⁵⁹³ P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 281-309.

mostrar, pues, en casos concretos, cómo los hombres hacen surgir lo nuevo de lo viejo, integrándolo y superándolo al mismo tiempo. Pienso que esto nos ayudaría, por una parte, a escapar de la tiranía de los modelos de las ciencias naturales para proseguir la construcción de una razón histórica que sea capaz de dar cuenta de la originalidad de los fenómenos sociales; y, por otra, a tener la necesaria claridad de espíritu para, ante el resurgimiento de los fundamentalismos étnicos, recordar que la identidad no es un pasado al que estamos moralmente obligados a rendir tributo y a reproducir, sino que es un proyecto, cuyos valores y fines deben ser constantemente objeto de debate y de crítica.

3. El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán

A Jan Rus

El municipio de Zinacantán, ubicado en la región de Los Altos de Chiapas, es sin duda una de las comunidades indias más estudiadas por los antropólogos del mundo entero. El proyecto de investigación realizado por la universidad de Harvard (el más importante de todos) produjo en sus primeros 20 años de existencia, 27 libros y monografías, 21 tesis de doctorado, 33 tesis de licenciatura, dos novelas, una película, casi 400 informes y un gran número de artículos. La gran mayoría de estos trabajos tratan exclusivamente del municipio de Zinacantán.⁵⁹⁴ Sin embargo, sabemos muy poco de la historia de Zinacantán.

Esta aparente paradoja se explica fácilmente si tomamos en cuenta que Evon Z. Vogt, quien dirigió durante más de 20 años el proyecto de la universidad de Harvard,⁵⁹⁵ pensaba que desde el siglo X la historia se había detenido en Zinacantán, en particular, y en Los Altos de Chiapas, en general. Según él, la cultura de los indios no había conocido ningún cambio importante desde aquella fecha:

Zinacantán ejemplifica un cierto número de hechos fundamentales de la subsistencia, del patrón de poblamiento y de la organización social y ceremonial, provenientes de los primeros períodos de la cultura maya [...] Pienso que es bastante probable que el Petén, los Cuchumatanes y Los Altos de Chiapas [...] quizá constituyan la región más importante para el entendimiento de la cultura maya en su forma relativamente imperturbada, en diferentes escalas de tiempo.⁵⁹⁶

Partiendo de esta premisa, Vogt extrapolaría los datos tomados de los actuales pueblos de lengua tzotzil a la civilización maya del período

⁵⁹⁴ E. Z. Vogt, *Bibliography of the Harvard Chiapas Project*, p. 30.

⁵⁹⁵ Sobre la historia de este proyecto de investigación, véase E. Z. Vogt, *Fieldwork among the Maya*.

⁵⁹⁶ E. Z. Vogt, «Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán», pp. 80-81.

clásico, llegando a afirmar que en esos tiempos los habitantes de las ciudades no formaban un grupo social distinto de los campesinos. Según él, eran los propios campesinos quienes desempeñaban las funciones de sacerdotes en forma rotativa y por cortos períodos de tiempo. Sólo algunos oficios que requerían de un dominio técnico preciso –músico, artesano– eran desempeñados por especialistas de tiempo completo, quienes sin embargo estaban subordinados a los campesinos que fungían momentáneamente como sacerdotes principales.⁵⁹⁷ Huelga decir que todas éstas afirmaciones han sido desmentidas por las recientes investigaciones arqueológicas.

Para poder demostrar estas descabelladas ideas, los antropólogos culturalistas se dedicaron a minimizar las transformaciones acaecidas durante más de cuatro siglos –diez, en el caso extremo de Vogt–, colocando así a los indígenas al margen de la historia. Éstos no eran sino fósiles vivientes, frágiles testigos de un pasado glorioso. Su situación presente, sus problemas económicos, políticos, sociales y religiosos, carecían de todo interés para estos investigadores. El estudio de las comunidades indias actuales no tenía otra finalidad que la de permitir un mejor conocimiento de las civilizaciones prehispánicas. En las etnografías que se escribieron bajo el influjo de esas ideas, todos los rasgos culturales que a juicio de los antropólogos tenían un origen reciente eran cuidadosamente omitidos, dando así una imagen totalmente falseada de la vida de los grupos indios de Chiapas.

El razonamiento que seguía esta corriente antropológica era –por decir lo menos– circular. Empezaba por afirmar una continuidad cultural de las comunidades indias desde la época prehispánica hasta nuestros días. Este postulado les permitía «reconstruir» la sociedad prehispánica maya con base en los datos recogidos en el campo. Finalmente «demostraban» que aquella sociedad se parecía mucho a las comunidades indias actuales.

El error de la antropología culturalista norteamericana no radicaba tanto en un supuesto desinterés por la historia, sino más bien en presentar, como verdades históricas incontrovertibles, hipótesis simplistas que nunca eran confrontadas con documento o estudio histórico alguno.

Hubo, claro está, algunos antropólogos del proyecto Harvard –como Jan Rus y Robert Wasserstrom⁵⁹⁸ que criticaron esta estrecha visión y

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁹⁸ A estos dos nombres habría que añadir otros más, entre ellos el de Robert M. Laughlin, quien ha publicado diversos documentos de gran importancia sobre la historia de los indios de Chiapas, acompañados de introducciones críticas muy valiosas.

se interesaron por la verdadera historia de los indígenas de Los Altos. Pero el director del proyecto los anatematizó, acusándolos de ser unos marxistas ortodoxos para los cuales la cultura no era sino un epifenómeno de la lucha de clases.⁵⁹⁹ Ciertamente, las conclusiones a las que estos disidentes llegaron resultaban por lo menos incómodas, sino es que hasta francamente subversivas, para la antropología culturalista.

En efecto, estos investigadores demostraban que el sistema de cargos de Zinacantán (cuyo estudio, se decía, era la aportación más importante del proyecto Harvard a la teoría antropológica) no era un mecanismo prehispánico de redistribución de la riqueza que, al garantizar la cohesión de las comunidades, hubiera permitido su supervivencia. Por el contrario, el sistema de cargos en Zinacantán había aparecido en el siglo XIX, tras la desaparición de las cofradías coloniales. Los ingresos de los indios que trabajaban varios meses al año en las plantaciones de café del Soconusco, habían hecho posible que surgiera este nuevo sistema de financiamiento de las fiestas religiosas.⁶⁰⁰

Por las mismas fechas en que algunos antropólogos norteamericanos tomaban distancia con respecto a los axiomas de la teoría culturalista, otros investigadores, mexicanos y extranjeros, empezaron a estudiar en forma sistemática la historia de las regiones indias de Chiapas, utilizando nuevos enfoques, algunos de ellos de una gran originalidad y riqueza. Sin embargo, la historia de Zinacantán durante la época colonial no ha sido estudiada hasta ahora con cierta precisión, a pesar de que esta comunidad presentaba (y de hecho sigue presentando) rasgos sumamente originales en comparación con otros municipios de Los Altos de Chiapas.⁶⁰¹

Pero para poder realizar este estudio es necesario antes que nada atacar desde sus raíces la ilusión esencialista propagada por la antropología culturalista, la que ahora es paradójicamente retomada por muchos intelectuales indianistas. No basta con reconocer que la cultura de los zinacantecos ha pasado por importantes transformaciones a lo largo del tiempo. Es necesario ir más allá y criticar, incluso, la idea de que Zinacantán es una unidad político-territorial a la que le han sucedido «cosas» que pueden haber dejado huellas y cicatrices profundas,

Por otra parte, George Collier siempre ha ubicado sus análisis de la vida social de los indígenas zinacantecos en el contexto de las transformaciones económicas y políticas que ha conocido México durante las últimas décadas.

⁵⁹⁹ E. Z. Vogt, *Fieldwork among the Maya*, p. 364.

⁶⁰⁰ J. Rus y R. Wasserstrom, «Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas».

⁶⁰¹ La historia de Zinacantán a partir de la Independencia ha sido en cambio estudiada por R. Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, pp. 129-274.

duraderas, pero que no han alterado su identidad misma ni roto su continuidad histórica. En efecto, no es posible estudiar la historia de Zinacantán a través de los siglos, desde la época prehispánica hasta nuestros días, porque la actual comunidad de Zinacantán es una creación colonial, un resultado de las formas de control político y territorial puestas en práctica por las autoridades españolas. De lo que se trata, por lo tanto, es de escudriñar la lenta emergencia de un efímero sujeto colectivo, de mostrar los jalones de su compleja construcción histórica.

Tal es, justamente, el propósito de este trabajo: narrar cómo los españoles hicieron añicos el enorme señorío prehispánico de Zinacantán y cómo, de unos cuantos de estos pedazos, nació y creció un nuevo sujeto colectivo, el pueblo de indios de Zinacantán que más adelante, en el período independiente, daría lugar al actual municipio de Zinacantán.

La construcción del señorío de Zinacantán

Los actuales zinacantecos son hablantes del tzotzil, una de las más de 20 lenguas que conforman la gran familia lingüística mayense. Dentro de esta familia, los especialistas ubican el tzotzil en el grupo denominado cholano. De acuerdo a los estudios arqueológicos y glotocronológicos, los hablantes de cholano habrían llegado al Macizo Central de Chiapas en el transcurso del segundo milenio antes de Cristo, provenientes de la Selva del Petén.

Algunos de estos migrantes se quedaron en la Selva Lacandona y en las partes bajas del Macizo Central. En estas regiones, el cholano, tras un largo proceso de diferenciación, dio lugar al chol, al chontal, al chortí y al choltí. Los demás migrantes continuaron su camino hacia el norte y su lengua evolucionó hasta convertirse en el tzeltalano. A principios de nuestra era llegaron a la Depresión Central, después de haber desplazado hacia el oeste a los zoques que ocupaban la región. Entre los siglos V y X, su lengua se fue escindiendo hasta dar nacimiento al tzeltal y al tzotzil.⁶⁰²

⁶⁰² M. Tejada Bouscayrol y J. E. Clark, «Los pueblos prehispánicos de Chiapas», pp. 325-327; y R. M. Adams, «Patrones de cambio de la organización territorial», p. 50.

A la llegada de los españoles, las unidades políticas no coincidían con los grupos lingüísticos existentes. Tanto tzotziles como tzeltales estaban divididos en varios señoríos enfrentados unos a otros.⁶⁰³ Por otra parte, las guerras de conquista habían llevado a varios de éstos a someter pueblos vecinos, de habla distinta a la propia.⁶⁰⁴

Los antiguos zinacantecos empezaron a diferenciarse de los demás grupos vecinos de habla tzotzil, adquiriendo una identidad propia cuando se encontraban asentados en el extremo sur de Los Altos de Chiapas, sobre la pendiente abrupta que separa el Macizo Central del Valle del Río Grande de Chiapa –ahora conocido como Río Grijalva. Se trata de una región extremadamente accidentada en la cual, en un tramo de apenas unos cuantos kilómetros, el terreno desciende desde los 2,400 metros sobre el nivel de mar, en lo alto de las montañas que rodean el Valle de Jovel –donde se encuentra hoy en día San Cristóbal de Las Casas– a los 600 metros sobre el nivel del mar, en las márgenes del Río Grande. Según declararon los zinacantecos a mediados del siglo XVI, en un pleito que los opuso a sus consuetudinarios enemigos, los chiapanecas, por el control de unas tierras, sus «zacualpas», es decir sus asentamientos originarios, se encontraban en esa zona. Los anteriores pobladores, los chalchihuitecos (seguramente de lengua tzeltal) les habían «cedido» sus tierras antes de mudarse al valle del Río Grande.⁶⁰⁵

Con el tiempo, los zinacantecos lograron agrandar su territorio hasta constituirse en el señorío más importante de la región, sólo superado por el de los chiapanecas.⁶⁰⁶ A principios del siglo XVI, el territorio

⁶⁰³ E. E. Calnek, «Highland Chiapas Before The Spanish Conquest», pp. 3-5. El conquistador Diego Godoy, «Relación hecha por ... a Hernando Cortés», p. 467 dijo refiriéndose a Chiapas: «Todos los pueblos de esta tierra son de esta manera, que tienen guerra unos con otros».

⁶⁰⁴ Véanse algunos ejemplos de ello en E. E. Calnek, «Los pueblos indígenas de las tierras altas», pp. 115, 122, 124 y 129-130; [Probanza de María Magdalena Tenezacatlán] en J. de Vos, *Vivir en frontera*, pp. 207-208; B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, pp. 419-424; A. Megged, «Accommodation and Resistance of Elites in Transition», pp. 482-483, nota 17; y J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*, cap. IV, nota 91, pp. 338-339.

⁶⁰⁵ C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*, pp. 101-102.

⁶⁰⁶ Hacia 1545, fray Tomás de la Torre consideraba que los pueblos más ricos de Chiapas eran Chiapa, Zinacantán, Copanaguastla y algunos de Los Zoques, cuyos nombres no menciona: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VIII, cap. XVII, vol. II, p. 207. Véase también, y Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. XLVIII, vol. I, pp. 362-363.

que estaba bajo el control de los zinacantecos era sumamente extenso y estaba conformado por un gran número de asentamientos humanos.⁶⁰⁷ Se iniciaba en Osumacinta y Chicoasén, a orillas del Río Grande, aguas abajo del Cañón del Sumidero,⁶⁰⁸ e incluía la Meseta de Ixtapa,⁶⁰⁹ el valle actual de Zinacantán⁶¹⁰ y la mitad occidental del Valle de Jovel.⁶¹¹ Se extendía luego por la abrupta vertiente meridional del Altiplano de Chiapas, abarcando el pueblo de Totolapa y, lógicamente, las cercanas minas de ámbar. Este territorio terminaba en los pueblos de Macuil-Suchitepeque y Quetzaltenango, que se encontraban cerca del señorío de Copanaguastla, tal vez en el Valle del Río Grande o un poco más en alto, en la vertiente sur del Macizo Central (ver mapa 18: «Rutas de comercio de Chiapas en el posclásico»).⁶¹² Además, en un documento de mediados del siglo XVI, los indios descendientes del señorío de Pontehuitz (cuya cabecera daría lugar en la

⁶⁰⁷ Los conquistadores hicieron referencia en varias ocasiones a asentamientos sujetos a Zinacantán: D. Godoy, «Relación hecha por ... a Hernando Cortés», pp. 465 y 467.

Según un documento de 1598, Zinacantán todavía tenía seis sujetos que eran Chiacitepeque, Maycuchutepeque [Macuil-Suchitepeque], Xicaltenango, Anqueytepeque, Tultepeque y Ochiatulita: A. Megged, «Accommodation and Resistance of Elites in Transition», p. 489, nota 43. Es probable que antes de la conquista su número fuera mucho mayor, como lo señalan otras fuentes a las que haremos referencia más adelante.

⁶⁰⁸ E. E. Calnek, «Los pueblos indígenas de las tierras altas», pp. 122 y 124-125.

⁶⁰⁹ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. XLIV, vol. I, p. 352.

Aunque en 1571, los chiapanecas afirmaron haber sido ellos los dueños de las salinas de Ixtapa, los indios de este último pueblo aseguraron haberlas recibido de los pobladores originales, asentados en Uselo, que se habían retirado de la región para ir a vivir a Tabasco: C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*, pp. 100-102.

⁶¹⁰ Este parece ser el valle que describe D. Godoy, «Relación hecha por ... a Hernando Cortés», p. 465.

⁶¹¹ Según la memoria oral de los indios de Los Altos, el valle de Jovel estuvo ocupado en el pasado por zinacantecos y chamulas.

⁶¹² C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*, p. 103. En 1528, los zinacantecos fueron a Jiquipilas, para recibir a Diego de Mazariegos y pedirle ayuda con el fin de recuperar el control sobre Macuil-Suchitepeque: G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, p. 177.

Algunos pueblos sujetos a Zinacantán producían algodón, lo que hace suponer que se encontraban en las tierras calientes del Valle del Río Grande: E. E. Calnek, «Highland Chiapas Before The Spanish Conquest», p. 15.

Otra posibilidad es que Macuil-Suchitepeque y Quetzaltenango se encontraran en algún lugar entre los Valles de Teopisca y las Terrazas de Socoltenango. Recuérdese que cerca de Aguacatenango había un pueblo denominado Quetzaltepec, que podría ser el mismo que Quetzaltenango.

época colonial a los pueblo de Santa Marta Xolotepec y María Magdalena Tenezacatlán), que abarcaba extensas áreas de las Montañas Chamulas, del Valle de Huitiupán y Simojovel y de los Valles de Jitotol, parecen identificarse con los zinacantecos.⁶¹³

Es importante señalar que, sin tener que incluir las tierras de Pon-tehuitz entre sus dominios, el señorío de Zinacantán era plurilingüe, pues la lengua de los zinacantecos era el tzotzil, en tanto que los habitantes de Osumacinta y Chicoasén eran hablantes de zoque y, probablemente, los de Macuil-Suchitepeque y Quetzaltenango lo eran de tzeltal –si reparamos en su ubicación entre otros pueblos tzeltales y en los deseos «independentistas» que manifestó Macuil-Suchitepeque con respecto a su cabecera, tras la primera incursión de los conquistadores españoles.⁶¹⁴

Gracias al control que ejercían sobre este vasto territorio, los zinacantecos lograban compensar la pobreza de la mayor parte de sus tierras, al asegurarse el acceso a una notable variedad de nichos ecológicos, así como a varios recursos naturales de alto valor comercial, tales como la sal de Ixtapa, el ámbar de Totolapa, las pieles de tigre y las plumas de quetzales, de azulejos y de «los pájaros verdes preciosos».⁶¹⁵

Al expandir sus dominios, los zinacantecos se propusieron también mantener abierta, entre las Llanuras de Tabasco, por un lado, y el Altiplano de Guatemala y el Soconusco, por el otro, una ruta comercial que no atravesara por el territorio de los chiapanecas.⁶¹⁶ En efecto, una añeja rivalidad oponía a estos dos señoríos que luchaban por la primacía política y militar en el área, por la posesión de la sal de Ixtapa y por el control del comercio de larga distancia.⁶¹⁷

La Triple Alianza, cuyos comerciantes eran constantemente atacados en el Istmo de Tehuantepec por los chiapanecas y los zapotecos,⁶¹⁸ se propuso encontrar un camino alternativo entre México-Tenochtitlan y

⁶¹³ [Probanza de María Magdalena Tenezacatlán] en J. de Vos, *Vivir en frontera*, pp. 207-208.

⁶¹⁴ G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, p. 177.

⁶¹⁵ *Vida económica de Tenochtitlan. 1. Pochtecayotl*, V, 5-14, pp. 68-71.

⁶¹⁶ Véase U. Köhler, «Reflections on Zinacantan's Role in Aztec Trade with Soconusco»; y J. P. Viqueira, «Le mythe des colonies préhispaniques au Chiapas central».

⁶¹⁷ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro V, cap. XIII, vol. I, p. 409; y libro X, cap. XVIII, vol. II, pp. 471-472; Fr. F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. XLVIII, vol. I, p. 362; y C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*, pp. 99-103.

⁶¹⁸ *Vida económica de Tenochtitlan. 1. Pochtecayotl*, IV, 16-18, p. 65; y B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, pp. 419 y 424.

sus lejanos dominios del Soconusco.⁶¹⁹ Para ello, en tiempos de Ahuizotl (1487 a 1502), envió a unos pochtecas disfrazados para que espíasen a los zinacantecos, seguramente con el fin de planear su posterior conquista.⁶²⁰ Esta se llevó a cabo, finalmente, durante el reinado de Moctezuma II (1503 a 1520).⁶²¹ Según el cronista Antonio de Herrera —fuente no siempre muy confiable—, los mexicas llegaron incluso a poner una guarnición militar en Zinacantán, pero ni los conquistadores ni los primeros frailes dominicos hacen referencia a ello.⁶²² Dado que Zinacantán no parece haber pagado tributo a la Triple Alianza,⁶²³ lo más probable es que los mexicas hayan recurrido a su poderío militar, no tanto para sojuzgar a los zinacantecos sino más bien para garantizar el tránsito de mercancías y tributos del Soconusco por el camino que éstos controlaban. Así, la «conquista» de Zinacantán parece haber desembocado más bien en una alianza comercial y militar entre este pueblo y México-Tenochtitlan, alianza consolidada gracias al hecho de que ambas ciudades estaban enfrentadas con los chiapanecas.⁶²⁴

Con la caída de México-Tenochtitlan en manos de los conquistadores españoles, el delicado equilibrio de fuerzas que existía en el área entre Chiapa y Zinacantán se vio profundamente alterado. Los zinacantecos, para evitar que sus enemigos hereditarios, los chiapanecas, buscaran aprovecharse de la nueva situación para atacarlos y arrebatarles parte de su territorio, decidieron aliarse con los vencedores de la Triple Alianza, sobre los que sin duda debía correr todo tipo de historias y leyendas. Para ello se presentaron en 1522 en la villa del Espíritu Santo (cerca de la actual Coatzacoalcos), con el fin de rendir obediencia a los españoles y, seguramente, pedirles su ayuda contra los

⁶¹⁹ U. Köhler, «Reflections on Zinacantan's Role in Aztec Trade with Soconusco».

⁶²⁰ *Vida económica de Tenochtitlan. I. Pochtecayotl*, V, 1-15, pp. 68-71; y Fr. B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro IX, cap. V «De dónde nació que los mercaderes se llamaron nahual-oztomécáh», vol. II, p. 552.

⁶²¹ *The Codex Mendoza*, vol. III, ff. 15v-16v; y *Códice Chimalpopoca*, 242, p. 67-68.

⁶²² A. de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos ...*, Década IV, libro X, cap. XI, p. 220.

Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro V, cap. XIII, vol. I, p. 409; y D. Juarros, *Compendio de la historia del reino de Guatemala. 1500-1800*, tratado I, cap. II, p. 15, reiteran esa información, pero todo parece indicar que su fuente es el propio Herrera.

⁶²³ Su nombre no aparece en la «Matrícula de Tributos» del Códice Mendoza: *The Codex Mendoza*, vol. III.

⁶²⁴ Para una discusión más detallada de este punto, véase U. Köhler, «Reflections on Zinacantan's Role in Aztec Trade with Soconusco»; y J. P. Viqueira, «Le mythe des colonies préhispaniques au Chiapas central».

chiapanecas.⁶²⁵ En 1524, tras la toma de Chiapa por parte de las huestes de Luis Marín, acudieron a esa ciudad para ofrecer sus servicios y manifestar, junto con otros pueblos, su alegría por el resultado de la batalla.⁶²⁶ Cuando unos días después, Chamula y Huixtán, tras padecer las primeras exacciones de los españoles, se rebelaron contra éstos, los zinacantecos condujeron a los conquistadores al Altiplano de Chiapas y pusieron a su disposición hasta 300 guerreros para acabar con la resistencia de los insumisos.⁶²⁷ Después de derrotar a los chamulas y a los huixtecos, un grupo de zinacantecos acompañó a los españoles a Los Cimatanes, enseñándoles el camino a las Llanuras de Tabasco que pasaba por Tapilula y su desviación al Valle de Huitiupán y Simojovel.⁶²⁸ No en vano, Bernal Díaz del Castillo escribió de los indios de Zinacantán «que eran gente de razón».⁶²⁹

La lealtad de los zinacantecos hacia los españoles continuó manifestándose a todo lo largo del siglo xvi. En 1528, fueron a Jiquipilas para recibir a las tropas de Diego de Mazariegos y solicitarles su ayuda con el fin de recuperar el control sobre el pueblo de Macuil-Suchitepeque que, aprovechando los cambios que se estaban produciendo, intentaba «independizarse» de Zinacantán.⁶³⁰ Luego construyeron, seguramente junto con los indios de otros pueblos vecinos, las casas y los edificios del asentamiento español en el Valle de Jovel.⁶³¹ Contribuyeron también a someter a los pueblos de Los Zoques que se sublevaron contra el dominio español en 1533 y participaron en la larga y ardua conquista de Los Zendales.⁶³² Los alcaldes y «tatoque» de Zinacantán afirmaron, en una probanza de méritos que presentaron en 1621, haber colaborado en la conquista de Cuscatlán (Guatemala), San Salvador y Comayagua (Honduras), aunque hasta ahora no se han encontrado otras fuentes que confirmen estas afirmaciones.⁶³³ En 1559

⁶²⁵ A. Megged, «Accommodation and Resistance of Elites in Transition», p. 488.

⁶²⁶ B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, p. 424.

⁶²⁷ *Ibid.*, cap. CLXVI, pp. 425-427.

⁶²⁸ D. Godoy, «Relación hecha por ... a Hernando Cortés», p. 467; y A. Megged, «Accommodation and Resistance of Elites in Transition», p. 488.

⁶²⁹ B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, p. 425.

⁶³⁰ G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, p. 177; y M. H. Ruz, «Una probanza de méritos indígenas, Zinacantán, 1621», p. 348.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 349.

⁶³² *Ibidem.*

⁶³³ *Ibid.*, pp. 341-343 y 349.

sirvieron como auxiliares, junto con sus antiguos enemigos, los chiapanecas, en la campaña militar contra los lacandones.⁶³⁴

En 1545, los dominicos que acababan de llegar a Chiapas y se habían enfrentado con los vecinos de Ciudad Real al exigir la liberación de los esclavos indios, se trasladaron a Zinacantán y, al año siguiente, construyeron un pequeño convento en el pueblo.⁶³⁵ Dando muestras de gran clarividencia y perspicacia, los zinacantecos tomaron partido por los frailes predicadores y se mantuvieron invariablemente leales a ellos, a pesar de las presiones que recibieron de su encomendero y de las autoridades civiles españolas.⁶³⁶ Fue tal el apego de los zinacantecos a los dominicos que éstos lograron, incluso, encontrar entre ellos a una persona —Bartolomé Tzon, el alguacil del pueblo— dispuesta a colaborar en la erradicación de la poligamia, a pesar de la fuertísima resistencia que esta medida producía entre la nobleza india, para cuyos integrantes esta forma de matrimonio era extremadamente habitual.⁶³⁷ Resulta también muy significativo el hecho de que las autoridades eclesiásticas nunca llegaron a tener noticia de prácticas idolátricas en Zinacantán. En efecto, aunque en 1548 los frailes llevaron a cabo en Zinacantán un gran auto de fe en el que se quemaron muchos ídolos, éstos no provenían del pueblo, sino que habían sido descubiertos en Chiapa de Indios y distintos lugares de las provincias de Los Zoques y Los Quelenes (esta última también conocida como Coronas y Chinnampas).⁶³⁸

Es probable que todas estas muestras de lealtad y obediencia hayan contribuido a que los españoles, al llevar a cabo las reducciones de los pueblos de la alcaldía mayor de Chiapas, respetaran un poco más la integridad del territorio zinacanteco. En efecto, no hay que olvidar que la política de reducciones impulsada por los dominicos y por las autoridades civiles no buscaba tan sólo acabar con los asentamientos dispersos existentes, sino que pretendía también destruir las unidades po-

⁶³⁴ J. de Vos, *La paz de Dios y del Rey*, cap. IV, p. 83. E. Flores Ruiz, *Investigaciones históricas sobre Chiapas*, pp. 97-98, afirma que también participaron en la campaña de 1586. Véase también Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro X, cap. XI, vol. II, pp. 425-426 y cap. XII, vol. II, pp. 429-430.

⁶³⁵ *Ibid*, libro VI, cap. VI, vol. I, pp. 463-464; y libro VII, cap. XXI, vol. II, pp. 110-111.

⁶³⁶ *Ibid*, libro VI, cap. XXII, vol. I, p. 550; y libro VII, cap. IX y X, vol. II, pp. 49-56; y Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. LVII, vol. I, pp. 389-392.

⁶³⁷ *Ibid*, libro II, cap. LX, vol. I, p. 403; y Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VII, cap. XIX, vol. II, pp. 98-99.

⁶³⁸ *Ibid*, libro VIII, cap. XVII, vol. II, p. 208.

lítico-territoriales prehispánicas, romper las lealtades y las solidaridades «étnicas» o regionales, y confinar a los indios en el estrecho ámbito de sus nuevas «repúblicas».

Sin duda Zinacantán no estuvo a salvo de esta doble política de congregación de los asentamientos dispersos y de fragmentación de los señoríos; pero en su caso estas medidas se llevaron a cabo de forma muy peculiar.

Las congregaciones

Esta originalidad se manifestó sobre todo en el relativo respeto a los lazos que unían a los indios del señorío de Zinacantán, ya que en lo referente a los asentamientos prehispánicos, éstos –al igual que sucedió con la gran mayoría de los de la alcaldía mayor– fueron reubicados y reagrupados –por lo general en lugares abiertos– para formar nuevas poblaciones, más compactas y, por tanto, controlables. Así, para fundar el pueblo de indios de Zinacantán se juntaron tres antiguas poblaciones prehispánicas.⁶³⁹ A su vez, el pueblo de Ixtapa nació de la fusión de cinco asentamientos dispersos.⁶⁴⁰ Todo indica que en San Felipe se congregaron los indios que habitaban en el cerro de Ecatepec y algunos que se encontraban dispersos en el fondo del valle de Jovel.⁶⁴¹ Osumacinta y Chicoasén fueron también resul-

⁶³⁹En el valle de Zinacantán había en 1524 tres poblados que seguramente pasaron a formar parte, tal vez junto a otros, del nuevo pueblo de indios de Zinacantán: D. Godoy, «Relación hecha por ... a Hernando Cortés», p. 465.

⁶⁴⁰Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. LXXIV, vol. I, p. 457.

⁶⁴¹Según, T. A. Lee, «El asentamiento humano precolombino del valle de Huey-zacatlán», es muy probable que el sitio arqueológico de Ecatepec estuviese habitado en el momento de la conquista española.

Por otra parte existen varios testimonios de que en el momento de la fundación de Villa Real, en 1528, había indios que vivían y tenían sus siembras en el Valle: H. López Sánchez, *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas*, vol. I, pp. 230-231. Cuando los dominicos erigieron su convento a orillas de Ciudad Real, en el año de 1547 consideraron que la principal virtud del sitio elegido era que «está en comarca de los indios del valle y así finalmente acuden todos allí a misa»: Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. LXIII, vol. I, p. 415.

tado del reagrupamiento de diversos asentamientos dispersos de lengua zoque.⁶⁴²

Los habitantes de Totolapa, en cambio, abandonaron por iniciativa propia su antiguo poblado para asentarse en tierras que habían pertenecido anteriormente a los chiapanecas, aprovechando que a principios de la década de 1530, éstos se rebelaron en dos ocasiones contra los españoles, retirándose de sus pueblos para concentrarse en lo alto del Cañón del Sumidero. Como parte de esta expansión territorial realizada a expensas de los chiapanecas, otros indios del antiguo señorío de Zinacantán fundaron el pueblo de San Lucas.⁶⁴³

Los habitantes de otros asentamientos fueron trasladados fuera del territorio que había pertenecido al señorío de Zinacantán y reagrupados junto con indios de otras unidades políticas prehispánicas. Amaitic, que al parecer se encontraba en la Meseta de Ixtapa,⁶⁴⁴ fue reubicado unos 40 kilómetros más al este, en las tierras frías del Macizo Central, sin duda con el objetivo de acercar sus habitantes un poco más a Ciudad Real y así obligarlos a prestar «servicios personales» a los españoles de la sede de la alcaldía mayor. Pero a fines del siglo XVI, los indios de Amaitic solicitaron ser trasladados a otro lugar, ya que se estaban «consumiendo y acabando en el sitio donde ahora están por

⁶⁴² Al menos eso se deduce del hecho de que estos dos pueblos se componían de cuatro calpules, el primero, y de cinco calpules y dos parcialidades, el segundo: AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 44-45v. Pueblo de Osumacinta. Osumacinta, [1690]; y ff. 45v-46v. Pueblo de Chicoasén. Chicoasén, [1690]; G. Enríquez, «Nuevos documentos para la demografía histórica...», p. 151; y «Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepéc, Las Pitás ...», p. 62. Una parcialidad de Chicoasén era Estapa, pueblo mencionado por B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, p. 420.

⁶⁴³ C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*, pp. 99-103; y E. E. Calnek, «Los pueblos indígenas de las tierras altas», p. 126. El pueblo de San Lucas aparece mencionado en forma muy irregular en los documentos del siglo XVII que enlistan los pueblos de Chiapas, tal vez porque era a veces considerado como una «estanzuela» de Zinacantán (AGI, Escrivania, 356 A, exp. 1 (1), ff. 223-223v. Declaración de los indios vecinos y naturales del pueblo de San Lucas, estanzuela de Zinacantán, Priorato de Chiapa. Ciudad Real, 25 de noviembre 1719.) o incluso como un barrio de Ciudad Real (il) (AHDSC, exp. 28, ff. 10-12. Carta del señor obispo al señor presidente de Guatemala. Ciudad Real, 20 de julio 1659). Sin embargo, lo más seguro es que su poblamiento haya sido continuo.

⁶⁴⁴ E. Calnek, «Los pueblos indígenas de las tierras altas», pp. 126-127, afirma que Amaitic (o Acatepec, en náhuatl) era un sujeto de Zinacantán que se encontraba por el rumbo de San Gabriel o Soyaló, desgraciadamente no proporciona las fuentes en que basa esta afirmación.

ser malo y enfermo». ⁶⁴⁵ Las autoridades accedieron finalmente a su demanda y les permitieron mudarse al pueblo de Simojovel, en el fondo del Valle de Huitiupán y Simojovel. ⁶⁴⁶

El pueblo de Quetzaltenango del señorío de Zinacantán bien podría ser el mismo que en ciertos documentos aparece bajo el nombre de Quetzaltepec. En los años de 1532, los indios de Quetzaltepec se rebelaron contra los españoles y se refugiaron en un peñón desde el cual ofrecieron una encarnizada resistencia. ⁶⁴⁷ Tras su derrota fueron congregados en el pueblo de Aguacatenango, de lengua tzeltal, dando lugar a la parcialidad del mismo nombre. ⁶⁴⁸

En cambio, ignoramos el destino de los habitantes de Macuil-Suchitepeque, los que tras la primera incursión española se habían sublevado contra los zinacantecos con el fin de recobrar su independencia.

La desintegración del señorío de Zinacantán

Aunque, en principio, los pueblos de indios eran totalmente independientes entre sí –cada uno de ellos tenía su cabildo y pagaba sus tributos–, los españoles no buscaron romper de tajo las relaciones que habían existido entre los habitantes del señorío de Zinacantán, por lo que las tomaron en cuenta a la hora de erigir el nuevo orden colonial.

Para empezar, no hay que olvidar que los españoles eran conscientes de que las identidades y las lealtades prehispánicas basadas en las antiguas unidades político-territoriales no podían desaparecer de un día para otro, de que no se podía hacer tabla rasa del pasado y, por lo menos en un primer momento, había que seguir tomándolas en cuenta. Un caso muy significativo de la supervivencia de las viejas solidaridades en el marco de los nuevos pueblos de indios tuvo lugar en 1571. Ese año, se entabló ante las autoridades españolas un pleito entre indios por la posesión de unas tierras ubicadas entre Chiapilla y Totolapa. Su

⁶⁴⁵ L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», p. 31.

⁶⁴⁶ E. Calnek, «Los pueblos indígenas de las tierras altas», pp. 126-127.

⁶⁴⁷ J. de Vos, *La batalla del Sumidero*, pp. 145-146; y G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, pp. 208-209.

⁶⁴⁸ AGI, Guatemala, 33, exp. 3, [ff. 4v-5]. Certificación de haberse recibido diferentes tasaciones. Ciudad Real, 21 de septiembre 1690; y 75, exp. 4 (1), [ff. 1v-2v]. Memoria de los pueblos. [Guatemala, marzo 1679].

originalidad radica en que el juicio no se presentó como una reclamación de los habitantes de Chiapilla contra los de Totolapa, como sería lógico suponer dentro del nuevo orden colonial. Por el contrario, los demandantes fueron los indios de Chiapa y los acusados, los habitantes de Zinacantán, San Felipe e Ixtapa. Además estas reclamaciones se mezclan, con sorprendente naturalidad, con la añeja disputa entre Chiapa e Ixtapa por el control de las salinas.⁶⁴⁹ Es decir: detrás de los nombres de los nuevos pueblos de indios se encuentran en realidad los antiguos señoríos prehispánicos de Chiapa y Zinacantán, cuya rivalidad ancestral se mantenía viva.

Pero más allá de estas identidades colectivas que se resistían a desaparecer a pesar de las profundas transformaciones impuestas por el nuevo orden colonial, los españoles actualizaron algunos de los lazos que existían entre gran parte de los habitantes del señorío de Zinacantán, dándoles cabida en las nuevas instituciones que se creaban.

Así, por ejemplo, durante todo el siglo XVI Ixtapa fue considerado por lo regular como un simple anexo de Zinacantán.⁶⁵⁰ Solamente a principios del siglo siguiente Ixtapa fue reconocido del todo como un pueblo de indios independiente, lo que supuso un debilitamiento de las relaciones que tenía con su antigua cabecera.⁶⁵¹ En cambio, el poblado de San Lucas siguió siendo considerado hasta principios del siglo XVIII como una simple estanzuela de Zinacantán.⁶⁵²

Pero el caso más sorprendente es sin duda el de la encomienda de Zinacantán: una de las principales recompensas que la Corona dispuso a conquistadores y funcionarios coloniales fue la encomienda de determinados asentamientos prehispánicos, los que quedaban obli-

⁶⁴⁹ C. Navarrete, *The Chiapanec. History and Culture*. pp. 99-103.

⁶⁵⁰ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. XLIV, vol. I, p. 352.

En el censo de tributarios que el obispo fray Andrés de Ubilla envió a España en 1595, no aparece en pueblo de Ixtapa, seguramente porque se le consideraba parte de Zinacantán: AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2), 2 ff. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos y frailes. [1595].

⁶⁵¹ La primera mención que hemos encontrado de Ixtapa como pueblo independiente de Zinacantán es de 1611: AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611.

⁶⁵² AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (1), f. 223-223v. Declaración de los indios vecinos y naturales del pueblo de San Lucas, estanzuela de Zinacantán, Priorato de Chiapa. Ciudad Real, 25 de noviembre 1719.

Señalemos que esta división entre pueblos cabecera y pueblos sujetos, a pesar de ser muy frecuente durante la época colonial en otras regiones de Mesoamérica, era totalmente excepcional en Chiapas.

gados a entregarles como tributo diversos productos y trabajo. Dado que el primer reparto de encomiendas se llevó a cabo antes de que se realizaran las congregaciones, no tiene nada de sorprendente que éste se realizara en función de las unidades político-territoriales anteriores a la conquista. Ello permitía utilizar los mecanismos prehispánicos de recaudación del tributo en provecho de los encomenderos y de la Corona. Esta política obligaba a mantener gran parte de los privilegios de la aristocracia india, de los llamados «caciques» o «señores de la tierra». Aunque, ciertamente, los favorecidos por los españoles no siempre fueron los antiguos dirigentes o sus descendientes; en ocasiones su lugar fue ocupado por oportunistas que destacaron por su lealtad a los conquistadores. Estos «señores» servían, entre otras cosas, de intermediarios entre la sociedad india y el mundo español.

La encomienda de Zinacantán abarcó en un principio los asentamientos que luego habrían de fundirse en los pueblos de indios de Osumacinta, Chicoasén, Amaitic, Ixtapa, Zinacantán, San Felipe, San Lucas, y Río de Cedros [¿Totolapa?]; es decir, todo el antiguo señorío de Zinacantán, con la excepción de los pueblos tzeltales de Macuil-Suchitepeque y Quetzaltenango.

A principios del siglo XVII, cuando la Corona optó por reducir el poder de los encomenderos dividiendo las encomiendas originales, en el caso de la de Zinacantán se recurrió a un procedimiento muy original. En vez de asignar los distintos pueblos que la componían a varios encomenderos, se mantuvo la encomienda en su forma original, pero se determinó que su «poseedor» recibiría solamente un porcentaje del tributo. El resto se repartiría entre los demás beneficiarios. De esta forma, los mecanismos de recolección del tributo de origen prehispánico se mantuvieron vigentes todavía varias décadas más, ya bajo el control de los oficiales reales.⁶⁵³

De la misma manera, los dominicos, al dividir en parroquias los territorios que administraban, respetaron parcialmente los límites del antiguo señorío de Zinacantán, aunque para facilitar el trabajo del fraile a su cargo lo amputaron de los pueblos en los que se hablaba una lengua distinta del tzotzil. Así, la primitiva parroquia de Zinacantán incluía los pueblos de Zinacantán, Ixtapa, San Felipe, Totolapa y, muy probablemente, también el de San Lucas.⁶⁵⁴ Sin embargo, en 1577,

⁶⁵³ AGI, Escribanía, 334 B, exp. 1, 279 ff.

⁶⁵⁴ J. de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*, p. 85; y Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro IV, cap. XVIII, vol. II, p. 62.

obedeciendo órdenes del obispo fray Pedro de Feria, los dominicos tuvieron que ceder el pueblo de San Felipe a los franciscanos que acababan de llegar a Chiapas.⁶⁵⁵ Con ello la continuidad geográfica de la primera parroquia de Zinacantán desapareció. Lógicamente, en 1659, cuando se procedió a una nueva división de los pueblos a cargo de los dominicos, San Lucas y Totolapa quedaron integrados a la parroquia dominica de Ciudad Real. La de Zinacantán se redujo, entonces, a la cabecera y a tres anexos que eran Ixtapa y dos pequeñas poblaciones de reciente creación: San Gabriel y Soyaló.⁶⁵⁶

En el año de 1690 se produjo un cambio fundamental en la organización de esta parroquia: los dominicos trasladaron la cabecera de Zinacantán a Ixtapa.⁶⁵⁷ Esta decisión se explica en buena medida por las divergentes evoluciones demográficas y comerciales que ambos pueblos habían conocido tras la conquista española.

En efecto, Zinacantán padeció con especial intensidad las epidemias que diezmaron a los indios de Chiapas durante los siglos XVI y XVII. En 1565, se desató una, de peste, que afectó sobre todo mujeres, niños y mancebos, comprometiendo así muy seriamente las posibilidades de recuperación de población durante varias décadas.⁶⁵⁸ Como consecuencia, Ixtapa se convirtió a partir de 1605 en el asentamiento más grande de la parroquia.⁶⁵⁹

Aunque Zinacantán creció ligeramente durante la primera mitad del siglo XVII, entre 1650 y 1665 volvió a sufrir una importante caída demográfica.⁶⁶⁰ Una vez más Ixtapa logró salir mejor librado de esta nueva catástrofe. Es probable que el hecho de que Ixtapa, a diferencia de Zinacantán, hubiese logrado ser liberado de la obligación de trabajar

⁶⁵⁵ M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, p. 42.

⁶⁵⁶ AHDSC, exp. 28, ff. 10-12. Carta del señor obispo al señor presidente de Guatemala. Ciudad Real, 20 de julio 1659.

⁶⁵⁷ AHDSC, exp. 30, Libro de registro (1683-1730), f. 110v (11 de octubre 1689); y AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 89-90. Ixtapa, cabecera de curato. Ixtapa, [1690]; y ff. 91-92. Pueblo de Zinacantán, de la dicha doctrina. Zinacantán, [1690].

⁶⁵⁸ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales* ..., libro X, cap. XVIII, vol. II, pp. 471-472.

⁶⁵⁹ AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. [Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas]. Ciudad Real, 1 de octubre 1611.

⁶⁶⁰ AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825, exp. 15207; AGI, Contaduría, 815, exp. 1, ff. 11v-16v. [Relación de las ciudades, barrios y pueblos, vecinos y tributarios de Chiapas]. Ciudad Real, 20 de mayo 1683; G. Enríquez, «Nuevos documentos para la demografía histórica...», pp. 147-155. En mi estudio, *Indios rebeldes e idólatras*, pp. 165-180, se hace un análisis crítico de estas fuentes con el fin de fechar con la mayor exactitud los datos que contienen.

en las obras públicas de Ciudad Real, haya profundizando las diferentes evoluciones demográficas entre ambos pueblos.⁶⁶¹

Por otra parte, los españoles mantuvieran abierto parte del camino prehispánico controlado por los zinacantecos. Esto contribuyó a conservar las relaciones existentes entre los pueblos de la parte occidental del antiguo señorío, aunque al mismo tiempo debilitó a Zinacantán frente a Ixtapa. En efecto, al desaparecer la lucha abierta entre chiapanecas y zinacantecos como resultado de la *pax hispana*, el desvío entre Copanaguastla y Osumacinta por Los Altos de Chiapas, para evitar las exacciones de los chiapanecas, dejó de tener sentido. Sin embargo, la fundación de Ciudad Real en el Valle de Jovel activó los intercambios de esa región con Chiapa, México y Tabasco, aprovechando parte del camino zinacanteco. Con la modificación de las rutas comerciales, Ixtapa quedó ubicado en el cruce de dos importantes caminos. Uno de ellos era el que comunicaba a los habitantes de Ciudad Real con el puerto fluvial de Quechula, y de ahí con las llanuras del Golfo de México y el Altiplano de México. El otro camino era el que unía Chiapa de Indios (que durante los siglos XVI y XVII fue el asentamiento más grande y más dinámico de toda la alcaldía mayor) con Tabasco a través de la meseta de Ixtapa, los valles de Jitotol y el valle del río Teapa.⁶⁶²

Las haciendas españolas hicieron entonces una discreta aparición en la región de la meseta de Ixtapa, en el siglo XVII y principios del XVIII, con el fin de abastecer a los viajeros y proporcionarles animales de carga.⁶⁶³ Este desarrollo comercial de Ixtapa explica también la fundación de los pueblos de San Gabriel y Soyalo, ambos ubicados en los extremos de la Meseta. Éstos son mencionados por primera vez a mediados del siglo XVII. En ambos casos se trata de pequeños establecimientos (de entre 12 y 45 tributarios) que servían de puestos de descanso para los viajeros.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ M. H. Ruz, «Una probanza de méritos indígenas, Zinacantán, 1621», pp. 345, 349, y 358-361.

⁶⁶² C. Navarrete, «El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco»; y T. A. Lee, «Las rutas históricas de Tabasco y el norte de Chiapas».

⁶⁶³ «Escritura de venta del sitio El Burrero (1651)», pp. 15-20. Es muy probable que, dado su nombre, la hacienda de El Burrero, ubicada a mitad camino entre Zinacantán e Ixtapa, se dedicara principalmente a la cría de burros.

En 1774, el obispo M. García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas*, p. 20, menciona la existencia de la hacienda de San Nicolás al sur de Ixtapa. El obispo Polanco menciona en 1777 las de San Nicolás, Cacaté, Alchitón y El Burrero: AGI, Guatemala, 949, exp. 2 (b), ff. 6v-8v. 3 [Visita de la parroquia de Ixtapa], 21-23 de diciembre 1777.

⁶⁶⁴ AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825, exp. 15207.

La creciente importancia de Ixtapa no pudo más que despertar resentimientos entre los zinacantecos, lo que sin duda ayuda a entender la actitud de éstos ante la rebelión de 1712 que se inició en el pueblo de Cancuc.

La rebelión de 1712

A esta rebelión me he referido en diversas ocasiones a lo largo de este volumen, lo que prueba la gran importancia de la misma. Valga hacerlo una vez más en los siguientes párrafos.

A principios del mes de agosto de 1712 estalló en la alcaldía mayor de Chiapas una de las rebeliones indias más importantes que haya conocido el Reino de Guatemala. Las provincias de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán –cuya población representaba casi el 40% del total de la alcaldía– se levantaron en armas con el propósito declarado de acabar con el dominio español, cuando una joven india de Cancuc, María de la Candelaria, declaró que la Virgen se le aparecía y le decía que había que matar a todos los españoles, incluyendo a los frailes y clérigos.

El 12 y el 14 de agosto, respectivamente, los rebeldes atacaron y tomaron Chilón y Ocosingo, poblados en los que se habían concentrado los pocos españoles de la parte noreste de la alcaldía mayor. Con estas acciones los rebeldes lograron el control de todos los pueblos de Los Zendales y de la Guardianía de Huitiupán, con las únicas excepciones de Simojovel y Los Plátanos. Los españoles de Ciudad Real intentaron contraatacar, pero el día 25 fueron sitiados en Huixtán. Solamente la llegada de refuerzos, compuestos principalmente por indios del pueblo de Chiapa que se mantuvieron leales a la Corona, los salvó de una inminente derrota.

Después de esta batalla, los españoles juzgaron más prudente atrincherarse en Ciudad Real y pedir ayuda a Guatemala y Tabasco. Así, durante casi tres meses, los rebeldes tuvieron tiempo para esbozar un nuevo orden social en la amplia región que quedó bajo su control y que se componía de las provincias de Los Zendales y de Guardianía de Huitiupán, a los que se sumaron entonces parte de la de Coronas y Chinampas, quedando así incluidos en ella pueblos de habla tzeltal, tzotzil y chol.

Sin embargo, esta gran república india no resistió los embates de las

tropas numerosas y bien pertrechadas que llegaron de Guatemala, al mando del presidente de la Audiencia, don Toribio de Cosío. Derrotados primero en Oxchuc, los rebeldes intentaron resistir en Cancuc, aprovechando su ubicación en lo alto de un monte rodeado de profundas barrancas; pero el 21 de noviembre fueron vencidos por los pedreros y fusiles de los atacantes. Los pueblos más cercanos se rindieron entonces, mientras que los habitantes del norte de Los Zendales siguieron ofreciendo cierta resistencia, refugiándose en las montañas. Aunque los españoles no tuvieron que librar más batallas, el arduo trabajo de sacar a los indios de los montes y reducirlos a sus poblados les llevó varios meses.

Cuando esta rebelión estalló, los zinacantecos dudaron qué actitud tomar ante los acontecimientos. Estaban dispuestos a unirse a la rebelión siempre y cuando ésta tuviese verdaderas probabilidades de triunfar. Pero si de lo que se trataba era de lanzarse a una aventura suicida, consideraban preferible mantenerse al margen. El problema radicaba justamente en vislumbrar ante cuál de los dos casos se encontraban. Cuando los españoles salieron rumbo a Huixtán, los zinacantecos pensaron que se encaminaban a una derrota segura y se prepararon, con prudencia, a pasarse al campo rebelde. Apresaron a los correos que cruzaban por su pueblo y a un español, propietario de una labor cercana, Juan de Peña, al que sorprendentemente le ofrecieron que fuera su capitán.⁶⁶⁵ Pero apenas llegó a sus oídos el desenlace del enfrentamiento en Huixtán, soltaron a los reos y acudieron con el padre doctrinero para decirle que sólo se había tratado de un malentendido. Los españoles, que necesitaban que el camino real con Chiapa y la Audiencia de México estuviera abierto, se hicieron en un primer momento de la vista gorda.⁶⁶⁶

Más adelante, ante la pasividad de Ciudad Real, los zinacantecos volvieron a dudar. Uno de sus alcaldes se dirigió entonces a Chalchihuitán a hacer -dijo- unas diligencias.⁶⁶⁷ Probablemente iba a sondear a los habitantes de las Montañas Chamulas sobre su actitud ante la rebelión. Después de esta visita, los zinacantecos se mostraron remisos y altaneros. A mediados de septiembre las justicias se rehusaron a darle montura a un correo que iba a Tabasco a pedir pedreros. Esta desobediencia

⁶⁶⁵ AGI, Guatemala, 293, exp. 3, ff. 17v-23v. [Carta de don Sebastián de Olivera Ponce de León] [Ciudad Real, fines de agosto o septiembre 1712].

⁶⁶⁶ AGI, Guatemala, 295, exp. 5, ff. 67v-74v. Carta [de Pedro Gutiérrez a Toribio de Cosío]. Ciudad Real, 22 de septiembre 1712.

⁶⁶⁷ AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 177v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712.

les costó a los alcaldes y regidores el ser condenados a muerte por el alcalde mayor de Chiapas.⁶⁶⁸ Después de esto el común del pueblo se mantuvo en paz, tan sólo algo compungido por haber mancillado su fama de leales defensores de las dos majestades.⁶⁶⁹

La desaparición del señorío de Zinacantán

En cambio, el resto del antiguo territorio del señorío de Zinacantán se mantuvo totalmente leal a los españoles durante toda la rebelión. Las dudas y la ambigüedad de Zinacantán contribuyeron entonces a profundizar las diferencias cada vez más evidentes entre este pueblo y todos los otros que habían estado bajo su sujeción. A mediados del siglo XVIII, el pueblo de Zinacantán fue separado de la parroquia de Ixtapa, que quedó limitada a la cabecera: San Gabriel y Soyaló.⁶⁷⁰ Esta división marcó el punto final del lento desmembramiento del territorio prehispánico de los zinacantecos, iniciado con la conquista española.

Desde ese momento, el pueblo de indios de Zinacantán empezó a evolucionar de manera radicalmente opuesta al resto de los pueblos del antiguo señorío. En efecto, a partir de esas fechas las haciendas españolas se extendieron en la Meseta de Ixtapa. En cambio, Zinacantán logró mantener con un poco más de éxito la integridad de sus tierras.

Por otra parte, las tendencias demográficas de los dos pueblos volvieron a invertirse: mientras Ixtapa entró en un proceso de franco estancamiento, Zinacantán vio su población multiplicarse aceleradamente durante todo el siglo XVIII.⁶⁷¹ Los zinacantecos tuvieron entonces que buscar tierras que cultivar en lugares cada vez más alejados de su pueblo. En 1819, su cura afirmó que casi todos los indios a su cargo tenían una casa en el pueblo y otra en su milpa.⁶⁷² En el siglo XIX muchos in-

⁶⁶⁸ AGI, Guatemala, 295, exp. 5, ff. 67v-74v. Carta [de Pedro Gutiérrez a Toribio de Cosío]. Ciudad Real, 22 de septiembre 1712; y 296, exp. 9, ff. 116-120. Auto [de Pedro Gutiérrez]. Ciudad Real, 18 de septiembre 1712.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, ff. 183v-185v. Carta [de fray José Monroy a Pedro Gutiérrez]. Chamula, 3 de octubre 1712.

⁶⁷⁰ M. García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas*, p. 7.

⁶⁷¹ AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco].

⁶⁷² L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», p. 45.

dios abandonaron la cabecera para instalarse en forma permanente más cerca de sus tierras, formando rancherías habitadas por unidades domésticas generalmente emparentadas entre sí. Este proceso fue el que dio nacimiento a los actuales parajes, que muchos antropólogos insisten en considerar en forma simplista como una continuación mecánica de las formas de poblamiento disperso de la época prehispánica.

Pero el fenómeno más importante que se produjo durante el siglo XIX y los principios del XX fue la acelerada ladinización de todo el antiguo señorío, con la única excepción del municipio de Zinacantán. Para los años de 1950, en Totolapa, San Lucas, San Felipe, Ixtapa, Soyaló, San Gabriel (rebautizado como El Palmar), Osumacinta y Chicoasén, sólo un porcentaje muy reducido de sus pobladores continuaba hablando alguna lengua mesoamericana.⁶⁷³ Además, prácticamente todos ellos habían abandonado los rasgos culturales que se consideraban más característicos de los indios (como el uso de una vestimenta propia). Este proceso no se debió tanto a un progresivo mestizaje con habitantes venidos de otros lugares; fue más bien resultado del abandono de las viejas formas de identidad india con el fin de entablar relaciones menos desiguales con el resto de la sociedad chiapaneca. En cambio, los zinacantecos optaron por conservar hasta nuestros días su identidad india, acercándose así a los demás pueblos de Los Altos de Chiapas que nunca habían formado parte de su antiguo territorio.

A mediados del siglo XX, Zinacantán y sus parajes habían roto prácticamente todos los lazos que los unían con el resto de los pueblos del antiguo señorío, por lo que habían adquirido así una personalidad propia, basada en su lengua, el tzotzil, el uso de una vestimenta original y la existencia de cargos políticos y religiosos que aseguraban la dependencia de los parajes con respecto a la cabecera, rasgos todos ellos que contribuían a mantener una identidad localista muy arraigada. Finalmente, en el año de 1951, se inauguró el tramo de la carretera panamericana que conecta Chiapa de Corzo con San Cristóbal de Las Casas (antes Ciudad Real) y que sigue un trazo diferente al del viejo camino prehispánico y colonial. Así, aunque la carretera cruza por el municipio de Zinacantán, ya no lo hace por la cabecera. A partir de ese momento, el pueblo de Zinacantán quedó fuera de los circuitos comerciales de Chiapas. El escenario estaba puesto para que a la llegada de los primeros antropólogos norteamericanos a Chiapas, éstos pudieran descubrir a un grupo indígena aislado que había logrado conservar intactas sus formas de vida y sus creencias por más de cinco siglos. Ni

⁶⁷³ *Séptimo censo general de población, 6 de junio de 1950. Estado de Chiapas.*

siquiera les pasó por la cabeza la idea de que la identidad misma de ese grupo fuera resultado de un largo proceso de cambio que se había iniciado con la Conquista.

Hoy en día, sólo ciertas prácticas aisladas –como la costumbre de los zinacantecos de ir a comprar sal a Ixtapa para revenderla en San Cristóbal de Las Casas– atestiguan la estrecha relación que unió durante siglos estos dos asentamientos.⁶⁷⁴ De la antigua grandeza del señorío de Zinacantán no queda ni siquiera el recuerdo.⁶⁷⁵ La inquebrantable lealtad de los zinacantecos hacia los españoles había servido solamente para retrasar la desintegración del extenso territorio que habían tenido bajo su control.

Reflexiones finales

Son muchas las enseñanzas que se pueden derivar de este esfuerzo por mostrar el carácter histórico de una de las identidades indígenas del estado de Chiapas, al igual que por reconstruir, necesariamente en forma fragmentaria, las etapas de la formación del actual territorio de Zinacantán. Señalemos aquí tan sólo dos de las más evidentes: en primer lugar, los análisis antropológicos no pueden prescindir de la dimensión histórica ni sustituir la larga –y a menudo infructuosa– búsqueda de documentos históricos –así como el respectivo y cuidadoso análisis de éstos– por vagas especulaciones en las que se «deduce» toda la evolución histórica de un grupo humano a partir de la confrontación de sus rasgos actuales con aquellos que se suponen fueron los suyos antes de la intrusión de la cultura occidental; y en segundo, los estudios sobre procesos de cambio y continuidad cultural no pueden ceñirse de ninguna manera a los estrechos límites de la comunidad, como ha sido el caso de innumerables investigaciones antropológicas.

⁶⁷⁴ El Dr. Robert M. Laughlin, tras leer el manuscrito de este artículo, me ha señalado muy amablemente otras costumbres zinacantecas que con mucha probabilidad se derivan de las estrechas relaciones que Zinacantán guardó con Ixtapa, San Lucas y Totolapa. Por desgracia no me ha sido posible integrar a este trabajo las informaciones que me proporcionó.

⁶⁷⁵ La actual división municipal ha oscurecido todavía más la unidad pasada del señorío de Zinacantán, ya que mientras San Lucas, Totolapa, Zinacantán, Ixtapa, Soyaló, Osumacinta y Chicoasén son las cabeceras de otros tantos municipios del mismo nombre, San Gabriel –ahora denominado El Palmar– forma parte del municipio de Chiapa de Corzo y San Felipe está incluido en el de San Cristóbal de Las Casas.

La comunidad no es un sujeto colectivo, intemporal, que lucha contra el mundo exterior por preservar su ser y mantener su cohesión a través de mecanismos de redistribución de la riqueza, sino una creación histórica, en constante transformación, que es el resultado de proyectos humanos encontrados, muchos de los cuales tienen su origen a cientos o miles de kilómetros de distancia. Ninguna investigación debería olvidar que hoy en día toda realidad humana es el producto de un complejo entrelazamiento de fuerzas locales, regionales, nacionales y mundiales.

4. Las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas: Una visión histórica

*A José Eufemio Aguilar Hernández,
Martín Díaz Teratol,
Audelia Gómez López,
Sergio Gómez López,
Francisco de Jesús Gómez Luna,
José Luis González Pale,
Edmundo Henríquez Arellano,
Jacinto Hernández Jiménez,
María Eugenia Herrera Puente,
Prudencio Manuel Jiménez Hernández,
Domingo Jiménez Patishitan,
Mariano López Gómez,
Pablo Méndez López,
Miguel Pale Moshan
y Juan Rafael Ruiz Gutiérrez,
con toda mi admiración por su trabajo
a favor de la democracia electoral
en Los Altos de Chiapas*

Introducción

La historia de Los Altos de Chiapas,⁶⁷⁶ desde los inicios de la época colonial hasta la segunda mitad del siglo xx, puede analizarse como la lenta construcción de tres formas de identidad colectiva que regulaban gran parte de las relaciones sociales: una identidad que llamaremos

⁶⁷⁶ Entendemos por Los Altos de Chiapas, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y su actual «hinterland». Esta región coincide *grosso modo* con el llamado Altiplano del Macizo Central. Sus límites son: al sur la abrupta vertiente hacia la Depresión Central; al oeste la Meseta de Ixtapa; al norte los valles cuyos ríos convergen cerca de Huitupán, y aquel que separa Oxchuc de Ocosingo; y al este los Llanos de Comitán y Margaritas. Nuestra delimitación incluye, pues, los siguientes municipios: Aldama, Amatenango del Valle, Cancuc, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Pantelhó, Oxchuc, San Cristóbal de Las Casas, Santiago El Pinar, Tenejapa, Teopisca y Zinacantán. A estos municipios hay que agregar los pueblos de Aguacatenango y El Puerto, que forman parte del municipio de Venustiano Carranza. Hacemos esta aclaración porque en otros trabajos nuestros (en especial en aquellos que forman parte del libro Chiapas: *Los rumbos de otra historia*), usamos el término de Los Altos para designar una región mucho más extensa, que en este libro preferimos denominar como las Montañas Mayas.

de «casta», que separaba a la población en un pequeño número de grupos de acuerdo a su supuesto origen racial (españoles, mestizos, mulatos, negros e indios, en los tiempos de la dominación española; indígenas y ladinos en los siglos XIX y XX); una identidad local, ligada a los pueblos de indios del período colonial; y, finalmente, una identidad regional, que fue el resultado de la uniformación de los pueblos del Altiplano para hacerlos gravitar en torno al asentamiento, primero español y luego ladino, que es la actual ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Entre estos tres tipos de identidad se ha producido una curiosa dialéctica histórica. La invención, por parte de las autoridades españolas, de la condición jurídica y social de indios suponía, como elemento de primera importancia, la fundación de los pueblos de indios y de una identidad local, ligada a éstos. Sin embargo, la lenta construcción de la región de Los Altos, que corresponde a la actual ciudad de San Cristóbal de Las Casas –denominada Ciudad Real en la época colonial– y su hinterland, que en un principio parecía una simple prolongación de la política española de uniformación de los indios, terminó por atenuar las identidades locales y, sobre todo, por poner en crisis, recientemente, la distinción indígena/ladino en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Antes de iniciar este recorrido por el pasado de la región de Los Altos, conviene precisar lo que entendemos por identidad. La identidad no forma parte de la «esencia» de los grupos humanos ni es una característica objetiva –visible y cuantificable– de las personas. La identidad es tan sólo un aspecto de las relaciones interpersonales o sociales que se dan en un tiempo y en un espacio bien definidos. La identidad no puede ser más que el conjunto de criterios y de estereotipos sociales que las personas utilizan en la vida cotidiana para definirse las unas a las otras y, a partir de ello, normar las relaciones sociales que entablan.

De esta manera de comprender la identidad se desprenden varios corolarios. La identidad es ante todo una forma de discriminación social. Algunas personas son concebidas como semejantes a uno, mientras que otras son vistas como diferentes. Lo que se puede esperar de unas y de otras varía, pues, en función de la identidad que se les atribuye. Por ende, el trato que se entabla con ellas depende de estas percepciones identitarias. Por otra parte, las personas tienen un gran número de identidades (sexuales, de edad, de linaje, de lugar de nacimiento, lingüísticas, étnicas, profesionales, etcétera) cuya importancia varía según el contexto y la situación en que se encuentren. Finalmente, las identidades cambian a lo largo del tiempo, no son esencias intemporales, sino construcciones históricas.

Sin duda, acostumbramos racionalizar las identidades –que son un aspecto crucial de las relaciones interpersonales–, transmitiéndolas a través de estereotipos, lugares comunes, refranes y discursos más o menos elaborados. La construcción ideológica de las identidades echa mano de multitud de hechos biológicos, lingüísticos, históricos y culturales. Para ella, se procede a seleccionar los que resultan convenientes a su propósito y se desechan los otros. Así, se esconden las semejanzas que existen entre dos grupos que se conciben como distintos u opuestos y se acentúan sus diferencias. También, se disimulan las diferencias que se dan al interior de una misma «etnia» o «nación» y, en caso de necesidad, se inventa un origen común al grupo y se manipula su historia y su cultura con el fin de reforzar su unidad frente a «los otros». En casos extremos, estos discursos identitarios pueden desatar el odio y la violencia contra los «otros», fomentar la obediencia ciega a los dirigentes del grupo y dar pie a la persecución de los disidentes internos.

Sin embargo, en otros casos, en estos discursos identitarios pueden proponerse normas de comportamiento que no siempre se siguen al pie de la letra y, por lo tanto, pueden dar una imagen en extremo simplificada de la realidad de las prácticas sociales que se entablan entre las personas en la vida cotidiana. Puede incluso suceder que las formas de representación identitaria lleguen a contradecir las prácticas reales de los actores sociales.

En este trabajo nos proponemos analizar un caso de progresivo desfase entre las representaciones identitarias y las prácticas sociales en Los Altos de Chiapas. Veremos cómo, a partir de la conquista española, se construyeron en esa región diversos tipos de identidades y cómo éstas se han transformado paulatinamente hasta nuestros días. Pondremos el acento no tanto en los discursos identitarios, sino en las prácticas sociales de los habitantes de la región.

La invención de los indios

No está de más recordar que –como Guillermo Bonfil⁶⁷⁷ y otros investigadores habían señalado desde hace varias décadas– a la llegada

⁶⁷⁷ G. Bonfil, «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial».

de los españoles a tierras americanas los indios no existían, que éstos fueron una creación de la conquista y de la colonización hispanas.

En efecto, lo que había en los territorios conquistados era una impresionante diversidad humana, compuesta por una infinidad de identidades sociales basadas en las lenguas, las unidades político-territoriales y una multiplicidad de grupos de adscripción (por sexo, edad, linaje, oficio, estamento, etcétera). Además, al interior de cada pueblo existían importantes diferencias económicas, de prestigio y de poder. Los Altos de Chiapas no fueron obviamente una excepción.

A la llegada de los españoles, por lo menos cuatro señoríos –Zinacantán, Pontehuitz, Chamula y Huixtán– ocupaban la región. Es probable que tres de ellos fueran multilingües. Así, el señorío de Zinacantán incluía asentamientos tzotziles, zoques y tal vez también tzeltales; Pontehuitz comprendía pueblos tzotziles y zoques. En cuanto a Huixtán, de lengua tzotzil, es probable que varios de los asentamientos sujetos a este señorío fueran hablantes de tzeltal.⁶⁷⁸ Dos de estos señoríos, Zinacantán y Pontehuitz, fueron sometidos en los primeros años del siglo XVI por la Triple Alianza, la que buscaba un camino alternativo hacia las ricas tierras del Soconusco, en las planicies costeras del Pacífico. Mientras que los otros dos se mantuvieron independientes de todo poder extrarregional.

A pesar de que se trataba de entidades políticas menos complejas que las del Altiplano Central de México o la de sus vecinos de lengua chiapaneca, los señoríos de Los Altos se componían de diversos tipos de autoridades políticas (que los españoles denominaran caciques y principales), de sacerdotes, comerciantes y campesinos.

Los españoles, para poder conquistar esta región –y luego reordenarla y administrarla–, tuvieron que tomar en cuenta esta enorme diversidad social. Pero tras haber sometido a sus habitantes buscaron homogeneizarlos de manera brutal.

Para ello, empezaron por desintegrar las unidades políticas mayores (los señoríos) para, en su lugar, crear una multiplicidad de «pueblos de indios», autónomos e independientes los unos de los otros. Estos nuevos pueblos fueron el resultado, por una parte, de la fragmentación de los señoríos prehispánicos y, por la otra, de las reducciones que obligaron a decenas de miles de personas a abandonar sus asentamientos dispersos para congregarse en sitios escogidos por los frailes, donde podían ser más fácilmente evangelizados, vigilados y controlados, así como obligados a pagar tributos en especie, trabajo y dinero. Esta tarea se vio

⁶⁷⁸ Véase mi trabajo *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 57-58 y 302-304.

facilitada por las hambrunas y epidemias que terminaron con la vida de más del 60% de los habitantes de Los Altos.⁶⁷⁹

Aunque en un primer momento los españoles se apoyaron en los «señores naturales» o caciques –o en advenedizos que ocuparon el lugar de éstos–, rápidamente fueron reduciendo al mínimo sus poderes, riqueza y privilegios. Para principios del siglo XVII, muchos de estos caciques habían desaparecido, o bien su situación social no era ya muy distinta de la de los campesinos indios.⁶⁸⁰

Finalmente, los españoles dotaron a todos los habitantes originarios de estas tierras de una misma condición jurídica e instituciones propias para ellos.

Así, contrariamente a lo que muchos creen, la política española nunca pretendió integrar o asimilar a los indios, sino por el contrario buscó –muy a menudo con gran éxito– convertir a personas de muy distintas lenguas, condiciones económicas y sociales –y pertenecientes a un gran número de entidades políticas–, en una gran masa indiferenciada de campesinos sujetos a una misma condición jurídica: la de indios.

A pesar de algunas reales cédulas que ordenaban sin demasiada convicción la castellanización de los indios,⁶⁸¹ durante más de dos siglos, los frailes –que eran quienes debían de haber cumplido estas órdenes– nada hicieron por enseñarles el español. Por el contrario, los religiosos optaron por aprender las lenguas indígenas para evangelizarlos y administrarlos.⁶⁸² Gracias a la pervivencia de esta barrera lingüística, los frailes se erigieron en intermediarios obligados entre las dos repúblicas, la de indios y la de españoles. Ello les permitió gozar durante mucho tiempo de un gran poder e influencia sobre los naturales.

La mejor prueba de que la castellanización nunca formó parte de los objetivos de los frailes que administraban a los pueblos de indios, radica en el hecho de que cuando estos religiosos les enseñaban a leer y a escribir a sus auxiliares indios (fiscales, maestros de coro y escribanos) lo hacían siempre en sus lenguas maternas mesoamericanas.⁶⁸³ Incluso durante un tiempo, para evitar los múltiples problemas que suponía la

⁶⁷⁹ Véase mi estudio, *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 137-142.

⁶⁸⁰ M. H. Ruz, «Una probanza de méritos indígenas, Zinacantán, 1621»; y K. Gosner, «Las élites indígenas en los Altos de Chiapas».

⁶⁸¹ D. Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, pp. 153-168.

⁶⁸² Muchos de los materiales lingüísticos elaborados por los frailes de Chiapas han sido publicados por M. H. Ruz (Editor), *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos de la Biblioteca Nacional de París*, Vol. I y II; y Fr. D. de Ara, *Vocabulario de lengua tzeldal*.

⁶⁸³ Véase mi estudio, *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 60-61.

gran diversidad lingüística de Mesoamérica, los religiosos pensaron seriamente en hacer del náhuatl la lengua común a todos los indios o, a lo menos, en usarla de manera sistemática como lengua franca.⁶⁸⁴ Este proyecto, que tuvo un éxito ciertamente muy limitado, era perfectamente congruente con la invención de los indios como estamento homogéneo, cerrado y diferenciado de los otros sectores de la sociedad colonial (españoles, mestizos, negros y mulatos).

Finalmente, las autoridades españolas se propusieron mantener separados espacialmente a los indios del resto de la sociedad colonial (recurriendo a una política similar a la que en el siglo XX se denominó muy precisamente de «apartheid»). Así, de acuerdo a las leyes de la época, en los pueblos de indios no podían radicar españoles, mestizos, mulatos o negros, con la única excepción del sacerdote que los administraba. De igual forma, en Ciudad Real –la capital española de la alcaldía mayor de Chiapas–, existían diversos barrios para los indios, mientras que, en principio, en el centro –la traza– sólo podían vivir españoles.⁶⁸⁵

Huelga señalar que la realidad se apartó algo de estos propósitos iniciales, plasmados en las Leyes de Indias. En efecto, no era posible aprovechar el trabajo o la producción de los indios sin tener que convivir con ellos de alguna forma. En las residencias españolas, los sirvientes eran indígenas, lo que de entrada violaba el principio de separación espacial. Además, los españoles de Ciudad Real trajeron esclavos negros para que trabajaran en sus haciendas y en sus casas. Finalmente, el hecho de que los conquistadores y colonos españoles fueran casi todos varones dio pie a un inevitable mestizaje. Este no fue, sin embargo, un fenómeno deseado –ni siquiera previsto– por la Corona. Por el contrario, el surgimiento de grupos mezclados (mestizos, mulatos y pardos) fue en un principio motivo de grave preocupación para las autoridades. Ciertamente, en Los Altos este mestizaje tuvo una menor amplitud que en otras regiones. Sólo en Ciudad Real estos grupos llegaron a tener cierta importancia durante el período colonial. Así, en 1778, mientras que en Ciudad Real y sus barrios el 56% de los habitantes eran castizos, mestizos, mulatos o negros; en los pueblos de Los Altos –con la excepción de Teopisca, donde radicaba un pequeño grupo de españoles– más del 99% de sus pobladores eran considerados indios.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, pp. 268-271.

⁶⁸⁶ AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco] [Anotación actual: Padrones s.f. 1778].

En la segunda mitad del siglo XVIII, la política española conoció una sensible inflexión. Así, en 1770, Carlos III ordenó erradicar el uso de las lenguas indígenas y hacer del español la lengua universal (es decir única) de todo el Imperio.⁶⁸⁷ Lo original de esta real cédula era que por primera vez la Corona buscaba darse los medios para llevar a cabo la castellanización de los indios. En efecto, el proyecto consistía en fundar escuelas en los pueblos de indios, pagadas con el dinero de las propias comunidades (que se guardaba en las llamadas cajas de comunidad), para que en ellas los niños indios aprendieran a hablar el español. Como parte de esta nueva política, el obispo de Chiapas y Soconusco, Francisco Polanco, recomendaba a los curas doctrineros de los pueblos de indios que sus feligreses siguieran «instruyéndose de la doctrina cristiana en el idioma castellano».⁶⁸⁸ Sin embargo, lo único que se logró en Los Altos de Chiapas con esta política hispanizadora fue hacer más incomprensible a los indios la doctrina cristiana y alejarlos de la Iglesia Católica y de sus sacerdotes.

Por esos mismos años, fray Matías de Córdoba –un fraile dominico originario de Chiapas– proponía civilizar a los indios, incitándolos a vestir a la manera española para que tuvieran necesidad de adquirir mercancías que no podían producir, integrándolos así, con más fuerza, a los circuitos económicos del Imperio.⁶⁸⁹ Pero su propuesta implicaba, al mismo tiempo, atenuar las diferencias entre los distintos grupos que componían la sociedad colonial. Si los indios empezaban a vestir a la usanza española se volvería más difícil distinguirlos de los mestizos, lo que les permitiría cambiar más fácilmente de «casta».

A raíz de la Independencia se proclamó la igualdad jurídica de todos los mexicanos. Pero una cosa es cambiar la Constitución y las leyes y otra muy distinta es cambiar las prácticas sociales, las identidades y las formas de pensar. Los indios desaparecieron de las leyes, pero en una región como Los Altos, cuya vida económica giraba en torno a la explotación de los campesinos indios, donde todas las relaciones sociales estaban basadas en identidades bien definidas y el mestizaje había tenido poca fuerza, las formas de vida, las prácticas cotidianas y las mentalidades, no cambiaron mayormente. La novedad más importante fue la progresiva desaparición de las diferencias identitarias que existían entre criollos pobres, mestizos, mulatos e indios que vivían en San Cristóbal

⁶⁸⁷ B. Cifuentes, *Multilingüismo a través de la historia*.

⁶⁸⁸ Véase, por ejemplo, AGI, Guatemala, 949, exp. 2 (b), ff. 2v-4v. 1 [Visita de la parroquia de Chamula]. Chamula, 7-12 de septiembre 1777.

⁶⁸⁹ Fr. M. de Córdoba, «Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española y medios para conseguirlo sin violencia, coacción, ni mandato».

y habían adoptado muchos rasgos de la cultura hispana. Con el tiempo, todas estas «castas» se fundieron para dar lugar al grupo de ladinos.

En cambio, en el área rural, la discriminación y la explotación jugaron un papel nada despreciable en la conservación de las identidades indígenas en Los Altos. En efecto, dado que esta zona se había convertido en una reserva de mano de obra barata para otras regiones de Chiapas con más recursos naturales pero con menos pobladores, las oligarquías de San Cristóbal obtenían un gran beneficio del hecho que los indígenas no hablaran español, tuvieran un bajo nivel de escolaridad e ignoraran sus derechos políticos y sociales como ciudadanos mexicanos. Además, la permanencia de comunidades agrarias donde éstos podían subsistir durante los períodos del año en que no había trabajo en las haciendas o fincas, facilitaba su explotación como jornaleros estacionales.

Hoy en día, se tiende a pensar que la defensa de la cultura y la identidad ha sido siempre un objetivo en sí mismo que los grupos «étnicos» persiguen de forma natural, oponiéndose para ello a las imposiciones externas. Sin embargo, la «política de la identidad» es un fenómeno relativamente reciente. Durante siglos, los indios no defendieron sus creencias y prácticas tradicionales con el simple fin de preservar su cultura (que de hecho conoció cambios brutales), menos aún con el de mantener su identidad india (que, no olvidemos, les había sido impuesta por los españoles). Si mantuvieron ciertas creencias, prácticas culturales y formas de organización social fue porque pensaban que sus creencias no eran tales, sino que eran hechos verídicos de la realidad objetiva. Por esa razón, estaban convencidos de que sus prácticas culturales eran eficaces: que si no realizaban determinados rituales en las cuevas, cerros u ojos de agua, las cosechas se malograrían; que si no acudían a los servicios mágicos de los rezadores, sus enfermedades o las de los suyos se agravarían; etcétera. A la inversa, cuando los indios llegaron a la conclusión —otro asunto es si verdadera o falsa— de que determinadas técnicas, instrumentos, medicinas o prácticas religiosas de los españoles o mestizos les permitían satisfacer sus necesidades, enriquecer su vida o resolver sus problemas, no dudaron ni un instante en incorporarlas a su cultura.

Por otra parte, al ser discriminados, menospreciados, rechazados, maltratados, vejados, y explotados por los ladinos, los indígenas se esforzaron en preservar sus comunidades. En efecto, ante situaciones económicas en extremo precarias, las redes de ayuda mutua y de solidaridad que se tejían en ellas resultaban de vital importancia para la subsistencia misma. Sin ellas, una mala cosecha, una temporada sin

conseguir trabajo en la finca, un accidente o una enfermedad, podían desembocar rápidamente en el hambre, la enfermedad y la muerte. Además, sus comunidades eran el único espacio posible de reconocimiento social –que, no olvidemos, es sin duda una de las necesidades humanas más profundas y universales– al que podían aspirar. En efecto, sólo entre los suyos tenían la posibilidad de ser valorados y tratados como personas. De ahí un cierto conformismo social, en relación con los valores colectivos, que caracterizó durante mucho tiempo a gran parte de los indígenas. El ser criticados –o peor aún, rechazados– por su propia comunidad significaba para ellos un total ostracismo en la vida social. Por esa misma razón, muchos indios estuvieron dispuestos a dedicarle años de trabajo y los ahorros de toda una vida a financiar una fiesta que les permitía acrecentar su prestigio y subir en la jerarquía social de su comunidad. Además, si toda la vida –la vida que realmente contaba, no aquella que transcurría en los horrores del trabajo en las fincas– estaba centrada en la comunidad, era lógico que su compromiso fundamental fuera con ésta.

De esta forma, tanto la oligarquía de San Cristóbal como los campesinos de Los Altos contribuyeron, por motivos muy distintos, pero no contradictorios, a mantener vivas las identidades indígenas, a pesar de su abolición jurídica.

La fundación de los pueblos de indios

Las actuales identidades locales de los indígenas de Los Altos, que casi siempre coinciden con las identidades municipales –al igual que la identidad genérica de indio–, tuvieron también su origen en el siglo XVI. En efecto, salvo contadas excepciones, cada municipio actual corresponde a uno de los pueblos de indios fundados por los dominicos que llegaron a Chiapas en 1545, acompañando al obispo fray Bartolomé de Las Casas. Con el establecimiento de estos nuevos asentamientos, los religiosos perseguían un doble objetivo: por una parte se proponían reagrupar a los naturales que vivían dispersos en una multitud de caseríos; por la otra, buscaban dismantelar las unidades político-territoriales prehispánicas más extensas a las que los indios de Los Altos habían pertenecido –los llamados «señoríos» o «cacicazgos»–, sustituyéndolos por un conjunto de pueblos dotados de tierras y de instituciones políticas y religiosas propias.

A la llegada de las huestes españolas, las formas de poblamiento y de control del territorio de los señoríos prehispánicos de Los Altos de Chiapas eran diversas. Al parecer muchas de las unidades políticas existentes en el posclásico se componían de varios asentamientos ubicados en los distintos cerros que dominaban un valle donde se encontraban las principales tierras de cultivo. En lo alto de algunos de estos cerros se levantaban pequeños conjuntos de construcciones religiosas y civiles. Estas ciudadelas –tal vez sólo habitadas por sacerdotes y miembros de la élite gobernante– servían de refugio a toda la población en caso de ataque enemigo. Los campesinos vivían en caseríos más o menos dispersos en las laderas de estos cerros o en la cima de otros promontorios vecinos. Esta forma de poblamiento parece haber sido la de Chamula, Huixtán, Zinacantán y San Gregorio, al oeste del actual Huixtán.⁶⁹⁰

Existían además otras formas de poblamiento, aún más dispersas, que correspondían a unidades políticas más pequeñas que no incluimos entre los señoríos. A estas últimas hacen referencia las descripciones de diversos eclesiásticos, tales como la del obispo fray Pedro de Feria, quien en una carta al rey afirmó que anteriormente los indios de Chiapas estaban «muy desparramados, sin poblaciones ni congregaciones, sino cada uno por sí en montes y sierras ásperas e inaccesibles»⁶⁹¹ o como la de fray Antonio de Remesal quien en su libro escribió que:

Vivían los indios en su gentilidad en pueblos diferentes unos de otros, con diferentes nombres, diferentes señores, diferente gobierno, diferentes ídolos y diferentes lenguas, y todo tan distinto como una señoría o reino de otro; y a causa de no se ordenar los pueblos por calles y barrios como en Europa, estaba aquí una casa, acullá otra, a otro trecho otra, sin correspondencia alguna, y por esta razón un lugar de quinientos y de menos vecinos, que en aquellos tiempos era muy pequeño, ocupaba una legua de tierra ...⁶⁹²

⁶⁹⁰ Las escasas descripciones de B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Cap. CLXVI, p. 425-426 y 427, y D. Godoy, «Relación hecha por ... a Hernando Cortés», pp. 465-467, coinciden con los resultados de los reconocimientos igualmente escasos de los arqueólogos: R. M. Adams, «Patrones de cambio de la organización territorial», pp. 65-74 y T. A. Lee, «La arqueología de los Altos de Chiapas», pp. 286-290.

⁶⁹¹ Citado en M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 40-41.

⁶⁹² Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VIII, cap. I, vol. II, p. 243.

Este tipo de asentamiento facilitaba la huida de sus habitantes a los montes en caso de una incursión armada enemiga, como lo descubrieron los españoles cuando en los primeros años intentaron sujetar a los indios a su control.

A partir de 1549, los dominicos iniciaron una audaz y ambiciosa campaña de congregación de los indios.⁶⁹³ La dispersión de la población nativa, agravada por las constantes y mortíferas epidemias traídas del Viejo Mundo por los españoles, dificultaba sobremanera el control político, el cobro de los tributos, la imposición de cargas y servicios personales, y la evangelización de los indios. Los frailes procedieron entonces a fundar nuevos asentamientos que obedecían todos a un mismo patrón urbanístico, de inspiración renacentista:

... comenzaron –dice Remesal– los padres a tratar de juntar los pueblos y disponerlos en forma de república sociable, para que más presto se juntasen a misa y a sermón y a todo aquello que fuese menester para su gobierno. Para esto hicieron primero una planta, porque todos fuesen uniformes en edificar. Lo primero dieron lugar a la iglesia, mayor o menor, conforme al número de vecinos. Junto a ella pusieron la casa del padre, delante de la iglesia una plaza muy grande, diferente del cementerio, enfrente la casa de regimiento o consejo, junto a ella la cárcel y allí cerca el mesón o casa de comunidad, donde posasen los forasteros. Todo lo demás del pueblo se dividía por cordel, las calles derechas y anchas, norte a sur, este, oeste, en forma de cuadras.⁶⁹⁴

Como podemos ver, la concentración y urbanización de la población india facilitó también la imposición de las nuevas instituciones políticas y religiosas de origen hispánico que habrían de estructurar a los pueblos de indios, tales como la Iglesia y el culto al santo patrón, el Cabildo, la caja de comunidad y las cofradías.

En cada uno de estos nuevos asentamientos los dominicos congregaron a indios provenientes de una de varias entidades político-territoriales prehispánicas. Desgraciadamente no sabemos si el criterio que utilizaron para juntarlos en un mismo lugar fue exclusivamente el de la proximidad de dichas entidades, o si tomaron también en cuenta las relaciones de sujeción o de alianza que pudiesen haber existido entre ellas antes de la llegada de los españoles.

⁶⁹³ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala ...*, libro II, cap. LXXIV, vol. 1, p. 456-461.

⁶⁹⁴ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VIII, cap. I, vol. II, p. 243.

Las distintas unidades políticas y territoriales que fueron congregadas en un mismo pueblo por lo general no se diluyeron unas en otras, sino que conservaron vivas sus identidades diferenciadas. Los españoles contribuyeron a este proceso al otorgarles a cada una de estas entidades un reconocimiento más o menos formal en la administración cotidiana de los pueblos de indios bajo el término de parcialidades (también denominadas barrios o calpules). Así, por ejemplo, Chamula es el resultado de la congregación de tres asentamientos prehispánicos: el propio Chamula, Analco y Momostenango, cuya existencia perdura hasta nuestros días bajo la forma de los tres barrios del pueblo.⁶⁹⁵

Los religiosos insistieron siempre en que las congregaciones se habían llevado a cabo con base en el convencimiento de los naturales y sin recurrir a métodos coercitivos, pero resulta difícil creer que los indios no opusiesen una gran resistencia a este traslado y a esta reestructuración de su vida social, política y religiosa.⁶⁹⁶

De hecho, según el obispo fray Pedro de Feria, para los años de 1570, algunos indios habían comenzado a deshacer las congregaciones y a regresar a sus antiguos asentamientos, y tres o cuatro pueblos habían cambiado de lugar, alejándose así del control de los españoles.⁶⁹⁷

A pesar de ésta y otras formas de resistencia, para fines del siglo XVII y principios del XVIII la política de congregación y reducción había

⁶⁹⁵ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. LXXIV, vol. I, p. 457, menciona que el pueblo colonial Chamula fue el resultado de la reunión de tres asentamientos distintos.

E. Calnek, «Los pueblos indígenas de las tierras altas», pp. 119-120, proporciona sus nombres.

⁶⁹⁶ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VIII, cap. I, vol. II, p. 244; y M. H. Ruz, «Los rostros de la resistencia», pp. 94-97. Por el contrario, los vecinos españoles, que tenían serios enfrentamientos con los frailes predicadores, los acusaron en 1581 de haber realizado estas congregaciones sólo por conveniencia propia y de manera violenta, ocasionando una gran mortandad entre los indios: «[Los dominicos] dieron en una cosa de grandísimo y notable daño para toda la provincia, que fue mudar los pueblos de sus propios y naturales asientos y tierras a otras partes muy diferentes y extrañas de ellos, por sólo acomodarlos a sus caminos [y] hallándose los inconvenientes perniciosísimos que había —con el tiempo. hacían a muchos, después de ya asentados, mudarse de nuevo a otros sitios donde se hallaban peor. Y a los que rehusaban una cosa tan grave como dejar sus propias y naturales tierras y haberse de pasar a otras extrañas donde se habían de acabar y morir [...] no querían visitarlos, como a descomulgados, hasta que por no se ver notados de infieles entre los demás, venían a hacer lo que los frailes les mandaban, mudándose a donde querían»: Citado en M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*, pp. 65-66.

⁶⁹⁷ M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 40-41.

resultado un gran éxito. Los asentamientos dispersos habían prácticamente desaparecido y todos –o casi todos– los indios tenían su casa principal en el área «urbana» del pueblo del que formaban parte. Esto no impedía que tuviesen también algunos jacales en sus milpas, donde pasaban la noche durante las temporadas de intensos trabajos agrícolas. Sólo a partir de mediados del siglo XVIII, al incrementarse la población indígena y al debilitarse posteriormente el control sobre ella, muchos indios –a lo largo de un proceso que duró por lo menos un siglo– abandonaron los centros políticos y religiosos para instalarse en forma permanente más cerca de sus tierras, formando rancherías habitadas por unidades domésticas generalmente emparentadas entre sí.⁶⁹⁸

La gran originalidad de Los Altos no radica en la política de congregación de la población indígena que llevaron a cabo los frailes en el siglo XVI –que fue común a toda la América hispánica–, sino en que, a diferencia de lo que ha ocurrido en muchas otras partes de México, en esta región casi no se han producido casos de escisión de pueblos de indios de origen colonial.⁶⁹⁹ A lo largo de los siglos XIX y XX llegó a suceder que un sólo municipio agrupara a varios pueblos coloniales distintos. Pero en todos estos casos, tales pueblos han mantenido su identidad colectiva diferenciada. Además, han conservado el derecho a manejar con gran independencia sus propios asuntos a través de «un ayuntamiento tradicional» (es decir constituido como el de la época colonial), sin tener que depender de las autoridades «constitucionales»

⁶⁹⁸ Esta afirmación requeriría sin duda de una investigación más profunda. Para hacerla nos basamos en el hecho de que las referencias a parajes habitados son mucho más frecuentes en los documentos de las postrimerías del período colonial que en los de finales del siglo XVII y principios del XVIII. Todavía en 1819, cuando ya se habían poblado un buen número de parajes, el cura de Zinacantán afirmó que casi todos los indios a su cargo tenían una casa en el pueblo y otra en su milpa: L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», p. 45.

⁶⁹⁹ Las únicas excepciones son Mitontic (que parece ser el resultado de la migración de un grupo de chamulas a principios del siglo XVII); San Martín Teultepec –ahora Abasolo– (que surgió en 1711, cuando varias familias de Oxchuc abandonaron el pueblo, que había crecido en demasía, en busca de nuevas tierras) y Chanal (cuyo origen se remonta al último tercio del siglo XIX, cuando indios de Oxchuc se internaron en la Selva Lacandona y se asentaron junto al río Tzaconejá). Un caso peculiar es El Puerto, que probablemente surgió de la migración –en el siglo XIX– de indios de Aguacatenango a tierras que habían adquirido en la segunda mitad del siglo XVII, pero que estaban algo distantes del pueblo. Pero ni Aguacatenango ni El Puerto han sido reconocidos como municipios.

de la cabecera.⁷⁰⁰ Finalmente todos ellos tienen sus propias fiestas y su sistema de cargos religiosos.

Por si eso fuera poco, en la última década, tres de estos pueblos (Cancuc, Santiago El Pinar –antes Santiago Huixtán– y Aldama –antes Magdalena–) han logrado recuperar su autonomía administrativa y han sido reconocidos legalmente como municipios. Es muy probable, además, que por lo menos dos de los cuatro pueblos coloniales que siguen adscritos a otros municipios (Santa Martha y Abasolo –antes San Martín Teultepec–) logren constituirse legalmente en municipios en un futuro no muy lejano.⁷⁰¹

Esta continuidad histórica permite comprender aquellos rasgos culturales que han sido destacados por los antropólogos norteamericanos de las décadas de 1950 y 1960. Así, cada uno de los pueblos de indios coloniales de Los Altos ha buscado identificarse con un traje propio (lo que sin duda le fue impuesto originalmente por los dominicos para poder reconocer fácilmente a los naturales de cada pueblo) y ha generado un dialecto particular que lo distingue de los otros pueblos de la región. De estos esfuerzos por diferenciarse de los pueblos cercanos, con los que a menudo existían rivalidades y conflictos por el control de los recursos naturales, nacieron también los estereotipos que sintetizan los defectos –y más rara vez las virtudes– que se atribuyen a los habitantes de los municipios vecinos.

La lenta construcción de la región de Los Altos

Aunque a lo largo de estas páginas nos hemos estado refiriendo constantemente a Los Altos como nuestro marco espacial de análisis, es necesario precisar ahora que esta región es, primero, una construcción de los españoles que se asentaron en Ciudad Real; y, luego, de los

⁷⁰⁰ E. Henríquez Arellano, *Los métodos censales ante la organización política de los grupos indígenas*, pp. 14-17 y 101.

⁷⁰¹ Los dos casos restantes son San Felipe y Aguacatenango. San Felipe es un pueblo colonial que quedó adscrito al municipio de San Cristóbal y en el cual la mayoría de la población ha dejado de hablar el tzotzil. A pesar de ello, sus habitantes mantienen una fuerte cohesión comunal y una identidad local perfectamente bien definida. Aguacatenango quedó incorporado al municipio de Venustiano Carranza y mantiene un gobierno tradicional propio. Sus habitantes portan su traje típico y continúan hablando el tzeltal.

ladinos que integraban la élite social de San Cristóbal en el siglo XIX. Estos grupos reforzaron su homogeneidad y le dieron en gran medida sus límites actuales. En efecto, a la llegada de los conquistadores españoles al Altiplano de Chiapas nada existía que se pareciese a una región. En ese espacio geográfico, como ya hemos mencionado, se encontraban diversos señoríos prehispánicos (por lo menos cuatro: Zinacantán, Chamula, Pontehuitz y Huixtán), cuyos territorios desbordaban el Altiplano, ya que cada señorío buscaba controlar distintos pisos ecológicos para tener así acceso a una mayor número de recursos naturales.⁷⁰² Además, el señorío más importante de esta zona, Zinacantán, había logrado abrir un camino entre las llanuras del Golfo de México y la Depresión Central y el Soconusco para evitar el que controlaban sus rivales ancestrales, los chiapanecas.⁷⁰³

La situación de esta zona cambió drásticamente con la Conquista y con la fundación, en 1528, de una villa española –Villa Real, la futura Ciudad Real– en el Valle de Jovel. La elección de este valle sólo se explica por motivos puramente coyunturales, uno de esos accidentes o azares, de los cuáles la historia está plagada.

En efecto, el área más propicia para los propósitos económicos de los colonos españoles era sin duda el Valle del Río Grande, en especial su parte noroccidental, que correspondía al señorío de Chiapa. Ahí se encontraban las mejores tierras agrícolas que, además, en diversas partes pueden ser regadas con las aguas del Río Grande y de sus afluentes. Era, también, la zona mejor comunicada y la que contaba con una mayor densidad de población.

De hecho, en un primer momento, Diego de Mazariegos fundó la villa española en dicho valle, cerca de donde se encuentra la actual ciudad de Chiapa de Corzo; pero a los pocos días, al enterarse de que otro ejército español proveniente de Guatemala se encontraba en los Llanos de Comitán, optó por trasladar la ciudad al Valle de Jovel. Después de esta maniobra, Mazariegos logró que las autoridades de la ciudad de México le reconocieran el derecho a ocupar todo aquel espacio que habría de convertirse en la alcaldía mayor de Chiapa. El grupo rival, comandado por Pedro Portocarrero, tuvo que abandonar la zona y regresar a Guatemala.⁷⁰⁴

⁷⁰² Véase mi estudio, *Chronotopologie d'une région rebelle*, p. 320.

⁷⁰³ Véase «El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán», en este libro.

⁷⁰⁴ J. de Vos, *Los enredos de Remesal*, pp. 94-135; y G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, pp. 123-196.

Los españoles no tardaron, sin embargo, en descubrir los múltiples inconvenientes del Valle de Jovel. Sin duda, este valle era de una gran belleza y su clima templado era mucho más del gusto de los colonos que el de Chiapa, donde en los meses de secas hace un calor extremo. Pero, en cambio, las tierras eran de mala calidad, el valle se inundaba a menudo durante la temporada de lluvias y, finalmente, la población indígena de los alrededores no era muy abundante. Para colmo, la caída demográfica que se produjo tras la llegada de los españoles tuvo un carácter todavía más extremo en el Altiplano debido a los trabajos forzados a los que se vieron sometidos los indios para construir la nueva ciudad.⁷⁰⁵

Por esta razón, cuando los dominicos se dieron a la tarea de congregar a la población nativa en nuevos asentamientos (los pueblos de indios), obligaron a muchos indios que vivían en el Valle de Huitiupán y Simojovel a trasladarse a las tierras frías cercanas de Ciudad Real, con el fin de asegurar mano de obra suficiente a la capital española.⁷⁰⁶ Lógicamente, todos los nuevos pueblos de esa área, bautizada con el nombre de Coronas y Chinampas, quedaron obligados a proporcionar trabajo y productos agrícolas (maíz, frijol, chile y, en algunos casos, trigo) a Ciudad Real.⁷⁰⁷

Sin embargo, estas medidas no dieron el resultado esperado. El traslado de los indios de las tierras cálidas al Altiplano provocó una enorme mortandad entre ellos. A fines del siglo XVI y principios del XVII, una parte de los sobrevivientes de esta hecatombe logró obtener el derecho de regresar a su región de origen.⁷⁰⁸ Así, una parte considerable del área noroccidental del Altiplano quedó prácticamente despoblada. A fines del siglo XVII, con excepción de Chamula, que era un pueblo de tamaño regular (alrededor de 200 familias), los otros ocho asentamientos eran pequeñas aldeas donde vivían tan sólo algunas decenas de familias (35 en promedio) (ver mapa 32: «El Altiplano de Chiapas (Época colonial)».⁷⁰⁹

El área nororiental del Altiplano tuvo, en cambio, un destino muy diferente. No sólo no sufrió los brutales traslados de población que había padecido la provincia de Coronas y Chinampas, sino que además

⁷⁰⁵ Véase mi estudio, *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 139-142.

⁷⁰⁶ L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», pp. 31-34.

⁷⁰⁷ Véase *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 327-328.

⁷⁰⁸ L. Reyes García, «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», pp. 31-34.

⁷⁰⁹ Véase *Chronotopologie d'une région rebelle*, p. 638.

quedó integrada en una región muy extensa (que se prolongaba, hacia el norte, hasta la alcaldía mayor de Tabasco; y, hacía el oeste, hasta los Llanos de Comitán). Esta amplísima región, que incluía toda la provincia de Los Zendales y el extremo noroccidental de la provincia de Los Llanos, conoció en el siglo XVII un importante crecimiento demográfico y un notable desarrollo económico. Así, a fines de ese siglo, los pueblos de la parte noroccidental del Altiplano eran dos o tres veces más grandes que los de la provincia de Coronas y Chinampas. Los más pequeños tenían alrededor de 200 familias, los más grandes unas 500.⁷¹⁰

El extremo oeste de la actual región de Los Altos (San Felipe y Zinacantán) mantenía –aunque cada vez con menos fuerza– su vinculación con los demás pueblos que habían formado parte del señorío prehispánico de Zinacantán, el que se había extendido desde el pie de monte del Valle del Río Grande hasta los pueblos zoques de Osumacinta y Chicoasén. El camino que conducía de Ciudad Real al puerto fluvial de Quechula, cruzando por Zinacantán, también contribuía a que los intercambios del extremo oeste del Altiplano se orientaran hacia el Valle del Río Grande y las Montañas Zoques.

Finalmente, los pueblos situados al sur de Ciudad Real, que hoy en día no se incluyen en la región de Los Altos, formaban parte de su *hinterland* y jugaban un papel económico fundamental al abastecer a la urbe española de maíz, frijol y chile, cultivos que provenían a menudo de tierras de regadío.⁷¹¹

Dada la heterogeneidad demográfica, económica y social que caracterizaba el Altiplano, no es posible para la época colonial hablar de una región de Los Altos de Chiapas. A pesar de que todos los pueblos de los alrededores de Ciudad Real debían contribuir con alimentos, artesanías y trabajo al sostenimiento de la capital, el área carecía de una unidad propia y sus diferentes partes se integraban a distintas rutas comerciales y redes de solidaridad.

El Altiplano empezó a adquirir una mayor homogeneidad después de la gran rebelión indígena que se produjo en el año de 1712 y amenazó seriamente el dominio español en Chiapas. La represión de que fueron objeto los pueblos de la provincia de Los Zendales (al noroeste de Ciudad Real) terminó con su prosperidad económica y provocó una recesión demográfica importante. En cambio, las pequeñas aldeas de la parte noroccidental del Altiplano, aunque habían participado en la rebelión, escaparon de la represión porque se rindieron

⁷¹⁰ *Ibid.*, pp. 341-370 y 639.

⁷¹¹ Véase *Chronotopologie d'une région rebelle*, pp. 181-186.

antes de que las tropas españolas entraran en el área. De esta manera, la «pacificación» contribuyó a equilibrar la demografía y la situación económica de dos áreas del Altiplano.⁷¹²

En la segunda mitad del siglo XVIII, el fuerte crecimiento demográfico que se produjo en el Altiplano proporcionó a Ciudad Real los trabajadores indios necesarios para transportar las mercancías por el camino que unía a Guatemala con Veracruz a través de la ruta que pasaba por Comitán y Ciudad Real. A partir de entonces, la región de Los Altos en su conjunto empezó a funcionar como una reserva de mano de obra indígena que abastecía a las demás zonas de Chiapas, menos pobladas pero con más recursos naturales. Así, durante dos siglos, Ciudad Real —rebautizada en el siglo XIX como San Cristóbal Las Casas— basó su crecimiento económico en el papel de intermediaria obligada entre las fincas demandantes de trabajadores y las comunidades indígenas de los alrededores de dicha ciudad. Este papel cobró una mayor importancia con el desarrollo de las fincas de café en la región del Soconusco (y también en el norte del estado) a fines del siglo XIX. La élite de San Cristóbal combinó entonces la producción de aguardiente barato con el «enganche» de indígenas para la cosecha del café en el Soconusco.⁷¹³

La región empezó también a cobrar un perfil propio que la llevaría a distinguirse del resto del estado de Chiapas. Para empezar, en muchas regiones de Chiapas, en especial la Depresión Central y las Llanuras del Pacífico, los hablantes de lenguas mesoamericanas disminuyeron gradualmente, hasta desaparecer casi por completo. Ese fue el caso también de los pueblos ubicados al sur de San Cristóbal de Las Casas.

Pero incluso dentro del conjunto de las demás regiones indígenas de Chiapas, Los Altos se distinguieron por la permanencia de sus sistemas de cargos cívico-religiosos. Aunque en Los Altos también hubo algunas grandes fincas y en algunas cabeceras se instalaron algunos ladinos, la mala calidad de sus tierras hizo que ni las unas ni los otros arraigaran con tanta fuerza como en el Valle de Huitiupán y Simojovel y en las Montañas Choles. La misma cercanía de San Cristóbal y los abusos y la discriminación que sufrían los indígenas por parte de los ladinos de la ciudad, hicieron que las identidades cobraran una rigidez aun más extrema que en otras partes del estado. En Los Altos el

⁷¹² Véase mi estudio, «La construcción histórica de una región: Los Altos de Chiapas y la rebelión de 1712».

⁷¹³ J. Rus, «Coffee and the Recolonization Highland Chiapas, Mexico, 1892-1910» y F. Baumann, «Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas».

mundo parecía dividirse en dos grupos radicalmente contrapuestos: indígenas y ladinos.

A pesar de que Los Altos empezaban a adquirir un perfil propio, aún nadie percibía en esa área algún tipo de unidad regional, seguramente porque ésta no terminaba de constituirse. Los vaivenes de la división política de Chiapas, entre su incorporación a México y la Revolución, son un buen indicador de ello. Entre 1829 y 1882, esta división política incluía tres niveles territoriales: Distritos (o Departamentos); Partidos (o Municipalidades); y Pueblos (o ciudades o villas, según su categoría). San Cristóbal era, además de capital de Chiapas hasta 1892, cabecera de un distrito y de un partido. Como cabecera de distrito, su territorio abarcaba sólo una parte de Los Altos (dejando fuera, a veces, ora algunos pueblos de las Montañas Chamulas, ora casi todos, y en una ocasión a Teopisca y Amatenango), o bien gran parte de las Montañas Mayas (exceptuando los pueblos choles y Petalcingo, y en una ocasión a Yajalón y casi todos los pueblos de las Montañas Chamulas). Como cabecera de partido, controlaba sólo su entorno inmediato (San Felipe, Chamula y Zinacantán), o bien una parte más amplia de Los Altos, pero dejando siempre fuera algunos pueblos del norte del Altiplano.

En cambio, en muchas ocasiones, su territorio –ya fuera como cabecera de distrito o de partido– incluía varios de los pueblos de la vertiente sur del Macizo Central que mira al Valle del Río Grande y que desde la Colonia abastecían a San Cristóbal de maíz y de otros productos agrícolas.⁷¹⁴

Lo que queda claro de este somero análisis de las divisiones políticas durante el siglo XIX –además de la gran inestabilidad en la manera de concebir el *hinterland* de San Cristóbal, resultado seguramente de pugnas políticas– es que los pueblos más norteños de las Montañas Chamulas (en particular, Chalchihuitán y Pantelhó) no estaban integrados a las redes de la ciudad y, en cambio, varios de los que se encontraban en el pie de monte, mirando al Valle del río Grande –y que ahora no se incluyen nunca en Los Altos–, jugaban un papel muy importante para su abastecimiento.

Aunque ya desde la primera década del siglo XX, Los Altos destacaban por la abrumadora presencia de indígenas en el campo, por el carácter radicalmente conservador de sus gobiernos locales y por servir

⁷¹⁴ Sobre la división política de Chiapas en el siglo XIX, véase M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, vol. II, pp. 274, 288-291, 357-359 y 405-407; y vol. III, pp. 463-464; y *División territorial del estado de Chiapas de 1810 a 1995*, pp. 57-64.

de reserva de mano de obra para otras regiones de Chiapas, el Estado empezó a adoptar una política común y específica para esta región sólo a partir de la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940) (ver mapa 33: «Los Altos de Chiapas»). Dado que gran parte de los indígenas de la región no hablaban el español, además de que manifestaban una profunda desconfianza hacia todos los ladinos, el Estado tenía necesariamente que llevar a cabo sus proyectos recurriendo a intermediarios indígenas, generalmente muchachos jóvenes, capacitados de modo especial para realizar las tareas que se les encomendaban.

El primer paso de esta nueva política se dio en 1936, con la formación de un comité electoral para Los Altos de Chiapas que tenía como objetivo promover la campaña de candidato a gobernador del estado de Chiapas, Efraín Gutiérrez, apoyado por el recién electo presidente Lázaro Cárdenas.⁷¹⁵ Este comité estaba dirigido por Erasto Urbina, un ladino de San Cristóbal que dominaba el tzotzil y el tzeltal y que conocía a la perfección la región. Urbina reclutó a jóvenes indígenas para llevar a cabo la campaña electoral; luego los transformó en «inspectores de elecciones» para vigilar los comicios. Gracias a estas acciones y otras similares en distintas partes del Estado, Efraín Gutiérrez ganó la gubernatura por amplio margen.

En recompensa a sus servicios, Erasto Urbina fue nombrado director del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena en Los Altos. Como parte de sus nuevas responsabilidades, a fines de ese mismo año de 1936, Urbina creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), cuyos cuadros fueron los mismos jóvenes indígenas que habían colaborado con él en la campaña de Efraín Gutiérrez.

El STI no era en sentido estricto un sindicato. Era más bien un organismo estatal encargado de la contratación de los trabajadores indígenas para el trabajo en las fincas cafetaleras del Soconusco. El STI logró regularizar el pago de anticipos en efectivo (en vez de alcohol) a los indígenas, mejorar las condiciones en que eran transportado a las fincas y atenuar algunos de los abusos más escandalosos de los que eran víctimas en éstas. Por otra parte, el STI le garantizaba a los propietarios que los indígenas cumplirían hasta el final con el período de trabajo para el que habían sido contratados. Los desertores eran rápidamente localizados en sus parajes y forzados a regresar a las fincas

⁷¹⁵ Para esta parte sobre las transformaciones en Los Altos de Chiapas durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, nos hemos basado en el notable artículo de J. Rus, «La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968», pp. 257-263.

gracias a la amplia red de colaboradores que el STI tenía en toda la región de Los Altos.

Para completar su obra «revolucionaria», Urbina colocó a sus «muchachos» en los cargos de secretarios y escribanos de los municipios indígenas. A partir de estos puestos y gracias al apoyo del partido oficial –el Partido de la Revolución Mexicana (PRM), antecedente del Partido Revolucionario Institucional (PRI)–, estos jóvenes indígenas fueron apoderándose del control político de sus municipios, desplazando así a los consejos de ancianos. Estos nuevos dirigentes indígenas lograron reforzar sus redes clientelares al promover, durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, el reparto agrario en Los Altos, a menudo recurriendo a la invasión de propiedades privadas para acelerar los trámites. Así, en unos cuantos años, los cargos políticos de todos los municipios indígenas quedaron en manos de unos cuantos jóvenes dirigentes que se habían formado juntos, bajo el amparo de Erasto Urbina. Los cimientos de una clase política indígena de alcance regional habían quedado así sólidamente establecidos.

Aunque en las décadas siguientes los dirigentes indígenas perdieron parte del apoyo que habían recibido del gobierno federal, lograron consolidar su poder estableciendo alianzas comerciales con los miembros de la élite ladina de San Cristóbal. Al monopolizar el comercio del alcohol, con fines rituales, y luego de otros productos como los refrescos y las veladoras, estos caciques ampliaron su poder político en la esfera económica.⁷¹⁶ En Chamula, el préstamo de dinero con tasas usurarias, así como el negocio del transporte de mercancías y material de construcción, hicieron de los «muchachos» de Urbina –y luego de sus hijos– verdaderos magnates. En 1993, estos dirigentes chamulas, junto con algunos socios ladinos de San Cristóbal, lanzaron un empresa de autobuses de gran lujo. Sin embargo, esta empresa quebró a consecuencia del levantamiento armado neozapatista del 1º de enero de 1994, el que ahuyentó durante varios años a los turistas que tenían un mayor poder adquisitivo.

El Estado federal volvió a tener una gran ingerencia en Los Altos de Chiapas con la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (INI) en San Cristóbal de Las Casas, en 1951.⁷¹⁷ Una de las primeras labores del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil consistió en reclutar indígenas que supieran leer y escribir y hubieran cursado por lo menos tres años de primaria, para formarlos

⁷¹⁶ *Ibid.*, pp. 263-266.

⁷¹⁷ U. Köhler, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, pp. 189-210.

como «promotores culturales». El INI buscaba personas que más adelante fueran capaces no sólo de desempeñarse como maestros bilingües, sino también de vencer las reticencias de la población local para cooperar con diversos proyectos de desarrollo que la federación quería echar a andar en Los Altos. El INI se esforzó así por reclutar la mayor parte de sus promotores entre miembros de las familias que gozaban de más prestigio y poder. De esta forma, muchos de los «muchachos» de Urbina lograron heredar su poder a sus hijos.

Estos promotores fueron adiestrados en internados donde convivían con indígenas de otros municipios. La relación entre ellos se mantuvo más allá de los años del internado, ya que una de sus obligaciones, como maestros bilingües, era acudir cada mes a San Cristóbal de Las Casas para continuar con su formación —la que incluía conocimientos de medicina, agricultura, derecho y administración. Aunque, en teoría, estos indígenas debían desempeñarse laboralmente en sus lugares de origen, la falta de personal calificado hizo que en ocasiones el INI tuviera que asignarlos a escuelas fuera de sus municipios. En un primer momento, la población rechazó en forma categórica a estos maestros foráneos, pero con el tiempo algunos lograron ser aceptados.⁷¹⁸ Hoy en día, aunque la mayor parte de los maestros siguen siendo originarios de los municipios en donde enseñan, no es raro encontrar a profesores provenientes de otros lugares de Los Altos, a pesar del obstáculo que supone la existencia de importantes variaciones dialectales locales al interior tanto del tzotzil como del tzeltal.

Con los años, las escuelas primarias se multiplicaron rápidamente en todos los municipios indígenas de Los Altos, pero al mismo tiempo los requisitos para poder seguir la carrera magisterial se fueron ampliando. Cuando se fundó el centro coordinador bastaba con haber cursado tres años de primaria. Después se pasó a exigir la primaria completa, luego la secundaria y, actualmente, se requiere haber terminado el bachillerato. Los padres que deseaban que sus hijos pudiesen continuar sus estudios más allá de las posibilidades que ofrecían las escuelas municipales, tenían que enviarlos a estudiar a San Cristóbal o a Tuxtla Gutiérrez, lo que suponía grandes erogaciones de dinero, sin contar con las dificultades para integrarse en medios ladinos, donde se discriminaba a los indígenas. La otra solución, más económica, era inscribirlos en un internado del INI. Algunos de ellos, como el de Zinacantán admitían también a niñas. Estos internados han desempeñado un destacado papel en la conformación de duraderas amistades y matrimonios

⁷¹⁸ *Ibid.*, pp. 193-202.

entre indígenas de distintos municipios e, incluso, de distintas lenguas, los que mantienen la existencia de importantes redes políticas regionales.⁷¹⁹

Gracias a las facilidades que ofreció el INI y a la prosperidad económica alcanzada por algunas pocas familias –a menudo ligadas con el poder político municipal–, un pequeño pero significativo, número de jóvenes indígenas ha podido cursar estudios universitarios. En un primer momento, éstos estudiantes se dirigieron a la Escuela de Derecho de San Cristóbal de Las Casas –ni más ni menos que el bastión de las élites ladinas, donde éstas formaban a sus hijos como abogados y políticos encumbrados. Los estudiantes indígenas, a menudo marginados y discriminados por sus compañeros ladinos, tendieron a formar un grupo común a pesar de provenir de municipios a veces muy distantes y hablar lenguas distintas. En los últimos años, el número de estudiantes indígenas se ha multiplicado en todas las carreras universitarias que se imparten en San Cristóbal.⁷²⁰

No sólo el Estado ha contribuido a la formación de élites indígenas regionales (la mitad de las presidencias municipales están ocupadas por maestros bilingües),⁷²¹ las iglesias han jugado también un papel de primera importancia. Recordemos que hoy en día un poco más del 20% de los habitantes de esta región se declara protestante.⁷²² La Iglesia Presbiteriana empezó a conquistar un número importante de adeptos en el municipio de Oxchuc desde los años de 1950.⁷²³ A partir de ahí, las Iglesias protestantes se han ido expandiendo por todos Los Altos. Éstas abrieron por primera vez la posibilidad de una afiliación voluntaria a una institución que no se organizaba con base en los municipios (o a los territorios de los pueblos de indios de la época colonial).⁷²⁴ Convertirse a la nueva fe suponía no sólo optar por pertenecer voluntariamente a un grupo de adscripción (y en la práctica de ayuda mu-

⁷¹⁹ *Ibid.*, pp. 189-210.

⁷²⁰ Esta observación, al igual que muchas otras que se harán más adelante en este trabajo, está basada en mi experiencia personal como vecino de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, de 1986 a 1998.

⁷²¹ L. O. Pineda, *Caciques culturales*; y H. W. Rubín Bamaca, «La nueva clase política de Los Altos de Chiapas».

⁷²² Según el censo del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) del año 2000, 21.49% de los habitantes de Los Altos dijeron ser miembros de religiones «protestantes y evangélicas», o «bíblicas no evangélicas».

⁷²³ H. Siverts, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, pp. 175-184.

⁷²⁴ R. A. Hernández Castillo, «Entre la victimización y la resistencia étnica», hace una revisión crítica de la bibliografía sobre el protestantismo en Chiapas.

tua) del que no formaban parte la mayoría de los vecinos, sino que implicaba también romper con el sistema de cargos religiosos, el que había sido un componente fundamental del poder político local. De hecho, un importante efecto colateral de estas conversiones fue reforzar el poder de la presidencia municipal, que así se convirtió en la única institución de gobierno considerada como legítima por todos los habitantes, tanto protestantes como católicos tradicionalistas.

Además de introducir una diversidad de adscripciones abiertas y voluntarias entre los indígenas que rompían con la ficción de la unidad comunal, estas iglesias constituyeron sus propias jerarquías religiosas que escapaban al ámbito municipal. Al dedicar largas horas a la lectura y estudio de la Biblia e impartir distintos cursos de capacitación (de enfermería, entre otros), crearon una nueva élite indígena, capaz de relacionarse eficazmente con la administración federal y estatal. Algunos de estos líderes cooperaron activamente con el INI, mientras que otros se enfrentaron al grupo de maestros bilingües.

Los éxitos de las Iglesias protestantes, sembraron la preocupación entre la jerarquía católica. La Iglesia Católica nunca había logrado arraigar con fuerza entre los indígenas de Chiapas, los que mantenían una visión del mundo y una concepción del ser humano —compuesto de varias almas, algunas compartidas con animales y fuerzas de la naturaleza— incompatibles con los dogmas católicos.⁷²⁵ Además, durante el siglo XIX los indígenas habían hostilizado a sus curas, logrando en muchos casos que éstos dejaran de residir en los pueblos y sólo acudiesen a ellos de vez en cuando para oficiar misa e impartir algunos sacramentos. Esto les había permitido a los indígenas recuperar el control casi absoluto de su vida religiosa y practicar en forma abierta —incluso al interior de las iglesias— ceremonias que amalgamaban claramente elementos católicos con otros de origen prehispánico.⁷²⁶ De tal suerte que, para los años de 1950, aunque los indígenas se decían católicos en realidad escapaban por completo a la autoridad de la Iglesia.

Es por ello que, ante la conversión de numerosos indígenas al protestantismo, la Iglesia Católica reaccionó lanzando una nueva campaña de evangelización, inspirada primero en los principios de la Acción Católica y luego, a partir de los años de 1970, de la Teología de la Liberación. Este regreso de la Iglesia Apostólica y Romana provocó

⁷²⁵ Véase al respecto, el bello y original libro de P. Pitarch Ramón, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*.

⁷²⁶ M. R. Ortiz Herrera, *Indios insumisos, Iglesia católica y élites terratenientes en Chiapas, 1824-1901*.

en casi todos los municipios una fractura entre los indígenas que no se habían convertido al protestantismo. En efecto, la Iglesia Católica, inspirándose en parte en el éxito de las iglesias protestantes, se propuso depurar los rituales, poner fin a las prácticas que juzgaba más supersticiosas, terminar con el consumo excesivo de bebidas alcohólicas, frenar los gastos exorbitantes en las fiestas y, sobre todo, crear una nueva jerarquía religiosa integrada por catequistas, prediáconos y diáconos, lo que inevitablemente habría de debilitar aún más al sistema de cargos tradicional. Así, algunos indígenas aceptaron las nuevas reglas de juego, mientras que otros optaron por defender sus antiguos rituales y su autonomía religiosa. Esta escisión dio lugar a dos grupos religiosos: los tradicionalistas (o costumbristas) y los católicos de don Samuel (del nombre del obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García), también conocidos en algunos municipios como «liberacionistas» (haciendo referencia a la Teología de la Liberación, promovida por el prelado).

Estos últimos entraron en una dinámica similar a la de los protestantes. Fundaron múltiples capillas en los parajes, debilitando el viejo centralismo religioso que sólo permitía que hubiera una iglesia por municipio (o más precisamente por pueblo de indios del periodo colonial). Por otra parte, los «liberacionistas» reciben a menudo cursillos en los que se discuten tanto cuestiones de dogma como problemas políticos y sociales. Las reuniones entre catequistas de los distintos municipios de una misma parroquia son muy frecuentes. Pero también hay otras reuniones o cursos que agrupan a los catequistas de una zona pastoral o incluso de toda la diócesis. Ahí se traban amistades y complicidades entre indígenas de regiones y lenguas distintas. Algunos jóvenes dejan por meses sus comunidades para ir a formarse como catequistas en el seminario de San Cristóbal, el que empezó jugar para los católicos un papel parecido a los internados del INI para los maestros bilingües.

Así, la diócesis de San Cristóbal, a pesar de que cuenta con uno de los porcentajes más bajos de católicos en toda la república, logró poner en pie una estructura jerárquica que penetra hasta los parajes más remotos y durante el gobierno eclesiástico del obispo Samuel Ruiz García (1959-2000) le permitió movilizar a miles de indígenas con una eficacia sólo comparable a la del Estado y a la del PRI.

Estos cambios religiosos tuvieron un profundo impacto en la manera como los municipios de Los Altos indígenas se concebían a sí mismos; también desataron conflictos de magnitudes muy diversas. En Oxchuc, los católicos quemaron el templo protestante en 1950 (o

en 1951), pero el gobierno obligó a los católicos a reponer los daños.⁷²⁷ En cambio, en Chamula, en 1974, temiendo perder el control político sobre ese municipio, el gobierno apoyó la expulsión de los católicos liberacionistas y de los protestantes, por parte de las autoridades tradicionalistas. Esta actitud del gobierno, desató una ola de expulsiones, principalmente de protestantes, en muchos de los municipios de Los Altos. La mayoría de los indígenas expulsados se refugiaron en la periferia de la ciudad de San Cristóbal o en el vecino municipio ladino de Teopisca.

Aunque San Cristóbal de Las Casas, a lo largo de su historia, se ha concebido como una ciudad primero española y luego mestiza, siempre ha contado con un porcentaje significativo de indígenas. Pero estos indígenas, que muy a menudo trabajaban como empleados domésticos, buscaban integrarse al mundo ladino y dejar atrás sus orígenes. Con la llegada de los expulsados, por primera vez se asentaron en San Cristóbal miles de indígenas que no habían escogido dejar sus pueblos, que guardaban la esperanza de retornar a ellos y que no se habían planteado la posibilidad de abandonar su lengua y su identidad local. Con la ayuda de las Iglesias protestantes, recrearon en la periferia de San Cristóbal y en algunas localidades de Teopisca, unas comunidades indígenas de un nuevo tipo, más abiertas, menos jerárquicas, más participativas, que veían con normalidad la diversidad religiosa, y cuyo sostén económico no era más el trabajo de la tierra, sino la albañilería, las artesanías, el comercio, los transportes y los servicios.⁷²⁸ A estas colonias arribaron, de municipios muy diversos, indígenas expulsados –y luego migrantes económicos– que a menudo compartían la fe de los vecinos. Aunque en un principio los indígenas tenían sus propias colonias, en las que vivían pocos ladinos, con el aumento de los migrantes y el crecimiento desordenado de la ciudad, empezaron a aparecer otras en las que indígenas y ladinos conviven en proporciones similares.

Para lograr regresar a sus municipios y obtener el respeto a sus derechos humanos, los expulsados se agruparon en organizaciones independientes. Estas conocieron una rápida evolución. Si en un primer momento estaban conformadas por indígenas de un mismo municipio, con rapidez descubrieron que la unión de todos los expulsados,

⁷²⁷ Sobre el conflicto religioso en Oxchuc, véase H. Siverts, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, pp. 175-184.

⁷²⁸ Para hacer estas afirmaciones me he basado en una segunda parte del trabajo de J. Rus, «La Comunidad Revolucionaria Institucional», que ha permanecido hasta ahora inédita, pero que el autor ha tenido la generosidad de darme a conocer.

independientemente de sus lugares de origen y de sus religiones, les permitía ejercer mucha más presión sobre las autoridades. Con el paso del tiempo, estas organizaciones fueron ampliando sus demandas para exigir soluciones a los problemas que enfrentaban en la ciudad: regularización de sus predios urbanos, servicios para sus colonias, apoyos gubernamentales con el fin de desarrollar proyectos productivos, licencias para tener puestos en el mercado o conducir taxis, etcétera.⁷²⁹ También empezaron a multiplicarse las cooperativas, especialmente de artesanas. Huelga decir que en estas organizaciones conviven indígenas de toda la región, tanto hablantes de tzotzil como de tzeltal.

Por otra parte, la creciente presencia del aparato de estado en Los Altos –donde, a pesar de un significativo aumento del bilingüismo entre la población indígena, se sigue sin poder prescindir de la colaboración de personas capaces de moverse con soltura por todos los rincones de la región– ha propiciado la aparición de un nuevo grupo regional de indígenas que se han especializado en trabajar como técnicos de campo o como empleados de oficina.

Así sucedió, por ejemplo, cuando el Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI) inició sus trabajos para levantar el XI Censo General de Población y Vivienda en Los Altos de Chiapas. Aunque las instrucciones dadas desde la sede central, en Aguascalientes, indicaban que había que contratar preferentemente a personas que contaran con estudios universitarios, durante los primeros cursos de capacitación se hizo evidente que los ladinos de San Cristóbal, a pesar de contar con una mayor escolaridad, nunca iban a poder recorrer –a menudo a pie– las áreas rurales, crear un clima de confianza con los encuestados o, incluso, comunicarse con ellos en caso de que éstos sólo hablaran tzotzil o tzeltal. El jefe de la zona censal, no sin dificultades, logró convencer a sus superiores de que era preferible contratar a indígenas para toda el área rural, aunque éstos sólo contaran con estudios de secundaria.⁷³⁰ Fueron, pues, indígenas de Los Altos los que levantaron el censo que ha sido, sin duda, el más confiable realizado en la región.

Gran parte de este equipo de indígenas trabajó luego en el levantamiento del padrón electoral de 1991, lo que suponía recorrer toda la

⁷²⁹ G. Morquecho Escamilla, *Los indios en un proceso de organización*; y S. Hvostoff, «Le nouveau visage indien de San Cristóbal de Las Casas».

⁷³⁰ El jefe de la zona censal había estudiado la licenciatura en etnología. Para recibirse, escribió una tesis de una gran originalidad en la que analiza su experiencia en el censo poblacional: E. Henríquez Arellano, *Los métodos censales ante la organización política de los grupos indígenas*.

región, casa por casa, para obtener los datos de todos los ciudadanos con el fin de proporcionarles una nueva credencial de electores.⁷³¹ Más adelante, para llevar a cabo las elecciones, el Instituto Federal Electoral (IFE) ha tenido que contratar a cientos de indígenas con el fin de capacitar a los funcionarios de casilla, repartir los paquetes electorales y recoger las urnas y las actas al finalizar la jornada electoral.⁷³²

Otros programas de gobierno –tales como el PROCAMPO, que proporciona un subsidio a todos los campesinos que cultivaron determinados productos básicos en sus parcelas entre diciembre de 1990 y diciembre de 1993; o PROGRESA, que otorga dinero en efectivo a las mujeres de las familias de más bajos ingresos– han recurrido a indígenas para recabar información de campo, organizar a los beneficiarios y hacerles llegar los recursos.

De esta manera, se ha formado un grupo de indígenas que conocen con gran profundidad y detalle toda la región: la han recorrido –en camionetas, en autobuses y a pie– hasta sus confines más remotos, han tenido que tratar con todas las autoridades políticas locales (presidentes municipales, agentes, comités escolares, etcétera) y han recogido información sobre los tópicos más diversos. A lo largo de sus viajes han escuchado centenares de historias locales y se han hecho de innumerables amigos. Algunos de estos técnicos de campo, para trabajar en las zonas en que se habla una lengua distinta a la suya, la han aprendido, volviéndose así trilingües (español, tzotzil y tzeltal). Y por si todo esto fuera poco, también son capaces de llevar a cabo una gran diversidad de procedimientos administrativos, han conocido desde su entraña los aparatos gubernamentales y se han codeado con los funcionarios que los encabezan. No es para nada temerario aventurar que estos empleados multifacéticos van a enriquecer y renovar en poco tiempo la clase política indígena de Los Altos.

De hecho, con la modificación de los distritos electorales, federales y locales, que se ha realizado en los últimos años, los puestos políticos al alcance de los indígenas se han incrementado. El cambio más importante fue sin duda el que resultó de la redistribución nacional en 1996. El anterior distrito federal electoral, con cabecera en San Cristóbal de Las Casas era extremadamente anacrónico. Además de algunos municipios indígenas, incluía otros ladinos que se encuentran al sur de

⁷³¹ En esta tarea los indígenas también trabajaron bajo la dirección del etnólogo Edmundo Henríquez Arellano.

⁷³² Este nuevo grupo no ha sido objeto de estudios sistemáticos. Sin embargo el trabajo de W. Sonnleitner, «Los mediadores culturales de los procesos electorales», permite hacerse una buena idea de éste.

San Cristóbal. Ciertamente, como hemos mencionado antes, esta área había formado parte del *binterland* de San Cristóbal. Pero, a mediados del siglo XX, con la creación de la moderna red de carreteras pavimentadas, sus relaciones con la ciudad alteña se redujeron drásticamente y quedaron orientadas hacia Chiapa de Corzo y Tuxtla Gutiérrez. El nuevo distrito (el 05) corresponde mucho mejor a la realidad regional actual de Los Altos, pero para la clase política sancristobalense adolece de un gravísimo defecto: más del 77% de los habitantes del distrito son hablantes de alguna lengua mesoamericana. Por lo tanto, sólo políticos indígenas constituyen candidatos atractivos para la mayoría de los electores. Con ello, las posibilidades que habían tenido algunos miembros de la élite de San Cristóbal de lanzarse a una carrera nacional obteniendo la diputación federal, desaparecieron súbitamente. En cambio, para los indígenas de Los Altos se abrió la posibilidad de llegar a la máxima instancia legislativa del país.⁷³³

Si la modificación –en 1997– de los distritos electorales locales (que sólo sirven para las elecciones al Congreso del Estado de Chiapas) permitió que la clase política sancristobalense pudiese mantener una diputación local al formarse una pequeña circunscripción que abarca a los dos únicos municipios de mayoría ladina en Los Altos (San Cristóbal y Teopisca), en cambio creó en la región otras dos circunscripciones que se componen de los municipios indígenas: el XXI, con cabecera en Tenejapa, y el XXII, con cabecera en Chamula.

Estas tres diputaciones al alcance de los indígenas (la federal y las dos locales) crean nuevos ámbitos políticos regionales que implican la competencia y las alianzas entre dirigentes indígenas de distintos municipios. Así, para seleccionar al candidato a diputado federal en las elecciones del año 2000, los líderes indígenas del PRI se reunieron a puertas cerradas en una casa de la colonia Morelos, en San Cristóbal de Las Casas, sin dar aviso a las autoridades ladinas del partido. Para conciliar los intereses locales, los participantes en la reunión establecieron un mecanismo de elección que recuerda al que funcionaba en los tiempos coloniales (y que en Chamula sigue funcionando) con el fin de distribuir los cargos entre los diferentes barrios del pueblo: cada municipio estaba representado en esa reunión (que un fino analista de la realidad de Los Altos bautizó como la Convención de Morelos) por un mismo número de delegados. Por otra parte, aquellos municipios de donde eran originarios los diputados estatales y federal en funcio-

⁷³³ La parte nororiental de Los Altos quedó integrada a otro distrito electoral (el 03 con cabecera en Ocosingo), también de mayoría indígena.

nes no tenían derecho a presentar candidatos. Luego se procedió a votar para escoger a uno entre los candidatos postulados por los demás municipios. Ante el hecho consumado, las instancias superiores del PRI no tuvieron más remedio que avalar esta decisión.⁷³⁴

Este ejemplo resume, por sí sólo, muchos de los cambios ocurridos en Los Altos: la creación de un espacio regional que se articula con las identidades locales en beneficio de las élites indígenas.

Vale la pena señalar que el único grupo que parece moverse con una lógica espacial muy distinta a la que ha conformado la región de Los Altos de Chiapas es el EZLN, seguramente porque nunca estableció un centro de operaciones en San Cristóbal. Dado que se trata de un movimiento clandestino, no es posible conocer con cierto detalle sus formas de organización regional. A pesar de ello, se puede deducir ciertos principios observando con detenimiento algunas manifestaciones públicas que ha realizado a partir del 1° de enero de 1994. Aunque sus principales dirigentes militares son ladinos, casi siempre originarios de otros estados de la república, todo parece indicar que el reclutamiento de militantes y milicianos estuvo a cargo de indígenas que en algunos casos ostentan el grado de comandantes. Éstos, para no ser descubiertos por las autoridades del estado, se desplazaban fundamentalmente por veredas sólo transitadas por indígenas, y llevaban a cabo sus reuniones en puntos alejados de las ciudades y de las cabeceras municipales. No es por lo tanto imposible que las regiones neozapatistas en las Montañas Mayas se integren de acuerdo a una lógica similar a la de los señoríos prehispánicos; es decir, en franjas que abarcan varios pisos ecológicos.

Así por ejemplo, el 31 de diciembre de 1993, en San Andrés Larráinzar se concentraron indígenas del municipio junto con otros, provenientes de El Bosque, Simojovel y Huitiupán (que no forman parte de Los Altos), con el fin de participar en la toma de San Cristóbal de Las Casas. Asimismo, el «Aguascalientes» de Oventic –ubicado en el municipio de Larráinzar–, en donde los simpatizantes y milicianos neozapatistas tienen sus reuniones y reciben instrucción política y cursillos de índole muy variada, atiende a indígenas de una extensa franja que corre de sur a norte, desde Chamula hasta Huitiupán. En cambio, el «municipio autónomo» neozapatista de Polhó, en el municipio vecino de Chenalhó, parece manejarse con gran independencia del «Aguascalientes» de Oventic. Finalmente, los neozapatistas que habitan la parte oriental de Los Altos –en Huixtán y en Oxchuc– parecen

⁷³⁴ G. Morquecho Escamilla, *La Convención de Morelos*.

más vinculados a las Cañadas de la Selva Lacandona, donde el EZLN tiene su principal teatro de operaciones.

La atenuación de las identidades locales

Si bien las identidades locales (municipales) siguen teniendo una gran importancia (en muchas ocasiones los indígenas se identifican y son identificados por su municipio o por su pueblo colonial de origen), éstas adquieren matices inéditos a consecuencia de los cambios regionales que se han producido en las últimas décadas.

A raíz de las expulsiones violentas por motivos religiosos y de las migraciones por causas económicas, muchos indígenas han abandonado sus municipios de nacimiento. No obstante, por lo general siguen conservando su identidad originaria. Así, los chamulas protestantes de las colonias periféricas, aunque no pueden regresar a sus parajes, siguen siendo chamulas; y por ellos las mujeres suelen conservar el traje tradicional del pueblo. Es también muy común, entre indígenas que han migrado en busca de tierras a municipios rurales vecinos, que sigan participando en la vida política y religiosa de sus lugares de origen. Es más, cuando se llevó a cabo el XI Censo de Población y Vivienda, muchos indígenas exigieron a los encuestadores que los contaran como parte de los habitantes de sus lugares de origen y no como pobladores del municipio en el que radicaban.⁷³⁵ A pesar de eso, muchos expulsados y migrantes de distintos municipios se integran ahora a nuevas comunidades políticas (colonias urbanas o localidades rurales de expulsados) junto con indígenas de otros municipios, lo que inevitablemente enriquece sus sentimientos de pertenencia.

La situación cambia en parte con los hijos de los migrantes. Un hijo de padres originarios de Zinacantán, pero nacido en San Cristóbal, ¿dirá que es zinacanteco o sancristobalense? Es muy probable que jugará con ambas identidades, según las circunstancias. Más aún, dado que en estas nuevas colonias son habituales los matrimonios entre personas originarias de distintos municipios o, incluso, entre indígenas y ladinos pobres, las identidades de sus hijos son aún más complejas y ambiguas. Antes, las variantes dialectales del tzotzil y el tzeltal eran un

⁷³⁵ Comunicación personal del responsable del censo en Los Altos, el etnólogo Edmundo Henríquez Arellano.

marcador de identidad de gran importancia. Pero con la convivencia cotidiana de indígenas de distintos municipios en San Cristóbal está surgiendo un tzotzil urbano –el que sin duda retoma muchos elementos del de Chamula pero también incorpora elementos de otros lugares– que con el tiempo puede convertirse en un tzotzil universal o, por lo menos, en uno de alcance regional.⁷³⁶ De hecho, las escuelas bilingües también están jugando un papel importante en la unificación y normalización de las lenguas de Los Altos, en especial del tzotzil. La necesidad de contar con materiales escolares para la alfabetización de los niños en sus lenguas maternas ha planteado inevitablemente el problema de la escritura de dichas lenguas. Las transcripciones fonéticas que elaboraron los lingüistas son sin duda de una gran precisión, pero son poco prácticas, de tal forma que fue necesario proceder a crear normas para escribir el tzeltal y el tzotzil. Así, las reglas ortográficas del tzotzil que se utilizan con más frecuencia hoy en día fueron perfeccionadas por un antropólogo tzotzil, originario de Chenalhó, el doctor Jacinto Arias. Además, un grupo de maestros bilingües tzotzil-español se reúne periódicamente, por iniciativa propia, para debatir y acordar reglas generales para la enseñanza del tzotzil escrito. No es por lo tanto imposible que con el tiempo las variedades locales del tzotzil se atenuen, dando lugar a que esta lengua entre a un importante proceso de homogeneización.

Ello no implica necesariamente que en el futuro predominen identidades ligadas a la lengua. Aunque el indigenismo oficial, los movimientos indianistas, los intelectuales y los medios de comunicación se refieran constantemente a las «etnias» o a los «pueblos indios» (a los que se identifica con los hablantes de alguna lengua mesoamericana), en Los Altos y en otras regiones del país, la realidad es mucho más compleja. Indudablemente, la lengua es un factor de identificación muy poderoso, pero no es necesariamente el único. Para empezar, existen importantes diferencias entre los hablantes de tzotzil o tzeltal, en Los Altos, con los de otras regiones de Chiapas: su historia, su situación actual, sus luchas presentes, son muy disímiles. Por otra parte, la variación dialectal entre los municipios tzotziles más alejados entre sí, como por ejemplo Huitiupán y Venustiano Carranza –que se encuentran fuera de la región de Los Altos, el primero al norte de ésta y el segundo al sur–, puede llegar a dificultar la comunicación entre sus habitantes.

En cambio, tzotziles y tzeltales de Los Altos han tenido estrechas relaciones a lo largo de los últimos siglos, han padecido lo mismo y se

⁷³⁶ Comunicación personal del lingüista John Havilland.

han involucrado juntos en rebeliones y movimientos sociales diversos. En algunos municipios de Los Altos –como Pantelhó y Huixtán–, conviven tzotziles y tzeltales; y a pesar de que los conflictos internos suelen ser muy fuertes en dicha región, éstos no oponen nunca a hablantes de lenguas distintas. La religión, la política, la pertenencia a un municipio o a una comunidad, pueden ser en cambio motivo de violentos enfrentamientos. En las reuniones políticas en Pantelhó, municipio en donde los dos grupos lingüísticos tienen un peso demográfico similar, los oradores tzeltales y tzotziles se van alternando para exponer sus argumentos. No hay que olvidar que la distancia entre ambas lenguas no es excesiva (para dar una medida, sin duda algo burda, diremos que es la que separa el español del portugués). Ahora que los lugares de encuentro regional se han multiplicado (colonias urbanas, internados, etcétera), no es raro encontrar matrimonios mixtos entre tzotziles y tzeltales. Además, algunos indígenas cuya lengua materna es el tzeltal (que es la lengua minoritaria en Los Altos) han aprendido el tzotzil.⁷³⁷ A veces lo han hecho viviendo en colonias urbanas, cuando contraen matrimonio con un tzotzil o para poder trabajar en toda la región, dentro de programas del gobierno estatal o del Instituto Federal Electoral. Así, los técnicos de campo trilingües distan mucho de ser una rareza en Los Altos de Chiapas.⁷³⁸ Existen, además, por lo menos dos casos de mujeres tzeltales cuyos maridos tzotziles han llegado a ser presidentes municipales. Ellas habían aprendido el tzotzil y no sólo pudieron desempeñar sus labores de «primeras damas», en especial atender la oficina municipal del programa de Desarrollo Integral de la Familia (DIF), sino que además jugaron un papel nada despreciable en la toma de importantes decisiones políticas.⁷³⁹

Los titubeos de la identidad indígena en San Cristóbal

La dinámica regional de las últimas décadas ha modificado, incluso, los términos de la oposición ancestral entre indígenas y ladinos en

⁷³⁷ En Los Altos el caso inverso es más raro. En cambio, en la Selva Lacandona el tzeltal a menudo es usado como lengua franca.

⁷³⁸ Véase, por ejemplo, los casos analizados en W. Sonnleitner, «Los mediadores culturales de los procesos electorales».

⁷³⁹ M. E. Herrera Puente, «Granos de otra mazorca: La participación política de la mujer en Los Altos de Chiapas».

la ciudad de San Cristóbal.⁷⁴⁰ Hasta hace unas cuantas décadas, en Los Altos de Chiapas se mantenía en toda su pureza el sistema de «castas» de origen colonial, a pesar de la proclamación de la igualdad ciudadana en el momento de la Independencia (1821).

El sistema de «castas» tenía la peculiaridad de ser al mismo tiempo rígido y poroso. Rígido porque toda persona era clasificada en uno de los pocos grupos existentes (indios, mestizos, mulatos y españoles, durante la Colonia; o indígenas y ladinos, a partir de 1821) y todas las relaciones sociales que establecía estaban marcadas por esta identificación. Además, cada «casta» tenía asignada un lugar de residencia y una función económica muy precisas. Así, los indígenas tenían que vivir en sus pueblos y dedicarse fundamentalmente a la agricultura. Sin embargo, el sistema era al mismo tiempo poroso porque las uniones mixtas eran frecuentes y se daba una movilidad geográfica y social importante. Así, un indígena que abandonaba su pueblo, se instalaba en San Cristóbal y adquiría un modo de vida urbano, lograba que sus hijos o sus nietos pasaran a la categoría de ladinos. De hecho, basta con remontar unas cuantas generaciones por el árbol genealógico de cualquier sancristobalense que presuma ser «descendiente de los primeros conquistadores y encomenderos», para encontrarse con algún antepasado indígena. En resumen, aunque fundándose en prácticas sociales bastante más complejas, esta sociedad de «castas» tenía (y de hecho sigue teniendo) la peculiaridad de pensarse a sí misma en términos de un dualismo absoluto: indígena / ladino.

Muchas realidades actuales han venido a cuestionar profundamente este sistema de autorrepresentación de la sociedad. Ciertamente, el dualismo identitario sigue jugando un papel fundamental en la vida cotidiana. El hecho de que los ladinos de Los Altos hayan abandonado las cabeceras de los municipios indígenas ha acentuado aún más la oposición espacial entre una área rural indígena y una ciudad ladina. Pero por otro lado, el hecho de que sean indígenas los que ocupan las funciones dejadas vacantes por los mestizos (comerciantes, funcionarios municipales, maestros, artesanos) supone una primera e importante fisura en la identificación entre indígena y campesino. Por otra parte, la llegada masiva de expulsados o migrantes indígenas a Ciudad Real ha cambiado por completo los términos del proceso de integración que existía anteriormente. Muchos de estos indígenas conservan sus trajes

⁷⁴⁰ Sobre el complejísimo juego de identidades en San Cristóbal de Las Casas, véase el fino artículo de P. Pitarch Ramón, «Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas».

tradicionales (sobre todo las mujeres) o adoptan vestimenta de estilo norteco –la que los distingue de los ladinos–, crean nuevas comunidades urbanas separadas del resto de la ciudad y recurren a su identidad indígena como bandera en sus luchas políticas y sociales –fenómeno que se reforzó a partir del levantamiento neozapatista. Así, siguen siendo indígenas aunque se desempeñen como albañiles, comerciantes, meseros, taxistas, empleos que antes eran ocupados exclusivamente por ladinos.

La aparición de una pequeña burguesía indígena viene a poner en duda, de manera todavía más profunda, los estereotipos anteriores. Los mercados de la ciudad están controlados en la actualidad por un pequeño grupo de indígenas. Prácticamente todo el transporte de personas y mercancías entre la ciudad y el resto de Los Altos está también en manos de indígenas. Las remesas en dólares de los migrantes indígenas en los Estados Unidos, junto con dinero proveniente de actividades ilícitas (tráfico de indocumentados centroamericanos, producción y venta de drogas, venta de armas) constituyen la base de múltiples y rentables negocios. Si bien la mayoría de los indígenas vive en las colonias periféricas, otros se han instalado en los barrios tradicionales de la ciudad. Incluso una nueva colonia, la Revolución, diseñada originalmente para los maestros de la ciudad, terminó siendo ocupada, principalmente, tanto por maestros bilingües que trabajan en el área rural como por miembros de esta pequeña y naciente burguesía indígena.

Obviamente, estas élites indígenas, a la par que acrecientan su patrimonio económico, aspiran a jugar un papel político cada vez más relevante. Aunque todavía no han surgido candidatos indígenas a la alcaldía de San Cristóbal, o a los puestos más importantes en el Ayuntamiento (síndico o primer regidor), en 1995, 1998 y 2001, los votos que han decidido la elección no han sido los de origen ladino sino los de las colonias indígenas de la periferia.⁷⁴¹

La presencia cada vez más fuerte de los indígenas en San Cristóbal (un 37%, según el censo del año 2000), así como el creciente poder de sus organizaciones y de sus dirigentes, ha dado lugar a un sensible incremento de las tensiones interétnicas (para llamarles de algún modo). Algunos taxistas ladinos no pierden la oportunidad de vilipendiar a sus competidores indígenas ante sus pasajeros. Varios programas de la radio

⁷⁴¹ Sobre las elecciones de 1995 y 1998, véase W. Sonnleitner, «Promesas y desencantos de una democratización electoral incipiente, pero inacabada (1991-1998)», pp. 156-157 y 199-200. En espera del análisis más detallado de Sophie Hvostoff sobre las elecciones del 2001, puede leerse mi trabajo (con la colaboración de W. Sonnleitner y S. Hvostoff), «Más allá del EZLN», pp. 30-31.

local han exacerbado las reacciones viscerales –en ocasiones incluso racistas– y los miedos de un sector acomodado de la población ladina de San Cristóbal, el que se lamenta o indigna de que «su ciudad» haya sido invadida por los indígenas. Algunos ladinos, incluso, creen todavía posible que los indígenas regresen a sus comunidades y San Cristóbal recupere «la paz y el orden» de los años de 1940 y 1950.

A nivel nacional, el levantamiento armado del EZLN, el primer día de enero de 1994, puso por un tiempo la cuestión indígena en el centro del debate público y obligó a los partidos políticos a tomar posición con respecto al futuro de los indígenas en el país, aunque por lo común sus propuestas no hicieron más que revivir los estereotipos más gastados, los que presentan a los indígenas viviendo en comunidades aisladas y armónicas, al margen de la historia. Por otra parte, el EZLN le dio un nuevo aliento al movimiento indianista nacional, el que había cobrado visibilidad en 1992, protestando contra la conmemoración del V centenario de la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas. Así, el movimiento neozapatista le recordó a la opinión pública –encandilada con la promesa de que con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC), México pasaría a formar parte del primer mundo– que los indígenas existen y que la gran mayoría de ellos viven en dramáticas condiciones de miseria.

En cambio, en San Cristóbal de Las Casas –en donde es imposible olvidar la existencia de los indígenas–, la rebelión neozapatista –y el movimiento nacional e internacional de apoyo que ésta suscitó– tuvieron efectos muy diversos y contradictorios.

Los indígenas de la ciudad aprovecharon las simpatías que el levantamiento había despertado entre la opinión pública nacional para posesionarse de las calles cercanas al mercado e instalar en ellas múltiples pequeños puestos de vendimias. Otros invadieron predios en las afueras de la ciudad para construir en ellos sus casas. A pesar de que con ello los indígenas infringían los reglamentos y las leyes, las autoridades municipales no se atrevieron a desalojarlos. Incluso hubo unos pocos indígenas que dejaron de pagar sus deudas a ladinos o que violaron ostensiblemente la ley, a sabiendas de que ninguna autoridad se atrevería a castigarlos por miedo a las declaraciones que, en su contra, podrían aparecer en los medios de comunicación nacionales.⁷⁴²

En cambio, el movimiento neozapatista provocó entre un sector de la pequeña burguesía ladina de San Cristóbal –atacado ferozmente por

⁷⁴² Véase los relatos de M. Pérez Tzu, «Conversaciones ininterrumpidas: Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal».

la prensa nacional que lo acusaba de todo tipo de tropelías contra los indígenas (algunas ciertas, otras inventadas)– un rechazo visceral, que los llevó a adoptar un discurso racista, el que echaba por tierra los lentos cambios de mentalidad que parecían haberse producido entre los sancristobalenses acomodados en las últimas décadas. Los integrantes de este sector se definieron como «coletos» –término que hasta entonces había servido para designar en forma peyorativa a los habitantes de la ciudad– o «auténticos sancristobalenses –tanto de nacimiento como de vecindad»– y en una carta pública exigieron que se desalojaran los predios urbanos invadidos por indígenas, que no se permitieran más asentamientos humanos irregulares (es decir de indígenas) en la ciudad, que las negociaciones por la paz se llevaran a cabo en otro lugar, que el obispo Samuel Ruiz (al que imputaban, junto con sus sacerdotes, el ser el autor intelectual del movimiento neozapatista) fuera trasferido a otra diócesis, y que los templos católicos permanecieran cerrados en forma temporal.⁷⁴³ Poco después, los auténticos coletos organizaron una manifestación pública –a la que, para engrosar el número de participantes, llevaron a sus sirvientes indígenas–, cuya principal demanda era la salida de la «gente extraña» –léase de los extranjeros y de los mexicanos de otros estados de la república–, a la que acusaban de haber «alebrestado» a los indígenas.

A su vez, algunos indígenas reaccionaron violentamente contra los actos de discriminación y menosprecio que durante siglos habían sufrido como parte de su vida cotidiana, lo que dio lugar a varios pequeños incidentes violentos en la ciudad. En uno de ellos, incluso, perdió la vida un ladino de Simojovel que insultó y amenazó a unos indígenas con una pistola.⁷⁴⁴

El saldo provisional de todos estos conflictos urbanos parece haber sido favorable a los indígenas. Muchos de ellos –aunque no simpaticen con el EZLN– aseguran que se les trata con algo más de respeto en San Cristóbal a partir del primero de enero de 1994. Mi impresión personal es que la rebelión neozapatista precipitó y cristalizó una lenta y silenciosa evolución que se venía gestando en la ciudad desde hacía varias décadas.

Actualmente, en las nuevas colonias, la convivencia entre indígenas y ladinos pobres es el pan nuestro de cada día. Sin duda, ahí también

⁷⁴³ Carta dirigida a diversas autoridades y a la opinión pública del 7 de marzo de 1994.

⁷⁴⁴ D. Aramoni Calderón y G. Morquecho Escamilla, «La otra mejilla ... pero armada», p. 586.

existen fricciones interétnicas, pero también se dan muchos matrimonios mixtos. En algunos casos, indígenas y ladinos se han unido para desplazar de los comités de vecinos a los representantes de los fraccionadores (los empresarios que crearon la colonia y vendieron los terrenos). Han surgido organizaciones de vecinos que agrupan indígenas y ladinos y luchan por mejores servicios para sus barrios y colonias, así como para influir en las decisiones políticas de la ciudad. Prácticamente todos los partidos políticos y muchas iglesias, que generan fuertes sentimientos de pertenencia entre sus miembros, cuentan en sus filas tanto a indígenas como a ladinos. La importancia de estas pertenencias puede ser muy grande, no sólo porque proveen de sentido a la vida, o porque agrupan a personas que comparten intereses y luchan por las mismas causas, sino también porque en torno a ellas se forman amistades, redes de ayuda mutua, solidaridad, y matrimonios.

De hecho, las barreras entre indios y ladinos son muchos más ambiguas y difusas de lo que se quiere admitir. No me refiero tan sólo a que muchos ladinos cuentan con antepasados indígenas, sino también al hecho de que un porcentaje significativo de indígenas (digamos un 20%) que se instalan en la ciudad se dirigen a sus hijos exclusivamente en español y buscan que éstos se integren plenamente al mundo urbano y ladino. Pero, incluso, cuando su apuesta es transmitir su lengua y conservar su identidad diferenciada (local, o indígena genérica), se encuentran a menudo en la situación paradójica de ser rechazados por los que han permanecido en el campo y juzgan que sus antiguos vecinos se han vuelto «caxlanes».⁷⁴⁵

Por otra parte, hay prósperos comerciantes ladinos del centro de la ciudad que no dudan en anunciar en la radio, a tempranas horas del día, sus productos en tzotzil. Un amplio sector de los hoteleros y de los restauranteros sabe perfectamente que el gran atractivo turístico de la región son los indígenas, su mercado, las artesanías, los pueblos de los alrededores y, ahora, el movimiento neozapatista. La importancia de este sector económico no puede subestimarse. El principal motor del crecimiento de la ciudad (sino es que el único), es el turismo. En efecto, San Cristóbal no cuenta con un entorno agrícola pujante ni con industrias de algún tipo y, a diferencia de lo que sucedía desde finales del siglo XVII, no ejerce más alguna forma de control sobre la mano de obra indígena de su *hinterland*, la que se desplaza libremente por todo Chiapas, México e incluso Estados Unidos, en busca de trabajo. Ante

⁷⁴⁵ Castellanización del término *kaxlanetik* que utilizan los indígenas para designar a quienes no lo son. Este es a su vez una deformación del gentilicio «castellanos».

esta nueva realidad, un sector de influyentes profesionistas sancristobalenses, sin duda presos de sentimientos contradictorios, han empezado a reflexionar sobre el futuro de su ciudad y las nuevas formas de convivencia que tendrán que generarse en esa nueva Babel.⁷⁴⁶

La llegada de varios grupos de «fuereños» que se han instalado en esta ciudad ha añadido complejidades la dinámica urbana y regional. Ciertamente, estos grupos –compuestos por *outsiders* de los años setenta, partidarios del regreso a la naturaleza, artistas en busca de tranquilidad espiritual, universitarios atraídos por el tema indígena, militantes comprometidos con novedosas causas políticas, almas caritativas dispuestas a socorrer y redimir a los indios, emprendedores comerciantes hartos de la vida urbana– tienden a llevar una vida fuertemente endogámica: las parejas y las amistades se forman al interior del grupo. Los fuereños tienen sus propios espacios de recreo y sus muy particulares gustos y costumbres, lo que permite identificarlos fácilmente. También llevan a sus hijos a escuelas privadas, creadas y dirigidas por otros fuereños. A pesar de todo ello, inevitablemente se relacionan con los demás sectores de la población e influyen en sus modos de vida. Libres de una tradición de brutal discriminación hacia los indígenas –aunque no necesariamente de un paternalismo indigenista muy mexicano–, con recursos económicos que no se derivan de sacarle un máximo provecho a los productos de la región, tienen otras pautas de comportamiento hacia ellos. No en balde, ciertas sirvientas indígenas sólo aceptan trabajar para los «extranjeros» (categoría en la que quedan incluidos también los mexicanos nacidos fuera de San Cristóbal). Desde la universidad y los centros de investigación, los «fuereños» difunden su visión del mundo y sus ideas, no exentas de contradicciones. Como animadores de las organizaciones no gubernamentales (ONG) juegan un papel nada despreciable en las organizaciones independientes y en la vida política regional, propagando a menudo un discurso indianista de respeto a los usos y costumbres. Pero, al mismo tiempo, desarrollan actitudes paternalistas, mantienen a los indígenas al margen del control de los recursos financieros que llegan del extranjero y trastocan profundamente los modos de vida y pensamiento de las comunidades, al promover la igualdad entre hombres y mujeres, los valores políticos de la izquierda o de la Teología de la Liberación, y al llevar unas rela-

⁷⁴⁶ Véase, al respecto, las ponencias presentadas en la sesión panel «Los asentamientos humanos en la zona de San Cristóbal de Las Casas», organizada por el Grupo Plural «San Cristóbal de Las Casas», la Universidad Autónoma de Chiapas, el Centro Cultural de Los Altos del Instituto Nacional de Antropología e Historia de Chiapas y el Seminario de Cultura Mexicana, 29 de junio 2000 (mecanografiado).

ciones afectivas y sexuales muy alejadas de las que se suele admitir en las comunidades rurales, por ejemplo.

Los fuereños no escapan, pues, de la contradicción central de San Cristóbal y su *binterland*: el abismo creciente entre las formas duales de autorrepresentación de la sociedad y las prácticas sociales que son infinitamente más complejas.

Reflexión final

El dilema esencial de los habitantes de San Cristóbal y de Los Altos es mantener una representación dual de la sociedad, sin duda parcialmente reformada –al menos para tomar en cuenta algunos de los cambios recientes más evidentes, o, por el contrario, para atreverse a pensarse con esquemas mentales más ricos, complejos y matizados. Las arraigadas prácticas discriminatorias –la enemistad ancestral entre indígenas y ladinos; la polarización entre el *binterland* indígena y la ciudad abigarrada; el discurso político indianista que exige leyes y formas de representación propias para los indígenas; y los intereses de los *brokers* indígenas y de las ONG, los que buscan mantener sus funciones de intermediación entre los dos mundos– favorecen el dualismo, aunque ciertamente desde intereses y visiones del mundo encontradas. En cambio, la convivencia de indígenas, ladinos y fuereños en colonias, organizaciones sociales, partidos políticos, iglesias e universidades –así como en las ONG –, los matrimonios mixtos, las oportunidades ciertamente limitadas de movilidad social que ofrece la escuela –al igual que la difusión de pautas de comportamiento cosmopolitas–, presionan a favor de la construcción de un nuevo imaginario social. Frente a esta disyuntiva, la sociedad sancristobalense no se divide en dos facciones opuestas. Al contrario, estas fuerzas contradictorias (conservadora y renovadora) están presentes en todos los sectores de la población, desgarrando el corazón y la mente de todos sus habitantes.

¿Identities locales o regionales? ¿Identities de «casta» o barriales? ¿Identities partidistas o religiosas? Ante la vorágine de cambios por los que atraviesan Los Altos de Chiapas, nadie en su sano juicio –y menos aún un historiador– debería atreverse a pronosticar cómo van a evolucionar estas identities, cómo van a articularse entre sí y cuáles van a adquirir mayor peso. Pero lo que no hay que olvidar es que esta diversidad de identities, su superposición contradictoria, la

multiplicidad de afiliaciones, si bien en ocasiones son motivo de desorientación y profundas crisis existenciales, también, por otra parte, enriquecen a la sociedad, proporcionándole a las personas una amplia variedad de ámbitos de realización y reconocimiento social, cristalizando las insatisfacciones personales en forma de demandas concretas y, por ello, canalizando las tensiones sociales en distintas direcciones. En cambio, el predominio absoluto de una identidad sobre las otras polariza la sociedad, subordina a las personas a un único grupo de pertenencia y establece un caldo de cultivo para reivindicaciones abstractas y demagógicas, lo que fácilmente desemboca en la violencia. Las contradicciones de San Cristóbal y su región resumen en un pequeño valle el dilema fundamental al que se enfrenta hoy en día la humanidad en su aldea global: multiplicar las formas personales de identidad, las mezclas y los intercambios culturales, o atrincherarse en rígidos grupos cerrados, enfrentados entre sí.

IV. Reflexiones finales

1. Una historia en construcción: Teoría y práctica de los desfases

*A Pepe Lameiras,
quien en las faldas del Popocatepetl,
desde el techo de un camión,
me inició en el difícil arte
de leer los paisajes humanos.*

Introducción

En los últimos tiempos, las reflexiones sobre los fundamentos de las ciencias humanas y sociales, al igual que sobre sus perspectivas futuras, se han multiplicado.⁷⁴⁷ Sin duda, estos cuestionamientos son una respuesta a los profundos cambios que ha conocido el mundo en las últimas décadas.

A raíz de la caída del muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética, las teorías metahistóricas que postulaban un progreso constante e irreversible de la humanidad se han vuelto más insostenibles, dejando un hueco en las universidades y centros de investigación.

Por otra parte, en tiempos recientes, el conocimiento histórico y social ha sido severamente cuestionado: algunos, ajenos al gremio, lo han rebajado a la categoría de «ciencias blandas»; otros, desde adentro, han decretado que se trata de un conjunto de relatos de ficción que abusa de sus lectores al pretender cierta veracidad o incluso cierta cientificidad. Me parece que la muy preocupante devaluación del prestigio de nuestras disciplinas está íntimamente relacionada con el hecho de que, durante las décadas de 1970 y 1980, los estudios universitarios en materia de ciencias sociales estuvieron abrumadoramente dominados por un marxismo escolástico y estructuralista, cuyos manuales y principales obras han caído actualmente en un total descrédito.

Finalmente, el fin de la Guerra Fría ha hecho mucho más visibles

⁷⁴⁷ Este ensayo tuvo su origen en el coloquio «Las ciencias sociales y humanas en México. Síntesis y perspectivas de fin de siglo», organizado por José Lameiras y Miguel Hernández para celebrar los 20 años de la fundación de El Colegio de Michoacán. Aproveché esa oportunidad para explicar mis presupuestos relativos a la condición humana y al conocimiento de la sociedad, sobre los que he cimentado mis trabajos historiográficos con la esperanza de contribuir a animar en algo el debate académico, a mi juicio cada vez más escaso.

—y al mismo tiempo ha multiplicado— los conflictos étnicos o nacionales. Esta situación no ha dejado de tener consecuencias importantes sobre las ciencias sociales: se han multiplicado exponencialmente en los últimos años los estudios sobre diferencias culturales, identidades de muy diversa índole y etnicidad. Hay que esperar que no suceda lo mismo que ocurrió con muchos de los estudios sobre economía política y movimientos sociales, los que en vez de ser investigaciones fundadas en análisis críticos y rigurosos de la información resultaron manifestos políticos revestidos de supuesta cientificidad. No es que piense que las ciencias sociales deban ser asépticas, neutrales u objetivas. Estoy convencido de que sus practicantes debemos participar en el debate político y moral público. ¿Para qué pueden servir las ciencias sociales sino para enriquecer este debate infinito con mejor información, más ejemplos y nuevos análisis? Lo que hay que evitar es presentar nuestros propios valores como si fueran hechos de la realidad objetiva, verdades incuestionables, tendencias irreversibles del desarrollo humano. Lo que hay que rechazar tajantemente es la cínica manipulación de la información con el fin de alimentar una causa política. Debo confesar, sin embargo, que cuando veo cómo, hoy en día, muchos de los que hicieron del desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de clase sus caballitos de batalla académicos —y que lanzaban violentas excomuniones en nombre del sentido de la historia contra todos los que discrepaban de ellos— se reciclan como teóricos de las luchas étnicas. Entonces me entran serios temores de que la academia, en busca de efímeros éxitos de librería, repita sus errores anteriores y contribuya a mediano plazo a reforzar el descrédito en el que han caído nuestras disciplinas.

Esta introducción tiene como objetivo esbozar dos de los principales problemas a los que, a mi juicio, se enfrentan, hoy en día, las ciencias humanas y sociales: la validez del conocimiento que generan —lo que no puede desligarse de una reflexión sobre la naturaleza misma de la realidad a propósito de cual se interrogan estas ciencias— y el papel que deben desempeñar los científicos sociales ante la proliferación de reivindicaciones y conflictos étnicos. Por lo general, estas dos áreas de reflexión (o más bien tres, si consideramos la que se produce sobre la naturaleza misma de las sociedades humanas) se abordan en forma separada, pero me gustaría intentar mostrar aquí que en realidad existe una estrecha relación entre ellas y, por lo tanto, deberían de tratarse en forma conjunta.

A pesar de recurrir a menudo al tono apodíctico con el fin de aligerar mi exposición, no pretendo ofrecer en estas páginas una respuesta definitiva a estas preguntas. En cambio, sí quisiera volver explícitas

ciertas ideas filosóficas y posiciones éticas –el que sean originales o manoseadas, coherentes o disparatadas, correctas o absurdas, es asunto que queda a juicio del lector– que desde mis tiempos de estudiante me han obsesionado y han sido tanto el punto de partida –mis axiomas, diría un matemático– como el trasfondo de mis trabajos históricos.

Viejas ideas nuevas

El cuestionamiento radical al conocimiento generado por las ciencias sociales se suele asociar con una nebulosa tendencia académica bautizada como «posmodernismo», la que tras el derrumbe de la teoría marxista se presenta como una de las principales corrientes en lo que se refiere a la renovación de las ideas.

A pesar de que la reflexión posmoderna aparece como el último grito de la moda académica, no puedo dejar de señalar que, salvo por su aplicación a nuevos campos y la utilización de una nueva terminología (o, más bien, una nueva jerga), estas novísimas ideas guardan un parecido asombroso con las que fueron debatidas a finales del siglo XIX e identificamos con el llamado historicismo crítico. Incluso sus excesos, su tendencia a derivar hacia posiciones en extremo relativistas y en ocasiones deterministas, no dejan de recordar los brillantes, aunque incongruentes y contradictorios, aforismos de Nietzsche.

Hecha esta salvedad, aclaro que mi intención no es lanzar aquí diatriba alguna contra las ideas posmodernas en general. Por el contrario, considero que a menudo sus puntos de partida son fundamentalmente correctos. Sin embargo, las conclusiones supuestamente «radicales» y «revolucionarias» (para el conocimiento, se entiende) que en ocasión se extraen de algunos de sus principios generales y se traducen en posiciones totalmente relativistas o «subjetivistas», resultan incongruentes y contradictorias con sus axiomas. Pienso que la inconsecuencia de algunos pensadores posmodernos proviene, paradójicamente, del largo predominio del positivismo (a menudo de corte marxista) en nuestros medios, postura de la que no logran arrancarse por completo, a pesar de presentarse como sus críticos más radicales. En efecto, estos posmodernos me hacen pensar en una parábola de Antonio Machado, que me permito transcribir aquí:

«Era un niño que soñaba / un caballo de cartón. / Abrió los ojos el

niño / y el caballito no vio. / Con un caballito blanco / el niño volvió a soñar; / y por la crin lo cogía... / ¡Ahora no te escaparás! / Apenas lo hubo cogido, / el niño despertó. / Tenía el puño cerrado. / ¡El caballito voló! / Quedose el niño muy serio / pensando que no es verdad / un caballito soñado. / Y ya no volvió a soñar. / Pero el niño se hizo mozo / y el mozo tuvo un amor, / y a su amada le decía: / ¿Tú eres de verdad o no? / Cuando el mozo se hizo viejo / pensaba: Todo es soñar, / el caballito soñado / y el caballo de verdad. / Y cuando vino la muerte, / el viejo a su corazón / preguntaba: ¿Tú eres sueño? / ¡Quién sabe si despertó!». ⁷⁴⁸

Al igual que el niño que descubre que sus sueños no son reales, estos posmodernos «radicales», desengañados de sus creencias positivistas (de los sueños de la razón), han terminado poniendo en duda la existencia del mundo que los rodea, sus experiencias vivenciales y, por ende, su propio carácter de seres pensantes y mortales.

El conocimiento como construcción

Los modelos

Sin duda alguna, el punto de partida de estos pensadores es consistente (los caballitos soñados, sean de cartón o blancos, no son reales); su rechazo de las teorías del conocimiento llamadas realistas es acertado: el conocimiento no es la cosa conocida; el conocimiento es, por esencia, una construcción histórica y social.

En efecto, el conocimiento –ya sea de la naturaleza, ya sea de la sociedad– no es, como se pensaba con anterioridad, cuando se buscaban leyes naturales y universales, el simple «descubrimiento» de algo previamente existente. El conocimiento no puede ser un simple reflejo de la realidad, una calca de ella; ni siquiera es un proceso de constante aproximación a ella. Entre la realidad y nuestras formas de aprehenderla, de pensarla, de conocerla, no existe una armonía preestablecida. Para enfrentarla y guiarse en ella, para transformarla, los seres humanos debemos crear, construir mediante el método de «ensayo y error» nociones, conceptos, categorías y modelos que organicen en forma cohe-

⁷⁴⁸ A. Machado, *Poesías completas*, «Parábolas», I, pp. 163-164.

rente y sistemática los «datos» naturales o sociales tal y como los percibimos –o tal y como los registramos a través de instrumentos contruidos con ese propósito. Estos modelos deben poseer una gran coherencia interna y, al mismo tiempo, deben dar cuenta en forma sintética del mayor número posible de datos observados del fenómeno estudiado. En vista de su estrecha dependencia del número limitado de datos a partir de los cuales se crean y dado que no existe una armonía preestablecida entre nuestras formas de razonar (incluyendo aquí a las matemáticas) y el universo, resulta frecuente que nuevas observaciones o nuevas mediciones echen por tierra los modelos existentes, obligando a los científicos a construir otros nuevos, a menudo a partir de bases y principios radicalmente distintos de los anteriores. Fue así como la física newtoniana tuvo que ceder el paso a las teorías de la relatividad y a la física cuántica cuando se reveló totalmente incapaz de incorporar nuevos datos arrojados, entre otros, por experimentos relacionados con la velocidad de la luz. Sin embargo, el modelo de la física newtoniana no perdió por completo su utilidad, hasta la fecha permite estudiar y prever con un grado de exactitud más que suficiente los movimientos de los cuerpos en el orden de magnitud de lo visible (digamos, simplificando mucho, los fenómenos macroscópicos y sublunares). Ciertamente, se podría utilizar el modelo de la relatividad para estudiar esos mismos fenómenos y se obtendrían también resultados válidos, pero los cálculos se volverían muchísimo más complicados y engorrosos.

Por otra parte, puede darse el caso de que un modelo resulte incapaz de dar cuenta de todas las observaciones de un único fenómeno y se tenga entonces que recurrir a dos modelos (o incluso más), incompatibles entre sí desde el punto de vista de la lógica formal, pero ambos igualmente necesarios. Ese es el caso de la luz, que en ciertos experimentos debe de ser estudiada de acuerdo al modelo de las partículas (fotones) y en otros de acuerdo al modelo de las ondas luminosas.⁷⁴⁹

Verdades y falsedades: la falibilidad de los modelos

Todos estos avances de la ciencia (o más precisamente del conocimiento que la ciencia tiene de ella misma) han terminado con la idea de una Verdad con mayúscula, única, independiente del observador y sus instrumentos físicos y conceptuales. Hoy en día se acepta común-

⁷⁴⁹ Estos ejemplos de la física contemporánea están tomados del bellísimo libro de R. H. March, *Física para poetas*.

mente que la verdad puede ser múltiple. Sin embargo, de este reconocimiento de los límites intrínsecos del conocimiento, de su naturaleza misma, ciertos pensadores posmodernos deducen equivocadamente –imitando en ello al niño de la parábola de Machado– que la distinción entre verdad y error carece de sentido, que todo es discurso y que todos los discursos, por ser irremediablemente subjetivos, sociales o históricos son igualmente válidos. Así, paradójicamente, al igual que hacían los positivistas, estos posmodernos anulan la distancia –la tensión– existente entre el conocimiento y la realidad. Ciertamente los positivistas colapsaban el conocimiento con la realidad externa al observador (el conocimiento era una copia de la realidad), mientras que los posmodernos que se creen radicales lo hacen con la realidad personal, social o histórica del observador. De cualquier forma, ambos eliminan uno de los dos términos que necesariamente deben existir para que haya conocimiento: el observador y lo observado.

En efecto, todo conocimiento digno de ese nombre tiende un puente en dirección a la realidad, construye una relación coherente, comprensible, verificable y reproducible entre el observador y el fenómeno observado. Para que un modelo pueda ser considerado como conocimiento, las observaciones sobre las que se basa (o más precisamente, de las que quiere dar cuenta) deben poder ser reproducidas de acuerdo a métodos previamente explicitados. Las deducciones a las que recurre tienen que poder ser repetidas por todos aquellos que logren asimilar su lenguaje, sus axiomas, sus reglas de procedimiento, etcétera. El modelo tiene, pues, que ser «comunicable» (el conocimiento al igual que el lenguaje es una forma de comunicación) y al mismo tiempo –como bien lo señaló Karl Popper– debe ser «falible», debe estar diseñado de tal forma que sea puesto a prueba cada vez que surgen nuevas observaciones; debe permitir que datos futuros puedan contradecirlo, para que cuando eso suceda, tenga que ser reformado o incluso desechado.⁷⁵⁰

Muchos pensaran que estas tediosas consideraciones sólo se aplican a las pésimamente llamadas ciencias duras, pero me parece que se aplican también (ciertamente con sus peculiaridades) al conocimiento de los hombres en sociedad. Es más, ciertas prácticas compulsivas de los historiadores tienen que ver con la clara conciencia de que sus afirmaciones son falibles, de que pueden ser echadas por tierra a partir de «nuevos datos históricos» (con perdón de la expresión). De ahí, aquellos esfuerzos desesperados (y siempre insuficientes) de ciertos historiadores por revisar toda la documentación histórica existente sobre su

⁷⁵⁰ K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*.

problema de investigación antes de poner por escrito los resultados de sus pesquisas. Piensan (y no sin razón) que el día de mañana podría aparecer un «nuevo» documento que dé al traste con su construcción histórica en la que han invertido años de trabajo y esfuerzo.

Y ciertamente no faltan casos que demuestren que esos temores pueden estar fundados. Por dar tan sólo un ejemplo bien conocido de todos, recordemos cómo la elegante explicación elaborada por Woodrow Borah sobre la crisis económica del siglo XVII en la Nueva España –resultado, decía él, de la despoblación de los naturales⁷⁵¹– no resistió la aparición del libro de Peter Bakewell: *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, donde éste daba cuenta de cómo la extracción de plata –actividad que constituía el principal motor de la economía novohispana– alcanzó su punto más elevado en la mina más importante del virreinato durante las décadas que siguieron al nadir de la población indígena.

Así pues, si bien no podemos seguir hablando de verdades únicas y universales, ello no constituye obstáculo alguno para analizar la claridad, coherencia interna y precisión de los modelos y las afirmaciones históricas y sociales. Ello no constituye un impedimento para confrontar las reconstrucciones y los análisis históricos con los datos de que pretenden dar cuenta y con otros que vayan surgiendo. E inevitablemente, de esta confrontación muchos análisis saldrán mal parados y tendrán que ser reformulados o desechados. Aunque les pese a los nuevos relativistas, si bien no hay verdad única y universal, sí existen incoherencias, equivocaciones, errores, mentiras y fraudes científicos. Es más, todos los días nos topamos con ellos.

Los límites del nominalismo en las ciencias sociales

Así, en la actualidad, el nominalismo mantiene un claro predominio en las ciencias. Las categorías del conocimiento no son realidades, sino herramientas creadas por los científicos para dar cuenta de los fenómenos observados, directa o indirectamente.

Sin embargo, el nominalismo tiene sus límites en las ciencias sociales; requiere ser, a lo menos, matizado, dadas algunas peculiaridades del «objeto» de estudio de estas disciplinas. En efecto, a diferencia de los fenómenos naturales, los hombres estudiados interpretan su realidad a partir de conceptos y categorías diversas, nombran a sus institu-

⁷⁵¹ W. W. Borah, *El siglo de la depresión en Nueva España*.

ciones, clasifican a sus semejantes, designan con términos diversos los fenómenos sociales, etcétera. El investigador no puede pasar por alto los conceptos utilizados por las sociedades que estudia. Para las personas sobre las que indaga, estos conceptos, estos símbolos, suelen tener tanta o más realidad que las cosas visibles y palpables. Las personas actúan a partir de cómo perciben, nombran, interpretan y analizan su realidad circundante, y de acuerdo a sus valores e ideales. Las visiones del mundo, las mentalidades, las creencias y las ideas, las formas de razonar de los sujetos estudiados, tienen que ocupar un lugar central en todo análisis social e histórico.

Pero, al mismo tiempo, el investigador no puede asumir ciegamente las categorías de los sujetos estudiados. En primer lugar porque a menudo no pueden ser traspuestas mecánicamente a su propia cultura —éste es el caso tanto del historiador que estudia tiempos relativamente lejanos, como del antropólogo que estudia otras sociedades— de tal forma que para comprender dichas categorías —y hacerlas comprensibles a sus lectores— tiene que realizar un arduo trabajo de traducción. Este esfuerzo de traducción desemboca frecuentemente en la creación de categorías, conceptos y nomenclaturas extremadamente complejos, ajenos tanto a la cultura estudiada como a la cultura habitual de la sociedad del investigador. Así, por dar dos ejemplos, los lingüistas y los antropólogos dedicados al parentesco han tenido que crear todo una terminología —que resulta esotérica para los neófitos—, capaz de referirse a los elementos que componen las distintas lenguas y los diferentes sistemas de parentesco conocidos.⁷⁵²

Por otra parte, la manera en que los sujetos sociales perciben, ordenan, clasifican, sistematizan e interpretan su mundo circundante no agota la realidad social misma. Ésta desborda constantemente la idea que se tiene de ella. Los propias prácticas sociales contradicen muy a menudo los estereotipos sobre los que creen fundarse. El investigador debe, pues, constantemente ir más allá de las formas de ver el mundo y de los discursos de los actores sociales para estudiar sus prácticas reales y poder abarcar fenómenos que tienen una enorme importancia, pero que, por la forma difusa y fragmentaria en que se presentan a sus contemporáneos, no son claramente percibidos por ellos.

Así, el científico social, partiendo de su propia cultura y de sus propias experiencias, tiene que lograr comprender los conceptos de los su-

⁷⁵² Los libros de C. Hagège, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, y de L. Dumont, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, constituyen claras y profundas introducciones a la lingüística y a la antropología del parentesco, respectivamente.

jetos estudiados y, también, debe crear nuevos conceptos cada vez más finos, más precisos y más capaces de dar cuenta de la diversidad y de la complejidad humanas en toda su extensión. De manera algo provocadora, diremos que la función del historiador es tanto revivir el pasado, como disecarlo.

Los conceptos contruidos por los científicos sociales para dar cuenta de otras realidades y de otras formas de ver al mundo pueden –y deben– ser aplicados a su propia realidad. Deben permitir a sus lectores comprender cómo, a lo largo del tiempo, se han forjado aquellas abstracciones que suelen tenerse por la esencia misma de la realidad social. El científico social debe, pues, propiciar que los hombres del presente tomen distancia con respecto a su realidad, a su forma de pensar y a sus creencias más profundas, para así poder analizarlas y someterlas a una profunda crítica.

Esta digresión sobre los límites del nominalismo en el estudio de las sociedades nos ha llevado a señalar algunas de las diferencias sustantivas que existen entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. Es necesario, ahora, detenerse a ver con más calma, cuál es el origen de estas diferencias.

La originalidad de las ciencias sociales

Las ciencias naturales contra el voluntarismo y el finalismo

El desarrollo acelerado de las ciencias naturales a partir del siglo XVIII sentó sus bases, en buena medida, en el abandono de las explicaciones tanto voluntaristas como finalistas o teleológicas, en el rechazo a dotar de características humanas a los fenómenos naturales, en el esfuerzo por «deshumanizar» a la naturaleza, por «cosificarla». Afir-mar, como se hacía antes, que los gases o los líquidos se precipitan en un recipiente al vacío en cuanto se produce en él la menor fisura, alegando que «la naturaleza detesta el vacío», resulta un sin sentido absoluto dentro de la concepción actual de la ciencia. La naturaleza –nos dicen los científicos– no puede tener gustos ni intenciones ni proyectos. Los fenómenos naturales observados sólo obedecen a causas y efectos, a regularidades (a menudo probabilísticas) o azares diversos.

Es muy interesante ver cómo, en nuestros días, este proyecto de deshumanización de la naturaleza se prosigue con renovado vigor para

erradicar el finalismo de uno de los últimos campos científicos en los que se había atrincherado: el de la biología evolucionista. Un buen ejemplo de esto es el ya famoso libro de Jacques Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. A éste hay que añadir los trabajos todavía más radicales de Stephen Jay Gould, en particular el de *Full House*, en el que el autor critica la idea de que los seres humanos somos la culminación de la evolución biológica, ya que no somos sino un accidente, una sucesión altamente improbable de azares, una rama entre millones de otras por las que la evolución de los seres vivos ha transitado.

Las ciencias sociales y la intencionalidad

Sin duda, en los siglos XIX y XX, no faltó quien quisiera copiar tan exitosa receta de las ciencias naturales para el estudio de los hombres. Se buscó –y de hecho algunos siguen buscando–, sin demasiado éxito, las leyes sociales e históricas que explicarían el devenir de nuestras sociedades. Se afirmó perentoriamente, sin tener nunca los medios de comprobarlo en forma rigurosa, que existen cadenas causales que permiten explicar los fenómenos sociales. Sin embargo, a muchos no les pasó desapercibida la contradicción que supone naturalizar, deshumanizar, al hombre en sociedad para poder estudiarlo «científicamente».

El finalismo, como explicación última de las transformaciones históricas –la idea de que toda sociedad tiende hacia el progreso material y moral de los hombres o hacia el socialismo–, al igual que el funcionalismo –la afirmación de que entidades abstractas (la sociedad, las estructuras, etcétera) se autorregulan o persiguen determinados fines–, son ilusiones recurrentes y dañinas en las ciencias sociales. Por una parte, al ofrecer una solución organicista y simplista, eximen del esfuerzo para comprender cómo se construyen ciertas regularidades y ciertos equilibrios sociales. Por la otra, dan una imagen de la sociedad ora como sujeta a un desarrollo continuo y unilineal, ora como fundamentalmente estable, que dista mucho de asemejarse a la realidad. En ambos casos, introducen un principio sobrehumano, un *Deus ex machina*, que regiría las prácticas cotidianas, deshumanizando así a la sociedad y negando el carácter activo y creador de los sujetos sociales.

Hoy en día, sin embargo, la mayor parte de los investigadores, desencantados de estas ilusiones, reconocen que los seres humanos somos radicalmente distintos de los objetos inertes y los demás entes vivos que conforman el mundo natural. En efecto, los seres humanos

nos caracterizamos por crear símbolos que hacen posible referirse a cosas que no están presentes o son invisibles, por tener un lenguaje altamente sofisticado que permite transmitir experiencias pasadas a generaciones futuras y dotar de significado a las cosas o situaciones que enfrentamos, instaurando así una dimensión valorativa o ética en el orden del universo. También nos caracterizamos por proyectarnos constantemente hacia el futuro, que sabemos inexorablemente limitado. Los seres humanos somos, pues, entes pensantes, seres hechos no sólo de carne y hueso, sino también de cultura y de valores. Así, si bien no hay lugar para las explicaciones teleológicas u organicistas en las ciencias humanas, éstas sí tienen que partir del hecho de que las personas y los grupos que actúan de común acuerdo tienen intenciones e ideales, persiguen objetivos y construyen proyectos.

Debemos, pues, estudiarlos los unos a los otros de acuerdo a principios, lógicas y métodos radicalmente distintos de los que se usan en las ciencias naturales. No hay en ello nada realmente nuevo. A fines del siglo pasado, Wilhelm Dilthey, con base en los mismos argumentos –ahora popularizados por la antropología– distinguía las «ciencias del espíritu» de las «ciencias de la naturaleza».⁷⁵³

La sociedad como construcción histórica: la teoría de los desfases

Las metáforas del lenguaje y de la construcción

Una consecuencia lógica de este planteamiento es que el principal «objeto» de estudio de nuestras ciencias sociales son –valga la contradicción aparente– los «sujetos» sociales y sus creaciones culturales, ya sean éstas conscientes o inconscientes, voluntarias o involuntarias. Se insiste, con justa razón, en que estos sujetos sociales no son entes pasivos e inertes, movidos por fuerzas económicas, estructuras sociales, o leyes históricas. Por el contrario, se señala que estos sujetos sociales diseñan estrategias de supervivencia, buscan adaptarse a las cambiantes condiciones históricas, resisten con mayor o menor éxito a los intentos por acrecentar la explotación y la dominación de que son víctimas.

Nada nuevo bajo el sol: ya Marx –a pesar de que sobre este punto

⁷⁵³ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*.

tenía ideas en extremo contradictorias y confusas— había escrito que «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen por su propia voluntad, ni en las condiciones que ellos solos han escogido, sino en las condiciones que encuentran directamente y que les están dadas y les han sido transmitidas». ⁷⁵⁴ A esta afirmación, se le puede añadir, además, que son los hombres los que dotan de significado a aquellas condiciones que no han elegido, que son ellos quienes las interpretan a partir de un proyecto de futuro, de valores políticos y morales que ellos mismos construyen. Es decir: el pasado es visto por los hombres siempre a través de los ojos del futuro; el ser es siempre interpretado desde el deber ser.

Así, el futuro no es la consecuencia mecánica del pasado, no es el resultado de un conjunto de causas y efectos determinados *a priori*. No existe, tampoco, un desarrollo inexorable sometido a leyes suprahistóricas del devenir social. El futuro no está en el pasado, ni siquiera en germen, ni siquiera como el árbol lo está en la semilla (que podrá o no desarrollarse de acuerdo a las condiciones ambientales).

En cambio, el pasado sí estará inevitablemente presente en el futuro. Esta aparente paradoja sólo puede ser comprendida si desecharmos radicalmente la visión mecanicista de los naturalistas decimonónicos, si dejamos de ver el mundo a través de supuestas causas y efectos. El pasado está en el presente como la lengua está en todas y en cada una de nuestras aseveraciones. Sin lenguaje, no habría ideas; pero —a pesar de lo que afirman los estructuralistas y los profetas de la «muerte del hombre»— quienes hablan son las personas y no el lenguaje. En todas las lenguas se puede decir tanto una cosa, como lo contrario. Para ello, en la nuestra, por ejemplo, basta añadir (o quitar) un «no».

Sin duda, la carencia de términos adecuados dificulta en grado extremo pensar ciertas ideas. Recordemos, al respecto, el magistral análisis de Lucien Febvre en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, sobre la carencia de conceptos que permitieran argumentar de manera rigurosa una posición atea a principios del siglo XVI. Sin embargo, toda lengua contiene los elementos necesarios para poder crecer, ampliarse y traspasar sus propios límites, generando nuevos conceptos que permitan pensar lo antes impensable. De hecho, en el caso del ateísmo, no pasó mucho tiempo después del momento estudiado por Febvre para que algunos hombres forjaran las palabras con las cuales combatir la idea de que Dios existía, palabras que otros usaron para reafirmar su existencia. En el ínterin, un molinero italiano

⁷⁵⁴ K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

-magistralmente estudiado por Carlo Ginzburg-,⁷⁵⁵ que escuchaba con suma atención todas las palabras, toda las ideas, de los que acudían a su molino, logró construir una visión materialista -aunque no atea- del universo, en la que Dios y los ángeles nacían de la naturaleza, como los gusanos del queso.

Así, en cada de una de nuestras frases, en cada una de nuestras ideas, están nuestra (o nuestras) lengua (o nuestras lenguas), su pasado y su gramática; pero en nuestra lengua no está (sino como una posibilidad entre una infinidad de otras posibilidades) la forma única e irrepetible que tienen nuestras ideas, por muy trilladas que éstas parezcan.

O, recurriendo a otra metáfora: el pasado está en el presente -en su futuro- como los materiales en una construcción. Una casa es inseparable de los materiales con los que ha sido construida, es impensable sin ellos. Los materiales -que duda cabe- limitan las posibilidades de la construcción: hasta ahora nadie ha logrado construir rascacielos de adobe, aunque el ingenio humano ha sido capaz de levantar majestuosas catedrales góticas sin concreto y sin varilla. Pero, sea como sea, es obvio que la casa, la forma particular que habrá de tener la casa, no está en los materiales con los que se levantará, porque es necesario que éstos sean pensados, diseñados, conjuntados y trabajados a partir de un proyecto arquitectónico, de un ideal de cómo se debe vivir en una casa y cómo se le puede disfrutar.

Algunos ven límites al pensamiento, las acciones y la creatividad humanos en las experiencias personales, en las circunstancias históricas y en la cultura en la que están inmersas las personas. Por mi parte, me reconozco incapaz de imaginar cómo los seres humanos podríamos pensar, actuar y crear si no fuéramos parte de un momento histórico, si no tuviéramos cultura y experiencias propias. ¿A partir de qué podríamos proyectarnos al futuro, si no es a partir de nuestro pasado? Así, las llamadas limitaciones históricas, culturales y personales son en realidad aquello que hace posible la creatividad humana. Sólo puede haber libertad humana si hay circunstancias sobre las cuales ejercerla, a partir de las cuales desplegarla. De igual forma, sólo puede haber conocimiento si hay subjetividad.⁷⁵⁶ Sin pasado no podríamos imaginar un futuro; sin lengua materna no podríamos pensar ni aprender otras lenguas; sin cultura propia no podríamos conocer otras culturas.

Sin duda, la conclusión que se impone es que mientras mejor co-

⁷⁵⁵ C. Ginzburg, *El queso y los gusanos*.

⁷⁵⁶ Véase al respecto el libro tan original de G. Devereux, *De la angustia al método en las ciencias del comportamiento*.

nozcamos nuestro pasado personal y social, mientras mejor domine-
mos nuestra lengua y las de otros, mientras más diversas experiencias
tengamos, mientras más nos abramos a las culturas de los otros, más
materiales tendremos para conocer, valorar y transformar el mundo
que nos rodea, dando luz a nuevas realidades. Sin embargo no hay que
olvidar que nuestras vidas son limitadas y que por lo tanto tenemos
siempre que escoger qué es lo que queremos conocer, qué es lo que es
digno de ser vivido, qué es aquello en lo que queremos concentrar
nuestros esfuerzos.

Sólo un ser ilimitado, inmortal, podría conocerlo todo y vivirlo
todo. Pero un ser así, ¿qué necesidad tendría de cultura, sin generacio-
nes que lo precedan o le sigan?; ¿qué necesidad tendría de construir un
futuro si su ser abarca todos los tiempos?; ¿y qué necesidad tendría de
escoger, si justamente puede tener y vivir todo?

Con este exabrupto pseudo-teológico quiero tan sólo señalar las con-
tradicciones habituales de ciertas maneras de pensar que resultan del
hecho de que estamos confundidos y desgarrados entre un mecani-
cismo decimonónico y un creacionismo teológico medieval, pasando
constantemente y sin darnos cuenta de uno a otro. En efecto, en oca-
siones los seres humanos nos concebimos como el efecto inevitable
de un complejo haz de causas y por ende, totalmente determinado por
éstas (nuestra constitución biológica, nuestra inserción histórico-social,
nuestra vida personal, etcétera); y en este caso la comunicación se vuel-
ve imposible, ya que si todo aquello que digamos o escribamos está
totalmente determinado por nuestro ser («el ser social determina la
conciencia», dijo Marx en una de sus habituales contradicciones), las
palabras no pueden tener sentido alguno para quienes no sean como
nosotros, es decir para todos los demás: nuestras palabras dejarían de
tener destinatarios, dejarían de ser palabras para volverse ruidos.

En otras ocasiones, por el contrario, nos concebimos como una
especie de alma, creada por Dios *ex nihil* y por lo tanto preexistente a
su encarnación en el mundo. El momento histórico en el que vivi-
mos, la situación social en la que nacemos y nos desenvolvemos y el
cuerpo físico que habitamos son vistos, entonces, como accidentes,
como imposiciones externas a nuestro ser original, al que limitan y
constrañen. Los teólogos añadirían que sólo la muerte puede liberar-
nos de esas limitaciones terrenales para devolvernos a nuestra libertad
original.

Sin embargo, la capacidad de los seres humanos de construimos
a partir de nuestras circunstancias, de usar nuestras categorías menta-
les para aprehender el mundo y transformarlo, de proyectarnos hacia el

futuro arrancándonos del presente y trascendiendo nuestro pasado, de intercambiar ideas y sentimientos con los otros, de estar abiertos a los ellos, de estar conformado de los otros, con los otros, no debe ser vista como el resultado de una fuerza externa al mundo. Ello sería caer en el creacionismo teológico y pensar que puede haber un alma, un «ser», capaz de no estar situado, capaz de una plena objetividad y carente de dudas morales de cualquier tipo. Por el contrario, esta capacidad de arrancarse de lo real debe ser concebida como algo inmanente a nuestra propia y peculiar forma de ser, que es el «existir». Por esta razón, la metáfora de Jean-Paul Sartre me sigue pareciendo de una fuerza avasalladora: nuestra capacidad de arrancarnos de lo real, de imaginar y de significar, de valorar y de transformar al mundo –nos dice el filósofo francés– no es el resultado de algo que se suma al ser (como sería el espíritu que vendría a animar a la materia), sino el resultado de una carencia, de un faltante de ser. Esta capacidad nace del desgarramiento del ser, que se produce cuando se es simultáneamente el sujeto y el objeto de nuestra propia conciencia. Esta capacidad tiene, pues, su origen en la nada que, a través de la conciencia, se ha infiltrado en el ser, que ha abierto una herida en el ser, impidiéndole coincidir con él mismo.⁷⁵⁷

Es decir que la característica fundamental, fundacional y distintiva de lo humano (y por ende de sus construcciones sociales y culturales) es la de no coincidir con su origen, con aquellos materiales a partir de los cuales se construye y de los cuales es inseparable: así, la persona no se reduce a su pasado y sus circunstancias, ni los grupos a su historia y su cultura. La dinámica histórica (ya sea social o personal) nace y se expresa en los desfases: entre el grupo y la persona, la identidad y la cultura, el pasado y el presente.

Volveremos más adelante sobre esta idea, a nuestro juicio fundamental, de los desfases. De momento señalemos tan sólo que es más que probable que las contradicciones actuales de algunos posmodernos se deriven de la desilusión ante el hecho de que el mecanicismo y el creacionismo no permiten fundar el conocimiento de las realidades humanas y sociales. Desengañados del caballito de cartón soñado y del caballo de crin blanca –igualmente soñado–, estos pensadores creen que todo es sueño y vana ilusión, lo que nos les impedirá tener a su amada (eso sí, temiendo de vez en cuando que no sea de verdad).

Así, sumiéndose en sus contradicciones y desengaños, algunos pensadores, tras descubrir que los hombres nos construimos a partir de un lenguaje y una cultura, anuncian la muerte del sujeto (de los otros se

⁷⁵⁷ J. P. Sartre, *El ser y la nada*.

entiende, porque ellos exigen el reconocimiento de la sociedad hacia su insigne persona por sus tan notables descubrimientos). Otros, al percatarse de que la subjetividad constituye necesariamente el punto de partida de todo conocimiento, afirman categóricamente que no hay verdades, sino sólo discursos histórica y socialmente determinados (salvo, claro está, la verdad de que sólo hay discursos). Otros más, al descubrir que los valores no se sustentan en los dogmas de las iglesias (que los revisan y los reforman con el paso del tiempo) ni en una sociedad perfecta a la que inexorablemente habríamos de llegar (y en la que hoy en día nadie cree, tras los estrepitosos fracasos de las utopías), anuncian la muerte de Dios y el fin de la Historia (en un momento en que los conflictos religiosos se multiplican y las transformaciones de toda índole se precipitan vertiginosamente) y declaran que ya no hay valores porque no hay un «ser» que constituya su fundamento (lo que no les impide criticar –necesariamente en nombre de algunos valores– a sus colegas, al gobierno y a la sociedad).

Deslumbrados por la luz del amanecer que los ha sacado de sus sueños, no alcanzan a comprender que si hay sueños es que hay quien los sueña, que si hay sueños es porque hay realidades a partir de las cuales soñar. En efecto, ¿cómo podría haber personas sin sociedad en la cual desarrollarse, conocimiento sin sujeto del conocimiento, valores morales sin un «deber ser» radicalmente distinto del «ser»?

Conocimiento a posteriori y narración histórica

Aunque gran parte de lo que aquí he referido se ha vuelto banalidades, lugares comunes, me parece que no se ha extraído todas las consecuencias lógicas de esta vieja-nueva forma de ver, tanto a la sociedad como a las ciencias sociales. En efecto, si el futuro no está inscrito en el pasado, ni siquiera en potencia, no puede haber conocimiento *a priori*, sólo un conocimiento *post factum*, un conocimiento *a posteriori*. Si no hay cadenas causales, leyes sociales, históricas o devenir teleológico, las ciencias sociales no pueden tener como objeto descubrirlas, ni siquiera explicar los fenómenos ocurridos o revelar su porqué y sus causas.

De hecho, a pesar de que muchos pretenden elaborar teorías sociales, sus obras no son, en el mejor de los casos, sino complejas tipologías clasificatorias (a veces de cierta utilidad) y esfuerzos por aclarar determinados conceptos y categorías (cuando no son pura verborrea sin ton ni son, revestida de profundidad). Aunque no faltan quienes dicen haber encontrado relaciones causales entre distintos órdenes de

fenómenos, sus afirmaciones sólo duran el tiempo que tarde en aparecer un nuevo libro con explicaciones diametralmente opuestas. A pesar de ello, estas obras pueden servir para plantear nuevas preguntas a las realidades estudiadas. Aunque todo historiador, sociólogo o antropólogo se siente obligado, en las conclusiones de sus trabajos, a «explicar» los fenómenos estudiados poniendo al descubierto sus supuestas causas profundas, de hecho sus afirmaciones se limitan a indicar la presencia simultánea de dos fenómenos sociales –o la anterioridad de uno con respecto al otro–, sin poder nunca establecer entre ambos una relación de causa y efecto, lo que supondría constatar en un gran número de casos esa cadena causal sin la presencia de otros fenómenos perturbadores. En cuanto a los que pronostican el futuro, rara vez logran escapar de aquel dicho que afirma que los economistas dedican la mitad de su tiempo a elaborar previsiones y la otra mitad a explicar por qué éstas no se cumplieron.

Curiosamente, en un mismo año –el de 1971–, dos estudiosos, un antropólogo y un historiador –Clifford Geertz y Paul Veyne– partiendo de un mismo método –analizar lo que hacían sus colegas (y no lo que dicen que hacen o lo que se supondría que deberían hacer)– llegaron a conclusiones muy similares: lo que hacen los científicos sociales es realizar «descripciones densas», dijo el primero; «narrar historias», afirmó el segundo.⁷⁵⁸

Una vez más habrá quien vea esto como un defecto, como una grave limitación de las ciencias «blandas». Por mi parte, veo en ello la gran virtud de las ciencias sociales, su inmensa aportación a la cultura humana. En efecto, si los seres humanos somos lo que somos: frágiles cañas pensantes –como escribió Blaise Pascal–, es gracias al hecho de estar contruidos con elementos culturales, lo que nos permite pensar el mundo y transformarlo. ¿Y qué es la cultura sino la forma en que recibimos las experiencias de otros hombres que nos antecedieron en el tiempo o que son nuestros contemporáneos? Así pues, ¿qué otras disciplinas pueden pretender ubicarse en el centro mismo de la grandeza humana que aquellas que permiten conocer la cultura de otras sociedades o que rescatan del pasado experiencias humanas caídas –parcial o totalmente– en el olvido? ¿Qué otras disciplinas pueden pretender ser más fundamentalmente humanas que aquellas que nos proporcionan elementos para ver nuestra vida cotidiana, nuestra realidad social circundante, con ojos más aguzados y más críticos?

⁷⁵⁸ C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (la edición original, en inglés, es de 1971); y P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (la edición original es de 1971).

Además esta forma de conocimiento puede ser, en cierto sentido, acumulativa (esto no significa, claro está, que toda obra de ciencias sociales sea mejor que sus predecesoras). Tomando apoyo en los estudios anteriores, las descripciones etnográficas pueden ser cada vez más densas, las narraciones cada vez más complejas, más integrales. Como lo señaló Paul Veyne, los avances de la historia consisten en el alargamiento del número de preguntas que le hacemos al pasado. Aunque, ciertamente, también hay preguntas históricas que han perdido vigencia, tal vez momentáneamente, tal vez definitivamente.

El que la historia sea una disciplina fundamentalmente narrativa no debe ser interpretado en forma rígida y estrecha. Después de un siglo xx en el que la narración literaria ha emprendido caminos inéditos – pensemos en Marcel Proust, en James Joyce o en el «Nouveau roman» francés –, sería un absurdo querer reducir la narración histórica al recuento ordenado cronológicamente de lo acontecido a algún gran hombre o a alguna enteleguía, estilo la Patria. Las formas de la narración histórica – o de la descripción etnográfica – pueden ser de lo más variadas y deben estar sujetas a permanente experimentación. El orden cronológico es una simple ilusión que pretende negar que toda realidad social es un complejo entramado de fenómenos de distintas duraciones (desde unos segundos a varios siglos), que se transforman a ritmos muy disímiles. Todo investigador se ve obligado a jugar con los tiempos en sus narraciones para lograr acomodar las múltiples temporalidades que confluyen en torno a todo momento histórico. Ello puede hacerse de manera convencional, poniendo los tiempos largos primero y los rápidos después, o bien construyendo nuevas estructuras narrativas, en las que la forma se ajuste y exprese el fondo mismo del discurso del historiador. Por otra parte, el sujeto de la narración no tiene por qué ser una persona, puede ser una región, un grupo social, una familia, una institución, un conjunto de prácticas sociales, un estilo, una creencia, incluso un concepto y mil otras cosas más.

La práctica de los desfases

El problema de la definición de los sujetos de la narración

Ahora bien, si lo que hacen nuestras disciplinas es fundamentalmente describir o narrar, un problema central al que se enfrentan quie-

nes las practican (desgraciadamente pocas veces de manera consciente) es el de delimitar, definir, a los «sujetos» colectivos o abstractos que van a ser descritos o narrados. Demasiado a menudo, siguiendo los estereotipos actuales del sentido común y de la política, se cae en una esencialización de dichos sujetos. Éstos, en vez de ser concebidos y tratados como una construcción conceptual del historiador o como una construcción histórica de una sociedad determinada (según sea el caso), son personificados (la Nación, la Región, la Etnia, etcétera) y dotados de una realidad que escapa en buena medida al tiempo y a sus transformaciones. Así, estos sujetos evanescentes, abstractos, conceptuales, son abordados como esencias auto conscientes a las que les acontecen cosas, las que sin duda pueden transformarlos, pero sin alterar su identidad misma, sin romper su continuidad histórica. Grave y peligroso error: la historia no puede pretender contar lo que les aconteció a esos sujetos, sino que debe narrar la construcción misma de éstos; debe señalar las continuidades históricas y poner al descubierto los momentos de ruptura e innovación radical.

Pero la esencialización de los sujetos narrativos no sólo se produce en la dimensión temporal –haciéndolos aparecer como semejantes a sí mismos a lo largo de los siglos–, sino también en el espacio o en la escala social, a veces abusando de la sinécdoque, a veces confundiendo el concepto con la realidad. Así, la necesidad que tienen las ciencias sociales de simplificar la realidad y trabajar –al menos en un primer momento– sobre promedios estadísticos o un número limitado de casos supuestamente representativos, se transforma demasiado a menudo en la negación de la diversidad misma de los sujetos colectivos. Se hace de ellos unidades sin fisuras ni contradicciones internas, en vez de mostrar que dichos sujetos colectivos resultan de cortes más o menos arbitrarios efectuados en un *continuum* social, geográfico o temporal, y realizados ya sea por el propio investigador (si es el creador del sujeto social) o por la sociedad (si dicho sujeto colectivo es reconocido como tal por las personas y dotado de ciertas características estereotipadas). Así, en vez de contribuir a desmitificar los prejuicios de su sociedad, muchos investigadores sociales los alimentan y los legitiman.

Los peligros prácticos que se derivan de estas dos formas de esencialización de los sujetos colectivos son evidentes. Por una parte, al desconocer las diferencias internas existentes al interior de un grupo y al cosificar sus fronteras sociales, se descalifica a los miembros del grupo que no se ajustan a la descripción que se da del conjunto de éste (que en el mejor de los casos coincide con el promedio estadístico de todos sus integrantes o con el promedio del sector más homogé-

neo). Se crea así una distinción valorativa entre los «auténticos» miembros del grupo y los «otros». Es más, muy a menudo, la descripción que se da del grupo guarda poca relación con la realidad de sus integrantes y se adecúa más bien a las fantasías del investigador, a lo que él considera que dicho grupo *debería* ser. Con ello se hace posible que un puñado de personas –que a veces incluso ni siquiera pertenecen al grupo en cuestión– pueda erigirse en el portavoz de todos, en su representante político, por encima de las aspiraciones de los miembros de carne y hueso del grupo social.

Por otra parte, esta esencialización de los sujetos colectivos atiza rencores y odios ancestrales, apelando a agravios –sin duda a menudo muy reales– que padecieron y provocaron personas desaparecidas largo tiempo antes, a veces incluso siglos. Se pretende, entonces, hacer asumir responsabilidades colectivas a personas que nada tienen que ver con los hechos imputados. La historia, en vez de dar lugar a una catarsis colectiva que permita a las personas arrancarse del pasado para enfrentar con mejores armas el futuro, se transforma en un eterno lamento por las desgracias del ayer, al cual se le achacan todos los males del presente. Y dado que el pasado no puede ser transformado –lo pasado, pasado está–, se busca constantemente actualizarlo, cerrando el paso a la construcción de nuevas formas de relación social entre personas de orígenes diversos.

¿Cómo, entonces, escapar a esta esencialización del sujeto de la narración histórica o de la descripción etnográfica?

Una posibilidad –que pienso tiene muchas virtudes– es mostrar las transformaciones históricas del sujeto, las muchas maneras en que es percibido por diversas instituciones o distintos actores sociales, y las mil y una formas en que los investigadores lo definen, con el fin de hacer evidentes la elasticidad de sus fronteras y la heterogeneidad de su composición. En resumen, la finalidad de este método sería mostrar los desfases que se producen entre las distintas formas de aparecer del sujeto de la narración a lo largo y ancho de la historia, del espacio, de las escalas sociales y de las diversidades culturales. Se trata de poner en evidencia la imposibilidad de todo sujeto de coincidir con él mismo.

Procuremos aterrizar estas ideas a partir de un ejemplo concreto: las regiones que conforman Chiapas.

Las regiones y sus desfases

No cabe duda de que existen muchas formas de definir lo que es

una región. Se puede regionalizar un espacio a partir de un gran número de criterios, lo que ha dado lugar a constantes debates en las ciencias sociales. Mi propuesta consiste en que, en vez de buscar la «auténtica» definición de región, en vez de pretender encontrar la regionalización «correcta» de determinado espacio, hay que mostrar la gran diversidad de posibles regionalizaciones, partiendo de variables distintas, para posteriormente comparar las unas con las otras. Es más, con la finalidad de no dejar fuera de este análisis múltiple a la dimensión temporal, lo que hay que hacer es primero narrar la historia de la distribución en el espacio de cada una de las variables elegidas y, luego, poniendo en relación unas historias con otras, comparar las distribuciones de las distintas variables en un período determinado. Esto permitiría interrogarse sobre los «desfases» existentes entre una regionalización y otra, y, a partir de ellos, multiplicar las preguntas por plantear a la realidad estudiada. Esto fue lo que me propuse realizar en mi tesis de doctorado en historia.⁷⁵⁹ Ahí bauticé este método con el nombre algo pretencioso de «cronotopología». El término, compuesto de raíces griegas, quiere designar el conocimiento sistemático del espacio en el tiempo. A través de este método busqué encontrar cuáles son las lógicas –el sentido, la significación– de la construcción histórica de los espacios sociales en Chiapas durante los dos primeros siglos del período colonial.

En el campo de las matemáticas, la topología es el estudio de la transformación de los espacios. En esta disciplina se identifican –se consideran como una sola– todas las formas espaciales que pueden derivarse una de la otra mediante transformaciones bi-unívocas de cada uno de los puntos que las componen. Ello para distinguirlas de aquellas formas que no pueden ser obtenidas con ese mismo procedimiento.⁷⁶⁰ Al retomar este término y adjuntarle el de «crono», quise señalar que en el centro de mi reflexión estaba el problema de la continuidad y la ruptura históricas. Pretendí mostrar que hay unas regiones que son el resultado de un largo desarrollo histórico, y otras que nacen súbitamente, a raíz de un acontecimiento inesperado, que puede tener consecuencias a largo plazo, volverse un «trauma» regional.

Para ilustrar estos objetivos y darle algo de cuerpo a esta reflexión sobre la cronotopología (que no es sino una forma muy particular de un

⁷⁵⁹ *Chronotopologie d'une région rebelle.*

⁷⁶⁰ Así mediante sucesivas transformaciones un cuadrado puede convertirse en un círculo, pero un espacio con forma de rosca (con un agujero en medio) nunca puede convertirse en un círculo lleno.

método más amplio, que es el de los desfases), me voy a permitir aquí presentar sintéticamente algunos de los ejemplos tratados en mi tesis.

Si uno compara un mapa de la distribución de los distintos grupos lingüísticos en Chiapas durante el período colonial con uno de su geografía física, se distingue con bastante nitidez que, en la mayoría de los casos, cada grupo lingüístico controlaba tres pisos ecológicos distintos (la vertiente norte del Macizo Central, la parte más elevada de éste y la Depresión Central).⁷⁶¹ Tal era el caso de los zoques, los tzotziles y los tzeltales. Pero lo más interesante de esta comparación no radica en esta constatación general –en el fondo bastante previsible–, sino en el hecho de que permite interrogarse sobre aquellos grupos que ocupaban un solo piso ecológico, como sucedía con los chiapanecas y los cabiles. La historia aporta obviamente elementos de primera importancia para comprender esta situación: tanto los chiapanecas como los cabiles llegaron «tardíamente» al actual territorio chiapaneco, cuando éste se encontraba ocupado por zoques, tzotziles y tzeltales. Los chiapanecas y los cabiles tuvieron, pues, que abrirse un lugar –en ocasiones mediante la guerra– para instalarse de forma duradera y ejercer un control eficaz sobre un territorio más reducido y menos diversificado que el de sus rivales. Pero si ponemos en relación el espacio ocupado por estos dos grupos lingüísticos con otras variables históricas –como los recursos naturales y las rutas comerciales prehispánicas–, entenderemos mucho mejor la lógica de sus respectivos territorios y el modo como lograron compensar su estrechez y su falta de diversidad interna. En efecto, los chiapanecas se asentaron en una región privilegiada, que cuenta con fértiles tierras fácilmente irrigables y entonces constituía un paso privilegiado en el camino que unía el altiplano guatemalteco con las planicies costeras del Golfo de México. Gracias a ello pudieron negociar con los comerciantes el paso por sus tierras o hacerles la vida imposible, atacándolos. El caso de los cabiles es más misterioso: ¿qué hacían unos parientes próximos de los huastecos –desde el punto de vista lingüístico– en una pequeña región de la Sierra Madre de Chiapas? Es difícil responder categóricamente esta pregunta, pero se puede señalar que ocupaban las dos entradas de un puerto de montaña de la Sierra Madre muy utilizado en aquel entonces, ya que el otro puerto, de menor altura y más cómodo, se encontraba controlado justamente por los temibles chiapanecas. Tal vez entonces, estos cabiles eran un eslabón crucial en una ruta por

⁷⁶¹ Ver mapas 15: «Regiones fisiográficas de Chiapas», y 28: «Lenguas indias de Chiapas (Siglo XVII)».

la que se transportaba el cacao del Soconusco en dirección al norte del Golfo de México (la tierra de sus parientes, los huastecos), ruta que rodeaba y evitaba, por pasos algo intrincados, el territorio de los chiapanecas.

Veamos otro ejemplo de las posibilidades de comparación entre distribuciones espaciales de distintas variables: la división en partidos o provincias que los españoles pusieron en práctica en la alcaldía mayor de Chiapas se inspiró de manera bastante evidente en la distribución de las lenguas mesoamericanas. Así, los españoles crearon las provincias de Los Zoques, Los Zendales (tzeltales), del Priorato de Chiapa (los chiapanecas) y, al principio del período colonial, de Los Quelenes (tzotziles), la que luego adoptó el nombre de Coronas y Chinampas.⁷⁶² Sin embargo, ninguna de estas provincias correspondía realmente al territorio que ocupaban los grupos lingüísticos. La provincia de Los Zoques dejaba fuera a los pueblos zoques de la Depresión Central y de Tabasco. La de Los Zendales no sólo no abarcaba a los pueblos tzeltales de la vertiente sur del Macizo Central y del Valle del Río Grande, sino que además comprendía a un pueblo tzotzil -Huixtán- y a todos los pueblos de lengua chol. El Priorato de Chiapa abarcaba ciertamente todos los pueblos chiapanecas, pero también incluía a Tuxtla que era de lengua zoque. Otras provincias, como la de Los Llanos, la de los Valles de Jiquipilas y la de la Guardianía de Huitiupán, encontraban, en cambio, sus fundamentos no en las lenguas de sus pobladores, sino en criterios ecológicos y económicos o en el reparto que dominicos, franciscanos y seculares habían realizado del obispado de Chiapas para la evangelización y administración religiosa de los indios.

Así, para comprender una simple división administrativa en partidos, es necesario reconstruir su compleja historia y ponerla en relación con los paisajes humanos, las rutas de comercio, la dinámica económica y la creación de provincias y conventos religiosos.

Demos otro ejemplo, muy sugestivo, de las posibilidades de este método comparativo. Cuando en 1712 se produjo una gran rebelión india, la alcaldía mayor de Chiapas era un territorio bastante homogéneo en cuanto a la composición de su población. En todas partes, salvo en la capital -Ciudad Real, ahora San Cristóbal de Las Casas-, la población india era abrumadoramente mayoritaria. En cambio, hoy en día los indígenas sólo son mayoría en una área muy precisa del es-

⁷⁶² Ver mapas 28: «Lenguas indias de Chiapas (Siglo XVII)», y 24: «Provincias o partidos de la alcaldía mayor de Chiapas».

tado de Chiapas: Los Altos, la Selva Lacandona y seis pequeños municipios de Las Montañas Zoques. Lo curioso es que con algunas pocas excepciones (los seis municipios zoques, entre otros) la actual región indígena corresponde en gran medida al escenario de la rebelión de 1712, sobre todo si tomamos en cuenta las migraciones indígenas de las últimas décadas.⁷⁶³ O, para decirlo de un modo más preciso: la inmensa mayoría de los indígenas actuales descende de aquellos que participaron (o por lo menos se vieron estrechamente involucrados) en la rebelión de 1712. En cambio, hoy en día, los descendientes de aquellos que se mantuvieron al margen de la rebelión son ladinos. Así, la comparación entre el mapa de la rebelión india de 1712 y el de la distribución actual de la población hablante de alguna lengua mesoamericana, plantea un problema fascinante que puede servir de punto de partida para estudiar los cambios posteriores a dicha rebelión, los procesos de ladinización y de reindianización que ha conocido Chiapas a lo largo de los siglos XIX y XX, y el papel de la memoria histórica en estos complejos procesos identitarios.

Podría multiplicar los ejemplos, pero creo que éstos son más que suficientes para comprender en qué consiste el método «cronotopológico» y qué objetivos persigue. Cómo el lector habrá podido percatarse, se trata de un método que sirve para plantear preguntas, no para responderlas. Busca poner en evidencia relaciones significativas entre fenómenos de naturaleza distinta a través de la comparación sistemática de la distribución espacial de distintos fenómenos sociales. Al mismo tiempo, el propósito de este método es ir más allá de las «regularidades» aparentes (de las coincidencias entre mapas) y destacar los casos «anómalos», los desfases existentes entre las distribuciones espaciales de los fenómenos confrontados. La cronotopología es, con algunas diferencias que sería muy largo explicar aquí, una versión «espacializada» y «temporalizada» de los tipos ideales de Max Weber.⁷⁶⁴ En efecto, el primer paso de ambos procedimientos consisten en mostrar la lógica —la «racionalidad»— de un determinado modelo —es decir, de un sistema de relaciones significativas entre dos o más variables. En un segundo momento, se confronta el modelo con la realidad, con el fin de mostrar los aspectos precisos y puntuales de ésta que escapan a la lógica general y abstracta del modelo; se detectan, pues, los desfases

⁷⁶³ Ver mapas 34, «Región rebelde en 1712», y 35, «Desfases entre la región rebelde de 1712 y los municipios con más de 40% de hablantes de lenguas indígenas en 1990».

⁷⁶⁴ M. Weber, *Economía y sociedad* (Primera parte: Teoría de las categorías sociológicas, I. Conceptos sociológicos fundamentales).

entre el modelo y la realidad. Esto abre una nueva ronda de preguntas; y así sucesivamente.

No hay que ver en esta forma de proceder, un esfuerzo por separar lo «esencial» (las regularidades, las coincidencias) de lo «accidental» (las excepciones, los desfases), sino una forma lógica y clara de exposición. Primero se muestra lo que puede ser descrito en forma general y luego se expone el resto, aquello que sólo puede ser descrito en su particularidad.

Este método pretende también constituirse en una exigencia de rigor, en una crítica al impresionismo que tan a menudo ha caracterizado a las ciencias históricas y sociales.

Para explicar esta afirmación, recurriré de nuevo a otro ejemplo tomado de mi tesis. Unas décadas antes de que estallara la rebelión de 1712, las autoridades españolas pusieron en marcha un nuevo sistema tributario muy gravoso para los indígenas que obligaba a ciertos pueblos a pagar en dinero constante y sonante el maíz, el frijol y el chile del tributo, de acuerdo a los precios que estos productos tenían en el mercado. Dicho en términos más técnicos, algunos pueblos veían autoritariamente conmutados sus tributos en dinero, a precios del mercado. Gran parte de los pueblos indios que participaron en la rebelión de 1712 sufrían el agravio de tener que pagar sus tributos en dinero de acuerdo a este sistema. Por otra parte, una de las principales promesas que los dirigentes rebeldes hicieron a los indios era que ya no tendrían que pagar tributos. Podía pensarse entonces que dicho sistema tributario constituyó la causa principal de la rebelión.

De haber avanzado una afirmación de esta naturaleza, ésta no habría sido cuestionada por nadie. A lo más dentro de algunos años, otro investigador habría propuesto una nueva teoría para «explicar» esa rebelión y habría recurrido a otra variable. Sin embargo, si plasmamos en un mapa la manera en que cada pueblo pagaba sus tributos y lo comparamos con el de la región rebelde —es decir, si nos tomamos realmente en serio la afirmación de que el pago del tributo en dinero fue la causa principal de la rebelión y nos damos los medios para verificar esta afirmación—, veremos que las diferencias, los desfases entre un mapa y el otro son demasiado grandes como para que esta afirmación pueda sostenerse: hay pueblos que pagan su tributo en especie y aun así participan en la rebelión; y, sobre todo, hay muchos pueblos que pagan en dinero y se mantienen al margen del movimiento armado.⁷⁶⁵

⁷⁶⁵ Ver mapas 36, «Regiones tributarias de Chiapas (1680-1721)» y 37, «La región rebelde en 1712».

Sin duda el ejercicio puede hacerse más sofisticado y complejo. Entonces se podría recurrir no a una sino a varias causas –a varias variables– para «explicar» la rebelión. Sin embargo, por más variables que se superpongan en el mapa nunca aparecerá el dibujo preciso de la región que participó en la rebelión de 1712. Entre la superposición de la distribución de múltiples variables previas a la rebelión y el territorio rebelde siempre existirán desfases.

Así, el método de los desfases pretende ser una especie de razonamiento por el absurdo, una prueba *ad contrario*. Se trata de tomarse en serio el enfoque positivista para poder mostrar sus limitaciones y sus contradicciones, en vez de seguir haciendo ostentación de él y adelantar afirmaciones que suenen lógicas, pero que carecen de verdadero sustento empírico. Para usar una metáfora tomada del póquer, se trata de no sucumbir al *bluff* del positivismo, pagar la apuesta y exigir que se bajen las cartas.

En efecto, al enfoque positivista, mecanicista, explicativo, se le escapa el hecho de que la realidad social no está conformada por variables que se relacionan las unas con las otras, sino por personas de carne y hueso, inmersas en una situación dada que, por su enorme complejidad, rebasa siempre la comprensión que los actores sociales puedan tener de ella. Sin embargo, a pesar de sus limitaciones, las personas tienen necesariamente que enfrentar sus circunstancias, interpretarlas, dotarlas de sentido, juzgarlas de acuerdo a valores y actuar sobre ellas a partir de un proyecto de futuro, creando así algo radicalmente nuevo. Sin duda, sus actos estarán siempre marcados por una inevitable incertidumbre sobre las consecuencias que lleguen a tener, incertidumbre que es el resultado, en parte, del hecho de que dichas consecuencias dependen de las reacciones de otros seres humanos, reacciones igualmente libres y creativas y, por lo tanto, imprevisibles.

Así, otro propósito del método de los desfases es ilustrar el hecho de que las personas construyen (y destruyen) el mundo en el que habitan y, al mismo tiempo, se construyen a ellas mismas. Lo que la superposición de los mapas permite ilustrar es justamente cómo los hombres en sociedad construyen nuevas realidades a partir de las anteriores. Los primeros grupos lingüísticos que ocuparon el actual territorio chiapaneco buscaron aprovechar en forma más completa los recursos naturales estableciéndose en distintos pisos ecológicos; los siguientes grupos lingüísticos buscaron acomodo en un espacio ya ocupado por otros pobladores; los españoles organizaron administrativamente la alcaldía mayor de Chiapas a partir, entre otros elementos, de la distribución preexistente de las lenguas mesoamericanas; y así sucesivamente, cada

nueva regionalización nace de una reinterpretación y de una transformación de las realidades anteriores.

Sería malinterpretar mi propósito el suponer que la creatividad humana sólo se plasma en la aparición de los desfases entre una distribución espacial y otra. Las coincidencias mismas son expresión de esa capacidad creativa. Son el resultado de un proyecto de futuro expresado culturalmente (el deseo de participar en un comercio a larga distancia con bienes estimados culturalmente como valiosos –las plumas de quetzal, las pieles de jaguar y el cacao–; el expansionismo chiapaneca; el imperialismo español), proyecto que dota de sentido a las condiciones existentes y busca usarlas, transformándolas, para alcanzar sus fines.

Los desfases muestran las fallas de esos proyectos, sus contradicciones, las resistencias encontradas a la hora de ponerlos en práctica. Las personas y los actores colectivos nunca tienen totalmente claro qué es lo que quieren: se proponen alcanzar simultáneamente múltiples objetivos que en los hechos se excluyen los unos a los otros, y tienen por lo tanto que terminar jerarquizándolos, sacrificando ciertos aspectos de unos proyectos para poder alcanzar algunos de los otros. Además, todo proyecto genera resistencias, se enfrenta a los de otras personas o grupos sociales, los que limitan, pervierten o anulan los logros que se esperaba alcanzar. Los desfases manifiestan así las resistencias de los materiales previos, las contradicciones internas de un proyecto y las luchas que se libran en el seno de toda sociedad.

Por otra parte, el método de los desfases también permite poner en evidencia el papel activo del investigador en la construcción de sus objetos de estudio a partir de los materiales históricos existentes. Le obliga a explicar cuáles son las principales variables que, entre muchas otras posibles, ha escogido para plantear sus preguntas. Al mismo tiempo, la claridad de las preguntas formuladas debe permitir dejar constancia de que las respuestas se ajustan a los datos históricos y no son simples invenciones del propio estudioso.

Finalmente, el método de los desfases, en su variante cronotopológica, pretende ser un método narrativo, una manera original y amena de engarzar historias diferentes, de tejer con ellas una compleja trama que partiendo de hilos de distintos colores termine por hacer aparecer insólitos dibujos, resultado de la creatividad humana.

Así, en resumen, el método de los desfases quiere ser una contribución a una historiografía consciente de su carácter de conocimiento construido, que dé cuenta de una sociedad concebida como una construcción histórica.

A mi juicio, el método de los desfases puede servir para abordar otros ámbitos de la vida social menos directamente «espacializados». Pienso en particular que sería de gran interés y utilidad aplicarlo al conocimiento de los grupos sociales, de los sujetos colectivos. A mi parecer, candidatos de lo más idóneos para ser estudiados de esta forma son los grupos étnicos, las etnias.

De acuerdo a la definición ya clásica, la etnia es un grupo humano que comparte un territorio, una lengua, una historia y una cultura. Algunos añaden otro elemento, tal vez el más importante de todos: el grupo tiene un nombre con el que se reconoce a sí mismo y con el que los otros grupos lo designan. Pero después de lo que hemos desarrollado en el apartado anterior sobre las regiones, ¿no habría que preguntarse, en forma rigurosa y a partir del estudio de casos concretos, si realmente estos distintos elementos coinciden entre sí? ¿No habría que indagar si no se producen desfases más o menos grandes entre cada una de las variables que sirven para definir al grupo?

La tarea resulta en extremo complicada. En efecto, el concepto de etnia es mucho más inasible de lo que parecería en un primer momento. Muchos de los elementos que entran en su definición son, por decir lo menos, evanescentes, difícilmente pueden ser observados de modo directo y formulados de forma que sean sometidos a un análisis empírico riguroso. Tal es el caso de la cultura y de la historia. Esta dificultad de dar contenido concreto a varios de los términos de la definición clásica de etnia debería ponernos sobre aviso respecto de la intención de dar un contenido objetivo a las distinciones identitarias. Justamente, el método de los desfases podría ser una buena manera de poner en evidencia las contradicciones de la definición tradicional de etnia y mostrar la arrogancia –o tal vez incluso la peligrosidad– de querer hacer de las identidades cosas objetivamente –científicamente– reconocibles. Para aplicar este método al estudio de los grupos étnicos habría que comparar la distribución (no necesariamente espacial) de una determinada lengua con algunos rasgos históricos y culturales que habitualmente se consideran como centrales.

Para ejemplificar este procedimiento, esbochemos rápidamente el caso de la «etnia tzotzil». Empecemos por su historia, fijándonos en tres aspectos: su evolución demográfica, la propiedad de sus tierras, la continuidad de sus asentamientos y sus luchas sociales y políticas.

Los hablantes de los distintos dialectos del tzotzil se distribuyen, por lo menos desde la época posclásica, a lo largo de una estrecha

franja que corre de norte a sur, cruzando el Macizo Central de Chiapas, y ocupando por lo menos tres ecosistemas diferentes: el Valle de Huitiupán y Simojovel, al norte; las tierras frías del Altiplano; y la abrupta vertiente sur de dicho Macizo hasta llegar al Valle del Río Grijalva (antes Río Grande). Es importante señalar que al este del territorio tzotzil se encuentran, ocupando una franja bastante similar, los tzeltales, emparentados lingüísticamente con los tzotziles. De acuerdo a los estudios de glotocronología, todo indica que el tzeltal y el tzotzil empezaron a diferenciarse uno del otro cuando los ascendientes comunes de ambos grupos ya se habían asentado a todo lo largo del Macizo Central. Esto significa que a pesar de las relativas facilidades de comunicación que ofrecen los valles intramontanos que surcan el Macizo Central, de noroeste hacia el sureste, los intercambios humanos (y por ende comerciales) se producían a lo largo de ejes perpendiculares a estos valles. La lógica económica que primaba en esa región durante la época prehispánica (o al menos desde fines del período clásico) era, pues, la complementariedad de los pisos ecológicos. Así, los pobladores que ocupaban extremos opuestos de un mismo valle intramontano dejaron de comunicarse habitualmente entre sí, mientras que mantenían lazos muy estrechos con otros asentamientos que se ubicaban en ecosistemas diferentes –aunque cercanos– a los suyos y, por lo tanto, tenían acceso a recursos naturales distintos y complementarios.

A la llegada de los españoles, los hablantes de tzotzil se encontraban organizados política y territorialmente en varios señoríos rivales entre sí. Por lo menos uno de ellos –el de Zinacantán– incluía –seguramente como resultado de guerras de conquista– asentamientos de otras lenguas (zoque y probablemente también tzeltal). A una escala más pequeña, estos señoríos conservaban la misma lógica de control de pisos ecológicos complementarios que había estado en el origen de la separación de las lenguas tzotzil y tzeltal.

Como es bien conocido, tras la conquista los españoles buscaron terminar con las grandes unidades político-territoriales prehispánicas, con el fin de romper las lealtades que se derivaban de ellas y limitar el poder de los antiguos señores. En su lugar erigieron una multiplicidad de pueblos de indios, independientes los unos de los otros.

La incorporación de esta región al inmenso Imperio Español y su integración a mercados muy amplios –incluso mundiales, en el caso de ciertos productos de gran valor– implicó una total transformación de los sistemas económicos existentes. Poseedores de otra tecnología agrícola, con otros gustos culturales, movidos por intereses económicos (es decir, también culturales) muy distintos, los españoles aprovecha-

ron los recursos naturales de manera diferente a la de los indios y abrieron nuevas rutas comerciales, rompiendo ciertas lógicas regionales y creando otras nuevas. Así, el destino de los distintos pueblos tzotziles empezó a divergir profundamente.

Los tzotziles de la vertiente sur del Macizo Central, concentrados fundamentalmente en el pueblo de San Bartolomé de Los Llanos (ahora Venustiano Carranza), tras sufrir una profunda crisis demográfica en el siglo XVI, conocieron un desarrollo espectacular a partir de fines del siglo XVII. La desaparición de algunos pueblos cercanos en el Valle del Río Grande permitió a los naturales de San Bartolomé ampliar sus tierras de cultivo y transformarse en el granero de Ciudad Real. Para el último tercio del siglo XVIII, San Bartolomé se había convertido en el asentamiento más grande de Chiapas, y sus habitantes –casi todos de lengua tzotzil– tenían algunas de las cofradías más ricas de toda la intendencia.

Durante el siglo XIX, el pueblo vio llegar a un número importante de pobladores mestizos, y muchos tzotziles dejaron de enseñar su lengua materna a sus hijos, buscando así abandonar su identidad indígena. Aunque San Bartolomé de Los Llanos perdió gran parte de sus tierras ante la expansión de las haciendas en el siglo XIX, en los años de 1970, los campesinos –muchos de ellos todavía hablantes de tzotzil–, agrupados en una organización independiente de corte radical –la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ)–, emprendieron la lucha por el reparto agrario. Gracias a que lograron documentar las compras de tierras que habían hecho en el siglo XVIII, el gobierno se las restituyó en forma de bienes comunales. Hoy en día, Venustiano Carranza constituye un asentamiento de gran originalidad: En él conviven, enfrentándose –en ocasiones violentamente– por el control político del municipio, campesinos comuneros y población urbana dedicada al comercio y a los servicios.⁷⁶⁶

La historia de los tzotziles del Altiplano fue muy distinta. La gravísima crisis demográfica que siguió a la conquista española, aunada a una errática política de congregación y a los constantes servicios que tenían que proporcionar a los habitantes de Ciudad Real, condujo a los tzotziles de esta región al borde de la desaparición. Para fines del siglo XVII, fuera de Chamula, Zinacantán, San Felipe y Huix-

⁷⁶⁶ Sobre la historia de San Bartolomé de Los Llanos o Venustiano Carranza, véanse V. Molina, *San Bartolomé de los Llanos. Una urbanización frenada*; J. M. Morales Avendaño, *San Bartolomé de Los Llanos en la historia de Chiapas*; y M. C. Renard, *Los Llanos en Llanas: San Bartolomé, Chiapas*.

tán, que eran asentamientos de regular tamaño, los otros ocho pueblos tzotziles estaban habitados por unas pocas decenas de familias cada uno.

Tras la rebelión de 1712, en la que muchos de estos pueblos participaron, la región conoció un desarrollo demográfico sorprendente. Sus habitantes, todos ellos indios, se convirtieron con rapidez en una mano de obra barata de enorme importancia para la supervivencia de Ciudad Real. Se les utilizó primero como tamemes y luego como trabajadores agrícolas de las fincas de tierra caliente. Aunque en el siglo XIX surgieron algunas grandes propiedades, el grueso de la población siguió viviendo en torno a los pueblos de origen colonial. Durante esa centuria, aprovechando la debilidad del Estado y de la Iglesia, los tzotziles de Los Altos recrearon su cultura, mezclando elementos de origen mesoamericano con otros traídos por los españoles, y elaboraron un complejo sistema de cargos que regulaba la vida política y religiosa de los pueblos, asegurando su cohesión.⁷⁶⁷

Tras la Revolución Mexicana, los habitantes de la región se beneficiaron rápidamente de la reforma agraria, al mismo tiempo que siguieron proporcionando mano de obra barata, en especial para las fincas de café del Soconusco. A fines de los años de 1930, sus formas de gobierno tradicional fueron infiltradas por jóvenes indígenas formados por el Partido de la Revolución Mexicana –PRM– (antecedente directo del Partido Revolucionario Institucional–PRI–), con en fin de integrarlas al sistema corporativo político que dominó hasta hace muy poco tiempo el país. Hoy en día, las tierras de mala calidad de la región son totalmente insuficientes para mantener a una población indígena en acelerado crecimiento, que tiene que buscar trabajo en lugares cada vez más alejados, tales como Villahermosa, Cancún e incluso Los Angeles, California. Políticamente, la región se mantiene como uno de los bastiones más importantes del PRI, aunque dos municipios (Chenalhó y Larráinzar) cuentan con una presencia notable de bases neozapatistas. La alta densidad de población, la profunda crisis económica por la que atraviesa la región y los constantes conflictos religiosos y políticos que ha padecido en las últimas décadas, hacen de Los Altos de Chiapas un verdadero polvorín.

Los tzotziles del Valle de Huitiupán y Simojovel, aunque han mantenido estrechos contactos con los de Los Altos, tienen su propia historia. El valle se caracteriza por sus fértiles tierras, propicias para diversos

⁷⁶⁷ J. Rus y R. Wasserstrom, «Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective».

cultivos comerciales, tales como el algodón, el tabaco y el café. A partir del siglo XVII, la región se recuperó lentamente de la crisis demográfica y conoció un cierto auge a principios del siglo siguiente. Esta relativa bonanza terminó con la rebelión de 1712, la que enfrentó en bandos opuestos a los dos principales pueblos de la región: Huitiupán, que se había sumado a la rebelión, y Simojovel, que se mantuvo leal a la Corona.

En la segunda mitad del siglo XIX, algunos comerciantes ladinos de San Cristóbal se asentaron en la región y empezaron a acaparar tierras hasta constituir grandes propiedades, dedicadas al cultivo del tabaco y, sobre todo, del café. Prácticamente todos los indígenas tzotziles de la región fueron incorporados a estas fincas como peones acasillados. En los años de 1970, alentados por los subsidios gubernamentales, los finqueros abandonaron la agricultura para dedicarse a la ganadería extensiva y expulsaron a sus antiguos trabajadores.⁷⁶⁸

Sin tierra y sin trabajo, los campesinos tzotziles se organizaron entonces para exigir el reparto de las grandes propiedades. En esta lucha agraria, la Confederación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) –organización tradicionalmente ligada a los partidos políticos de la izquierda legal– jugó un papel de lo más relevante. Tras dos décadas de movilización y de invasiones agrarias –algunas seguidas de violentos desalojos–, prácticamente todas las fincas han sido hoy en día repartidas, y la minoría ladina que se ha quedado a vivir en la región se ha reciclado en el comercio. A partir de 1994, los dos municipios de la región han sido gobernados por indígenas de distintos partidos: Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido del Trabajo (PT) y Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Estas tres historias regionales tan contrastadas han dado lugar a rasgos culturales muy diferentes. En la vertiente sur del Macizo Central, los hablantes de tzotzil se encuentran en minoría ante una población mayoritariamente ladina. No existen formas tradicionales de gobierno indígena; pero en Venustiano Carranza, en cambio, las tierras se administran –no sin graves conflictos– en forma comunal.

En Los Altos, por el contrario, los indígenas conforman la inmensa mayoría de la población (más del 95% en los municipios rurales); subsisten restos del cabildo colonial impuesto por los españoles; y una parte importante de los habitantes participa de una manera u otra en el financiamiento de las fiestas religiosas tradicionales. Las creencias de

⁷⁶⁸ Véase al respecto el bellissimo trabajo de S. Toledo Tello, *Fincas, poder y cultura en Simojovel*.

origen mesoamericano relativas al cuerpo, las almas y la enfermedad, siguen teniendo una gran relevancia en la vida cotidiana.

El Valle de Huitiupán y Simojovel se encuentra en una situación intermedia, aunque con rasgos propios y originales. El largo predominio de las fincas en la región terminó por completo con las formas tradicionales de organización política y generó una cultura *sui generis* que regulaba las relaciones profundamente desiguales entre propietarios y campesinos, pero que era común a ambos grupos.⁷⁶⁹ Actualmente estos campesinos, casi todos hablantes de una lengua indígena, han logrado obtener parcelas ejidales y están inmersos en un complejo proceso de creación de formas de organización económica, social y política, a partir de sus experiencias como peones acasillados, primero, y luego como militantes de organizaciones campesinas, ya oficialistas o ya de izquierda.

No está de más señalar que si bien estos rasgos históricos y culturales de los tzotziles de cada una de estas tres regiones difieren profundamente entre sí, guardan en cambio una enorme semejanza con los de los otros grupos indígenas vecinos que habitan en los mismos pisos ecológicos que ellos. Así, la historia de los tzotziles de la vertiente sur del Macizo Central es muy similar a la de sus vecinos tzeltales, con la salvedad de que en el último lustro el proceso de ladinización de éstos ha sido todavía más acelerado y profundo.

En el caso de Los Altos, las semejanzas entre tzotziles y tzeltales son todavía más notables. Las diferencias que se puedan encontrar en la región tienen más que ver con particularidades propias de cada municipio, las que no son imputables de modo alguno a las lenguas.

Finalmente, los tzotziles del Valle de Huitiupán y Simojovel han compartido sus avatares y sus luchas con los tzeltales y choles que viven en los mismos municipios que ellos.

Así pues, lo que encontramos son historias y culturas indígenas regionales que no guardan mayor relación con la lengua. O, dicho de otro modo, para retomar el método cronotopológico: si comparáramos el mapa de las lenguas indígenas de Chiapas con uno que dé cuenta de ciertas de sus particularidades históricas, y con otro que plasme los rasgos culturales compartidos, veríamos que no existe semejanza alguna entre el primero y los otros dos. El concepto de etnia —en tanto unidad de lengua, historia y cultura— resulta, pues, totalmente inoperante para narrar el pasado y describir las formas de vida actuales de los indígenas de Chiapas. El de región, infinitamente más flexible, es sin duda alguna de mucha mayor utilidad.

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

Este mismo ejercicio podría repetirse para analizar la oposición identitaria entre indígenas y ladinos que desgarró a gran parte del estado de Chiapas. Nada difícil sería demostrar que campesinos indígenas y campesinos ladinos comparten no sólo gran parte de su cultura material, sino incluso muchas prácticas políticas y creencias relativas a la enfermedad. Por otra parte, existen códigos culturales comunes que regulan las relaciones cotidianas entre coletos –habitantes ladinos acomodados de San Cristóbal de Las Casas– e indígenas. Pero, incluso más allá de este aspecto, es evidente que entre estos dos grupos existe una ósmosis permanente a muy distintos niveles. Muchos descendientes de indígenas son hoy en día ladinos, y muchas prácticas sociales y culturales resultan muy similares a ojos de gente ajena a la región, aunque los propios actores no lo perciban así.⁷⁷⁰

Una vez más, si comparáramos la distribución de rasgos culturales con las identidades socialmente atribuidas, encontraríamos al lado de algunas coincidencias, importantísimos desfases. Además, se pondría en evidencia tanto aquello que tienen en común muchos indígenas con algunos ladinos, como las grandes diferencias que existen al interior de cada uno de estos dos grupos.

De hecho, desde hace ya bastantes décadas, algunos antropólogos han señalado que la identidad étnica no puede ser definida de manera objetiva a través de la distribución de rasgos culturales diferenciados. Afirman, con razón, que la identidad étnica es inseparable de las relaciones sociales que se dan entre «grupos» que se perciben y se conciben como diferentes. Sólo puede haber identidad étnica si hay grupos distintos en estrecho contacto.⁷⁷¹ La definición del «nosotros» es, pues, inseparable de la definición de los «otros». Para ello, en un permanente juego de espejos, los grupos antagónicos construyen sus identidades, seleccionando unos pocos rasgos de entre todos aquellos que conforman su universo biológico y cultural, para definir su identidad y la de los otros. Así, muy a menudo, destacan aquellos rasgos que los diferencian de los otros, y omiten y esconden aquellos que comparten con ellos. Al mismo tiempo que se exageran las diferencias culturales se busca disimular las inevitables diferencias internas (o incluso, en casos más extremos, se pretende acabar con ellas). Y cuando resulta necesario, se inventan orígenes, tradiciones y culturas comunes. En suma, también

⁷⁷⁰ Véase al respecto tres excelentes trabajos: J. Pitt-Rivers, «Palabras y hechos: Los ladinos»; P. Pitarch Ramón, «Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas»; y D. Rus, *Mujeres de tierra fría*.

⁷⁷¹ F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*.

las identidades son una construcción histórica. A partir de una selección interesada –y mañosa– de materiales realmente existentes (fenotípicos, lingüísticos, históricos y culturales) a los cuales se añaden algunos inventados, y con base en relaciones sociales que provienen del pasado, se erigen identidades contrapuestas que nunca coinciden con los rasgos objetivos en las que dicen encontrar su sustento. Finalmente, al poner el énfasis en las identidades étnicas, se busca disimular que las personas tienen un gran número de identidades (sexuales, de edad, de linaje, de clase, regionales, religiosas, etcétera) que fragmentan y al tiempo desbordan a la «etnia», dando lugar a una enmarañada red de lealtades y solidaridades.

Al avanzar estas ideas, no pretendo defender de modo alguno una concepción subjetivista, voluntarista, de las identidades sociales. Las personas no escogen sus identidades en el vacío. Nuestra identidad pasa inevitablemente por los ojos de los otros. Es en su mirada, en donde nos descubrimos como semejantes o como diferentes, son los otros los que nos hacen semejantes o diferentes. Uno puede sin duda buscar influir esas miradas, pero nunca podrá controlarlas, doblegarlas, por completo.

Pero si –como hemos intentado mostrar aquí– las identidades son construcciones históricas, formas de relación social, ¿de dónde proviene el éxito de la definición tradicional de etnia? Si fenotipo, lengua, historia, cultura e identidad no coinciden nunca por completo, si entre todas estas características existen desfases insalvables, ¿por qué la definición «objetivista» de etnia resurge una vez tras otra con tanta fuerza? ¿Por qué, si no funciona como una herramienta para reconocer o analizar las identidades existentes ni es capaz de permitir una descripción adecuada de la realidad, tiene tanto éxito?

A mi juicio, la razón de ello corresponde, en buena medida, a los estereotipos y prejuicios que los grupos tienen de ellos mismos y de los demás. Y, sobre todo, en que constituye veladamente un proyecto político de lo que debe ser un grupo étnico. En efecto, la definición clásica de etnia sugiere que cada grupo étnico no sólo debe tener un territorio propio y exclusivo, sino hablar una sola lengua (es decir, se necesita proceder a una «normalización» lingüística que reduzca al mínimo las variantes dialectales y suprima otras lenguas habladas en el territorio), uniformar su cultura e inventarse una historia propia que le permita distinguirse de sus vecinos, contraponerse a ellos. Todo ello bajo una bandera: el nombre de la etnia, que incluso puede llegar a ser inventado si no existe uno adecuado.

Con esta última reflexión quiero destacar el dilema fundamental que, a mi parecer, se plantea hoy en día a las ciencias humanas y sociales. Demasiado a menudo, éstas han sido utilizadas para reforzar las identidades existentes –en las que casi siempre se apoyan prácticas discriminatorias y excluyentes–, para alimentar los estereotipos sociales y étnicos con simplificaciones abusivas y para dar un aval «científico» a los prejuicios sociales. Incluso, en más de una ocasión, nuestras disciplinas han proporcionado conscientemente argumentos a movimientos de reivindicación nacional y étnica que han recurrido a la violencia y al terrorismo para alcanzar sus fines.

En vista de estas trágicas experiencias, pienso que, por el contrario, las ciencias humanas y sociales deberían esforzarse por mostrar que las naciones y las etnias no son esencias intemporales a las que debemos de sacrificarnos (y menos aún sacrificar a los otros), sino construcciones históricas cambiantes, erigidas por hombres, a las que, por lo tanto, otros hombres pueden transformar con base en nuevos valores. Me parece que es urgente mostrar que detrás de las identidades que dividen y enfrentan a las personas hay también prácticas comunes, realidades y problemas compartidos entre grupos distintos que conviven en una misma región. No se trata de negar o desaparecer las diferencias –que son constitutivas de los seres humanos, una manifestación más de su creatividad– sino sólo de liberarlas de los estereotipos maniqueos, relativizarlas, tender frágiles puentes entre los grupos contrapuestos. También hay que documentar las diferencias que existen al interior de cada grupo que se contempla y se quiere homogéneo. Ello con el fin de tener siempre presente que las personas no tienen una sola identidad, sino que se encuentran, se construyen, en la confluencia de muchas identidades; y que si algunas de éstas identidades nos separan de ciertas personas, otras pueden acercarnos a ellas.

El papel de las ciencias sociales debe consistir en señalar los límites del sentido común, mostrar la inadecuación de las categorías con las que los actores sociales suelen interpretar la realidad en la que están inmersos, romper los estereotipos sociales y echar por tierra las simplificaciones de los políticos para, así, abrir y enriquecer el debate público sobre el mundo que queremos construir, en vez de seguir alimentando los odios ancestrales. El deber de los científicos sociales es el de exorcizar el pasado, dándolo a conocer en toda su complejidad, con el fin de liberar a los hombres de sus fantasmas, poniéndolos ante la responsabilidad ineludible de construir el futuro.

Para ello, a mi juicio, una tarea primordial y urgente de las ciencias humanas y sociales debe ser multiplicar los inventarios de los desfases que constituyen a las personas, a los grupos y a las sociedades. Mostrar que las entidades políticas, las identidades étnicas y las lenguas no coinciden con las variaciones culturales, que toda realidad humana es heterogénea, que nada ni nadie –desde cualquier punto de vista, empezando por el moral– es de una sola pieza y, por lo tanto, cada persona y cada acción humana deben ser juzgadas en sí mismas y no con base en estereotipos colectivos. Hay que repetir incansablemente que la grandeza de las personas, aquello sobre lo que se sustenta la igual dignidad de todas y cada una de ellas, radica en que nunca se reducen a su situación social, histórica o cultural, sino que, imposibilitadas por su condición humana de ser lo que son, tienen que construirse, cada día, de forma única e irrepetible, ante, con y para los demás.

V. Fuentes

1. Chiapas: la otra bibliografía (1980-2002)

En los últimos años han sido escritos y publicados decenas y decenas de libros sobre los indígenas de Chiapas y el neozapatismo, casi todos ellos con propósitos propagandísticos y a favor de uno u otro bando. Estos libros –preparados apresuradamente, tras breves estancias en Chiapas, con abundantes lugares comunes y simplistas, llenos de estereotipos reduccionistas, análisis políticamente correctos fundados en datos erróneos, falsos o de plano inventados–, han tenido un éxito sorprendente y han creado una imagen de los indígenas de Chiapas que guarda escasa relación con la realidad.

Uno podría suponer que el éxito de estos libros se debe a que no existían estudios serios y rigurosos sobre este estado de la República Mexicana, lo que habría dejado el campo libre a los periodistas «comprometidos», a los ideólogos en busca de una nueva causa política tras la caída del muro de Berlín y a los oportunistas de todo pelaje. Nada más falso: en los últimos veinte años se han escrito y publicado una gran cantidad de investigaciones sobre Chiapas en general, y sobre sus regiones indígenas en particular, muchas de ellas de lo más originales y novedosas.

Para producir estos trabajos, la actual generación de estudiosos de Chiapas se ha enfrentado a una compleja y heterogénea tradición de investigaciones antropológicas en la materia, ante la que ha tenido que definirse críticamente.

En efecto, terminada la Revolución Mexicana, Los Altos de Chiapas –zona caracterizada por su relativo aislamiento y la presencia de una población que en su gran mayoría hablaba lenguas mayenses– fueron considerados como un laboratorio social privilegiado para estudiar la supuesta supervivencia de sociedades prehispánicas y como el ejemplo más dramático de lo que empezaba a denominarse el «problema indígena» de México. Así, antropólogos culturalistas (por lo general norteamericanos), en busca de «auténticos» indígenas que pudieran testimoniar las prácticas y creencias de la esplendorosa civilización maya, al igual

que antropólogos reformadores sociales (mexicanos casi todos ellos) que pretendían «integrar» a los indígenas a la cultura nacional y permitirles así beneficiarse de los logros sociales de la Revolución Mexicana, terminando con su aislamiento, marginación y pobreza, se volcaron a estudiar la región de Los Altos de Chiapas. A pesar de lo que podría pensarse, estas corrientes no se opusieron sino se complementaron: los antropólogos reformistas habían sido formados en la antropología cultural norteamericana y desde los cargos que ocupaban en las instituciones indigenistas promovieron la realización de las investigaciones académicas. Esperaban que, conociendo a profundidad la cultura de los indígenas, lograrían transformarla y suprimir aquellos rasgos que, a su juicio, impedían que los hablantes de lenguas mesoamericanas alcanzaran cierto desarrollo económico y la plena incorporación al México moderno.

A partir de estos supuestos, se llevaron a cabo grandes proyectos colectivos de investigación antropológica en Chiapas, casi siempre limitados a la región de Los Altos. Los más importantes de éstos fueron el coordinado por Alfonso Villa Rojas y Sol Tax (1942-1944), el de la Universidad de Chicago –encabezado por Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers– (1956-1961), y finalmente el de la Universidad de Harvard –el más duradero de todos–, dirigido por Evon Z. Vogt (1957-1977).

Tras la crisis política y social de 1968 llegó a Chiapas una nueva generación de investigadores, todos ellos muy marcados por el movimiento estudiantil y la feroz y sangrienta represión de que fue objeto.

Estos investigadores –influenciados por el marxismo, con una actitud muy crítica ante la política indigenista y corporativa del Estado, a veces animados por ideales revolucionarios– criticaron los estudios de comunidad e insistieron en que había que estudiar a los indígenas en su contexto regional, nacional e incluso internacional. Los indígenas –decían con razón– no eran un grupo aislado que se había mantenido al margen de los cambios históricos; por el contrario, su situación de pobreza y discriminación se explicaba como resultado de los mecanismos de explotación que favorecían a los terratenientes y comerciantes ladinos.

A pesar de que estos investigadores plantearon preguntas muy pertinentes (que habían sido pasadas por alto por los antropólogos culturalistas), su marxismo –a menudo dogmático– y sus ideales revolucionarios maniqueos no les permitían dar cuenta de las complejidades y contradicciones de la vida de las comunidades indígenas.

A fines de los años de 1970 y en la década de 1980, las críticas a los planteamientos de culturalistas e indigenistas empezaron a dar frutos

de calidad cuando los antropólogos (acompañados por alguno que otro historiador) tomaron distancia con respecto a la situación presente de los indígenas y se interesaron en su pasado. Este cambio de perspectiva era, después de todo, bastante coherente con las reflexiones de los antropólogos críticos de los 70: si la situación del indígena era el resultado de las formas de explotación y dominación impuestas por la «sociedad mayor», dado que éstas estaban sujetas a un constante cambio, los indígenas tenían una historia que era necesario estudiar para poder comprender mejor su situación presente.

Fue así que la historia de Chiapas conoció un desarrollo formidable en la década de 1980. A partir de preguntas que tenían su origen en la situación actual de los indígenas y en los debates políticos del momento, con una fuerte impronta de las teorías antropológicas en plena renovación y recurriendo a documentos de archivo, surgieron diversos estudios históricos de gran originalidad que cambiaron por completo la percepción del pasado de los indígenas de Chiapas. Entre ellos es necesario mencionar, en orden de aparición, los siguientes trabajos: *San Bartolomé de Los Llanos. Una urbanización frenada*, de Virgina Molina; *La paz de Dios y del Rey*, de Jan de Vos; *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, de Robert Wasserstrom; *Copanaguastla en un espejo*, de Mario Humberto Ruz; y *Resistencia y utopía*, de Antonio García de León; y también a los que tienen su génesis en aquella década pero cobraron forma y salieron a la luz pública a principios de los años de 1990, como es el caso de las obras de Jan Rus, «¿Guerra de castas según quién?» y «La Comunidad Revolucionaria Institucional», y de Dolores Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*.

Estas investigaciones históricas crearon las condiciones propicias para una renovación de la antropología chiapaneca. Derruido el mito de las comunidades indígenas aisladas del mundo, al margen de la historia, igualitarias y armónicas, los procesos de cambio histórico alcanzaban una nueva dignidad académica. Era pues posible plantear seriamente investigaciones antropológicas enfocadas a entender las transformaciones económicas, políticas, sociales, religiosas y culturales que se estaban produciendo aceleradamente en las comunidades y que multiplicaban en forma alarmante los conflictos de toda índole.

Sin embargo, los logros muy notables de la antropología (y también de la historia) durante los años 90 han pasado totalmente desapercibidos a ojos de la opinión pública, sepultados bajo miles de páginas de propaganda política, disfrazada de estudios sobre el neozapatismo y los indígenas de Chiapas.

Las siguientes notas tienen, pues, como objetivo guiar a las personas que se interesen en conocer en forma rigurosa y profunda los problemas actuales de Chiapas, a través de la tupida y desigual bibliografía que existe sobre ese estado de la República Mexicana. He privilegiado aquí tanto los trabajos pioneros como aquellos de carácter más sintético que permiten familiarizarse rápidamente con las investigaciones de los verdaderos especialistas de Chiapas. El lector me perdonará el haber incluido entre ellos algunos trabajos míos, pero no he querido pecar de falsa modestia.

Una introducción general

Viqueira, Juan Pedro, y Mario Humberto Ruz (Editores), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*.

Sobre esta obra John Womack escribió: «Ante tal confusión informativa, Ruz, Viqueira y otros académicos, que en conjunto han acumulado 250 años de investigación directa y profesional sobre la región, buscaron conformar en seis meses un libro que explicara de la mejor manera posible la enorme complejidad que se encuentra detrás de la última y más importante rebelión que se ha producido en el estado de Chiapas. Se trata de un libro que honra a sus autores, a sus disciplinas académicas, a las personas sobre las que se escribe y a su país, un libro que debería hacer que los historiadores de todas partes se sientan orgullosos de su oficio».⁷⁷²

Se trata de una obra bastante voluminosa en la que colaboraron 17 investigadores –historiadores, antropólogos, sociólogos y politólogos– de distintas nacionalidades que llevaban muchos años trabajando sobre Chiapas. Presenta un panorama general de su historia y un análisis detallado de la situación actual de Los Altos de Chiapas (de las Montañas Mayas, según la terminología adoptada en este libro) y de la Selva Lacandona. Cuenta además con una bibliografía muy completa, 44 mapas y 39 cuadros con información estadística relevante. Es pues una obra que puede ser de utilidad, tanto para los neófitos que quieran adentrarse en los estudios chiapanecos como para los especialistas que busquen encontrar en ella trabajos ya clásicos, datos y referencias confiables.

⁷⁷² J. Womack, Jr., *Rebellion in Chiapas. An Historical Reader*, p. 78.

Síntesis generales

Vos, Jan de, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas.*

La única síntesis confiable sobre la historia de Chiapas, escrita por el pionero y decano de la historia crítica y moderna de Chiapas.

Vida cotidiana

Ruz, Mario Humberto, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato.*

La obra que cambió el rumbo de la historiografía chiapaneca, al acercarla decididamente a la antropología. El autor logró algo que parecía imposible: escribir una etnografía de un pueblo de indios que desapareció en el siglo XVII. Para ello hace un uso de lo más novedoso de un diccionario tzeltal-español escrito por un dominico en el siglo XVI. Una obra densa, a veces difícil, pero que rebosa de información y de análisis penetrantes.

Ruz, Mario H., *Gestos cotidianos. Acercamiento etnológico a los mayas de la época colonial; y Chiapas en el mundo maya: Una antología.*

Dos bellas joyas historiográficas: las mil y un formas de resistencia ante el dominio español, la vida cotidiana, la cacería, la alimentación, el vestido, la sexualidad, la medicina, la música, las creencias y prácticas relativas a la muerte entre los mayas del período colonial, en quince artículos bellamente escritos por el mayista más completo de la actualidad. En efecto, el autor —médico, antropólogo, historiador y lingüista— ha realizado trabajo de campo en Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán, Quintana Roo, Guatemala y Honduras, peinando los principales archivos que guardan testimonios de la vida pasada de los mayas.

Resistencia y rebeliones

Lenkersdorf, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas. 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos.*

La verdadera historia de la conquista de Chiapas, escrita por una física convertida en historiadora por amor a los tojolabales. De una rara

limpidez y originalidad. Un libro que analiza los distintos proyectos de los conquistadores españoles que llegaron a Chiapas, tomando en cuenta sus apoyos económicos y políticos en España y en la ciudad de México. Esta obra demuestra sin aspavientos que sólo tomando en cuenta los niveles local, regional y mundial, y su articulación, se puede entender el pasado (y añadiría yo que también el presente).

Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*.

Un bellissimo libro que, a partir de los juicios que la Iglesia colonial realizó contra indios zoques acusados de brujos e idólatras, reconstruye el sinuoso camino de sus creencias cosmológicas ligadas a la vida agrícola, desde los tiempos prehispánicos hasta el ritual de la fiesta de la Virgen de Copoya, que se celebra hoy en día en la ciudad capital de Tuxtla Gutiérrez. Con este «Montaillou» chiapaneco, los zoques tienen por fin una historia digna de ese nombre y los lectores podemos acercarnos a los rincones más recónditos de su vida cotidiana. Escrito por una de las mejores especialistas en Chiapas, su estado natal.

J. Rus, «¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869»:

Hasta hace poco todos los análisis de esta supuesta rebelión se basaban en el texto de Vicente Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, escrito casi 20 años después de los acontecimientos, con carácter abiertamente anti-indígena. Jan Rus se tomó la molestia de consultar los periódicos de la época y, sobre todo, los documentos de archivo. Descubrió que gran parte de lo que se contaba sobre esta dizque «guerra de castas» era pura fantasía (entre otras cosas la supuesta crucifixión de un niño por parte de los chamulas). El artículo analiza la situación económica y política de Chiapas de ese momento, narra los acontecimientos y explica por qué a fines de la década de 1880 se escribieron textos como el de Vicente Pineda, los que magnificaban lo sucedido años atrás. Un artículo redondo, un magnífico ejemplo de la que debe ser la investigación histórica, escrito por un antropólogo.

La Iglesia en Chiapas

Ortiz Herrera, María del Rocío, *Indios insumisos, Iglesia católica y élites terratenientes en Chiapas, 1824-1901*.

La autora rescata un siglo olvidado de la historia de los indígenas

de Chiapas a través de la correspondencia de los curas rurales del siglo XIX. Un estudio que rebosa de información trabajada con gran sensibilidad histórica y narra las relaciones conflictivas entre la Iglesia y los indígenas que buscaban recuperar el control sobre su vida religiosa.

Historia de la Selva Lacandona

Vos, Jan de, *La paz de Dios y del Rey*.

Sin duda el mejor libro de este afamado autor, que marca el inicio de la renovación de la historiografía sobre Chiapas. Se trata de la trágica historia de los «auténticos» lacandones que lograron resistir casi dos siglos a las incursiones españolas y desaparecieron tras ser arrancados de la Selva Lacandona. Se lee como una novela.

Vos, Jan de, *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños. 1822-1949*.

La continuación del libro anterior. El exceso de información abruma en ocasiones al lector, pero es el libro clave para comprender la selva antes de los inicios de la colonización indígena.

Vos, Jan de, *Viajes al Desierto de la Soledad. Cuando la Selva Lacandona aún era selva*.

Veinte relatos de viajeros, exploradores, antropólogos y colonos que se internaron a la Selva Lacandona entre 1786 y 1986. Veinte magníficos relatos para comprender la fascinación que ejerce la Selva Lacandona sobre los espíritus aventureros.

Temas de actualidad

Problemas económicos y sociales

Rus, Jan, «Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas. Mexico 1974-1994».

Brillante artículo que sintetiza los principales cambios económicos y sociales que se han producido en las últimas décadas en Los Altos de Chiapas. El autor —el gran especialista de Chamula y de Los Altos de Chiapas, sobre los que lleva trabajando casi 30 años, combinando

con gran éxito acercamientos históricos y antropológicos- tiene muchos otros artículos en prensa que no deben tardar en aparecer en revistas especializadas. Todo lo que escribe se caracteriza por su rigor, su profundidad y su concisión.

Collier A., George (con la colaboración de Elisabeth Lowery Quaratiello), *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*.

Síntesis de gran utilidad para comprender las consecuencias profundas de los cambios económicos del México actual en la vida de las comunidades de Los Altos de Chiapas, escrita por un antropólogo que lleva más de tres décadas estudiando Zinacantán y Los Altos de Chiapas.

Visión del mundo de los indígenas

Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel, Una etnografía de las almas tzeltales*.

Análisis sólido, ágil y ameno, de las creencias de los indígenas tzeltales de Cancun relativas al ser humano, a las distintas partes -un cuerpo y un amplio conjunto de almas- que lo componen, y de las relaciones que guardan dichas creencias con la historia y la identidad de los indígenas. Un libro renovador, de una profunda originalidad y bellamente escrito, que resulta indispensable para conocer los resortes ocultos de la cultura de los indígenas de Los Altos de Chiapas.

Imberton Deneke, Gracia María, *La vergüenza. Enfermedad y regulación social en una comunidad chol*.

El tema de las creencias entre los indígenas choles no había sido estudiado. He aquí, por fin, un trabajo serio y límpido sobre las relaciones sociales que se expresan en la enfermedad llamada vergüenza. Una discreta, pero eficaz crítica de las teorías que suponen que las creencias sobrenaturales «sirven» para mantener el control social en las comunidades indígenas.

Identidades indígenas

Lisbona, Miguel, *Sacrificio y castigo. Cargos intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*.

Los zoques son los grandes olvidados de la antropología en Chiapas. Juzgados a menudo como insuficientemente indígenas, mantie-

nen una fuerte presencia en seis municipios del estado. A partir de su estudio, esta tesis muestra la inoperancia de las teorías que se han elaborado para explicar las identidades indígenas (aquí tenemos mestizos que mantienen los sistemas de cargos religiosos e indígenas que los abandonan). Se trata de un trabajo que, además de darnos a conocer las complejidades y los juegos de identidad entre los zoques, nos obliga también, en forma indirecta, a ver con otros ojos y preguntas a los indígenas de las Montañas Mayas y de la Selva Lacandona.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*.

Originalísimo estudio de los cambios sufridos por los indígenas mames asentados en la Sierra Madre de Chiapas, cerca de la frontera con Guatemala. Se trata de un grupo que en los años 30 fue sometido a una intensa presión para que abandonara su lengua y costumbres, y que ahora reinventa su identidad, alentado por la política indigenista actual.

Los indígenas de la Selva Lacandona

Ruz, Mario H. (Editor), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, 4 vols.

Esta es la magna obra fundadora de la nueva antropología en Chiapas. Un completísimo estudio interdisciplinario en la mejor tradición de la antropología mexicana (que arranca con Manuel Gamio) sobre el grupo indígena que se ha visto más directamente involucrado en el levantamiento neozapatista.

Morales Bermúdez, Jesús, *Ceremonial*.

La recreación literaria del éxodo de tres generaciones de indígenas de lengua tzotzil por el estado de Chiapas hasta asentarse en la tierra prometida: la Selva Lacandona. Fundamental para comprender la gesta heroica y las esperanzas de los colonizadores de dicha región.

Vos, Jan de, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*.

La obra más reciente de este especialista en la Selva Lacandona. Bien escrita, con una gran sentido narrativo, tomando como pretexto los ideales (los sueños) de un maderero, una defensora de los lacando-

nes, un colono tzotzil, un rancharo, un catequista, un líder indígena, una refugiada guatemalteca, un neozapatista y varios artistas fascinados por la Selva Lacandona, reconstruye la historia reciente de esta región. Una introducción a los problemas actuales de la Selva Lacandona que conviene leer antes de abordar otros estudios que abarcan menos temas, pero con más profundidad.

Leyva Solano, Xóchitl, y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua*.

Obra crucial para comprender el contexto económico, político y religioso en el que se desarrolló el movimiento neozapatista en la Selva Lacandona. Recopila diversos artículos escritos entre 1990 y 1993 por los autores, quienes realizaron largas temporadas de campo en la Selva Lacandona. Se recomiendan especialmente dos artículos: «Ganadería y colonización en Las Cañadas» y «Militancia político-religiosa en Las Cañadas».

Ascencio Franco, Gabriel, «Los tzeltales de Las Cañadas: Notas etnográficas».

Un útil suplemento para el libro *Lacandonia al filo del agua*. Una precisa y honda descripción de la vida cotidiana en la región en la que los neozapatistas tienen su principal base de apoyo.

Lobato, Rodolfo, *Les Indiens du Chiapas et la Forêt lacandon*.

El autor, quien trabajó 20 años en la Selva Lacandona, nos ofrece una clara y precisa descripción de las erráticas políticas seguidas por los gobiernos federales y estatales en la región donde nació el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Los bellos testimonios incluidos en el libro permiten darle cuerpo y cara a los actores de esta historia y nos ayudan a comprender sus ilusiones, sus dramas y sus contradicciones. Por alguna razón inexplicable, la versión en español no ha sido publicada.

Los coletos

Rus, Diana, *Mujeres de tierra fría. Conversaciones con las coletas*.

Desde 1994, los coletos han sido vilipendiados por periodistas y analistas políticos. Este libro nos muestra la otra cara de la moneda: la dura vida de las mujeres ladinas que luchan por sacar adelante a sus familias. Cada breve relato podría dar pie a una novela.

Ruz, Mario Humberto, *Savia india, floración ladina*.

El estudio más completo y profundo sobre la formación de las fincas chiapanecas, centrado en la región de los Llanos de Comitán.

Gómez Hernández, Antonio, y Mario Humberto Ruz, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*.

Complemento indispensable del libro anterior. Se recogen aquí los relatos de los indígenas tojolabales sobre la dura vida en las fincas.

Villafuerte, Daniel, *et al*, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*.

Resultado de una investigación colectiva realizada por prestigiosos académicos nacidos en Chiapas o que residen desde hace muchos años en ese estado, este libro ofrece al lector un panorama muy completo sobre las transformaciones de la estructura agraria y sobre la lucha por la tierra en dicho estado. El discurso agrario, la tenencia de la tierra, las organizaciones campesinas, los propietarios rurales y las nuevas colonias ejidales, son analizados con gran rigor a partir de fuentes de información de primera mano, echando por tierra gran parte de los mitos que los medios de comunicación han propagado sobre la situación agraria de Chiapas.

Toledo Tello, Sonia, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*.

La autora –quien anteriormente publicó un trabajo sobre la *Historia del movimiento indígena en Simojovel*, basándose principalmente en entrevistas a líderes y campesinos indígenas que participaron en la lucha agraria de los años de 1970 y 1980– regresa a la región para ver el otro lado de la moneda.

En esta ocasión, su principal fuente de información son las entrevistas a los antiguos finqueros del Valle de Simojovel. A partir de éstas y de un uso muy inteligente de documentos históricos reconstruye los orígenes, la formación, el auge y la desintegración de las fincas en Simojovel. Esta tesis, una versión chiapaneca de *Lo que el viento se llevó*, es una bellísima recreación de la vida cotidiana y de la cultura de las fincas que, con gran valor, rompe con los lugares comunes que han proliferado sobre este espinoso tema.

Pinto Durán, Astrid Maribel, *Finca Chichihuistán: Etnografía de la fidelidad y la reciprocidad*.

A partir de un caso extremo –una finca extensa pero miserable, ubi-

cada a menos de 30 kilómetros de San Cristóbal de Las Casas, ocupada paulatinamente a partir de 1994 por indígenas de los poblados vecinos, en la que los peones acasillados, que se consideran ladinos a pesar de su ascendencia indígena, piden permiso al patrón para a su vez invadir una parte de la propiedad ante el riesgo inminente de perderlo todo—, la autora lanza una mirada penetrante sobre las relaciones sociales, basadas en el intercambio desigual de favores y de agravios al interior de las fincas chiapanecas. Esta tesis es también un hermoso testimonio de cómo el conocimiento antropológico nace del encuentro fraternal entre dos maneras de concebir los valores —en este caso la fidelidad—: la de la comunidad y la de la antropóloga.

Alejos, José, *Mosojüntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas; y Ch'ol / Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940.*

En 1995 y 1996 el área chol sufrió una verdadera guerra civil que enfrentó a simpatizantes del EZLN con miembros de la organización Paz y Justicia (ligada al Partido Revolucionario Institucional —PRI—) y causó más de 100 muertos. Estos dos libros, que abordan la historia de las fincas cafetaleras en la zona y su desaparición a raíz de la reforma agraria que se puso en marcha durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, dan importantes pistas para entender por qué existe un sector importante de indígenas choles que se mantiene leal al PRI. Al igual que en Los Altos, en el área chol el mundo se piensa dividido entre indígenas y ladinos, pero algunos de los datos que presenta el autor y los trágicos sucesos mencionados nos muestran que toda facción política incluye tanto a unos como a otros.

Comunidades indígenas y conflictos políticos

J. Rus, «La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968».

Un estudio que ya se ha transformado en un clásico de la antropología chiapaneca. Combinando con enorme acierto documentación histórica con entrevistas (en tzotzil) a indígenas y a ladinos de San Cristóbal (en español), el autor analiza cómo, durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, el Estado y el partido oficial, apoyados en jóvenes indígenas, desplazaron del poder a los ancianos en el municipio de Chamula, y cómo los nuevos líderes indígenas y sus hijos han logrado mantener el poder hasta nuestros días. Con estos mismo datos, otro investigador habría escrito una tesis de doctorado voluminosa y cargada

de consideraciones teóricas. Jan Rus prefirió entregar un artículo fascinante, rebosante de información y análisis penetrantes, y además escrito con gran elegancia. Más no se puede pedir.

Gorza, Piero, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de Los Altos de Chiapas*.

Obra de una profunda originalidad. Un acercamiento filosófico-antropológico al municipio con fuerte presencia neozapatista más conocido en el mundo. Resultado de una investigación que se extendió a lo largo de muchos años, el lector puede seguir paso a paso las transformaciones que se van produciendo en el municipio de San Andrés desde 1980 hasta nuestros días y cómo estos cambios van desplazando los intereses del autor, quien empezó estudiando la cosmovisión indígena y terminó interrogándose sobre los mecanismos comunales que han permitido que, a diferencia de lo que ha sucedido en otros lugares, priistas y neozapatistas convivan en ese municipio sin conflictos violentos.

Collier, George A., «Reaction and Retrenchment in the Highland of Chiapas in the Wake of the Zapatista Rebellion».

Análisis de los sorprendentes cambios políticos en Zinacantán a raíz del levantamiento neozapatista, escrito por alguien que conoce a la perfección ese municipio. Una visión libre de prejuicios. Un artículo clave para entender la dinámica política al interior de los municipios indígenas de Los Altos.

Garza Caligaris, Anna María, *El género en disputa: Interlegalidad en San Pedro Chenalhó*.

Tomando como eje conductor la situación de las mujeres en el municipio de Chenalhó, la autora echa por tierra muchos de los dualismos simplistas con los que se quiere entender la vida de los indígenas de Chiapas. Muestra, con base en múltiples pequeñas historias de la vida cotidiana, el absurdo de querer contraponer el «interior» de las comunidades indígenas al mundo exterior, los usos y costumbres al derecho nacional. En cambio, a través de sucesivas pinceladas, vemos dibujarse un municipio en acelerado proceso de transformación en el que todo –división de los roles sexuales, creencias, tradiciones, normas legales, valores morales, afinidades políticas, prácticas religiosas, e identidades sociales– es objeto de continuo e intenso debate entre sus habitantes.

Iribarren, Pablo, *Misión Chamula*.

Texto clave para comprender los orígenes del problema religioso en Chamula. Un lúcido análisis de los errores cometidos en Chamula por la diócesis de San Cristóbal, realizado por el sacerdote que administraba la parroquia de Ocosingo en el momento del levantamiento neozapatista.

Robledo Hernández, Gabriela, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*.

El primer estudio riguroso del problema religioso en Chamula. Una tesis de licenciatura presentada en 1987 que se había vuelto un clásico y, finalmente, apareció como libro diez años después.

Morquecho Escamilla, Gaspar, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas*. ORLACH.

Esta tesis, presentada en 1992, es uno de los mejores análisis de las organizaciones creadas por los indígenas de Los Altos expulsados de sus comunidades, a menudo por conflictos religiosos. Un clásico de la nueva antropología chiapaneca al que, por alguna extraña razón, su autor todavía no publica en sus «Ediciones Pirata».

Aramoni, Dolores, y Gaspar Morquecho, «La otra mejilla ... pero armada».

Un detallado recuento del conflicto religioso en Chamula durante los últimos años. De lectura obligada para aquellos que todavía creen en la existencia de la comunidad indígena armónica y consensual.

Estrada Martínez, Rosa Isabel, *El problema de las expulsiones de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos*.

A diferencia del anterior informe de la Comisión Nacional de Derechos Humanos –caracterizado por su tibieza y contradicciones internas– aquí tenemos un serio, preciso y severo análisis de las expulsiones indígenas.

Hernández, Rosalva Aída, «Entre la victimización y la resistencia étnica: Revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas».

Indispensable revisión de la bibliografía sobre el protestantismo en Chiapas.

Carlos Fernández Liria, «Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas».

Un acercamiento muy original a las conversiones religiosas entre los indígenas de Los Altos. Pone en evidencia el papel central que el temor a las enfermedades de origen sobrenatural desempeña en la cultura indígena.

El movimiento indígena

Morales Bermúdez, Jesús, «El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio».

Sin duda alguna, el mejor estudio de los inicios del movimiento indígena en Chiapas, escrito por uno de sus principales actores. Incluye los documentos más importantes del famosísimo Congreso Indígena de 1974.

Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas. La Lucha por la tierra y la democracia*.

El gran especialista de los movimientos agrarios de Chiapas y simpatizante declarado del neozapatismo presenta aquí una gran síntesis de sus trabajos anteriores para narrar, siempre con pasión y con gran sentido analítico, las luchas de los indígenas y los campesinos chiapanecos desde los años de 1970 hasta nuestros días.

García de León, Antonio, *Fronteras interiores. Chiapas: Una modernidad particular*.

Después de casi veinte años de estar trabajando sobre el Sotavento (Veracruz), el célebre autor de *Resistencia y utopía* y coordinador de asesores del EZLN en la mesa 2 de los diálogos de San Andrés, regresa al tema chiapaneco con esta obra que abarca la política local y los movimientos sociales en Chiapas en la segunda mitad del siglo XX. Abordando temas poco tratados hasta ahora y sintetizando muchas de las mejores investigaciones sobre el Chiapas actual, el libro permite ubicar la rebelión neozapatista en el contexto de las transformaciones de mediana duración. El último capítulo, donde el autor se permite una moderada y sensata autocritica del movimiento neozapatista, ha provocado que sobre esta obra caiga todo el peso de la ley del silencio decretada por la izquierda políticamente correcta.

El movimiento neozapatista –sus orígenes, su implantación en la selva, sus relaciones con la diócesis de San Cristóbal– ha sido estudiado casi siempre por investigadores que originalmente no estaban ligados al estado de Chiapas. El fenómeno es menos sorprendente de lo que pudiera parecer: Los investigadores radicados en Chiapas tienen fuertes ligas con diversas comunidades indígenas, de tal forma que su preocupación mayor han sido las consecuencias que, a mediano y largo plazo, tendrá la rebelión neozapatista sobre la vida de dichas comunidades. Así pues, los investigadores locales le han dado prioridad al estudio de los indígenas sobre el de sus supuestos portavoces.⁷⁷³

⁷⁷³ Esto no quiere decir que no existan libros de calidad sobre el neozapatismo o sobre el obispo Samuel Ruiz García, sólo que no han sido escritos por investigadores ligados estrechamente a Chiapas. Entre estos libros de calidad se pueden mencionar los siguientes:

Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*. Se trata del primer libro que se interesó en la historia terrenal del neozapatismo. Reconstruye los lejanos orígenes del EZLN en los años de 1970, su llegada a Chiapas y su desarrollo posterior en la región de Las Cañadas. Al mismo tiempo, narra la formación política de los indígenas de la Selva Lacandona (que pasaron por los cursos de la teología de la liberación y diversos maoísmos hasta que algunos terminaron por ingresar al EZLN). Esta segunda edición, corregida y ampliada, más completa y rigurosa –y que entre otras cosas detalla las fuentes de información del autor–, será por mucho tiempo una obra de referencia obligada.

Grange, Bertrand de la, y Maite Rico, *Marcos, la genial impostura*. Aunque el libro es obra de dos periodistas –los corresponsales en México de Le Monde y de El País–, la investigación que lo respalda supera ampliamente, en rigor y exhaustividad, a la de muchos sociólogos «comprometidos». A diferencia del libro de Carlos Tello –construido como una narración de los hechos–, este libro estuvo armado en una estructura más contrapuntística por parte de sus autores, lo que les permite al mismo tiempo dar la palabra a los distintos actores del conflicto chiapaneco, plantear abiertamente diversas preguntas incómodas (o políticamente incorrectas) y adoptar, a partir de razones y de hechos, una actitud abiertamente polémica con respecto al neozapatismo. Es de lectura obligada para todos aquellos que quieren ir más allá de la versión de los hechos que ofrecen los comunicados y las entrevistas del subcomandante Marcos.

Meyer, Jean (en colaboración con Federico Anaya Gallardo y Julio Ríos), *Samuel Ruiz en San Cristóbal*. A diferencia de sus predecesores –hagiógrafos o críticos del obispo–, Jean Meyer pone el pensamiento y las obras de Samuel Ruiz en el contexto de las distintas corrientes renovadoras de la Iglesia, lo que relativiza la supuesta excepcionalidad del prelado y arroja mucha luz tanto sobre sus objetivos y sus métodos pastorales como sobre sus ideas políticas. Escrito *sin a priori*, el autor da voz a una gran diversidad de opiniones que debaten abiertamente en las páginas del libro, al igual que debatieron anteriormente en la conciencia del historiador. Coherente con el compro-

Una de las raras excepciones es siguiente libro:

Legorreta Díaz, M^a del Carmen, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*.

Se trata del irreemplazable testimonio de una antigua asesora de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC Unión de Uniones –la gran organización campesina de la Selva Lacandona–, quien regresó a Chiapas hacia 1992 con el fin de convencer a los indígenas de la organización de que abandonaran las filas de la guerrilla neozapatista que se preparaba en la clandestinidad para la lucha armada. Se trata, por mucho, del relato más completo de la historia del EZLN en la Selva y de sus relaciones tormentosas con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. La tesis de maestría de la autora –una primera versión de su libro– ha sido una importante fuente de información de los libros escritos por Carlos Tello, Bertrand de la Grange y Maite Rico.

Bartolomé, Efraín, *Ocosingo. Diario de guerra y algunas voces*.

El autor, renombrado poeta, es originario de Ocosingo. El 1º de enero pasaba las fiestas de fin de año con su familia en su pueblo natal cuando fue sorprendido por la insurrección neozapatista. Su libro, escrito día a día durante la toma y la batalla de Ocosingo, muestra la complejidad y las contradicciones de esa sociedad pueblerina y ranchera, y levanta muchos y serios interrogantes sobre la estrategia y los objetivos de los neozapatistas.

Las elecciones

Viqueira, Juan Pedro, y Willibald Sonnleitner (Coordinadores), *Democracia en tierras indígenas: Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*.

Detallado estudio de la vida política y electoral de los municipios indígenas de Los Altos de Chiapas. Muestra la compleja dinámica

miso social del investigador, esta obra no ofrece respuestas acabadas sino que nos ayuda a planteamos las verdaderas preguntas.

Ríos, Julio, *El Estado, la Iglesia Católica y los indígenas en Chiapas en el siglo XX*. Este libro, claro y riguroso, basado en fuentes primarias poco utilizadas, evitando caer en polémicas estériles, analiza dos aspectos claves de la historia religiosa de Chiapas del siglo XX: la persecución emprendida por el Estado posrevolucionario en contra de la Iglesia Católica en Chiapas en los años de 1920 y 1930; y la transformación de la política pastoral de monseñor Samuel Ruiz García entre 1960 y 2000.

entre instituciones tradicionales e instituciones constitucionales, entre los conflictos locales, los grupos de poder y los partidos políticos regionales y nacionales.

Sonnleitner, Willibald, *Los indígenas y la democratización electoral. Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (1988-2000)*.

La indispensable continuación de la obra anterior. Abarca las elecciones del año 2000 que desembocaron en la alternancia política, tanto a nivel federal como estatal. Este libro permite comprender los cambios políticos y electorales que se han producido en Los Altos a partir de una información, tanto estadística como de campo, abundante y de gran calidad. Al analizar los resultados de las elecciones en esta región, entre 1988 y 2000, al nivel de las secciones electorales (las divisiones territoriales electorales más pequeñas), el autor hace evidentes la pluralidad política de las comunidades indígenas y la diversidad de caminos que han seguido para dar respuesta a los retos actuales. El autor también discute –con datos, razones y pasiones– los contradictorios y sorprendentes efectos que ha tenido el levantamiento zapatista en Los Altos. De lectura obligada si se quiere tener pistas confiables sobre qué es lo que está cambiando en la manera de hacer política en los municipios indígenas.

No todo Chiapas es indígena

Casi todos los investigadores se han interesado exclusivamente en las regiones indígenas de Chiapas o en las fincas de café a las que solían ir a trabajar. Las demás regiones del estado –Las Llanuras del Golfo, la Depresión Central y las Llanuras del Pacífico, que abarcan las dos terceras partes de la entidad– siguen esperando que alguien se digne estudiar sus problemas. Afortunadamente contamos con una notable excepción:

Alcalá Moya, Graciela, *Con el agua hasta los aparejos. Pescadores y pesquerías en El Soconusco, Chiapas*.

Se trata de un originalísimo estudio sobre los pescadores del Soconusco. Con agilidad y con un estilo muy sabroso, la autora da cuenta del trabajo y de la vida cotidiana de tiburoneros, escameros y camareros de la costa chiapaneca. Pone al descubierto una región vívida en el litoral del Pacífico, que escapa por completo a la lógica de la com-

plementariedad de los pisos ecológicos. Finalmente, en un movimiento muy logrado que va de lo micro a lo macro, ubica a los pescadores del Soconusco en el contexto de todo el litoral del Pacífico mexicano. De lectura indispensable para aquellos que quieran asomarse al otro Chiapas o estén fascinados con el arrojo y la libertad de los pescadores.

Observaciones finales

Para comprender la situación actual de los indígenas de Chiapas existen, sin duda, otros trabajos sumamente valiosos que por razones de espacio no es posible mencionar aquí. No obstante, los que he reseñado permitirán sobradamente a cualquier lector cobrar conciencia del abismo que hay entre el conocimiento generado por los investigadores especializados en la historia y en la antropología de Chiapas y los estereotipos simplistas y maniqueos, difundidos por los medios de comunicación nacionales e internacionales y por los activistas políticos. Cualquier debate mínimamente serio sobre el futuro de las regiones indígenas de Chiapas debería basarse en estos y otros trabajos igualmente informados y rigurosos que plantean los verdaderos problemas que aquejan a los indígenas de este estado de la República Mexicana. Nadie debería de olvidar la sabia advertencia del filósofo y ensayista español, Miguel de Unamuno: «Sólo quien quiera cuanto suceda logrará que suceda cuanto él quiere».⁷⁷⁴

⁷⁷⁴ Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, p. 246.

2. Créditos

La mayor parte de los textos aquí recogidos, aunque han sido trabajados de nuevo, corregidos, actualizados y uniformados, originalmente fueron presentados como ponencias y/o publicados en revistas o como capítulos de libros. Justo es agradecer a los editores su amabilidad y generosidad que hicieron posible tanto la primera publicación de estos trabajos, como su inclusión en este volumen. A continuación mencionamos las fechas y las circunstancias en las que se escribieron, las versiones previas publicadas de cada trabajo y la ayuda que recibí de diversos investigadores. Los textos aparecen siguiendo el orden en el que fueron escritos, del más antiguo al más reciente.

La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos

Originalmente fue parte de mi tesina («Mémoire»), *Histoire et anthropologie des communautés indiennes tzotziles y tzeltales au Chiapas colonial, sud-est du Mexique (1524-1821)*, escrita en 1988 para obtener el «Diplôme d'Etudes Approfondies en Histoire et Civilisations» en la «Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales» (París, Francia), bajo la dirección del Dr. Jean-Pierre Berthe. Una versión corregida y ampliada fue publicada con el título «La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos» en el *Anuario 1994. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas), 1995, pp. 22-58.

La dirección de Jean-Pierre Berthe, su apoyo y sus acertados consejos fueron de una gran ayuda para escribir este ensayo.

¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?

La idea original de este trabajo surgió durante mis investigaciones en el Archivo General de Indias (Sevilla, España) en los años de 1989 y 1990, período en el que conté con una beca doctoral del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Presenté oralmente un primer esbozo de este texto en febrero de 1990, ante amigos y colegas muy queridos que trabajaban en el archivo, en una charla en el acogedor marco de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

Tras presentar de nuevo oralmente esta conferencia, en El Colegio de Michoacán (abril de 1991) y en la Casa de las Imágenes de San Cristóbal de Las Casas (agosto de 1991), realicé en 1992 una versión escrita que fue publicada en *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*, Compilación de G. Ramos y H. Urbano, Cusco (Perú), Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 5), 1993, pp. 389-458.

Posteriormente, incluí este trabajo en dos libros míos: *Indios rebeldes e ídolatrías. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997, pp. 95-163 (ahora agotado); y en *Une rébellion indienne au Chiapas, 1712*, París, L'Harmattan, 1999, pp. 79-138.

El texto que publicamos aquí está basado en la primera versión (la publicada en Lima, Perú), que es la más completa.

Los comentarios recogidos durante las conferencias y las críticas amistosas de Dolores Aramoni, Pedro Pitarch y Mario H. Ruz, permitieron corregir muchos errores, volver a centrar la discusión y profundizar en diversos aspectos. Alfredo López Austin me hizo valiosas sugerencias que no siempre fui capaz de poner en práctica.

Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1720)

Escrito originalmente en junio de 1993, para un libro en homenaje al Dr. Jean-Pierre Berthe, amigo, tutor y director de mi tesis de doctorado. Apareció publicado en francés bajo el título «Quelques pages

des livres de confréries de Chilón, Chiapas (1677-1720)», *Des Indes occidentales à l'Amérique latine. A Jean-Pierre Berthe*, Edición de A. Musset y T. Calvo, París, ENS Editions / Centre d'Etudes Mexicaines et Centroaméricaines / Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine / Institut Universitaire de France, 1997, vol. I, pp. 359-374. Más adelante publicó, la versión en español en el *Anuario 1995. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas), 1996, pp. 207-232.

Las observaciones de Mario H. Ruz me resultaron en extremo valiosas.

Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas

Originalmente fue una conferencia escrita para participar en el evento «Le Mexique en France. Actualité de la recherche mexicaine en sciences sociales», que se llevó a cabo en mayo de 1995 en las ciudades de París, Burdeos y Tolosa (Francia), y en el que participaron destacados investigadores mexicanos de todas las disciplinas sociales. Los comentarios que en esa ocasión me hicieron Bernardo García Martínez y José Woldenberg me fueron de gran utilidad.

Dado que el texto presenta un apretado resumen de la historia demográfica del estado de Chiapas, muchas revistas lo han publicado porque sirve como marco general para ubicar la rebelión neozapatista en un contexto de larga duración. He aprovechado el interés de estas revistas para corregir y reformar el texto una y otra vez. A pesar de múltiples pequeñas variantes, existen a *grosso modo* dos versiones bastante distintas.

Una primera versión se publicó como «Les limites du métissage culturel au Chiapas», en *L'Ordinaire Latino-Américain*, 159 (Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine, Université de Toulouse-Le Mirail), Septiembre-octubre 1995, pp. 33-52; como «Los límites del mestizaje cultural en Chiapas», en *América Indígena*, LV, 1-2, Enero-junio 1995, pp. 279-303; y como «¿Por qué hay indios en Chiapas? Límites del mestizaje cultural», en *Etcétera* (Semanario de política y cultura), 130, 27 de julio 1995, pp. 17-24; y en *Este Sur* (Tuxtla Gutiérrez), 67, 20-26 de noviembre 1995, pp. 9-12.

En mayo de 1997, a solicitud de Marielle Pépin-Lehalleur, realicé una segunda versión ampliada y corregida de este trabajo. Una parte

importante de esta segunda versión fue publicada en francés con el título «Régions métisses et régions indiennes au Chiapas central», en *Les Cahiers des Amériques Latines*, 25 (Institut des Hautes Etudes des Amériques Latine), 1997, pp. 5-26. La versión original e íntegra de esta segunda versión apareció posteriormente, con el título «Culturas e identidades en la historia de Chiapas», en *Socialismo y Participación* (Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Lima, Perú), 83, Diciembre 1998, pp. 111-128; y en *Sociedades multiculturales y democracias en América Latina*, Compilado por J. Nieto Montesinos, México, UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) / El Colegio de México / LVI Legislatura de Oaxaca, 1999, pp. 71-96. También se publicó como «Regiones ladinas y regiones indígenas en Chiapas», en *Thule. Revista italiana di studi americanistici* (Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano», Perugia, Italia), 2002.

Para este libro he realizado una nueva versión que conjunta todas las partes de las dos anteriores.

Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas

Originalmente escrito para el XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales, «La Iglesia católica en México. Evangelización, política y religiosidad», organizado por El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán que tuvo lugar en octubre de 1995. Se publicó en el libro que recoge las participaciones de dicho coloquio: *La Iglesia católica en México*, Edición de N. Sigaut, Zamora, El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación, 1997, pp. 69-98.

El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán

Originalmente publicado en francés, a raíz de una invitación del antropólogo Alban Bensa, bajo el título «Le lent, bien qu'inexorable, démembrement de la seigneurie de Zinacantán (Chiapas, Mexique)», *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 32, Septiembre 1998, pp. 66-85. Una

versión más extensa, que es en la que nos hemos basado aquí, apareció en el *Anuario 1998. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas), 1999, pp. 312-342.

Ires y venires de los caminos de Chiapas (Épocas prehispánica y colonial)

Este trabajo fue originalmente escrito a fines de 1998 y principios de 1999 para formar parte del libro *Caminos y puentes de la Nueva España*, coordinado por C. Cramaussel, Zamora (Michoacán), El Colegio de Michoacán / Universidad Nacional Autónoma de México, en prensa.

En la versión aquí presentada, he realizado varias correcciones y aclarado algunos puntos, siguiendo los acertados y valiosos consejos de Bernardo García Martínez.

Los peligros del Chiapas imaginario

Después de varios intentos frustrados por publicar en alguna revista de amplia circulación mi visión de los verdaderos problemas que enfrentan los habitantes de Chiapas, inesperadamente, Enrique Krauze tuvo la generosidad de invitarme a colaborar en el número inicial de la revista *Letras Libres*, 1, Enero 1999, pp. 20-28 y 96-97.

A su vez este artículo, me valió participar en abril de 1999 en el coloquio «Demystifying Chiapas», organizado por la «Mexican Cultural Institute of New York», la «New School University» y la «New York University», que tuvo lugar en Nueva York. La ponencia que redacté en esa ocasión fue concebida desde un primer momento como la continuación de «Los peligros del Chiapas imaginario». Esta ponencia apareció publicada bajo el título de «¿Identidades contrapuestas o identidades sobrepuestas? Las relaciones entre indígenas y ladinos en Chiapas», en la revista *Este País. Tendencias y opiniones*, 100, Julio 1999, pp. 11-17.

Una primera fusión de estos dos textos se publicó en francés, gracias al interés de Gilles Bataillon, bajo el título «Les dangers du Chia-

pas imaginaire», en la conocida revista *Esprit*, 12, Diciembre 1999, pp. 107-130.

Finalmente, tras tomar en cuenta las certeras críticas de Jan Rus que me llevaron a matizar y precisar varios puntos (aunque debo reconocer que no siempre fui capaz de poner en práctica todos sus sabios consejos), publiqué una versión más completa que incluía las notas a pie de página, los cuadros y todos los mapas que había elaborado –y que no había podido dar a conocer en vista de que el trabajo había aparecido siempre en revistas que no eran académicas, sino de gran difusión y de análisis de la actualidad política y social–, en el siempre acogedor *Anuario 1999. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas), 2000, pp. 9-81. Esta versión fue publicada nuevamente, pero sin los cuadros y sin los mapas, en A. Ortega Venzor *et al.* (Compiladores), *Memorias 2001. IBERGOP-México*, México, Escuela Iberoamericana de Gobierno y Políticas Públicas / Porrúa, 2002, pp. 259-289.

La versión que incluimos en este libro, retoma la más completa de todas, la del *Anuario 1999. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, a la que hemos hecho algunas nuevas correcciones y puntualizaciones.

Los datos sobre la reforma agraria me fueron proporcionados por Gabriel Ascencio, quien –junto con sus colegas investigadores del Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas– estaba en aquel entonces terminando una investigación sobre la situación agraria del estado de Chiapas, misma que habría de echar por tierra muchos de los mitos que existían sobre ese tema. Los resultados de esa investigación conforman el libro de Daniel Villafuerte *et al.*, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, México, Plaza y Janés, 1999.

La información sobre procesos electorales proviene de la investigación «Los indios de Los Altos de Chiapas ante las elecciones», que contó con el apoyo del Instituto Federal Electoral, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste y de El Colegio de México. El responsable de la investigación fue Edmundo Henríquez y yo participé como coordinador académico. Los frutos de esta investigación se publicaron en el libro *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinación de J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Instituto Federal Electoral / El Colegio de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.

Dado que soy historiador, una buena parte de mis conocimientos

sobre la realidad presente de los indígenas de Chiapas se basa en los trabajos y en las conversaciones habidas con diversos antropólogos y especialistas de los problemas rurales de Chiapas. A riesgo de olvidar a algunos de ellos, quisiera agradecer la amistad, ayuda y generosidad de Dolores Aramoni, Gabriel Ascencio, Martha Díaz Gordillo, Piero Gorza, Edmundo Henríquez, Carmen Legorreta, Xóchitl Leyva, Jesús Morales Bermúdez, Gaspar Morquecho, Pedro Pitarch, Jan Rus y Mario H. Ruz.

Mestizaje, aculturación y ladinización en dos regiones de Chiapas

Escrito originalmente como una ponencia para el XXI Coloquio de Antropología e Historia Regionales «México en el mundo hispánico», organizado por El Colegio de Michoacán, en octubre de 1999. Apareció publicado en el libro que reúne las contribuciones presentadas en dicho coloquio: *México en el mundo hispánico*, edición de O. Mazín, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, vol II, pp. 613-641.

En la versión que aparece en este libro, por razones de uniformidad con el resto de los textos, he regresado a la manera tradicional de citar las fuentes en notas a pie de página.

Una historia en construcción: Teoría y práctica de los desfases

Presenté en forma oral las ideas que desarrollo en este texto en el coloquio «Las ciencias sociales y humanas en México. Síntesis y perspectivas de fin de siglo», que en enero de 1999 organizó El Colegio de Michoacán con motivo de los veinte años de su fundación.

Por insistencia de los organizadores, José Lameiras (quien me inició en 1974 en el trabajo de campo, cuando estudiaba antropología social en la Universidad Iberoamericana) y Miguel Hernández, me decidí a poner estas ideas por escrito. Lo hice en marzo del 2000, aprovechando una muy amable invitación de Bernard Vincent y Jacques Revel para pasar cuatro meses en París en la «Ecole des Hautes Etudes

en Sciences Sociales». La tranquilidad que se respira en el departamento del medievalista, Jérôme Baschet, quien tuvo la generosidad de prestármelo para que me alojara ahí durante parte de mi estancia, jugó un papel nada despreciable para encontrar el tono justo de este artículo.

Una versión ligeramente modificada aparecerá en el *Anuario 2000. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas), En prensa. El texto incluido en este libro se basa en esta última versión.

Este trabajo debe muchísimo a la clase de «Teoría de la historia» que nos impartió Andrés Lira en la maestría de historia de El Colegio de Michoacán, el año de 1980.

Chiapas: La otra bibliografía (1980-2002)

Este texto nació de unos pequeños apuntes preparados para entregar a todos los periodistas e investigadores que se habían interesado por Chiapas a raíz del levantamiento armado del 1º de enero de 1994 y me preguntaban una y otra vez qué libros y artículos les recomendaba leer para comprender la situación actual del estado más sureño de la República Mexicana.

En el año de 2000 decidí ampliar estas notas y publicarlas como un reconocimiento de la enorme deuda que he contraído con mis colegas investigadores que radican o han radicado en Chiapas y de quienes he aprendido prácticamente todo lo que sé sobre ese estado.

Entregué una primera versión, con el título de «La otra bibliografía sobre los indígenas de Chiapas», a la revista *Thule. Revista italiana di studi americanistici* (Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano», Perugia, Italia), 2002. Una versión más extensa, con una introducción que hacía referencia a los cambios ocurridos en México y en Chiapas a raíz de las alternancias en los gobiernos federal y estatal, apareció publicada, de nuevo gracias a la generosidad de Enrique Krauze, en la revista *Letras Libres*, 25, Enero 2001, pp. 89-95. El texto tuvo una buena acogida y fue incluido por Frédérique Langue en la revista del «Centre de Recherches sur le Mexique, l'Amérique Centrale et les Andes» de la «Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales» (www.ehess.fr/pub/cerma/Fichiers_revue).

Posteriormente escribí una nueva versión que reseña más textos e

incluye una introducción y unas conclusiones más académicas y menos coyunturales. Esta versión se publicó en francés bajo el título de «L'autre bibliographie sur les Indiens du Chiapas», *Les Cahiers des Amériques Latines* (Institut des Hautes Etudes des Amériques Latine), 2002.

Para este libro he retomado esta última versión, a la que le he añadido algunos nuevos libros, pero a la que también le he suprimido algunos textos reseñados con el fin de ceñirla más estrictamente a las obras producidas a partir de 1980 por investigadores que radican o han radicado largos años en Chiapas.

Reflexiones de un historiador en la tormenta chiapaneca

Este texto fue escrito originalmente como una ponencia para el seminario interdisciplinar «Las relaciones entre la teoría y la práctica política», organizado por la Universidad de Murcia, la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia y la Caja de Ahorros del Mediterráneo en Murcia (España), en noviembre de 2001. Aparecerá publicado bajo el título «Entre ideólogos y tecnócratas: Un historiador en la tormenta chiapaneca» en el libro que reúne las contribuciones al seminario: *Las relaciones entre la teoría y la práctica política*, editado por J. M. Cardesín y J. J. Ruiz Ibáñez, Murcia, Universidad de Murcia, en prensa.

Las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas

La idea de este texto nació al preparar una pequeña ponencia sobre «Identidades locales e identidades regionales en Los Altos de Chiapas» para el simposio internacional «Regionalismo y federalismo. Aspectos históricos y desafíos actuales en México, Alemania y otros países europeos», organizado por El Colegio de México, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Servicio Alemán de Intercambio Académico, en octubre de 2001. Esta ponencia aparecerá publicada en el libro que recoge las contribuciones presentadas en este simposio: *Regionalismo y federalismo. Aspectos históricos y desafíos actuales en México, Alemania y otros países europeos*, editado por L. E. Bieber, México, El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, en prensa.

El texto que aquí presentamos, redactado en la primera mitad del año de 2002, es mucho más extenso y ambicioso. No sólo desarrolla más ampliamente lo relativo al siglo XX, sino que se remonta a la conquista para estudiar las transformaciones de larga duración en las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas.

Nunca hubiera podido escribir este texto de no haber vivido largos años en San Cristóbal de Las Casas y, sobre todo, de no haber participado en dos proyectos de investigación (en 1998 y en 2000) con funcionarios y técnicos de campo bilingües del Instituto Federal Electoral en el 05 distrito federal electoral de Chiapas (con sede en San Cristóbal de Las Casas).

Además, para preparar el seminario «Organización de procesos electorales y estrategias de capacitación electoral en distritos con población indígena», que se llevó a cabo en San Cristóbal de Las Casas en octubre de 2001 con el apoyo del Instituto Federal Electoral y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, me reuní varios días seguidos con 13 técnicos de campo bilingües (incluso algunos trilingües) que han colaborado en la organización de elecciones en la región de Los Altos de Chiapas. Lo que aprendí en esas reuniones me fue de enorme utilidad para escribir este texto.

Actualidad e intrahistoria

Escrito en julio de 2002, para servir de introducción a este libro. Mi madre –Anne-Marie Alban– me dio a conocer hace muchos años el muy estimulante libro de Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, de donde he retomado el concepto de intrahistoria.

3. Siglas utilizadas

AGCA	Archivo General de Centroamérica (Guatemala, Guatemala).
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España).
AHDSC:	Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal (San Cristóbal de Las Casas, México).
CIOAC:	Confederación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos.
CNC:	Confederación Nacional Campesina.
COCOPA:	Comisión de Concordia y Pacificación.
CTM:	Confederación de Trabajadores Mexicanos.
DIF:	Desarrollo Integral de la Familia.
EPR:	Ejército Popular Revolucionario.
EZLN:	Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
IFE:	Instituto Federal Electoral.
INEGI:	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
INI:	Instituto Nacional Indigenista.
OCEZ:	Organización Campesina Emiliano Zapata.
ONG:	Organización No Gubernamental.
ORIACH:	Organización Regional Indígena de Los Altos de Chiapas.
PNR:	Partido Nacional Revolucionario.
PRA:	Programa de Rehabilitación Agraria.
PRD:	Partido de la Revolución Democrática
PRI:	Partido Revolucionario Institucional.
PRM:	Partido de la Revolución Mexicana.
PROCAMPO:	Programa Nacional de Apoyos Directos al Campo.
PT:	Partido del Trabajo-
STI:	Sindicato de Trabajadores Indígenas.
TLC:	Tratado de Libre Comercio.
a.C.:	antes de Cristo.
d.C:	después de Cristo.
cap.:	capítulo.

exp.:	expediente.
f.:	foja.
ff.:	fojas.
leg.:	legajo.
p.:	página.
pp.:	páginas.
s.f.:	sin fecha (de edición).
vol.:	volumen.
vols.:	volúmenes.

4. Documentos de archivo

Archivo General de Centro América, Guatemala, Guatemala (AGCA)

AGCA, Chiapas, A.1.45.8, leg. 293. *Ejidos (1630-1819)*.

AGCA, Chiapas, A.1.45.8, leg. 293, exp. 2033. Pruebas presentadas por el común de Ocozocoautla contra don Joaquín de León sobre derecho a unos terrenos ejidales. Año 1801.

AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825.

AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825, exp. 15207. [Padrón de tributarios de la provincia de Guatemala y San Vicente de Chiapas] [21 ff.]

AGCA, Chiapas, A.3.16, leg. 293. [1609-1821. Tributos].

AGCA, Chiapas, A.3.16, leg. 293, exp. 3951. Razón de los tributos que pagan los pueblos de Los Zendales, con sus mantas y legumbres, parcialidades y encomiendas de que se compone. 1717 [Incluye también a los pueblos de Las Coronas y Chinampas y de la Guardianía de Huitiupán].

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

AGI, Contaduría, 815. *Relación de los ramos de la Real Hacienda, valores de ella, cargas y obligaciones: noticias tocantes a la población: tribunales, ministros y empleados, así en todo el reino, como en las islas Filipinas: desde 1682 a 1754.*

AGI, Contaduría, 815, exp. 1. Guatemala, [1683-1684]. Razón de las ciudades, villas y lugares, vecindarios y tributarios de que se componen las provincias del distrito de esta Audiencia [186 ff.].

AGI, Escribanía, 334 B. *Guatemala. Pleitos 4 (B)*.

AGI, Escribanía, 334 B, exp. 1. Guatemala, año de 1629. Pedro Arnáez de Solórzano, como padre legítimo, administrador de su hijo Melchor Solórzano contra Melchor Solórzano, su hermano, vecinos de la Ciudad Real de Chiapas, sobre la encomienda de indios de los pueblos de Ixtapa, Santo Domingo Zinacantán y otros que tuvo su padre, Melchor Solórzano. Legajo 4º de pleitos de Guatemala [279 ff.].

AGI, Escribanía, 356 A. *Residencias de Guatemala*, 13 (A).

AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (1). Año de 1719. Autos de residencia [...] al sargento mayor don Pedro Gutiérrez de Mier y Terán, caballero del orden de Santiago, del tiempo que fue alcalde mayor y teniente de capitán general de la provincia de Chiapas [...] Acumulose a esta residencia, testimonio de la información reservada sobre averiguar los fraudes cometidos por los alcaldes mayores en los remates de maíces, chile y frijol que pagan los indios por sus tributos [442 ff.].

AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (2). Año de 1719. Testimonio de la información recibida de oficio. así en la ciudad de Guatemala, como en ésta de Ciudad Real de Chiapas, sobre averiguar los excesos y fraudes cometidos por los alcaldes mayores que han sido de esta provincia de Chiapas en los remates de chile, maíz y frijol que pagan por sus tributos, los indios de ella, en virtud de real cédula de su majestad de 24 de febrero de 1715 y comisión conferida por el gobierno superior de este reino a Pedro Pereira, escribano de su majestad y de cámara, propietario de la Real Audiencia de la ciudad de Guatemala, mayor de gobernación y guerra en las provincias de su distrito. Mandado acumular por la citada comisión a la residencia del sargento mayor don Pedro Gutiérrez de Mier y Terán, caballero del orden de Santiago, del tiempo que fue alcalde mayor y teniente de capitán general de estas provincias [118 ff.].

AGI, Escribanía, 369 B. *Comisiones de Guatemala*, 6 (B).

AGI, Escribanía, 369 B, exp. 1. Año de 1715. 1er. cuaderno. Testimonio de los autos hechos en virtud de real cédula de su majestad en que manda se proceda contra los alcaldes mayores de la provincia de Chiapas y demás de este reino a la averiguación de los excesos y fraudes que hubieren cometido en los remates de los tributos y frutos de maíz, chile y frijol que pagan los indios de sus jurisdicciones [234 ff.].

AGI, Escribanía, 369 B, exp. 6. 6º cuaderno. Testimonio de los autos hechos contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta sobre los derechos que cobró de más a los indios por las cuentas y empadronamientos de los pueblos de Los Zendales, y es segundo de esta materia [258 ff.].

AGI, Escribanía, 369 C. *Comisiones de Guatemala*, 6 (C).

AGI, Escribanía, 369 C, exp. 1. Año de 1714. 7º cuaderno. Testimonio hecho en la Real Audiencia de Guatemala sobre las demandas puestas por diferentes pueblos indios de la provincia de Chiapas al sargento mayor don Pedro de Zavaleta por los derechos y salarios indebidados que llevó por las cuentas y padrones, y es tercer cuaderno de esta materia [72 ff.].

AGI, Escribanía, 369 C, exp. 2. Año de 1713. 8º cuaderno de testimonios de autos hechos contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta por las vejaciones que hizo a los indios de los pueblos de Los Zendales por un alcalde ordinario de la Ciudad Real de Chiapas y el alcalde mayor de ellas y sus provincias, sargento mayor don Pedro Gutiérrez de Mier y Terán, caballero de la orden de Santiago [118 ff.].

AGI, Escribanía, 369 C, exp. 5. Año de 1709. 11º cuaderno. Testimonio de autos hecho ante el señor oidor doctor don Bartolomé de Amézquita, juez pesquisidor de la provincia de Chiapas a pedimento de los capitulantes del alcalde mayor de ella, don Martín González de Vergara, sobre que el sargento mayor don Pedro de Zavaleta reconociese un papel y exhibiese otros y que mandase a dicho sargento mayor salir de toda aquella provincia por las quejas que dieron contra el susodicho por embarazar la averiguación de dichos capítulos [13 ff.].

AGI, Escribanía, 369 C, exp. 8. Año de 1719. Pieza 14. Autos hechos en virtud de comisión del gobierno superior de este reino que va por cabeza de ellos y real cédula de 16 de julio del año pasado de 1718 contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta, vecino de Ciudad Real de Chiapas, sobre diferentes delitos y excesos cometidos por el susodicho en esta provincia en agravio de los indios de algunos pueblos de ella y por la fuga que hizo de la prisión en que se halla en la ciudad de Guatemala y otros malos procederes de dicho sargento mayor. Juez para la sentencia y determinación el señor doctor don Felipe de Lugo del Consejo de su majestad, su oidor y alcalde de corte de la Real Audiencia de Guatemala, justicia mayor y teniente de gobernador y capitán general en estas provincias de Chiapas Vna [?], habiendo sido comisario nombrado para la averiguación y substanciación el secretario Pedro Pereira, escribano de cámara de la Real Audiencia, mayor de gobierno y guerra de Guatemala [154 ff.].

AGI, Escribanía, 374 A. *Guatemala. Visitas 4 (A)*.

AGI, Escribanía, 374 A, exp. 8. Pieza 8a. formada por el señor presidente Berrospe sobre haber entrado en la provincia de Soconusco don Francisco Gómez de Lamadriz, y cartas que a dicho señor presidente escribieron los contenidos en ellas acerca de la sublevación de dicha provincia. Acumulada a los autos de esta causa en virtud del proveido

a los 29 de marzo de 700 que está en foja 35 hasta la 41 del cuaderno número 27 de autos generales [249 ff.].

AGI, Escribanía, 374 A, exp. 9. Pieza novena. Por el señor presidente. En que constan las cartas que durante la sublevación de la provincia de Soconusco escribieron las personas en ellas contenidas al señor don Gabriel de Berrospe, presidente de la Audiencia de Guatemala. Mandada acumular a los autos de la causa principal por él proveído a los 29 de marzo de 704 que está a foja 35 vuelta hasta la 41 del cuaderno de autos generales de esta causa. Número 27 [160 ff.].

AGI, Guatemala, 33. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1691.*

AGI, Guatemala, 33, exp. 2 (2). [1690. Testimonio de autos de los cargos que sacó el oidor José de Scals a los tenientes del tesorero de la Santa Cruzada de la provincia de Chiapas] [27 ff.].

AGI, Guatemala, 33, exp. 3. Guatemala, 19 de diciembre 1691. A su majestad. El oidor don José de Scals remite el testimonio adjunto de que pidió en aquella Audiencia se le diese la ayuda de costa que disponen las leyes por la visita que hizo de la provincia de Chiapas. Sólo se le mandó hacer bueno a razón de 200 000 maravedís al año sobre que representó lo que se le ofrece, suplicando se mande se le den 1 500 pesos que son los mismos que está debiendo y causa de empeño en el viaje. [Carta: 1 f.; Testimonio: 6 ff.].

AGI, Guatemala, 44. *Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia. 1530-1695.*

AGI, Guatemala, 44, exp. 38. 1691. Cabildo secular de Chiapas [Testimonios de autos hechos en razón de la pretensión del Cabildo de Ciudad Real de que se le atribuya una renta para propios] [33 ff.].

AGI, Guatemala, 75. *Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de dicha Audiencia, vistos en el Consejo. Años de 1682 a 1686.*

AGI, Guatemala, 75, exp. 4 (1). [Guatemala, 1679. Testimonio de autos sobre la necesidad que hay de contar los pueblos de Chiapas] [11 ff.].

AGI, Guatemala, 161. *Cartas y expedientes de los obispos de Chiapas. 1541-1699.*

AGI, Guatemala, 161, exp. 2. A su majestad. Del obispo de Chiapas de 25 de mayo 1561 [2 ff.].

AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2). Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos [2 ff.].

AGI, Guatemala, 161, exp. 41. [1677. Papeles relativos a la visita de Bravo de la Serna] [49 ff.].

AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (2). [Carta del obispo Bravo de la Serna al rey]. [2 ff.]

AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (8). [Copainalá, 12 de abril 1677. Auto del obispo Bravo de la Serna] [2 ff.].

AGI, Guatemala, 215. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de aquella Audiencia. Años de 1653 a 1699.*

AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (1). Provisión de la Audiencia para cajas de comunidad y el interrogatorio de la visita [10 ff].

AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3). [1690. Testimonio de la primera y segunda pregunta de la visita general de Scals a la provincia de Chiapas] [97 ff.].

AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (4). [Aquespala, 6 de agosto 1690. Testimonio de una carta de José de Scals al obispo Núñez de la Vega] [6 ff.].

AGI, Guatemala, 221. *Expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1710-1712.*

AGI, Guatemala, 221, exp. 1. Año de 1708. Testimonio del escrito presentado por don Clemente de Ochoa y Velasco y don Manuel de Morales, vecinos de Ciudad Real de Chiapas, en que capitulan a su alcalde mayor, don Martín González de Vergara [27 ff].

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

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

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

AGI, Guatemala, 293, exp. 1. Año de 1712. No. 21. Testimonios de los autos hechos sobre la noticia dada a este superior gobierno por cartas del ilustrísimo y reverendísimo señor obispo del obispado de Chiapas y el alcalde de primer voto de Ciudad Real de haberse sublevado algunos pueblos de indios de aquella provincia y providencias dadas para su sosiego y continencia [20 ff.].

AGI, Guatemala, 293, exp. 3. Año de 1712. No. 21. Testimonio del segundo cuaderno de autos hechos a razón de las noticias recibidas, participadas de la provincia de Chiapas, de mantenerse en su rebeldía los indios de los pueblos del partido de Los Zendales sublevados y en razón de las providencias que se han dado para su pacificación o castigo [39 ff.].

AGI, Guatemala, 293, exp. 7. [Ciudad Real, 21 de diciembre de 1712. Carta del obispo de Chiapas al rey] [2 ff.].

AGI, Guatemala, 293, exp. 9. Año de 1712. Testimonio de los autos hechos sobre decirse haberse aparecido y hablado la Virgen Santísima Nuestra Señora a una india del pueblo de Santa Marta en la provincia de Chiapas [28 ff.].

AGI, Guatemala, 293, exp. 10. Año de 1713. Testimonio de los autos hechos contra diferentes indios de diversos pueblos por haber administrado los santos sacramentos durante el tiempo de la sublevación de la provincia de Los Zendales por el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor y maestro dos veces jubilado don fray Juan Bautista Alvarez de Toledo [148 ff.].

AGI, Guatemala, 293, exp. 11. Superior gobierno, 1712. 1er. cuaderno. Testimonio de autos hechos sobre la sublevación de los indios chiapas [221 ff.].

AGI, Guatemala, 293, exp. 12. Superior gobierno, año de 1712. 2o. Cuaderno. Testimonio de los autos hechos en virtud del mandamiento del excelentísimo señor Duque de Linares sobre la sublevación de los indios de Las Chiapas. Escribano, don José Morán [451 ff.].

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

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

AGI, Guatemala, 295. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 3º.*

AGI, Guatemala, 295, exp. 1. Guatemala, en 29 de julio de 1713. A su majestad. El presidente de la Audiencia, don Toribio Cosío da cuenta de quedar totalmente reducidos los 32 pueblos sublevados de Chiapas e ínterin que remite los autos de la materia, refiere diferentes

providencias que a su seguridad ha dado, acompañando un papel impreso y autorizado de otras que ha mandado observar [6 ff.].

AGI, Guatemala, 295, exp. 5. Guatemala, años de 1712 y 1713. 8º cuaderno. Testimonio de los autos y providencias que se dieron por el señor don Toribio de Cosío, caballero del orden de Calatrava, gobernador y capitán general del reino de Guatemala, y presidente de su Real Audiencia, desde las primeras noticias que se le participaron de la sublevación de los pueblos de indios del partido de Los Zendales en la provincia de Chiapas hasta que su señoría salió de dicha ciudad de Guatemala a entender en su pacificación y lo que en su ausencia se actuó en dicha ciudad de Guatemala por su teniente de gobernador y capitán general [214 ff.].

AGI, Guatemala, 295, exp. 6. Pueblo de Cancuc, año de 1712. 2º cuaderno de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas y Chinampas, Guardianía de Huitiupán en la provincia de Chiapas por [...] Contiene diez y ocho declaraciones que se tomaron a diferentes mujeres ladinas y españolas de las que fueron casadas con indios y se pusieron en libertad luego que se tomó por armas el pueblo de Cancuc [...] y dos causas fulminadas: La una [...] contra Juan García, indio del pueblo de Cancuc, uno de los capitanes generales de la sublevación y a quien habían ofrecido hacer rey de aquel territorio; y la otra contra Nicolasa Gómez, india también natural de Cancuc, madrastra de María de Candelaria que fingió el milagro que dio motivo a la sublevación, cuyas sentencias que fueron de muerte se ejecutaron en el dicho pueblo de Cancuc [...] [163 ff.].

AGI, Guatemala, 295, exp. 7. Pueblo de Chilón, años de 1712 y 1713. 3er. cuaderno de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas, Chinampas, y Guardianía de Huitiupán en la provincia de Chiapas por el señor Toribio de Cosío [...] Contiene las causas que se fulminaron contra Diego Pérez, Diego Gómez, Mateo Gómez, Antonio López, Juan Pérez y Nicolás, su hijo, naturales del pueblo de Chilón; [...] [216 ff.].

AGI, Guatemala, 295, exp. 8. Ciudad Real, años de 1712 y 1713. Cuaderno 5o. de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas, Chinampas, y Guardianía de Huitiupán de la provincia de Chiapas [...] Contiene diferentes causas fulminadas contra Francisco Cisneros [y otros indios rebeldes] [...] [304 ff.].

AGI, Guatemala, 296. *Expediente sobre la sublevación y pacificación*

de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 4º y último.

AGI, Guatemala, 296, exp. 7. Ciudad Real, año de 1713. Cuarto cuaderno de los autos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas, Chinampas, y Guardianía de Huitiupán en la provincia de Chiapas, por el señor don Bartolomé de Cosío [...] Contiene dos procesos: El uno sobre la muerte que se dieron a los padres fray Nicolás de Colindres y fray Manuel de Mariscal, religiosos de Santo Domingo [...]; El otro sobre la muerte que así mismo se dio al padre fray Juan Gómez, religioso de dicha orden y cura del pueblo de Guaquitepec [...] [134 ff.].

AGI, Guatemala, 296, exp. 9. Ciudad Real, año de 1712. Cuaderno 7º Testimonios de los autos que se hicieron por la justicia ordinaria y alcalde mayor de Chiapas desde que comenzó la sublevación de los treinta y dos pueblos de los partidos de Los Zendales, Coronas, Chinampas y Guardianía de Huitiupán, hasta que llegó a Ciudad Real a entender personalmente en su pacificación el señor don Toribio de Cosío [...] [272 ff.].

AGI, Guatemala, 296, exp. 12. Año de 1715, Gobierno de Guatemala. Testimonio de los autos hechos sobre retirar o no los cincuenta hombres de armas que quedaron de escolta en Ciudad Real de Chiapas [47 ff.].

AGI, Guatemala, 296, exp. 13. Año de 1716, Gobierno de Guatemala. Testimonio de los autos y causa criminal en razón de haber aparecido difunta la mala india Maria de la Candelaria, y sobre la prisión de Agustín López, su padre, y otra india que se halló con ellos en una montaña. Está aquí la sentencia que se dio a los susodichos [112 ff.].

AGI, Guatemala, 363. *Cartas y Expedientes de los obispos de Chiapas y Comayagua. Años de 1677 a 1760.*

AGI, Guatemala, 363, exp. 14. [Ciudad Real, 8 de noviembre 1717]. El obispo de Chiapas en conformidad de cédula de vuestra majestad informó sobre el remate de los maíces y legumbres que tributan los indios en aquellas provincias para que se continúe la costumbre y forma que en ella se ha observado y se conmuten a reales lo que tributan los de la provincia de Los Zoques por las razones que expresa [2 ff.].

AGI, Guatemala, 363, exp. 31. Chiapas, 16 de abril 1716. A su majestad. El obispo informa sobre los remates de maíz, frijol y chile que tributan los naturales de aquellas provincias y dice juzga por conveniente se observe el estilo que se ha tenido con las calidades que expresa [2 ff.].

AGI, Guatemala, 375. *Expediente sobre que se mantenga a la religión de Santo Domingo en las siete doctrinas de la provincia de Los Zendales. 1684-1740.*

AGI, Guatemala, 375, exp. 1. [1713-1718. Serie de cartas e informes de lo obrado por varias instituciones en la pacificación de los 32 pueblos sublevados de Los Zendales] [102 ff.].

AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7). Guatemala, 1º de octubre 1713. [Carta de fray Juan Bautista Alvarez de Toledo al rey] [16 ff.].

AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (16). Guatemala, 2 de diciembre 1714. [Carta de fray Gabriel de Artiga al rey] [12 ff.].

AGI, Guatemala, 388. *Registro de oficio. Reales órdenes dirigidas a las autoridades del distrito: Años de 1675 a 1683.*

AGI, Guatemala, 388, exp. 2. Guatemala. De oficio desde 14 de junio de 1678 hasta 28 de noviembre de 1681 [326 ff.].

AGI, Guatemala, 390. *Registros de oficios: Reales órdenes dirigidas a las autoridades del distrito. Años 1708-1735.*

AGI, Guatemala, 390, exp. 2. Reales cédulas del 14 de septiembre 1715 al 30 de marzo 1720 [486 ff.].

AGI, Guatemala, 397. *Registro de partes. Reales órdenes dirigidas a las autoridades, corporaciones y particulares del distrito. Años 1649 a 1687.*

AGI, Guatemala, 397, exp. 3. Guatemala. Registro de partes desde 6 de julio de 1672 hasta 30 de febrero de 1687 [368 ff.].

AGI, México, 485. *Cartas y expedientes del virrey. 1714.*

AGI, México, 485, exp. 1 (2). [Relación de Juan Medina Cachón de la pacificación y reducción de los 32 pueblos sublevados de Chiapas]. México, 14 de enero 1714 [17 ff.].

AGI, Guatemala, 949. *Guatemala, N° 28. Expediente del obispo de Chiapas sobre la visita de su iglesia catedral, la de su diócesis y cuentas de la misma iglesia dadas por su cabildo. Año de 1784.*

AGI, Guatemala, 949, exp. 2 (b). N° 6. [1778. Visita general del obispo Francisco Polanco a las parroquias de Coronas y Chinampas, Ciudad Real y alrededores, Priorato de Chiapa y Valle de Jiquipilas, Los Llanos y la parroquia de Oxchuc] [34 ff.].

AGI, México, 3102. 1774. *Yucatán. Expediente sobre la agregación de la provincia de Tabasco en el obispado de Yucatán a la de Ciudad Real de Chiapas.*

AGI, México, 3102, exp. 1. Número 11. Primera pieza con 154 fojas [del expediente sobre la agregación de la provincia de Tabasco en el obispado de Yucatán a la de Ciudad Real de Chiapas] [154 ff.].

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

AHDSC, exp. 4. [Año de 1850. Carta del párroco de Pantelhó al provisor denunciando a un indio por adulterios y quejándose de su situación] [1 f.]. [Anotación actual: II. C. 10. a.].

AHDSC, exp. 5. Año de 1836. Contra Lázaro Valle [natural y vecino de Ocotepec] por lo que adentro se expresa [Bigamia]. Nº 55. Gobierno eclesiástico de Chiapas [44 ff.]. [Anotación actual: Ocotepec. 1836. IV. As. P. D. 2a; III. B. 6; XII. As. J. B. 1; I. c. 1. c.; IV. D. 5; III. A. 2. Contra Lázaro Valle por causa de haber celebrado matrimonio con dos mujeres. Mención de epidemia de viruela y [...] 44 ff. Huimanguillo].

AHDSC, exp. 7. Año de 1673. Sobre excesos cometidos por Nicolás Martínez, fiscal del pueblo de Tenejapa [37 ff.] [Incompleto]. [Anotación moderna: Acusación sobre la persona de Nicolás Martínez (Martín), fiscal del pueblo de Tenejapa, así como su defensa por parte de personas de los parajes y de la cabecera municipal por usurpar funciones eclesiásticas (bautizar, confesar, etcétera). Hojas: 42. XII/1673. III. A. 2. # 2916. 31 x 21.5 centímetros].

AHDSC, exp. 10. Año de 1805. Diligencias instruidas acerca del incesto cometido por el indio Pedro Díaz, natural del pueblo de San Andrés, partido de Las Coronas. Secretaría episcopal [20 ff.]. [Anotación actual: San Cristóbal. San Andrés. 1812. Actas y correspondencia en el juicio de incesto de dos indígenas del pueblo de San Andrés. por fin absueltos después de penitencia pública (cárcel).]

AHDSC, exp. 11. Año de 1808. Sobre incesto cometido por Manuel Gómez, indio de Pantelhó. [1 f.]. [Anotación actual: Pantelhó. 1808. II. Asuntos Eclesiásticos C. 2. AHDSC, expediente sobre el incesto cometido por Manuel Gómez con su cuñada Juana Jiménez, naturales de Pantelhó].

AHDSC, exp. 13. Año de 1809. Criminales. Ciudad Real. Contra Miguel Gómez, indio de Santa Catarina Pantelhó por incesto y comercio adulterino con Catarina Hilario, india soltera del mismo pueblo. Secretaría episcopal [12 ff.]

AHDSC, exp. 14. Año de 1785. Los naturales de Oxchuc acusan al fiscal de su pueblo por sus excesos de embriaguez y piden que se quite. Curia eclesiástica de Ciudad Real [9 ff.].

AHDSC, exp. 17. Año de 1718. Criminales contra Francisco de la Cruz, indio del pueblo Ostuacán, por el incesto que cometió [35 ff.]. [Anotación actual: Ostuacán 1710-11. #780. II. ASE. 10.1.1; XII-ASJ-]

B.4. Criminales y proceso contra Francisco de la Cruz, indio, por el incesto que cometió. Incluye inventario de las posesiones de Francisco de Santa Cruz. 36 ff; 32 X 22 centímetros].

AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco]. [Anotación actual: Padrones s.f. 1778].

AHDSC, exp. 20. [Censo de indios de 1818]. [Anotación actual: San Cristóbal II.B.2. 1778. II. Asuntos eclesiásticos B.2 Padrón diocesano: Se especifica estado civil, grupo social y grupo racial].

AHDSC, exp. 25. 1677-1827. Libro de la cofradía del señor santo Domingo, fundada en su iglesia parroquial del pueblo de Chilón. [Está guardado con los libros de cofradía de Bachajón].

AHDSC, exp. 26. 1677-1827. Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento fundada en la iglesia de Santo Domingo del pueblo de Chilón. [Está guardado con los libros de cofradía de Bachajón].

AHDSC, exp. 27. 1613, 1677-1827. Libro de la hermandad del señor san Sebastián de indios [del pueblo de Chilón].

AHDSC, exp. 28. 1650 [1665]. Real orden para que se dé colación del curato de Teopisca al reverendo padre fray Pedro Román [16 ff.]. [Folder: San Cristóbal. Ordenes religiosas. Dominicos. 1638-63. XI.A.4.d].

AHDSC, exp. 30. Libro de registro de los despachos de la secretaría episcopal que mandó hacer en 342 fojas el ilustrísimo y reverendísimo señor maestro don fray Francisco Núñez de la Vega de la orden de predicadores, obispo de esta Ciudad Real de Chiapas y Soconusco, del Consejo de su majestad, en 27 de enero de 1684 años. [Anotación actual: Libro de gobierno. 1683-1730].

AHDSC, exp. 34. 1693-?. Libro de la cofradía de las ánimas de San Bartolomé de Los Llanos.

5. Bibliografía citada

- Adams, Robert M., «Patrones de cambio de la organización territorial», *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, editado por N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, pp. 43-76.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, «El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación», *América Indígena*, XII: 4, 1952, pp. 271-297.
- , Gonzalo, Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- , *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- Alcalá Moya, Graciela, «La ayuda mutua en las comunidades de pescadores artesanales de México», *Anuario de Estudios Americanos*, LII, 1, 1995, pp. 161-184.
- , Alcalá Moya, Graciela, *Con el agua hasta los aparejos. Pescadores y pesquerías en El Soconusco, Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, 1999.
- Alejos, José, *Ch'ol / Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- , *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Ara, Fr. Domingo de, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, editado por M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Aramoni Calderón, Dolores, «Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla», *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas* (Universidad Autónoma de Chiapas), V, 1995, pp. 13-26.
- , «Juan de Oliver, primer alcalde mayor de Tuxtla», *Revista de la*

- Universidad Autónoma de Chiapas*, 1 (Segunda época), Abril 1995, pp. 46-62.
- , *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- , Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (coordinadores), *Cultura y etnicidad zoque*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Autónoma de Chiapas, 1998.
- , y Gaspar Morquecho Escamilla, «La otra mejilla ... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula», *Anuario 1996* (Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1997, pp. 553-611 [También publicado bajo el título «El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula», *Chiapas: El factor religioso*, México, Revista Académica para el Estudio de las Religiones (Tomo II), 1998, pp. 235-291].
- Arias, Jacinto, «La batalla por pertenecemos a nosotros mismos», *Chiapas, una radiografía*, Compilación de M. L. Armendáriz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 198-210.
- Ariès, Philippe, *L'homme devant la mort*, París, Seuil, 1977.
- Ascencio Franco, Gabriel, «Los tzeltales de Las Cañadas: Notas etnográficas», *Anuario 1994* (Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas), 1995, pp. 59-105.
- Aubry, Andrés, *Los obispos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (Apuntes de lectura, 12-15), 1990.
- Bakewell, Peter J., *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Barth, Frederick, «Introducción», *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Edición de F. Barth, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bartolomé, Efraín, *Ocosingo. Diario de guerra y otras voces*, México, Joaquín Mortiz, 1995.
- Baumann, Friederike, «Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas, 1896-1916», *Mesoamérica*, 5, Junio de 1983, pp. 8-63.
- Benjamin, Thomas Louis, *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- , «¡Primero viva Chiapas! La revolución mexicana y las rebeliones locales», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Vi-

- queira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 175-194.
- Berryman, Phillip, *Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América latina y en otros lugares*, México, Siglo XXI, 1989.
- Bonfil, Guillermo, «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial», *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, vol. I, México, Instituto Nacional Indigenista / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Secretaría de la Reforma Agraria / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, pp. 337-357 [Publicado originalmente en *Anales de Antropología*, VII, 1972, pp. 105-124].
- Borah, Woodrow, *El siglo de la depresión en Nueva España*, México, Era, 1982.
- Bottéro, Jean, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, París, Gallimard, 1992.
- Breton, Alain, «La «Provincia de Tzendales» en 1748», *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Edición de A. Breton, J. P. Berthe y S. Lecoin, Tolosa (Francia), Presses Universitaires du Mirail, 1991, pp. 173-196.
- Bricker, Victoria Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Broda, Johanna, «Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial», *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, Compilación de E. Florescano, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 54-92.
- Calnek, Edward E., «Highland Chiapas Before The Spanish Conquest», en D. D. Bryant, E. E. Calnek, T. A. Lee y B. Hayden, *Archaeology, Ethnohistory, and Ethnoarchaeology in the Maya Highlands of Chiapas, Mexico*, Provo (Utah), New World Archaeological Foundation, 1988.
- , «Los pueblos indígenas de las tierras altas», *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, edición de N. A. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, pp. 105-133.

- Calvo, Thomas, *L'Amérique ibérique de 1570 à 1910*, París, Nathan, 1994.
- Cámara, Fernando, «Religious and political organization», *Heritage of Conquest*, Edición de S. Tax, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1968, pp. 142-173.
- Campbell, Lyle, *The Linguistics of Southeast Chiapas, Mexico*, Provo (Utah), New World Archaeological Foundation, 1988.
- Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religiosos de cargos en Zinacantán*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1976.
- Cardini, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Caro Baroja, Julio, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Barcelona, Ariel, 1970.
- , *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.
- Carrasco, Pedro, «Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas», *Historia, antropología y política. Homenaje a Angel Palerm*, 2 Vols., Compilación de la Universidad Iberoamericana y Coordinación de M. Suárez, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, vol. I, pp. 306-326.
- , «The Civil-religious Hierarchy in Mesoamerica Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development», *American Anthropologist*, 63: 3, 1961, pp. 483-497.
- Carvalho, Alma Margarita, *La Ilustración del Despotismo en Chiapas, 1774-1821*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Castañón Gamboa, Fernando, «Panorama histórico de las comunicaciones en Chiapas», *Ateneo* (Tuxtla Gutiérrez), 1, Enero-marzo 1951, pp. 75-127. [Edición facsimilar: Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992].
- Censo y división territorial del estado de Chiapas, verificados en 1900*, México, Imprenta y fototipia de la Secretaría de Fomento, 1905.
- Chance, John K., y William B. Taylor, «Cofradías y cargos: Una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana», *Antropología* (Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia), 14 (Nueva época) (Suplemento), Mayo-junio 1987, pp. 1-23.
- Chávez Orozco, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1943.

- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, Traducción directa del náhuatl por P. F. Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Colección de documentos inéditos relativos a la iglesia de Chiapas*, hecha por Francisco Orozco y Jiménez, 2 vols., San Cristóbal de las Casas, Imprenta Sociedad Católica, 1906-1911.
- Collier, George A., «Reaction and Retrenchment in the Highland of Chiapas in the Wake of the Zapatista Rebellion», *Journal of Latin American Anthropology*, 3: 1, pp. 14-31.
- , *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas / Institute for Food and Development Policy, 1998.
- Córdoba, Fr. Matías de, «Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española y medios para conseguirlo sin violencia, coacción, ni mandato», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 14: 2, Diciembre de 1937, pp. 211-222.
- Cortés y Larraz, Pedro, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*, 2 vols., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.
- Croce, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Dehouve, Danièle, «Les échelles de coût et de prestige, réalité ou erreur de méthode? La hiérarchie des charges dans le communautés indiennes meso-américaines», *Etudes Rurales*, 69, 1978, pp. 101-108.
- , *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista (Serie Historia de los pueblos indígenas de México), 1994.
- , *Production marchande et organisation sociales dans une province indienne du Mexique XVIe-XXe siècle*, 2 vols., tesis de doctorado de estado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1985 [Una versión modificada y resumida de esta tesis ha sido publicada bajo el título: *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*, México, Universidad de Guerrero, 2001].

- «Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepéc, Las Pitas, Coneta, Suchiltepeque, Popocatepeque, Ecatepec, Bachajón, San Andrés, Ixtapilla y Sacualpa (1733-1734)», *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 4, 1955, pp. 25-66 [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 3-4, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].
- Devereux, George, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1983.
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- División territorial del estado de Chiapas de 1810 a 1995*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1996.
- Dumont, Louis, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Barcelona, Anagrama, 1983.
- Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1968.
- Ekholm, Susanna M., «La arqueología de la región zoque y la selva El Ocote», *Cultura y etnicidad zoque*, Coordinación de D. Aramoni, T. A. Lee y M. Lisbona, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Autónoma de Chiapas, 1998, pp. 62-88.
- Enríquez, Genoveva, «Nuevos documentos para la demografía histórica de la Audiencia de Guatemala a finales del siglo XVII», *Mesoamérica*, 17, Junio de 1989, pp. 147-155.
- «Escritura de venta del sitio El Burrero que el bachiller Luis de Estrada dejó en herencia para la fundación de una capellanía a favor de la cofradía de la Concepción del convento de San Francisco de Ciudad Real (1651)», *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* (San Cristóbal de Las Casas), 1, 1981, pp. 15-20.
- Espinosa, Luis, *Rastros de sangre. Historia de la revolución en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, 1912 [4ª edición: Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993].
- Esponda, Hugo, *El presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y desarrollo*, México, El Faro, 1986.
- Estrada Martínez, Rosa Isabel, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995.
- EZLN, *Documentos y comunicados*, 3 vols., México, Era, 1994-1997.
- Farriss, Nancy M., *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

- Favre, Henri, *Changement et continuité chez les mayas du Mexique. Contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique Latine*, Paris, Anthopos, 1971.
- Febvre, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1959.
- , *La terre et l'évolution humaine*, Paris, Albin Michel (L'évolution de l'humanité), 1970.
- Feria, Fr. Pedro de, «Carta de fray Pedro de Feria, obispo de Chiapas, al rey don Felipe II, remitiéndole un memorial de lo que en aquella provincia pasaba. Chiapas, 26 de enero 1579», *Cartas de Indias*, Edición de E. Aviña Levy, Guadalajara, 1970 vol. I, pp. 451-459 [Edición facsimilar de la de 1877].
- , «Memorial del obispo de Chiapa don fray Pedro de Feria para el Sínodo Provincial que se celebra en México este presente año de 1585», Reproducido en José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa, 1963.
- , «Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos», en P. Ponce, P. Sánchez de Aguilar y otros, *El alma encantada*, Presentación de F. Benítez, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 483-491.
- Fernández Liria, Carlos, «Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas», *Anuario 1992* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1993, pp. 11-57.
- Flores Ruiz, Eduardo, «Secuela parroquial de Chiapas, un documento inédito», *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* (San Cristóbal de Las Casas), 2 y 3, Junio 1985.
- , *Investigaciones históricas sobre Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, 1973.
- , *La catedral de San Cristóbal de las Casas. 1528-1978*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1978.
- Gage, Thomas, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, Edición de D. Tejera, Madrid, Historia 16 (Crónicas de América, 30), 1987.
- García de León, Antonio, *Fronteras interiores. Chiapas: Una modernidad particular*, México, Océano, 2002.
- , *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profeías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vols., México, Era, 1985.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio*

- entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- García Vargas y Rivera, Manuel, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas. 1772-1774*, introducción, paleografía y notas de Jorge Luján Muñoz, San Cristóbal de Las Casas, Patronato fray Bartolomé de Las Casas, 1988.
- Garza Caligaris, Ana María, *El género en disputa: Interlegalidad en San Pedro Chenalhó*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste) / Universidad Autónoma de Chiapas (Instituto de Estudios Indígenas), en prensa.
- Gasco, Janine, «La economía colonial en la provincia de Soconusco», *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Edición de B. Voorhies, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, 1991, pp. 335-353.
- , «La historia económica de Ocelocalco, un pueblo colonial del Soconusco», *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Edición de B. Voorhies, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, 1991, pp. 355-378.
- , «Una visión de conjunto de la historia demográfica y económica del Soconusco colonial», *Mesoamérica*, 18, Diciembre 1989, pp. 371-399.
- Geertz, Clifford C., «Le sec et l'humide: irrigation traditionnelle à Bali et au Maroc», *Bali. L'interprétation d'une culture*, París, Gallimard, 1983, pp. 86-108.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Gerhard, Peter, *La frontera sureste de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1981.
- Godoy, Diego, «Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés en que trata del descubrimiento de diversas ciudades y provincias, y guerra que tuvo con los indios, y su modo de pelear; de la provincia de Chamula, de los caminos difíciles y peligrosos, y repartimiento que hizo de los pueblos», *Historiadores primitivos de Indias*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1946, pp. 465-470.
- Gómez Hernández, Antonio, y Mario Humberto Ruz, *Memoria bal-*

- día. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, 1992.
- Gorza, Piero, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de Los Altos de Chiapas*, Turín (Italia), Otto Editore, 2002.
- Gosner, Kevin, «Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)», *Historia Mexicana*, 132, 1984, pp. 405-423.
- , *Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, Tucson, University of Arizona Press, 1992.
- Gould, Stephen Jay, *Full House*, Nueva York, Harmony Books, 1996.
- Grange, Bertrand de la, y Maite Rico, *Marcos, la genial impostura*, México, Aguilar (Nuevo Siglo), 1998.
- Groethuysen, Bernard, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, París, Gallimard, 1977.
- Grollová, Daniela, «Los trabajadores cafetaleros y el Partido Socialista Chiapaneco, 1920-1927», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 195-214.
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.
- Guignebert, Charles, *El cristianismo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Hagège, Claude, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, París, Fayard, 1985.
- Harvey, Neil, «Rebelión en Chiapas: Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 447-479.
- , *La rebelión de Chiapas. La Lucha por la tierra y la democracia*, México, Era, 2000.
- Henríquez Arellano, Edmundo, «Usos, costumbres y pluralismo en Los Altos de Chiapas», *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinación de J. P. Viqueira

- y W. Sonnleitner, México, Instituto Federal Electoral / El Colegio de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, pp. 29-60.
- Henríquez Arellano, Edmundo, *Los métodos censales ante la organización política de los grupos indígenas de los Altos de Chiapas*, Tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1992.
- Hermite, M. Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970 [Segunda edición: Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992].
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, «De la sierra a la selva: Identidades étnicas y religiosas en la frontera sur», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 407-423.
- , «Entre la victimización y la resistencia étnica: Revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas», *Anuario 1992* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1993, pp. 165-186.
- , «Los caminos de la fe: Dinámica fronteriza y cambio religioso en Chiapas», *Chiapas, una radiografía*, Compilación de M. L. Armendáriz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 211-226.
- , *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Hernández Chávez, Alicia, «La defensa de los finqueros en Chiapas, 1914-1920», *Historia Mexicana*, 111, Enero-marzo 1979, pp. 335-369.
- Hernández Navarro, Luis, y Ramón Vera Herrera (Compiladores), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998.
- Herrera Puente, María Eugenia, «Granos de otra mazorca: La participación política de la mujer en Los Altos de Chiapas», *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinación de J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Instituto Federal Electoral / El Colegio de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, pp. 69-92.
- Herrera, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, Madrid, Imprenta de Nicolás Rodríguez Franco, 1730.

- Hobsbawm, Eric J., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1992.
- Holland, William R., *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- Hvostoff, Sophie, «Le nouveau visage indien de San Cristóbal de Las Casas: Dynamiques d'intégration et redéfinition des frontières ethniques», *Trace* (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos), 40, Diciembre 2001, pp. 13-25.
- Imberton Deneke, Gracia María, *La vergüenza: Enfermedad y regulación social en una comunidad chol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste), en prensa.
- «Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real sobre la ventajas y desventajas obtenidas con el implantamiento del sistema de intendencias (continuación)», *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 6, Enero-junio 1956, pp. 7-53 [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 5-6, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].
- Iribarren, Pablo, *Misión Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (edición en offset), 1980 [Segunda edición: San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Pirata, s.f.].
- Israel, J. I., «México y la crisis general del siglo XVII», *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, Compilación de E. Florescano, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 128-153.
- IX Censo general de población. 1970. 28 de enero de 1970. Estado de Chiapas*, México, Secretaría de Industria y Comercio, 1971.
- Izquierdo, Ana Luisa, y Gerardo Bustos, «La visión geográfica de la Chontalpa en el siglo XVI», *Estudios de Cultura Maya*, XV, 1984, pp. 143-175.
- Jiménez, Marina Patricia, Patricia Gómez y Juan Pedro Viqueira, «Chiapas, tierra sin justicia», *Eslabones* (Revista semestral de estudios regionales), 8, Diciembre 1994, pp. 94-103.
- Juarros, Domingo, *Compendio de la historia del reino de Guatemala. 1500-1800*, Guatemala, Piedra Santa, 1981.
- Klein, Herbert S., «Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712», *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, edición de N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 149-170.
- Köhler, Ulrich, «Reflections on Zinacantan's Role in Aztec Trade with

- Soconusco», *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*, Edición de T. A. Lee y C. Navarrete, Provo (Utah), New World Archaeological Foundation, 1978, pp. 67-73.
- , *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.
- , *Der Chamula-Aufstand in Chiapas, Mexiko : Aus der Sicht heutiger Indianer und Ladinos*, Munster, Lit, 1999.
- Kropotkin, Pedro, *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Bilbao, Zero Zyx, 1978.
- Larson, Brooke, y Robert Wasserstrom, «Consumo forzoso en Cocha-bamba y Chiapa durante la época colonial», *Historia Mexicana*, 123, 1982, pp. 361-408.
- Lavrín, Asunción, «Mundos en contraste: Cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII», *La Iglesia en la economía de América Latina. Siglos XVI al XIX*, Compilación de A. J. Bauer, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, pp. 237-257.
- Le Goff, Jacques, *La bourse et la vie*, París, Hachette, 1986.
- Lee, Thomas A., «El asentamiento humano precolombino del valle de Hueyzatlán», *San Cristóbal y sus alrededores*, 2 vols., Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1984, vol. II, pp. 151-159.
- , «La antigua historia de las etnias de Chiapas», *Chiapas, una radiografía*, Compilación de M. L. Armendáriz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 55-69.
- , «La arqueología de los Altos de Chiapas: un estudio contextual», *Mesoamérica*, 18, Diciembre 1989, pp. 257-293.
- , «Las rutas históricas de Tabasco y el norte de Chiapas», *Comercio, comerciantes y rutas de intercambio en el México antiguo*, Compilación de L. Ochoa, México, Secretaría de Comercio y Fomento Industrial, 1989, pp. 151-178.
- , «Los coxoh», *La población indígena de Chiapas*, Compilación de V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 321-341.
- , «Veredas, caminos reales y vías fluviales: Rutas antiguas de comunicación en Chiapas», *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, Edición de E. C. Rattray, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 239-258.
- Legorreta Díaz, María del Carmen, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena, 1998.
- Lenkersdorf, Gudrun, «Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales», *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo*

- Tojolabal*, Edición de M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, vol. IV, pp. 13-102.
- , «La fundación del convento de Comitán: Testimonios de los tojolabales», *Estudios de Cultura Maya*, XIX, 1992, pp. 291-319.
- , *Génesis histórica de Chiapas. 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- León Cázares, María del Carmen, «Entre fieles y traidores o De cómo un funcionario de la Corona sublevó al Reino de Guatemala en 1700», *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, edición de F. Castro Gutiérrez, V. Guedea y J. L. Mirafuentes Galván, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 115-145.
- , «Los mercedarios en Chiapas. ¿Evangelizadores?», *Estudios de Historia Novohispana*, 11, 1991, pp. 11-43.
- , *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- , y Mario Humberto Ruz «Estudio introductorio», Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 20-188.
- Leyva Solano, Xóchitl, «Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viçqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 375-405.
- , «Lacandonia Babilonia en las postrimerías del siglo», *Ojarasca*, 24, Septiembre 1993, pp. 23-28.
- , y Gabriel Ascencio Franco, «Apuntes para el estudio de la ganaderización en la Selva Lacandona», *Anuario 1992* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1993, pp. 262-284.
- , y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua*, México, Fondo de Cultura Económica / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 1996.
- Lisbona Guillén, Miguel, *En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2000.

- , *Sacrificio y castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste), en prensa.
- Lobato, Rodolfo, *Les Indiens du Chiapas et la Forêt lacandon*, París, L'Harmattan, 1997.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- , *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- López Sánchez, Hermilo, *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, 2 vols., México, Edición del autor, 1960.
- Lowe, Gareth W, «Buscando una cultura olmeca en Chiapas», *Primer foro de arqueología de Chiapas. Cazadores-Recolectores-Pescadores. Agricultores tempranos*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991, pp. 111-130.
- , «Los mixe-zoque como vecinos rivales de los mayas en las tierras bajas primitivas», *Los orígenes de la civilización maya*, Compilación de R. E. W. Adams, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 219-274.
- , *Los zoques antiguos de San Isidro*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1999.
- Machado, Antonio, *Poesías completas*, México, Espasa-Calpe (Colección Austral, 149), 1979.
- MacLeod, Murdo J., «Motines y cambios en las formas de control económico y político: Los acontecimientos de Tuxtla, 1693», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 87-102.
- , «Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas», *Mesoamérica*, 5, Junio de 1983, pp. 64-86.
- March, Robert H., *Física para poetas*, México, Siglo XXI, 1977.
- Markman, Sydney David, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.
- Martínez Peláez, Severo, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla (Cuadernos de la Casa Presno, 3), s.f.
- Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Varias ediciones.

- Mauss, Marcel, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 143-279.
- , «La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires», *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, 1971, pp. 133-147.
- McCutchen McBride, George, «Los sistemas de propiedad rural en México», *Problemas agrícolas e industriales de México*, III: 3, 1951, pp. 11-114.
- Megged, Amos, «Accommodation and Resistance of Elites in Transition: The Case of Chiapa in Early Colonial Mesoamerica», *Hispanic American Historical Review*, 71: 3, 1991, pp. 477-500.
- Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos*, Tuxtla Gutiérrez, Congreso del Estado de Chiapas, 1992.
- Meyer, Jean (con la colaboración de Federico Anaya Gallardo y Julio Ríos), *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets, 2000.
- , *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta (La reflexión), 1989.
- Mier y Terán, Manuel de, «Descripción geográfica de la provincia de Chiapas», *Ateneo* (Tuxtla Gutiérrez), 3, Enero-marzo 1952, pp. 139-164 [Edición facsimilar: Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992].
- Miranda, José, «La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos», *Vida colonial y albores de la Independencia*, México, Sep-Setentas (56), 1972, pp. 54-73.
- , *La función del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España, 1525-1531)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.
- Molina, Virginia, *San Bartolomé de Los Llanos. Una urbanización frenada*, México, Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- Monod, Jacques, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Morales Avendaño, Juan M., *Ensayo monográfico sobre San Bartolomé de Los Llanos*, San Cristóbal de las Casas, Imprenta Urbina, 1974.
- Morales Bermúdez, Jesús, «El congreso indígena de Chiapas: Un testimonio», *Anuario 1991* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1992, pp. 242-370.
- , *Ceremonial*, México, Gobierno del Estado de Chiapas / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Dirección General de Culturas Populares), 1992.

- Morquecho Escamilla, Gaspar, *La Convención de Morelos*, San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Pirata, 2002.
- , *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas*. ORIACH, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma de Chiapas, 1992.
- «Motín indígena de Tuxtla ...», *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 2, Abril-junio 1953, pp. 27-51 [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 1-2, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].
- Nájera Coronado, Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- , Martha Iliá, *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa. El caso Ortés de Velasco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Navarrete, Carlos, «El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco (Informe preliminar)», *Anales de Antropología*, X, 1973, pp. 33-92.
- , «Fuentes para la historia cultural de los zoques», *Anales de Antropología*, VII, 1970, pp. 207-246.
- , «Los chiapanecas», *La población indígena de Chiapas*, Compilación de V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 93-116. [Publicado originalmente con el título de «Historia de los chiapanecas», *Revista del Instituto de Cultura y Artes de Chiapas*, 15, 1965, pp. 157-172].
- , *The Chiapanec. History and Culture*, Provo (Utah), New World Archaeological Foundation, 1966.
- Núñez de la Vega, Fr. Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, Edición de M. C. León Cázares y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral, 1440), 1971.
- Ortiz Herrera, María del Rocío, *Indios insumisos, Iglesia católica y élites terratenientes en Chiapas, 1824-1901*, Tesis de maestría en historia, El Colegio de Michoacán, 2001 [una versión corregida será publicada por el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas / El Colegio de Michoacán].
- Oss, Andrian C. van, *Catholic colonialism. A parish history of Guatemala, 1524-1821*, Londres, Cambridge University Press, 1986.
- Pagels, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Palerm, Angel, «Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para

- una discusión», *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, Compilación de E. Florescano, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 93-127.
- Pastor, Rodolfo, «El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos. Un sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810», *El gobierno provincial en la Nueva España. 1570-1787*, Edición de W. Borah, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 201-236.
- , *Campesinos y reformas: La mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987.
- Peña, Guillermo de la, «Los estudios regionales y la antropología social en México», *Relaciones* (El Colegio de Michoacán), 8, Otoño de 1981, pp. 43-93.
- Pérez Tzu, Mariano, «Conversaciones ininterrumpidas: Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal», *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinación de J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Instituto Federal Electoral/El Colegio de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, pp. 259-267.
- Petrich, Perla, *La alimentación mochó: Acto y palabra (Estudio etnolingüístico)*, México, Universidad Autónoma de Chiapas (Centro de Estudios Indígenas), 1985.
- Piel, Jean, «Communauté indigène et fiscalité coloniale sur les Hautes Yerres guatémaltèques, San Andrés Sajcabajá, du XVIe au XIXe siècle», *San Andrés Sajcabajá*, Edición de H. Lehmann, París, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1983, pp. 41-65.
- , *Sajcabajá. Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala. 1500-1970*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Seminario de Integración Social de Guatemala, 1989.
- Pineda, Juan de, «Descripción de la provincia de Guatemala [Año de 1594]», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia* (Guatemala), I: 4, 1925, pp. 327-363.
- Pineda, Luz Olivia, *Caciques culturales (El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, Puebla, Altres Costa-Amic, 1993.
- Pineda, Vicente, *Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [Primera edición: San Cristóbal de Las Casas, Gobierno del Estado de Chiapas, 1888].
- Pinto Durán, Astrid Maribel, *Finca Chichihuistán: Etnografía de la fidelidad y la reciprocidad*, tesis de maestría en antropología social, Universidad Autónoma de Chiapas, 2000 [Esta tesis será próxima-

- mente publicada con el título *Los artificios de la fidelidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste), en prensa].
- Pitarch Ramón, Pedro, «Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 237-250.
- , *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Pitt-Rivers, Julian, «Palabras y hechos: Los ladinos», *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Edición de N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista, 1989.
- Popper, Karl Raimund, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973.
- Pozas, Ricardo, *Chamula. Un pueblo indio de los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1959.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Archivo General de la Nación, 1912.
- Pulido Solís, María Trinidad, *Historia de la arquitectura en Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.
- Quinto censo de población, 15 de mayo 1930. Estado de Chiapas*, México, Secretaría de la Economía Nacional, 1935.
- Redfield, Robert y Sol Tax, «General Characteristics of Present-day Indian Society», *Heritage of Conquest*, edición de S. Tax, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1968, pp. 31-39.
- , *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, The University of Chicago Press, 1941.
- Reed, Nelson, *La guerra de castas en Yucatán*, México, Era, 1971.
- «Relación de la villa de Santa María de la Victoria», *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, 2 vols., Edición de M. de la Garza, A. L. Izquierdo, M. C. León y T. Figueroa, Paleografía de M. C. León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, vol. II, pp. 385-432.
- Remesal, Fr. Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 vols., México, Porrúa, 1988.
- Renard, María Cristina, *Los Llanos en Llamas: San Bartolomé, Chiapas*,

- México, Universidad Autónoma de Chapingo / Claves Latinoamericanas, 1998.
- Reséndiz Núñez, Daniel (coordinador), *El sector eléctrico de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Reyes García, Luis, «Documentos nahuas sobre el estado de Chiapas», *Los mayas del sur y sus relaciones con los nabuas meridionales* (VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología), México, 1961, pp. 167-194.
- , «Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial», *La Palabra y el Hombre* (Universidad Veracruzana, Xalapa), 21, 1962, pp. 25-48.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Ríos, Julio, *El Estado, la Iglesia católica y los indígenas en Chiapas en el siglo XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste), en prensa.
- Rivera Dorado, Miguel, *La religión maya*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Robledo Hernández, Gabriela, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1997.
- Rojas Lima, Flavio, «La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala», *Los mayas de los tiempos tardíos*, Edición de M. Rivera y A. Ciudad, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, pp. 253-282.
- Rubín Barnaca, Homero Waldo, «La nueva clase política de Los Altos de Chiapas: Perfil sociológico de los candidatos a presidente municipal en el 05 distrito electoral federal», *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinación de J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Instituto Federal Electoral / El Colegio de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, pp. 61-68.
- Rus, Diana, *Mujeres de tierra fría*, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, 1998.
- Rus, Jan, «¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 145-174.

- , «Coffee and the Recolonization Highland Chiapas, Mexico, 1892-1910», *The World Coffee Economy, 1500-1940*, edición de S. Topik y W. Clarence-Smith, Cambridge, Cambridge University Press, En prensa.
- , «Contained Revolutions: The Struggle for Control of Highland Chiapas. 1910-1925», *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* (Berkeley, University of California), en prensa.
- , «Impact of the Zapatistas in the Chiapas Highlands: Efforts to Restore Corporatism and Native Resistance», Ponencia presentada en la mesa «Los cambios políticos en México a raíz del conflicto armado en Chiapas» en la *Reunión de la «Latin American Studies Association»*, Washington, Septiembre 1995.
- , «La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 251-277.
- , «Local Adaptation to Global Change», *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (Amsterdam), 58, Junio 1995, pp. 71-89.
- , «The Redefinition of Identity and Socio-Cultural Continuity in Chamula, Chiapas, Mexico, Since the 1970s», Ponencia presentada en la *Reunión anual de la «American Anthropologist Association»*, Washington, Noviembre 1997.
- , y Robert Wasserstrom, «Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective», *American Ethnologist*, 7 (3), 1980, pp. 466-478.
- , y Salvador Guzmán López, *Chamulas en California. El testimonio de Santos, Mariano y Juan Gómez López*, San Cristóbal de Las Casas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, 1996.
- Ruz, Mario Humberto (Editor), *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos en la biblioteca nacional de París*, vol. I (Lenguas mayenses: tojolab'al, cabil. mochó. tzotzil y tzeltal), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- , *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos de la Biblioteca Nacional de París*, vol. II (Lengua zoque), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- , *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo Tojolab'al*, 4 vols, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981-1986.

- , «Atajar los ríos. Poner puertas al campo. Loa sacramental para los dioses de Nicaragua, 1703», *Estudios de Historia Novohispana*, XIV, 1993, pp. 61-115.
- , «Contra Escuintenango, Coneta y Aguacatán o de un nuevo camino real a Guatemala», *Perspectivas: Ciencia. Arte. Tecnología* (Universidad de San Carlos de Guatemala), 4, 1984, pp. 47-60.
- , «Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio. Los mayas ante la muerte», *ICACH* (Revista de Ciencias y Artes de Chiapas), Tercera época, 3, Julio-diciembre 1988, pp. 5-29 [También publicado en *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche / Universidad Autónoma del Carmen / Universidad Autónoma de Campeche / Instituto Chiapaneco / Instituto de Cultura de Campeche, 1997, pp. 221-237].
- , «Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano», *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pp. 85-162 [También publicado en *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche / Universidad Autónoma del Carmen / Universidad Autónoma de Campeche / Instituto Chiapaneco / Instituto de Cultura de Campeche, 1997, pp. 15-65].
- , «Los tojolabales», *La población indígena de Chiapas*, Compilación de V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 285-318.
- , «Una probanza de méritos indígenas, Zinacantán, 1621», *Tlalo-can*, XI, 1989, pp. 339-364.
- , *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- , *Chiapas en el mundo maya: Una antología*, Gobierno del Estado de Chiapas, 2000.
- , *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, San Cristóbal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas (Centro de Estudios Indígenas), 1985 [Segunda edición: México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992].
- , *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche / Universidad Autónoma del Carmen / Universidad Autónoma de Campeche / Instituto Chiapaneco / Instituto de Cultura de Campeche, 1997.

- , *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- , *Un rostro encubierto. Los indios en el Tabasco Colonial, México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista (Serie Historia de los pueblos indígenas de México), 1995.
- Sahagún, Fr. Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 vols., Introducción, paleografía, glosario y notas de J. García Quintana y A. López Austin, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1998.
- Séptimo censo general de población, 6 de junio de 1950. Estado de Chiapas*, México, Secretaría de Economía (Dirección General de Estadística), s.f.
- Sexto Censo de población, 1940. Chiapas*, México, Secretaría de la Economía Nacional, 1943.
- Siverts, Henning, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969.
- Solano, Francisco de, *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*, Madrid, Cultura Hispánica, 1974.
- Sonnleitner, Willibald, «Los mediadores culturales de los procesos electorales: Perfil sociológico de los técnicos bilingües del 05 distrito electoral federal», *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinación de J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Instituto Federal Electoral / El Colegio de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, pp. 93-104.
- , «Promesas y desencantos de una democratización electoral incipiente, pero inacabada (1991-1998)», *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinación de J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Instituto Federal Electoral/ El Colegio de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, pp. 107-208.
- , *Los indígenas y la democratización electoral. Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (1988-2000)*, México, El Colegio de México / Instituto Federal Electoral, 2001.
- «Sublevación de los indios tzendales. Año de 1713», *Boletín del Archivo General de la Nación*, XIX, 4, 1948, pp. 497-535.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.

- Tax, Sol, «The Municipios of Midwestern Highlands of Guatemala», *American Anthropologist*, 39: 3, 1937, pp. 423-444.
- , y miembros de The Viking Fund Seminar of Middle American Ethnology, «The Sixteenth Century and the Twentieth: A comparison of Culture Types and of Culture Areas», *Heritage of Conquest*, Edición de S. Tax, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1968, pp. 262-281.
- Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Tejada Bouscayrol, Mario, y John E. Clark, «Los pueblos prehispánicos de Chiapas», *Anuario 1992* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1993, pp. 325-379.
- Tello Díaz, Carlos, *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, México, Cal y Arena, 2000.
- The Codex Mendoza*, 4 vols., Edición de F. F. Berdan y P. Rieff Anawalt, Berkeley / Los Angeles / Oxford, University of California Press, 1992.
- Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, París, Seuil, 1999.
- Thomas, Norman D., «Los zoques», *La población indígena de Chiapas*, Compilación de V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 49-90.
- Thompson, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1986.
- Todorov, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique suivi de Ecrits du Cercle Bakhtine*, París, Le Seuil, 1981.
- Toledo Tello, Sonia, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste)/ Universidad Autónoma de Chiapas (Instituto de Estudios Indígenas), 2002.
- , *Historia del movimiento indígena en Simojovel*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1996.
- Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.
- Torre, Fr. Tomás de la, *Desde Salamanca, España hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario de viaje. 1544-1545*, edición y notas de F. Blom, Tuxtla Gutiérrez, Talleres Gráficos del Estado de Chiapas, 1982.
- Trejo Delarbre, Raúl, *Chiapas. La comunicación enmascarada. Los medios y el pasamontañas*, México, Diana, 1994.
- Trens, Manuel B., *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos*

- hasta la caída del Segundo Imperio (è... 1867)*, 3 vols., Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1999.
- Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.
- , *Paz en la guerra*, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral, 179), 1969.
- Valverde, María del Carmen, *Chiapa de Corzo. Epocas prehispánica y colonial*, México, Gobierno del Estado de Chiapas (Colección Chiapas eterno), 1992.
- Vargas, Ernesto, y Lorenzo Ochoa, «Navegantes, viajeros y mercaderes: notas para el estudio de la historia de las rutas fluviales y terrestres entre la costa de Tabasco-Campeche y tierra adentro», *Estudios de Cultura Maya*, XIV, 1982, pp. 59-118.
- Vázquez de Espinosa, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, transcrito del manuscrito original por C. Upson Clark, Washington, Smithsonian Institution, 1948.
- Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, París, Seuil, 1971 [Existe traducción al español: *Como se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Alianza, 1984].
- Vida económica de Tenochtitlan. 1. Pochtecayotl (Arte de traficar)*, Paleografía, versión, introducción y apéndices de A. M. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Informantes de Sahagún, 3), 1961.
- Villa Rojas, Alfonso, «El nagualismo como forma de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México», en A. Villa Rojas, *Estudios etnológicos. Los Mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 535-550.
- , et al., *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Villafuerte, Daniel, et al., *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, México, Plaza y Janés, 1999.
- Viqueira, Juan Pedro, «Incesto y justicias en los pueblos tzeltales y tzotziles a fines del periodo colonial», *Relaciones*, 35, verano 1988, pp. 31-52.
- , «La construcción histórica de una región: Los Altos de Chiapas y la rebelión de 1712», *Ateliers*, 17 (Antropología e historia. Reflexión en torno a los cinco continentes), Meudon (Francia), Université de Paris X-Nanterre (Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative), 1997, pp. 15-53.
- , «La etnohistoria: De la interdisciplinariedad a la inteligibilidad», *Antropología e interdisciplina. Homenaje a Pedro Carrasco*, México,

- Sociedad Mexicana de Antropología, 1995, pp. 522-527, 555-556 y 568-569.
- , «Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 103-143.
- , «Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central», *Journal de la Société des Américanistes*, 83, 1997, pp. 37-58.
- , «Los Altos de Chiapas: Una introducción general», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 219-236.
- , «Los usos y costumbres en contra de la autonomía», *Letras Libres*, 27, Marzo 2001, pp. 30-34.
- , «Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas», *Cuicuilco* (Revista de la Escuela de Antropología e Historia), 12, Enero de 1984, pp. 27-37.
- , «Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)», *Historia Mexicana*, 174, Octubre-diciembre 1994, pp. 237-267.
- , (Con la colaboración de W. Sonnleitner y S. Hvostoff), «Más allá del EZLN», *Letras Libres*, 36, Diciembre 2001, pp. 29-34.
- , *Chronotopologie d'une région rebelle. La construction historique des espaces sociaux dans l'alcaldía mayor du Chiapas (1520-1720)*, 3 vols., tesis de doctorado en ciencias sociales, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997.
- , *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.
- , *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1ª reimpresión: 1996).
- , y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998).
- , y Willibald Sonnleitner (coordinadores), *Democracia en tierras indígenas: Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México,

- Instituto Federal Electoral / El Colegio de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.
- Vogt, Evon Z., «Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán», *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, edición de E. Z. Vogt, México, Instituto Nacional Indigenista, 1966, pp. 63-87.
- , *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The First Twenty Years 1957-1977*, Massachusetts, Harvard University Press, 1978.
- , *Fieldwork among the Maya. Reflections on the Harvard Chiapas Project*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.
- Voorhies, Barbara, «¿Hacia dónde se dirigen los mercaderes del rey?», *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Edición de B. Voorhies, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, 1991, pp. 31-60.
- , «Una introducción al Soconusco y a su prehistoria», *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Edición de B. Voorhies, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Chiapas, 1991, pp. 3-27.
- Vos, Jan de, «El Lacandón: Una introducción histórica», *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 331-361.
- , *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, misionero de Chiapas y Tabasco, en el cuarto centenario de su muerte*, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal, 1981.
- , *La batalla del Sumidero*, México, Katún, 1985.
- , *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , *Los enredos de Remesal. Ensayo sobre la conquista de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- , *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas*, México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- , *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños. 1822-1949*, México, Fondo de Cultura Económica / Instituto de Cultura de Tabasco, 1988.
- , *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, Fondo de Cultura Económica / Centro

- de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002.
- , *Viajes al Desierto de la Soledad. Cuando la Selva Lacandona aún era selva*, México, Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1988.
- , *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista (Serie Historia de los pueblos indígenas de México), 1994.
- Wasserstrom, Robert, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- , *El político y el científico*, México, Premiá, 1981.
- West, Robert C., Norbert P. Psuty y Bruce G. Thom, *Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México*, Villahermosa, Gobierno del Estado de Tabasco, 1987.
- Wolf, Eric, «Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion», *American Anthropologist*, 57: 3, 1955, pp. 452-471.
- , *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era, 1986.
- Womack, Jr., John, *Rebellion in Chiapas. An Historical Reader*, Nueva York, New York Press, 1999.
- XI Censo general de población y vivienda, 1990. *Chiapas*, 6 vols, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.
- , 1990. *Estados Unidos Mexicanos*, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1992.
- Ximénez, Fr. Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, 5 vols., Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1999.
- Zamora, Elías, *Los mayas en las tierras altas en el siglo XVI. Tradición y cambio en Guatemala*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1985.
- Zavala, Silvio y José Miranda, «Instituciones indígenas en la Colonia», en A. Caso et al., *La política Indigenista en México. Métodos y resultados*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981, vol. I, pp. 43-206.

6. Índice de cuadros, gráficas y mapas

Cuadros

Cuadro 1: Población de Chiapas por regiones (1595-1990)	488
Cuadro 2: Porcentajes de población indígena en Chiapas por regiones (1778-1990)	488

Gráficas

Gráfica 1: Porcentaje de propiedad privada en México y en Chiapas (1930-1990)	489
Gráfica 2: Principal de las cofradías de Chilón (1676-1720)	489
Gráfica 3: Gastos y principal de las cofradías de Chilón (1676-1720)	490
Gráfica 4: Porcentaje de indígenas en los municipios de Chiapas (1990)	490

Mapas

Mapa 1: Regiones y subregiones socioculturales de Chiapas	491
Mapa 2: Población indígena en Chiapas (1990)	492
Mapa 3: Densidad de población en Chiapas (1990)	493
Mapa 4: La pobreza en Chiapas (1990)	494
Mapa 5: Producción de maíz en Chiapas (1991)	495
Mapa 6: Producción de café en Chiapas (1991)	496
Mapa 7: Producción de ganado bovino en Chiapas (1991)	497
Mapa 8: Tenencia de la tierra en Chiapas (1951)	498
Mapa 9: Tenencia de la tierra en Chiapas (1971)	499
Mapa 10: Tenencia de la tierra en Chiapas (1991)	500
Mapa 11: Elecciones para diputados federales (1994)	501
Mapa 12: Elecciones para presidentes municipales (1995)	502

Mapa 13: Elecciones para diputados federales (1997)	503
Mapa 14: Elecciones para presidentes municipales (1998)	504
Mapa 15: Regiones fisiográficas de Chiapas	505
Mapa 16: Los paisajes humanos de la alcaldía mayor de Chiapas	506
Mapa 17: Pueblos de la alcaldía mayor de Chiapas	507
Mapa 18: Rutas de comercio de Chiapas en el posclásico	508
Mapa 19: Caminos de Chiapas, época colonial	509
Mapa 20: El camino de Los Zoques y el camino de Huitiupán	510
Mapa 21: El Camino Real de Chiapas	511
Mapa 22: El camino de Los Zendaes	512
Mapa 23: El camino de Ciudad Real	513
Mapa 24: Las provincias o partidos de la alcaldía mayor de Chiapas (1680-1721)	514
Mapa 25: Población indígena en Chiapas (1814)	515
Mapa 26: Población indígena en Chiapas (1900)	516
Mapa 27: Población indígena en Chiapas (1950)	517
Mapa 28: Lenguas de la Alcaldía Mayor de Chiapas (1680-1720)	518
Mapa 29: Lenguas indígenas de Chiapas (1990)	519
Mapa 30: El área chiapaneca	520
Mapa 31: Las montañas chamulas	521
Mapa 32: El altiplano de Chiapas (época colonial)	522
Mapa 33: Los Altos de Chiapas	523
Mapa 34: Región rebelde en 1712 (según municipios actuales)	524
Mapa 35: Desfases entre la región rebelde de 1712 y los municipios con más de 40% de hablantes de lenguas indígenas en 1990	525
Mapa 36: Regiones tributarias de Chiapas (1680-1721) . .	526
Mapa 37: Región rebelde en 1712	527

Cuadro 1.											
	1595	1611	1684	1778	1814	1900	1930	1940	1950	1970	1990
Depresión Central	29,420	24,428	21,661	19,236	26,376	81,416	117,869	150,580	214,350	403,566	899,744
Llanos de Comitán	5,795	3,869	2,620	7,384	9,447	28,458	33,292	41,742	49,932	86,939	173,789
Llanuras de Palenque	597	224	191	264	2,058	5,004	7,800	10,341	14,631	37,549	82,714
Llanuras de Pichucalco	630	490	467	2,007	1,922	16,557	14,528	21,052	24,809	39,923	80,829
Llanuras del Pacífico	7,536	6,171	3,757	10,313	13,178	48,735	126,809	160,317	222,787	392,497	726,330
Montañas Mayas	18,807	19,315	20,660	29,489	64,974	106,090	111,303	149,949	202,956	318,474	653,314
Montañas Zoques	14,609	13,885	12,055	11,557	9,378	33,530	48,008	63,927	78,369	130,983	221,988
Selva Lacandona	3,092	2,945	3,010	3,138	2,854	24,297	30,196	30,769	36,985	75,234	224,624
Sierra Madre	?	?	256	326	?	16,523	40,179	51,208	62,207	83,888	147,164
Total Chiapas	80,486	71,327	64,677	83,714	130,187	360,610	529,984	679,885	907,026	1,569,053	3,210,496

Notas: Las fuentes utilizadas aparecen enlistadas al final del capítulo «Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas»

Los datos de 1595, 1611 y 1684 se refieren tan sólo a la población india.

Las fuentes de esos años proporcionan el número de tributarios indios.

Para obtener el total de la población india hemos multiplicado el número de tributarios por un factor de conversión de 3.3. El dato sobre el Soconusco en 1595 está tomado de J. Gasco, «Una visión de conjunto ...».

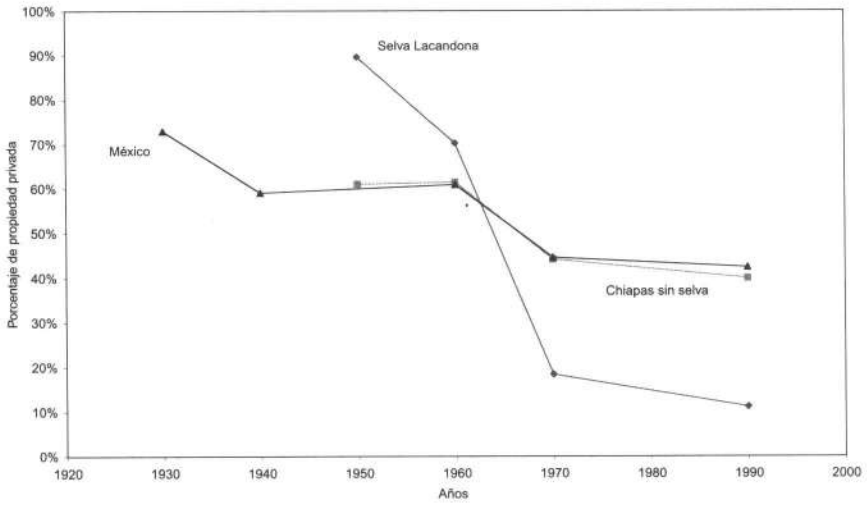
Los datos que se proporcionan para la región Sierra provienen de P. Cortés y Larraz, Descripción geográfico-moral ... y corresponden a los años de 1768-1770.

Para un análisis más detallado de las tendencias demográficas en los siglos XVI y XVII, véase J. P. Viqueira, Indios rebeldes e idólatras, «Apéndice demográfico».

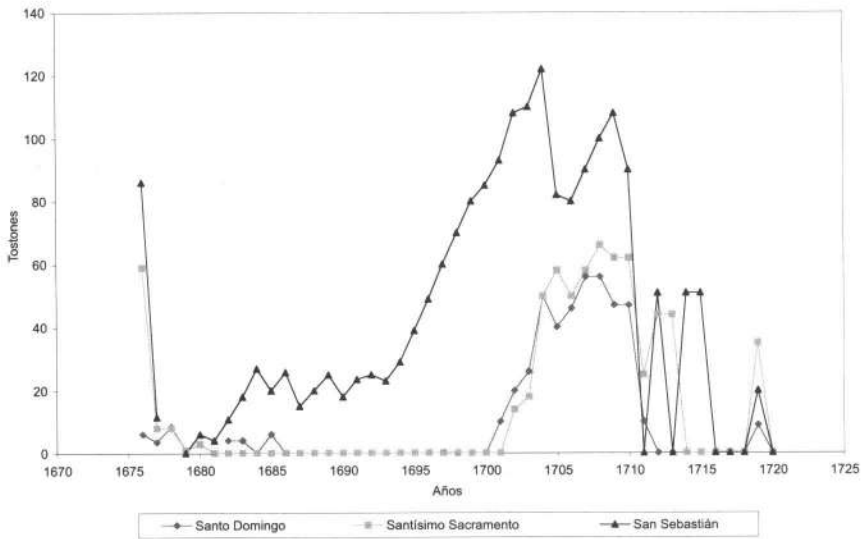
Cuadro 2.								
	1778	1814	1900	1930	1940	1950	1970	1990
Depresión Central	80.54%	74.04%	11.42%	7.74%	5.94%	4.21%	3.31%	4.40%
Llanos de Comitán	76.94%	69.84%	2.55%	9.58%	5.94%	2.86%	2.13%	6.57%
Llanuras de Palenque	43.56%	88.44%	0.00%	2.00%	3.92%	2.90%	18.56%	31.37%
Llanuras de Pichucalco	71.40%	14.31%	1.95%	1.22%	1.91%	0.01%	0.49%	1.93%
Llanuras del Pacífico	60.21%	51.92%	0.68%	7.98%	6.26%	2.56%	2.01%	1.25%
Montañas Mayas	87.58%	92.05%	74.33%	69.57%	81.04%	77.22%	70.91%	82.82%
Montañas Zoques	91.75%	83.94%	42.47%	48.63%	54.70%	35.81%	31.49%	33.03%
Selva Lacandona	86.46%	83.85%	76.12%	78.53%	78.90%	64.61%	59.62%	70.58%
Sierra Madre	100.00%	?	53.34%	48.55%	40.32%	21.39%	7.13%	4.39%
Total Chiapas	81.71%	80.76%	36.35%	31.58%	32.94%	26.18%	22.12%	26.42%

Fuentes: Ver cuadro 1.

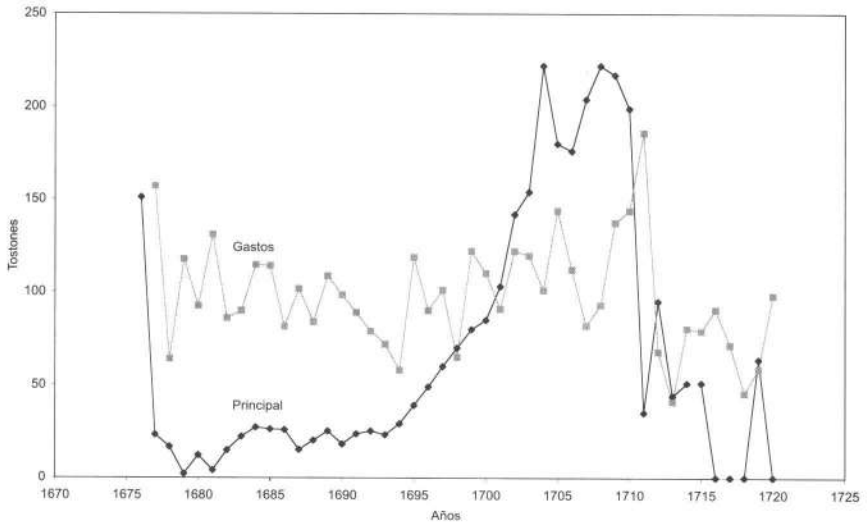
Gráfica 1.



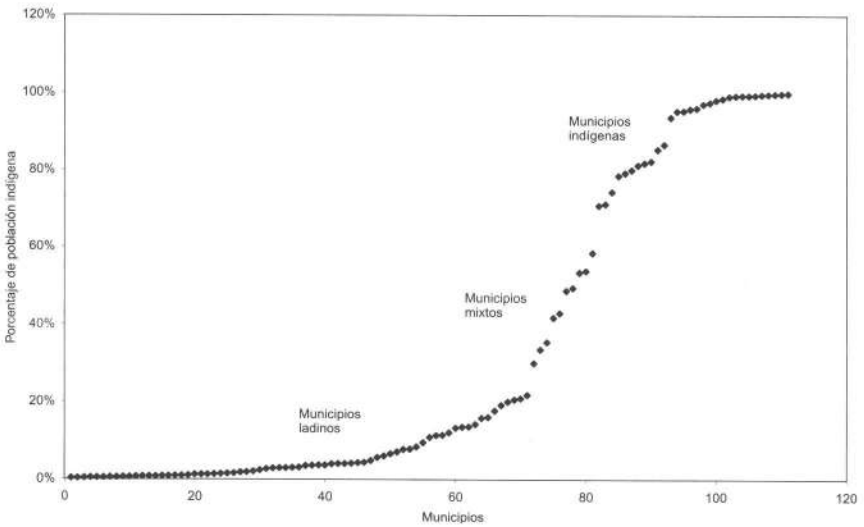
Gráfica 2.



Gráfica 3.



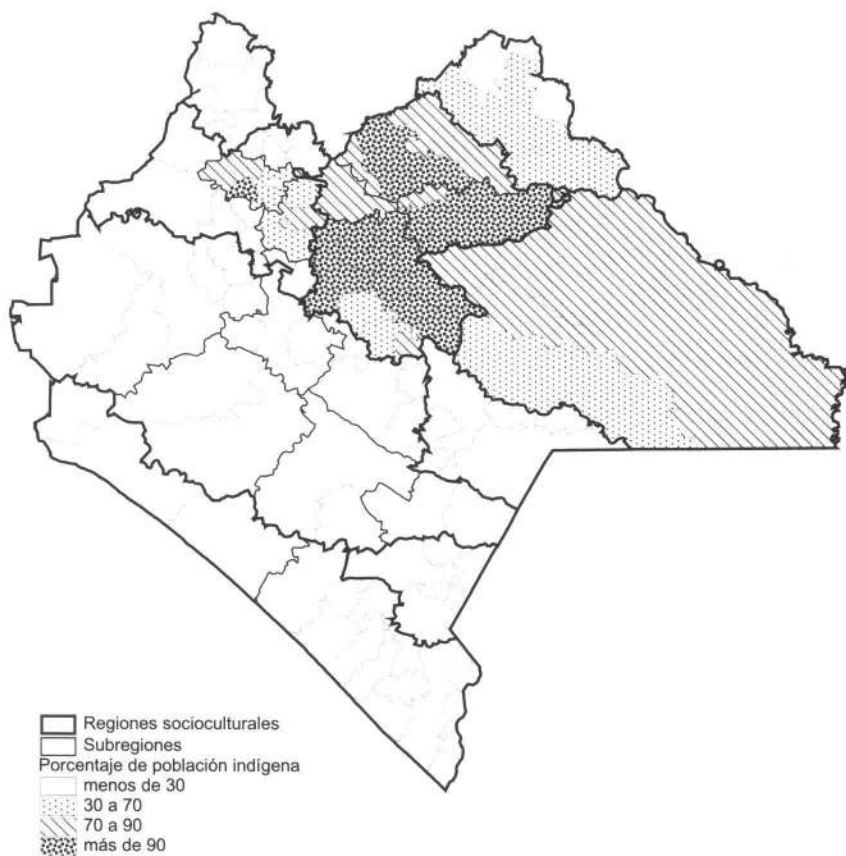
Gráfica 4.



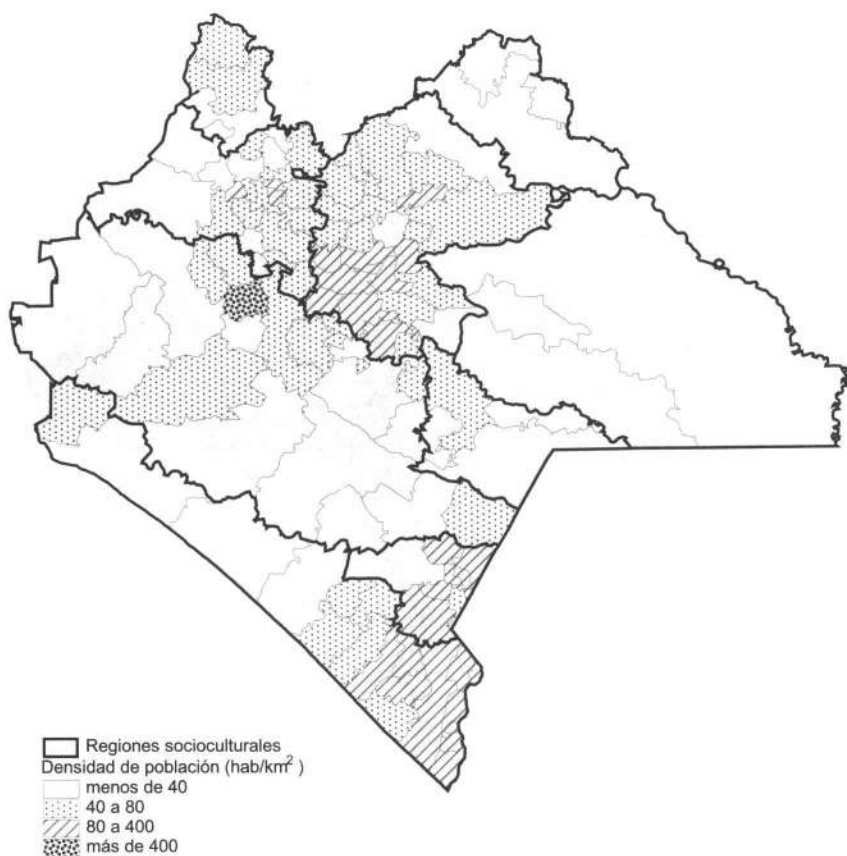
Mapa 1.



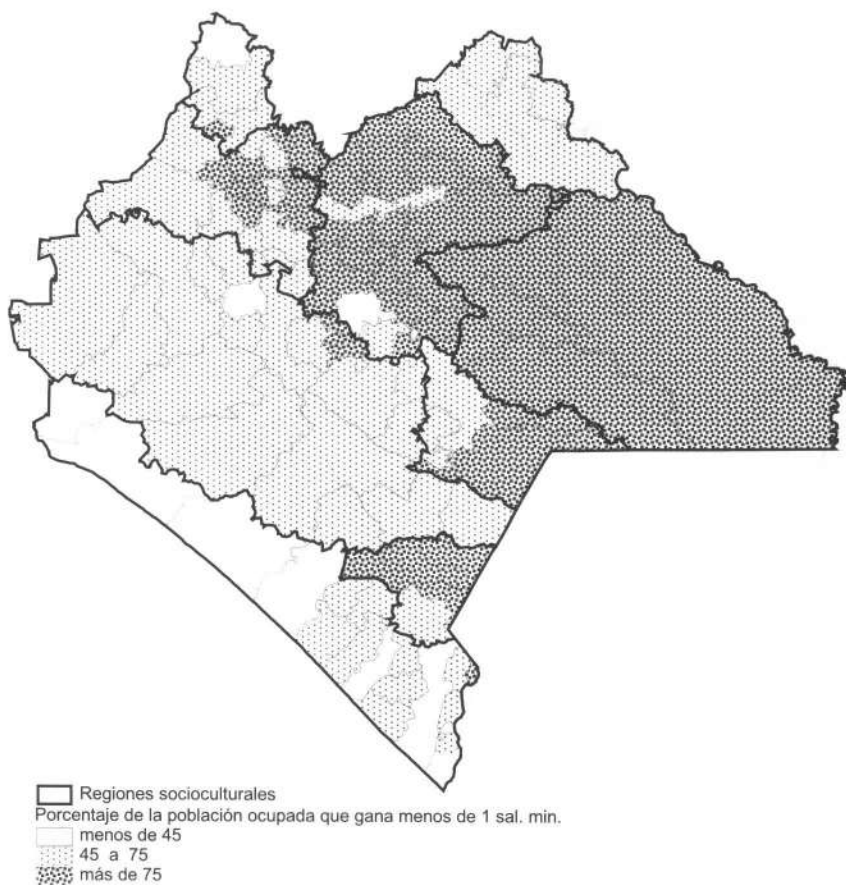
Mapa 2.



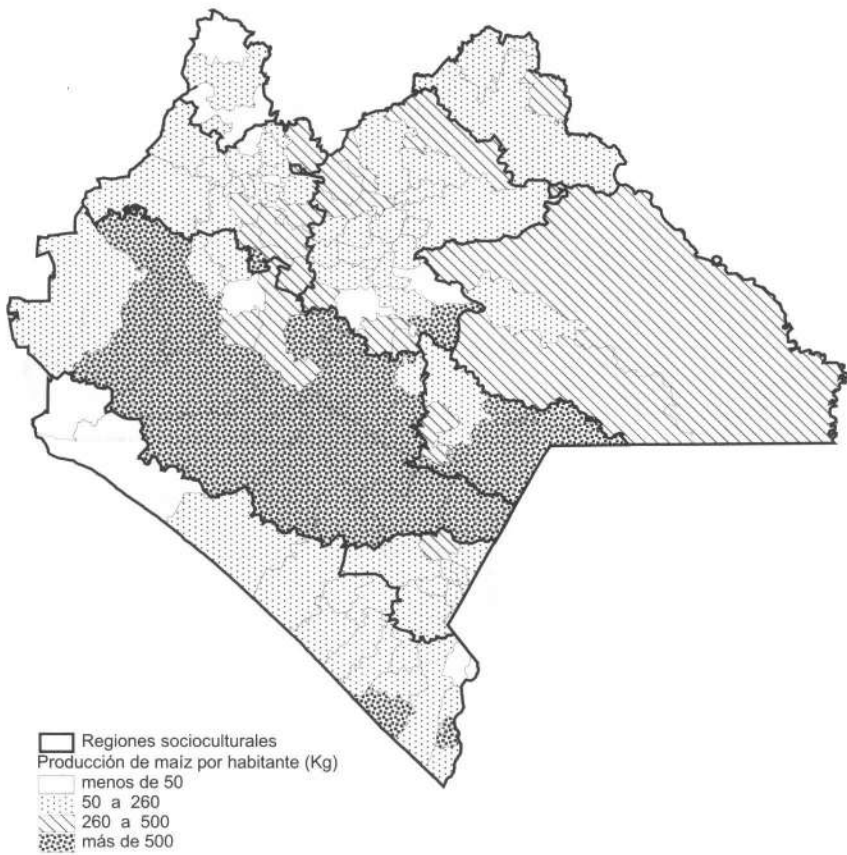
Mapa 3.



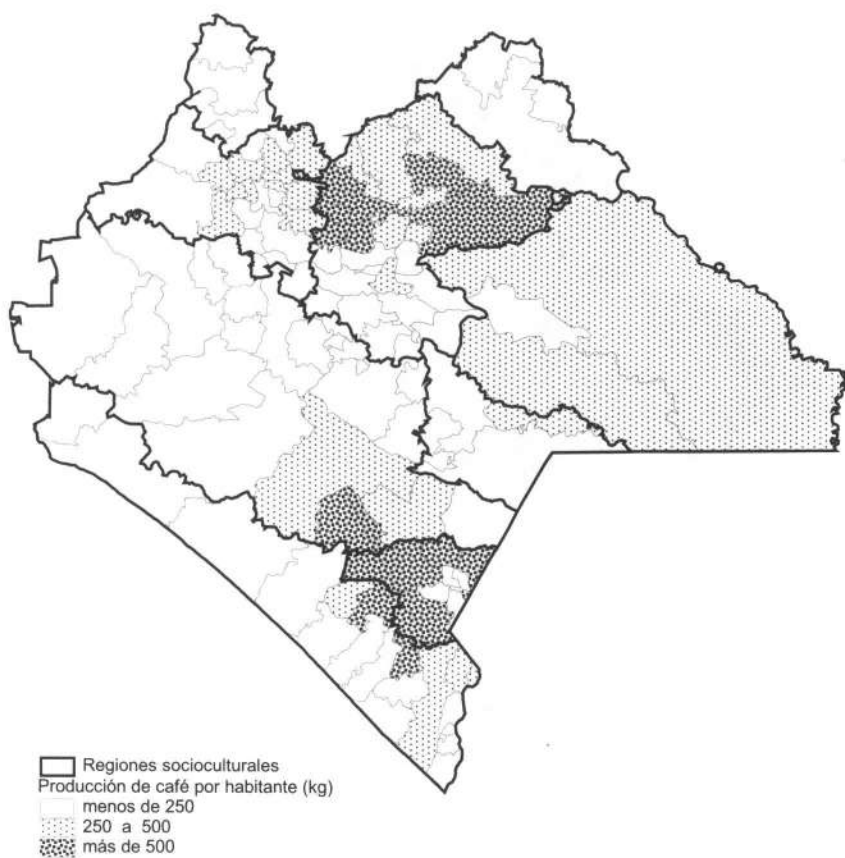
Mapa 4.



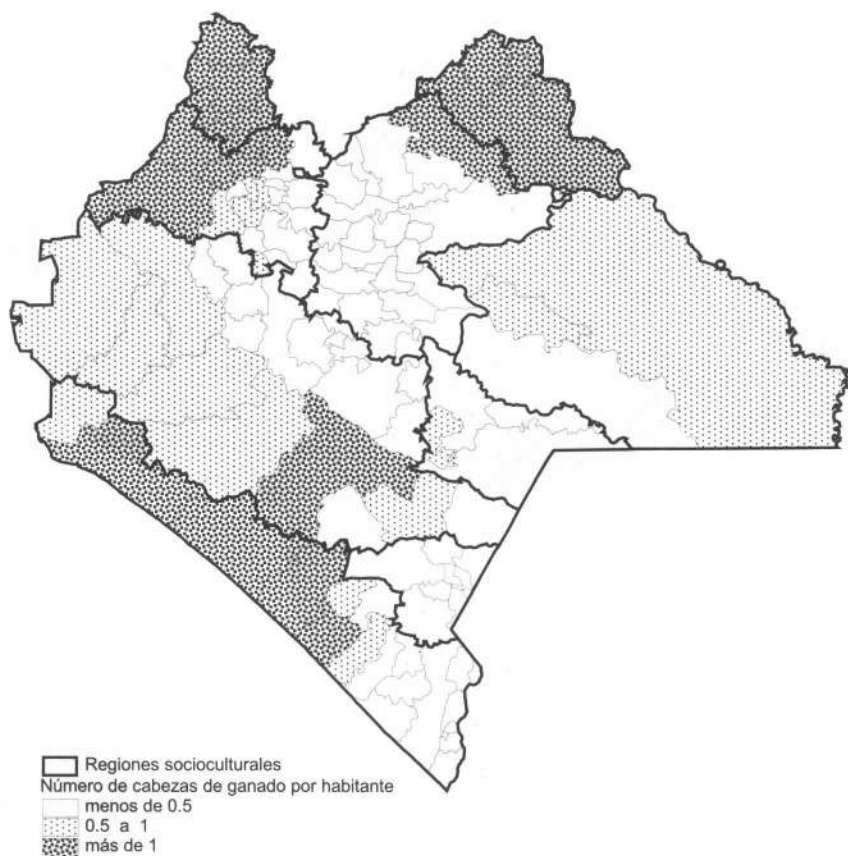
Mapa 5.



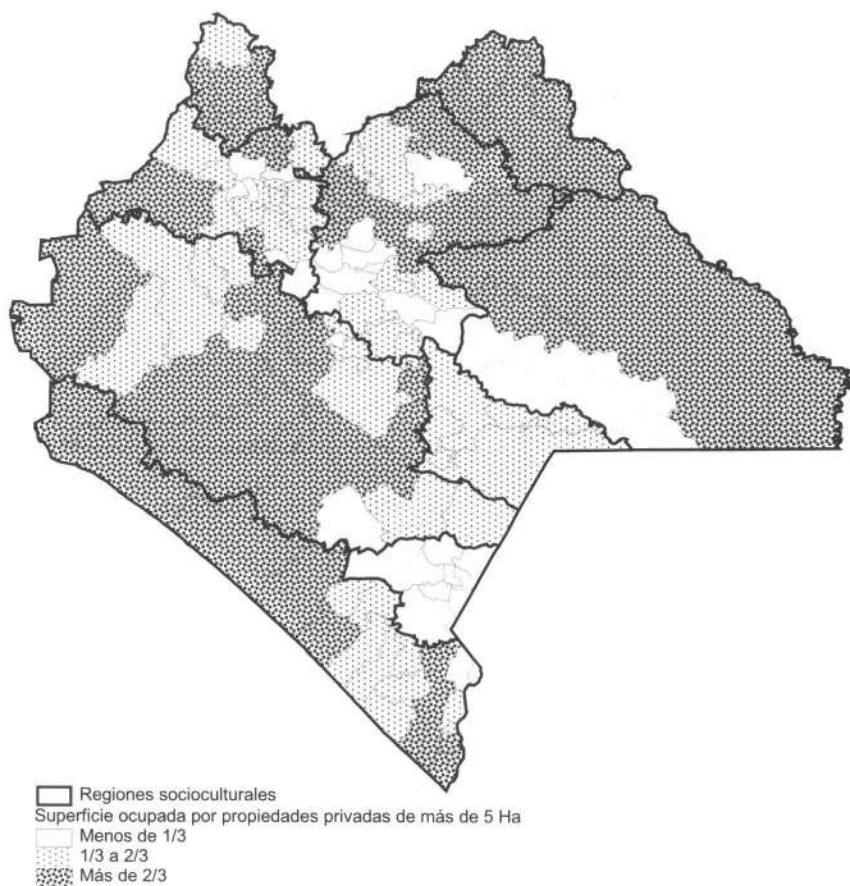
Mapa 6.



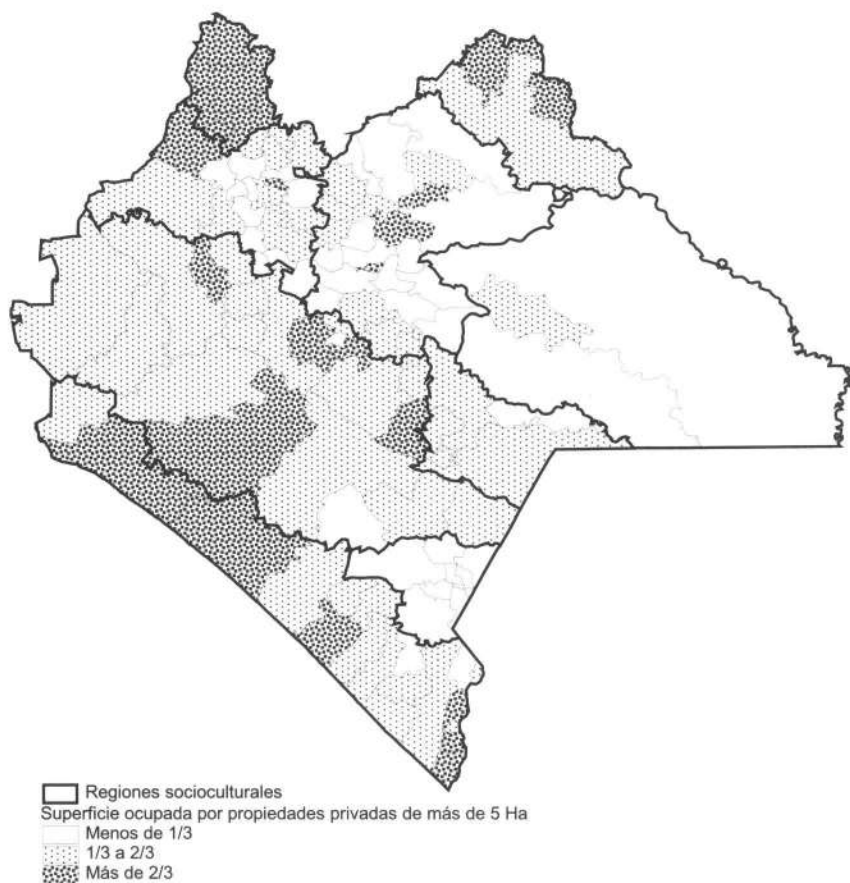
Mapa 7.



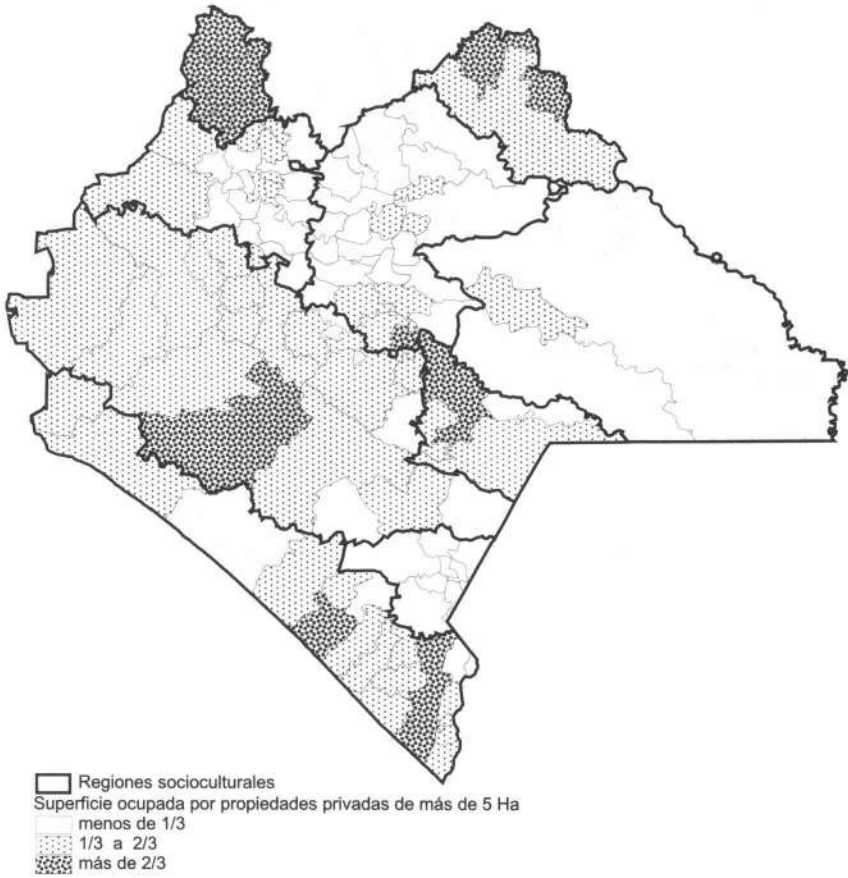
Mapa 8.



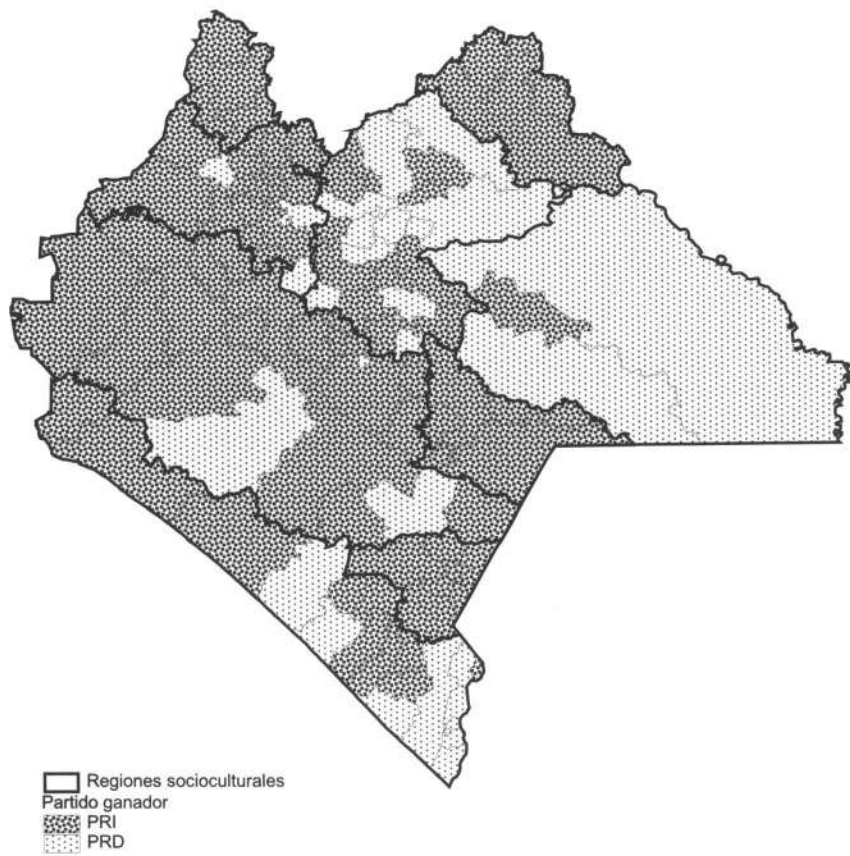
Mapa 9.



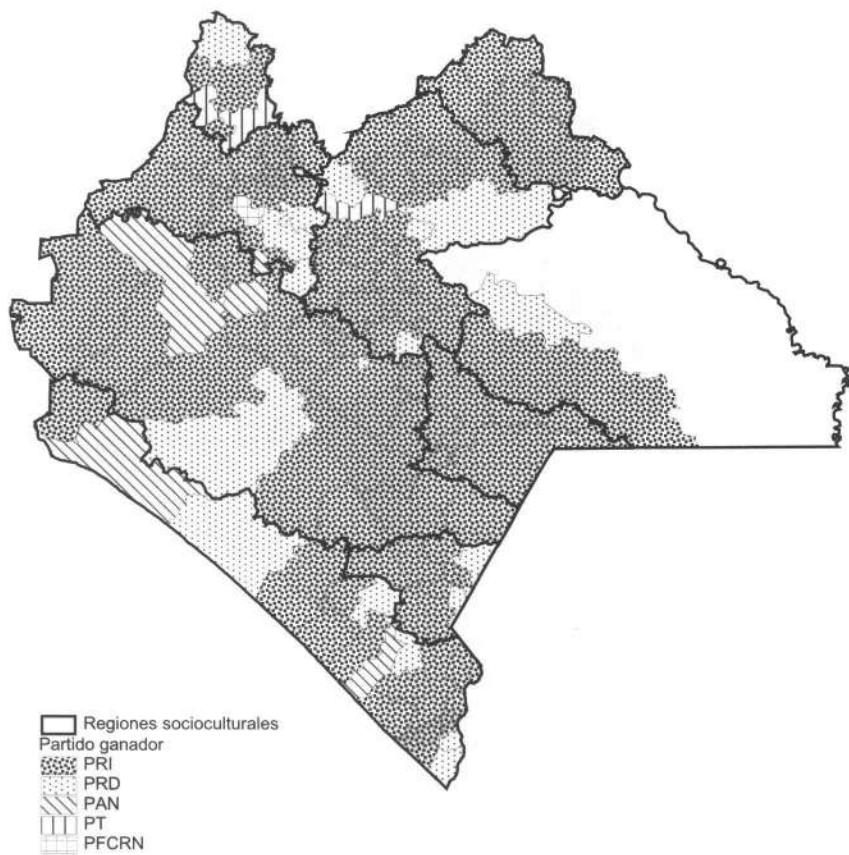
Mapa 10.



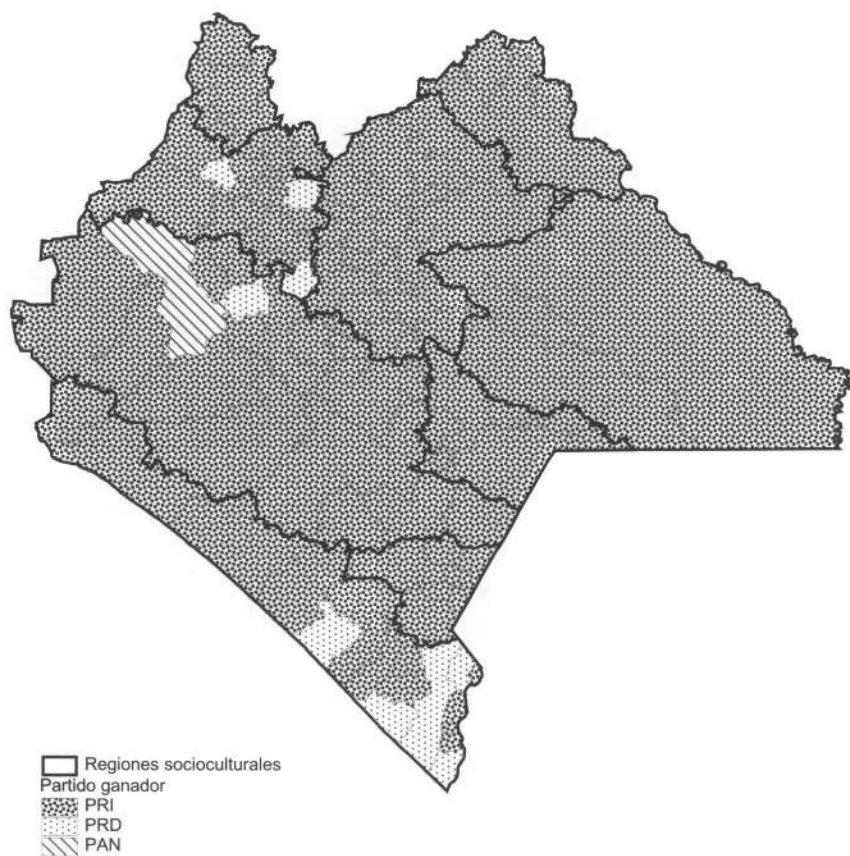
Mapa 11.



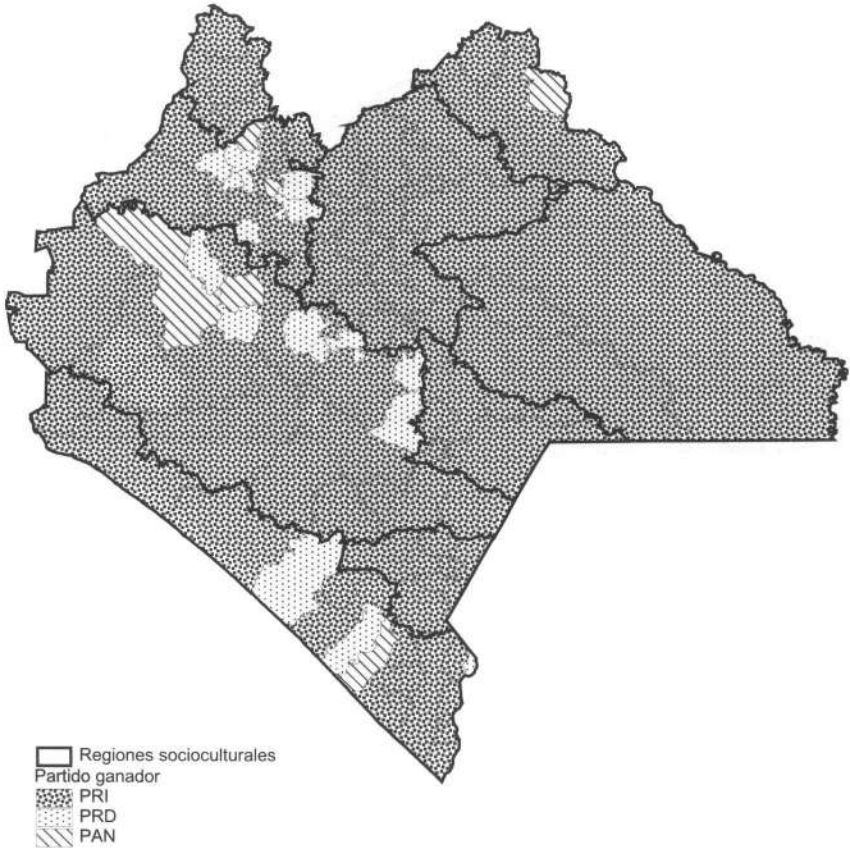
Mapa 12.



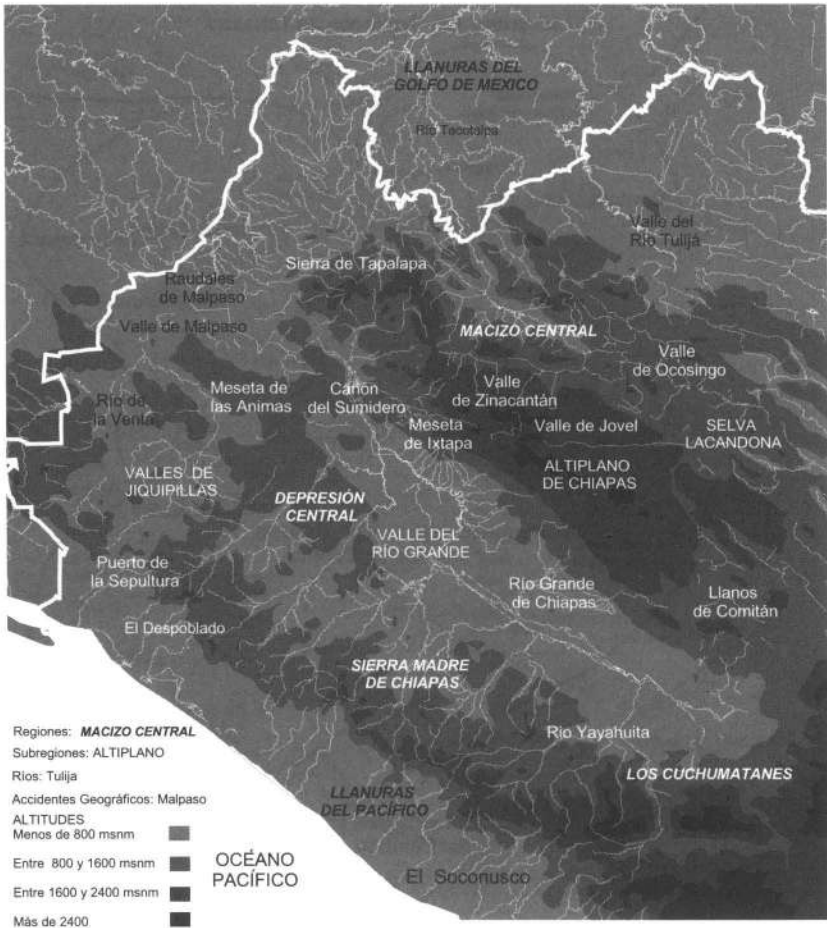
Mapa 13.



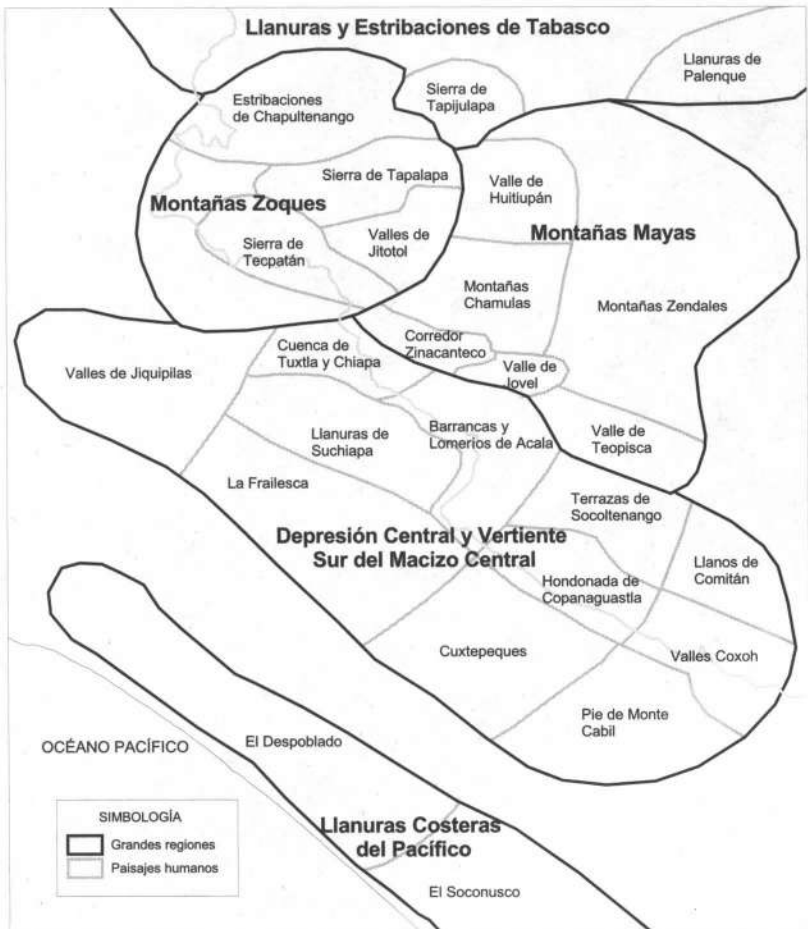
Mapa 14.



Mapa 15.



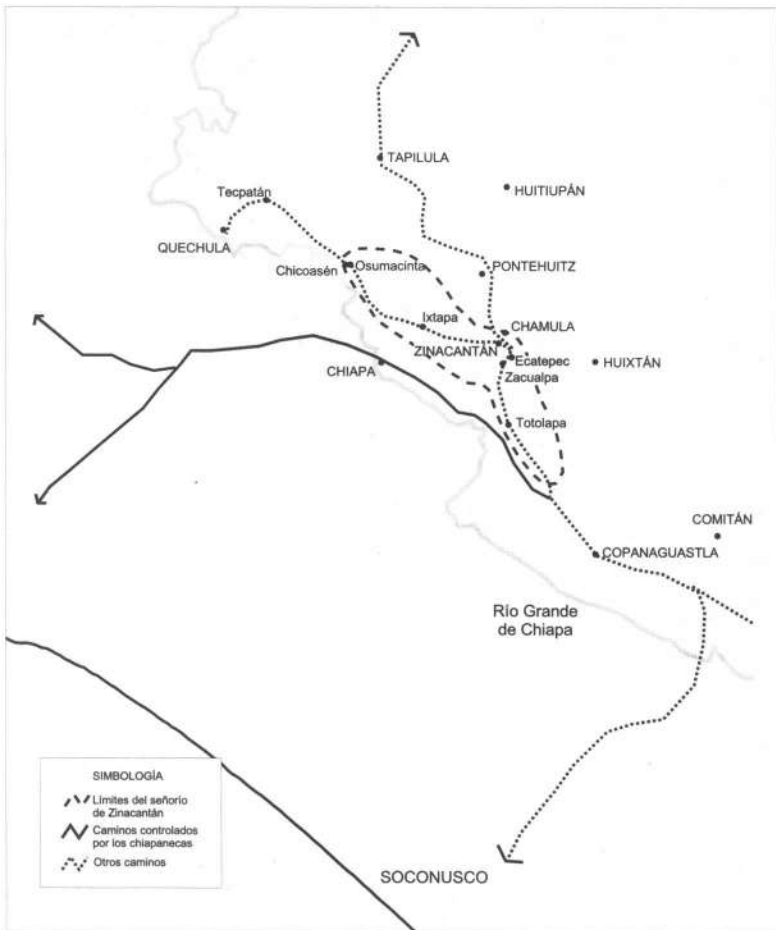
Mapa 16.



Mapa 17.



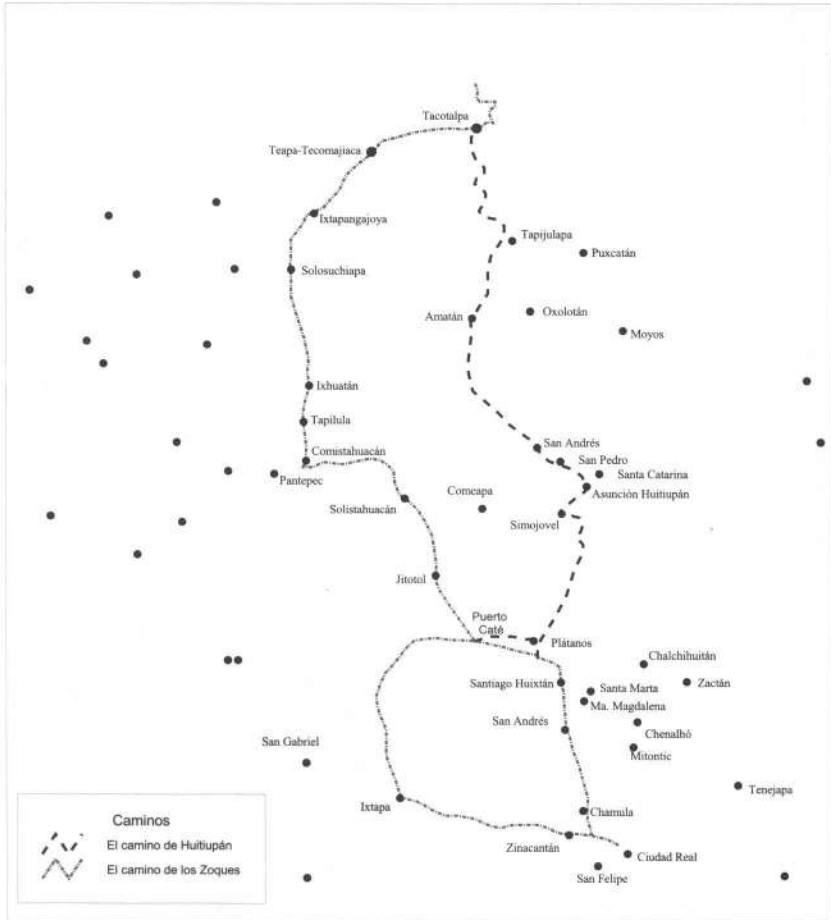
Mapa 18.



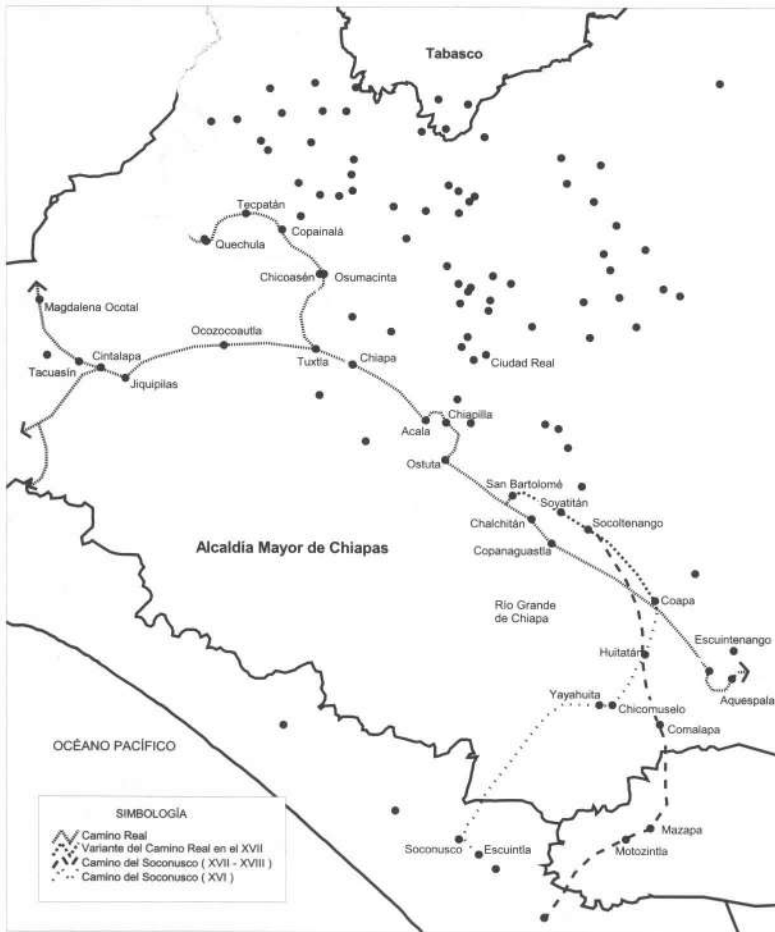
Mapa 19.



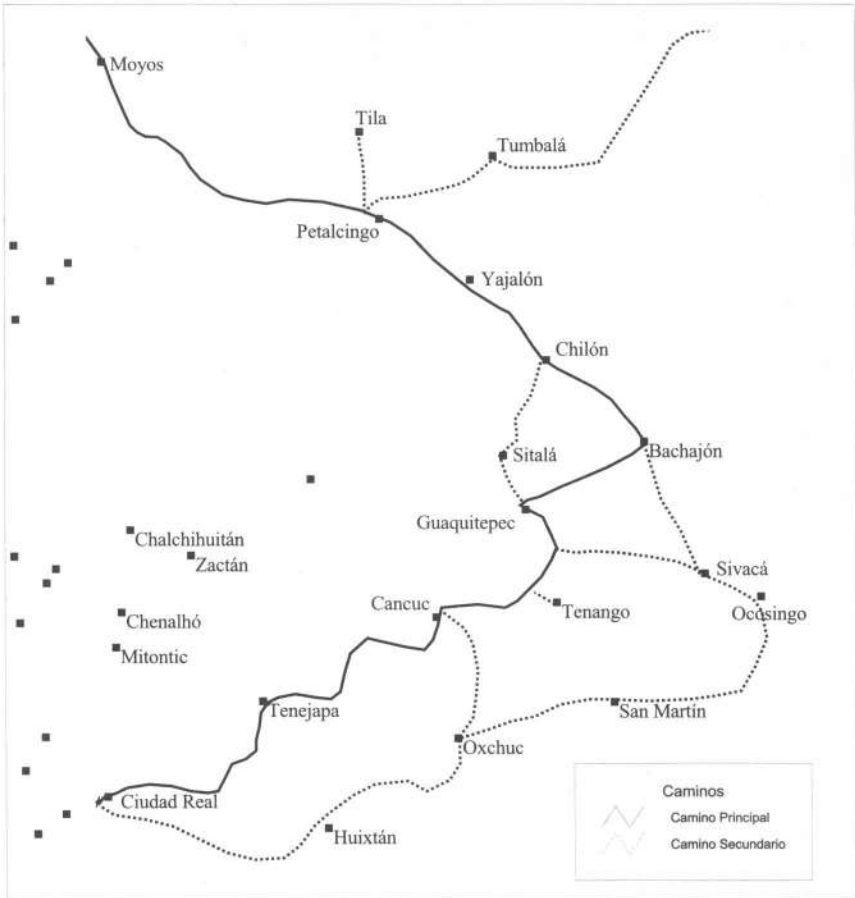
Mapa 20.



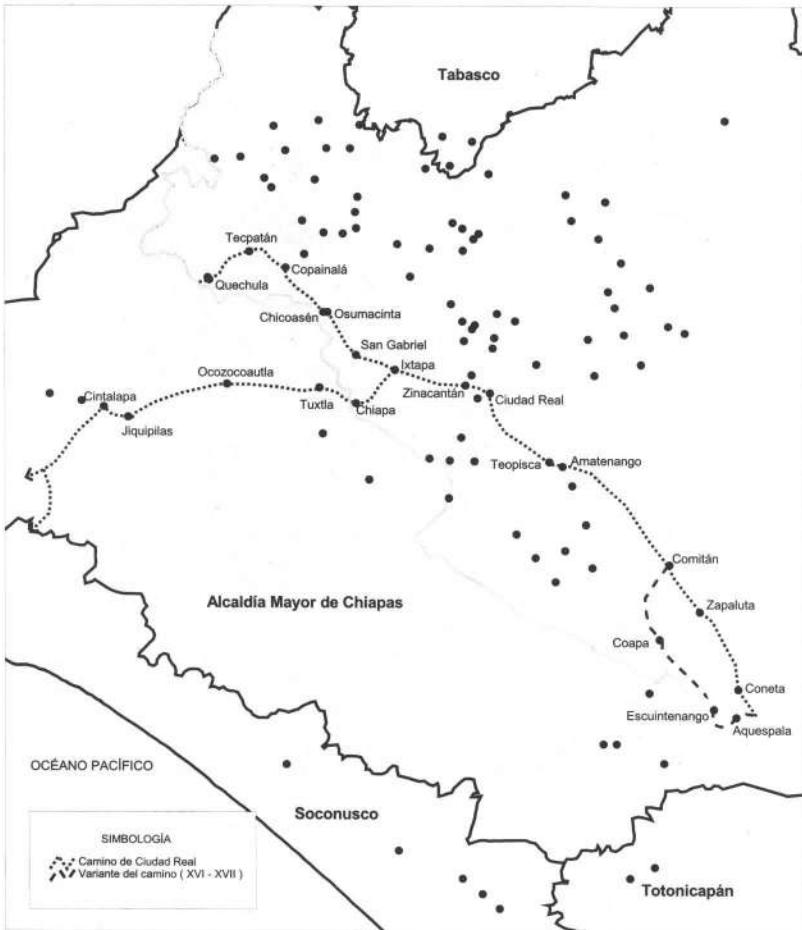
Mapa 21.



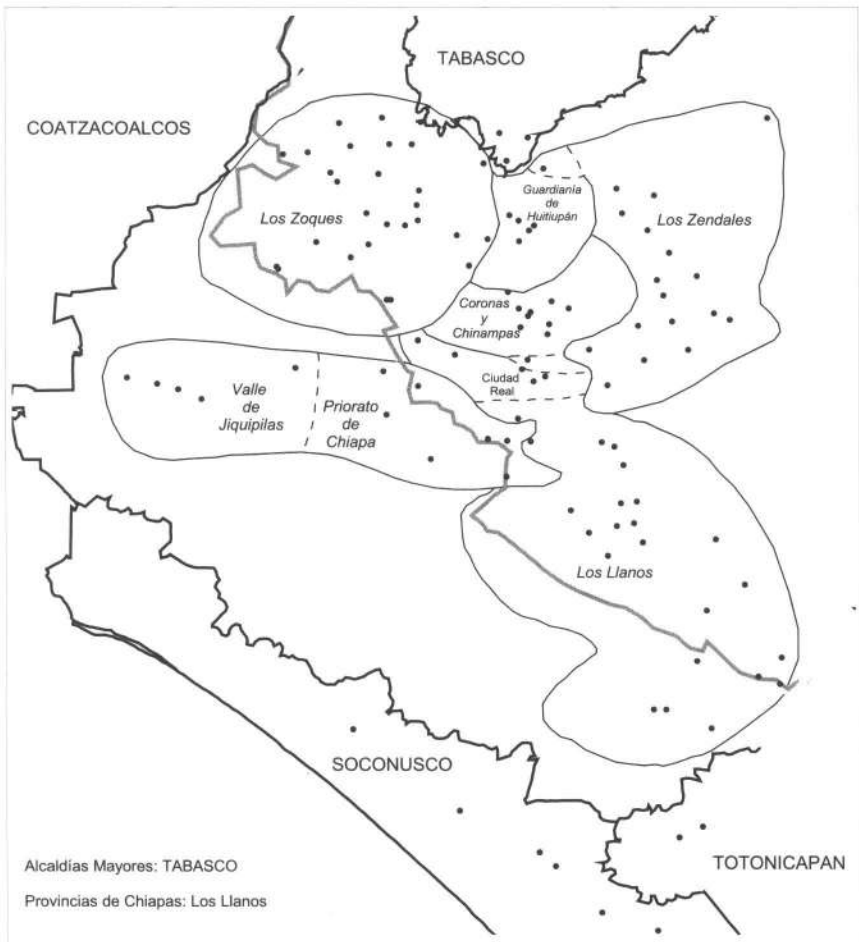
Mapa 22.



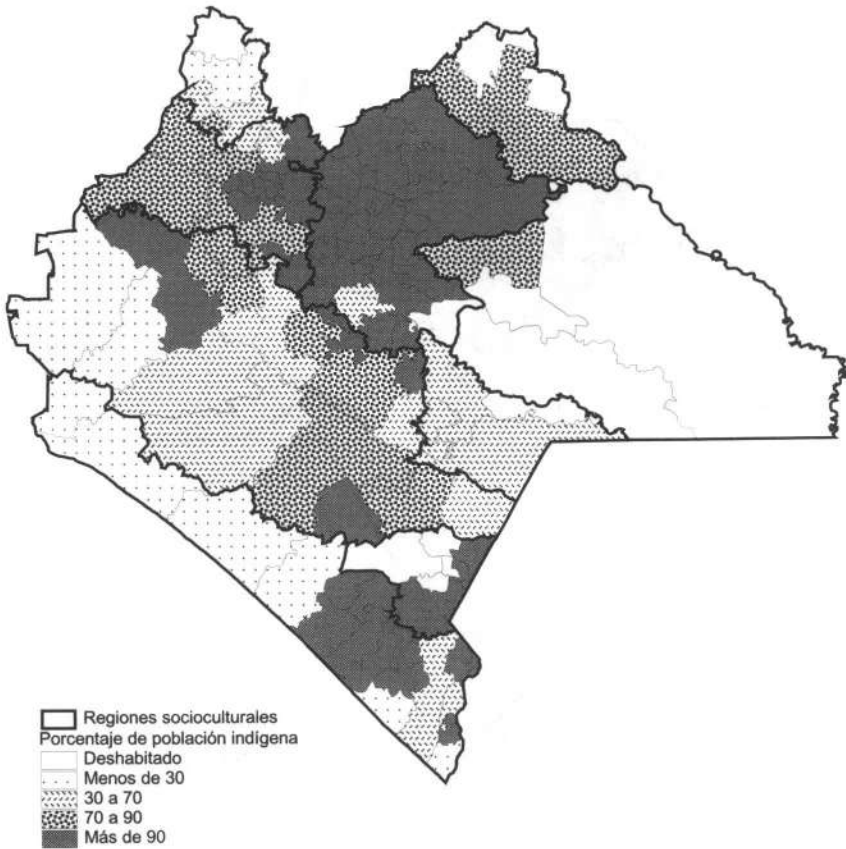
Mapa 23.



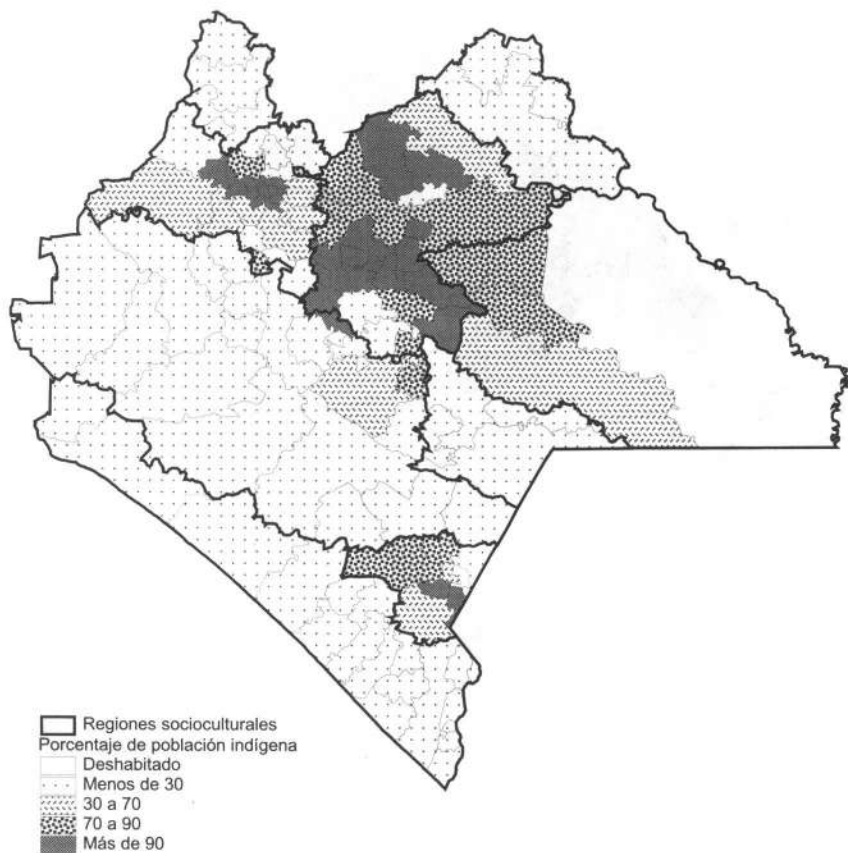
Mapa 24.



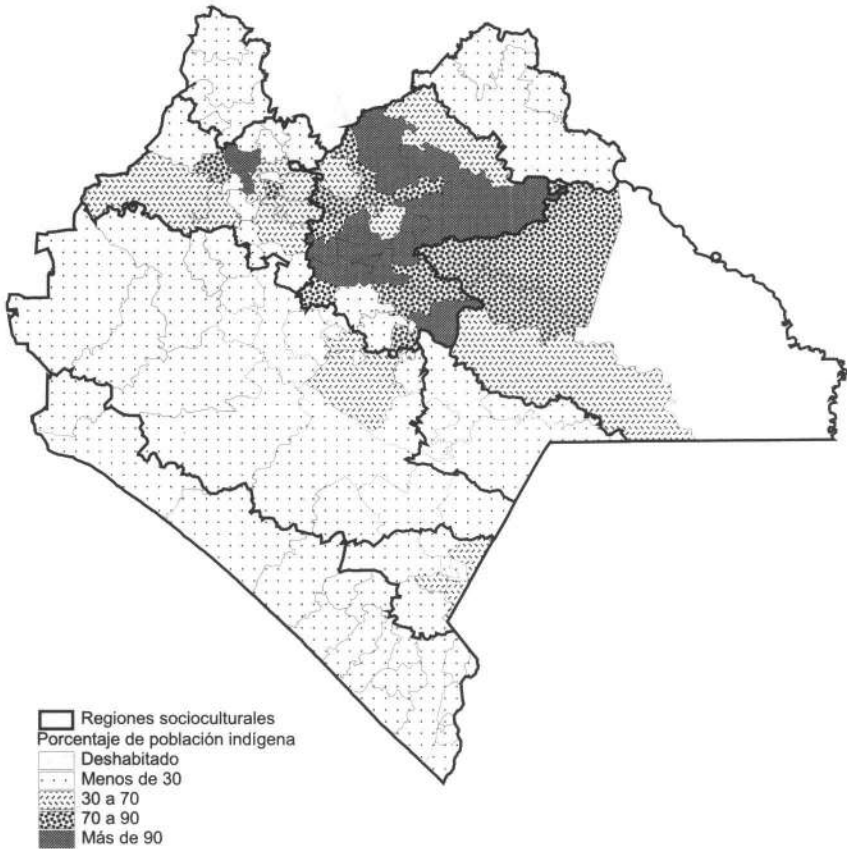
Mapa 25.



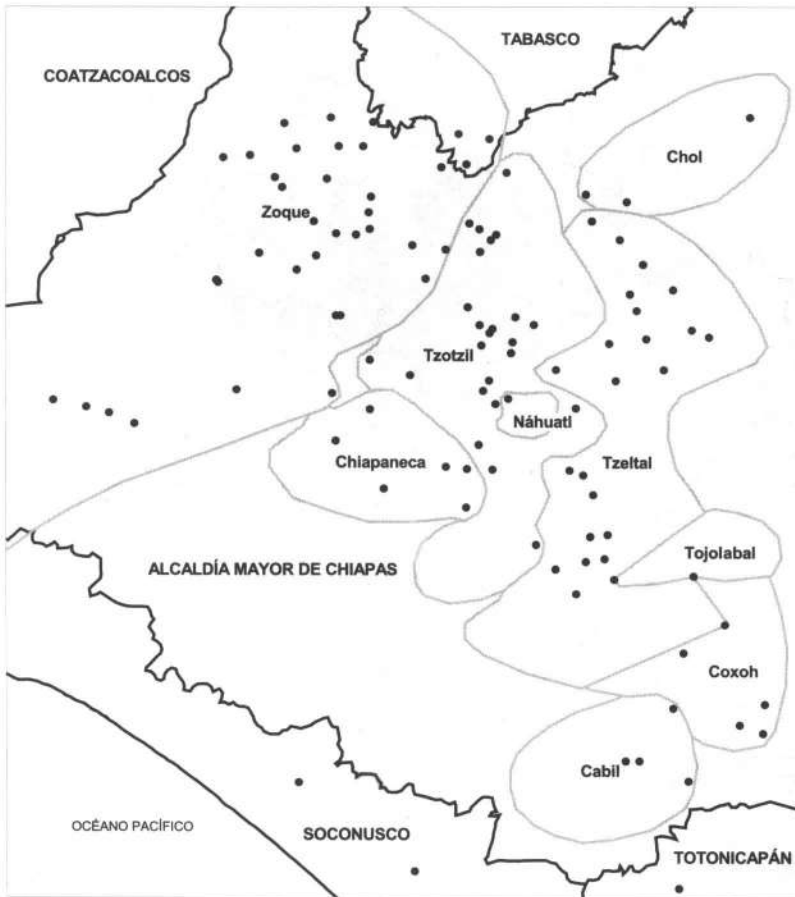
Mapa 26.



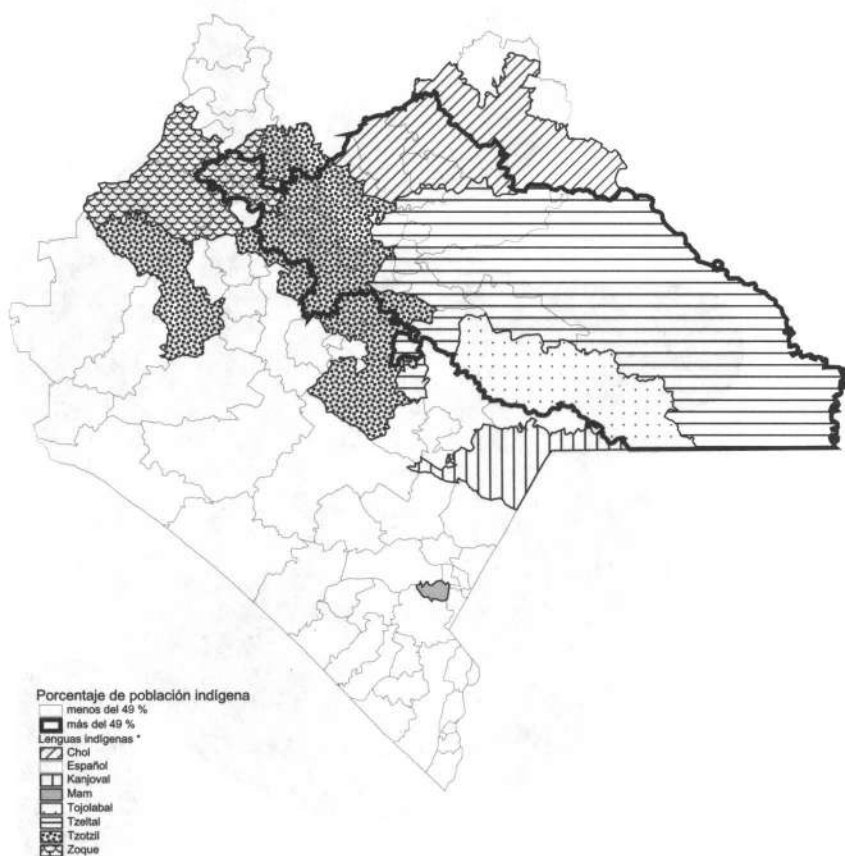
Mapa 27.



Mapa 28.

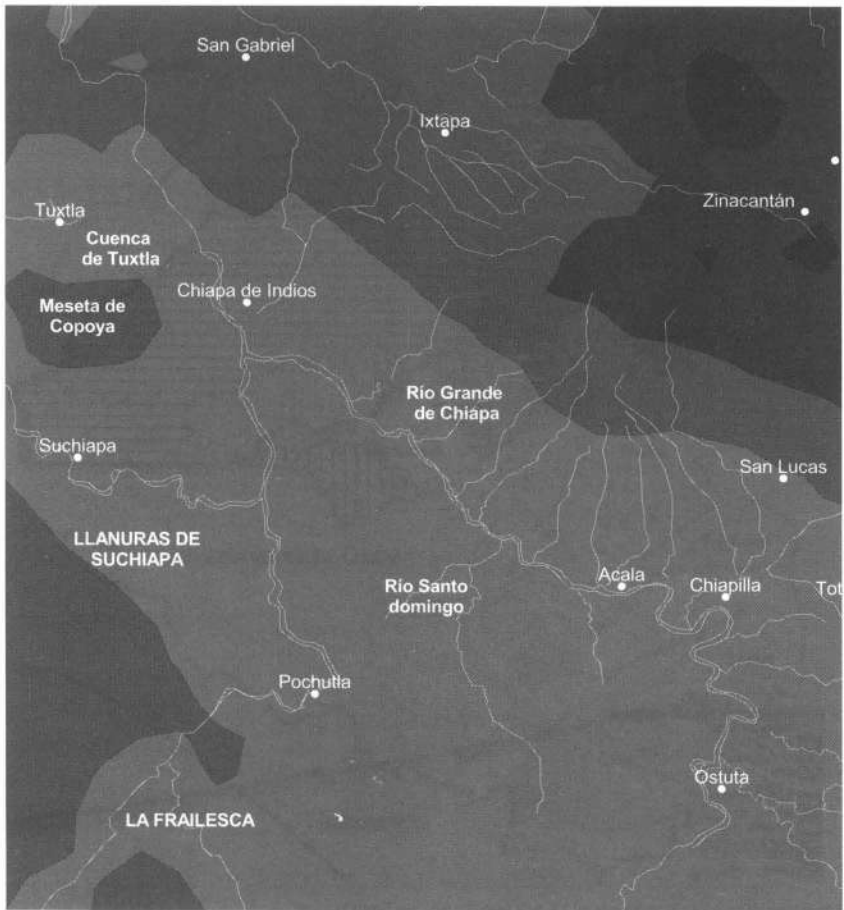


Mapa 29.

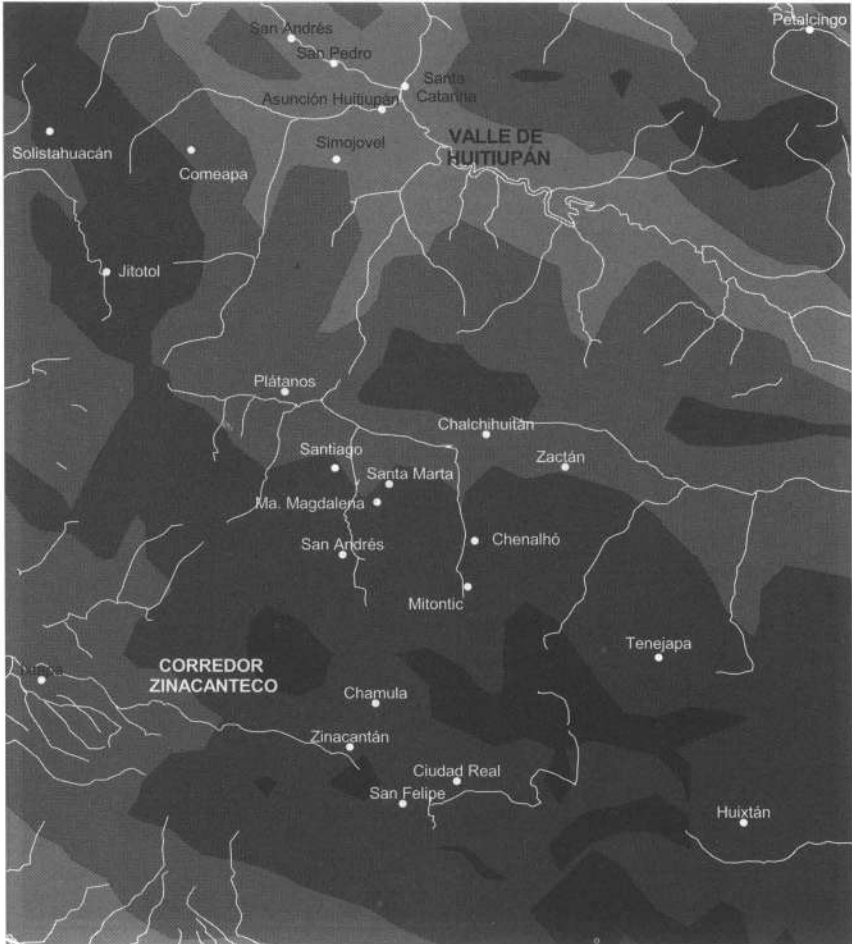


* Se señalan los municipios en donde más del 7 % de la población habla esa lengua indígena

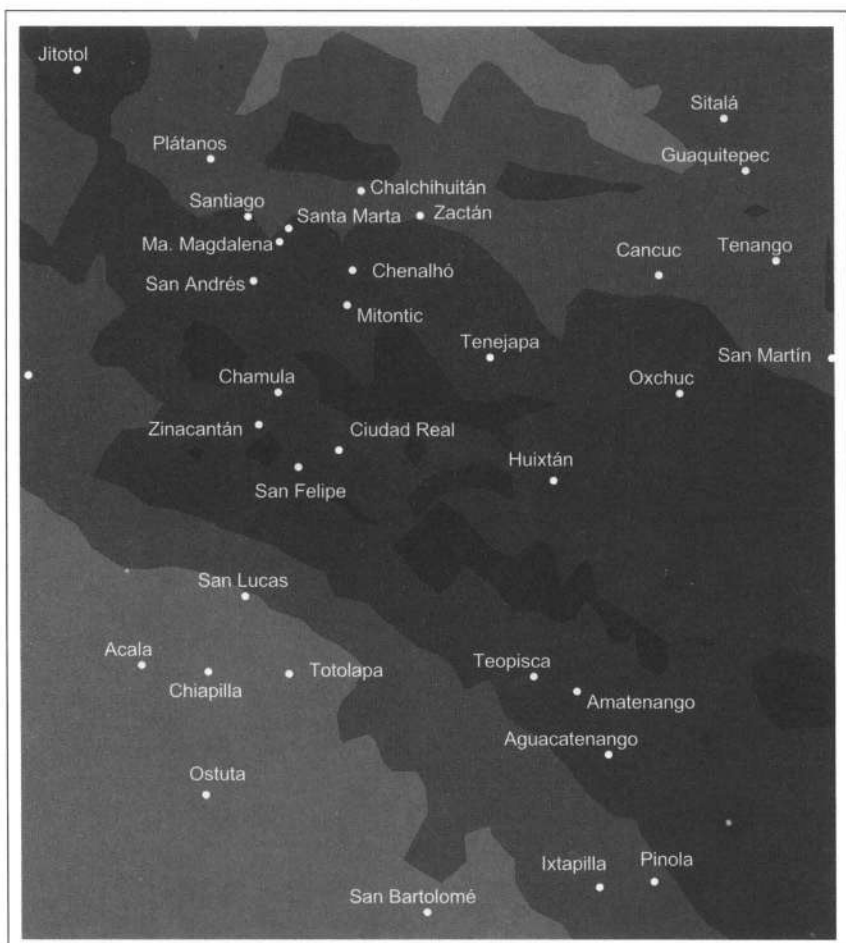
Mapa 30.



Mapa 31.



Mapa 32.



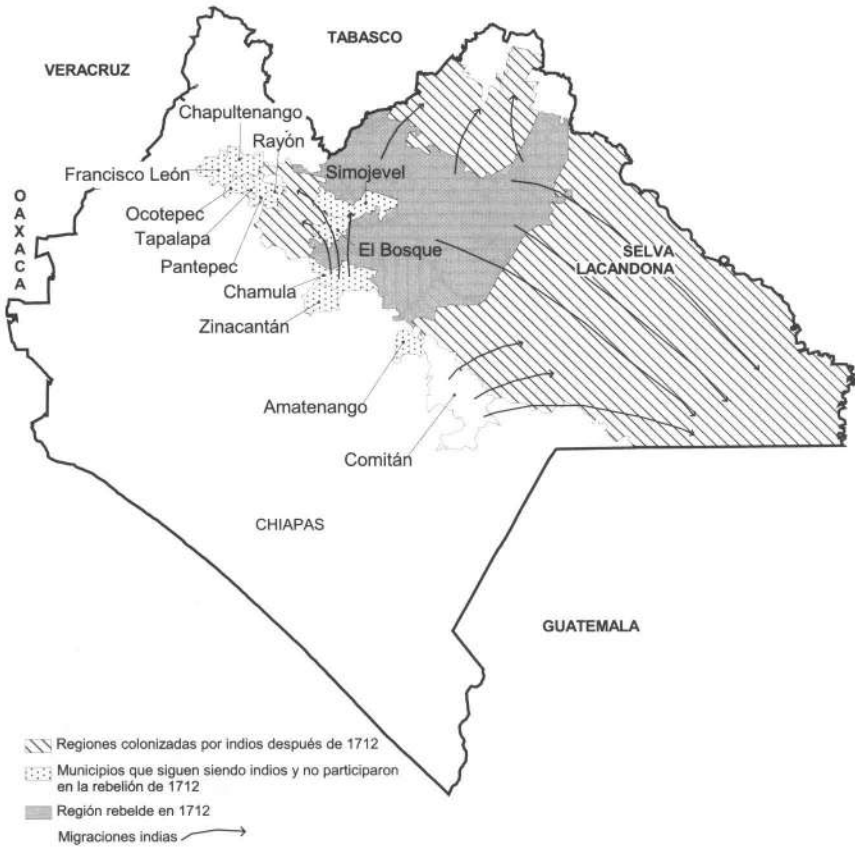
Mapa 33.



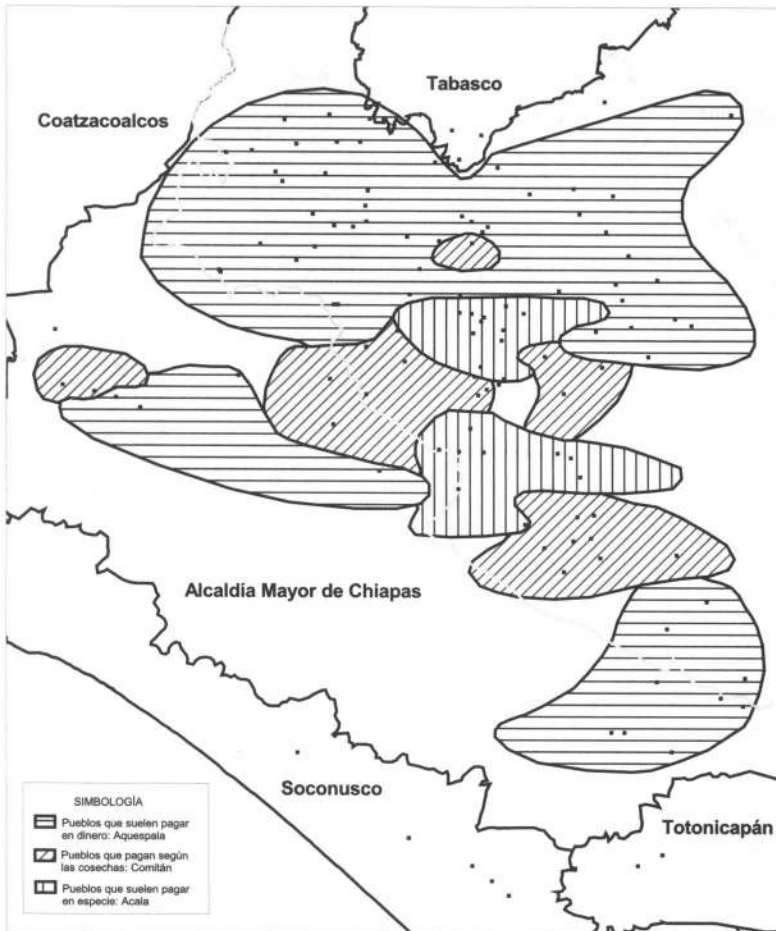
Mapa 34.



Mapa 35.



Mapa 36.



Mapa 37.





Juan Pedro Viqueira (México, 1954). Maestro en Historia por El Colegio de Michoacán y doctor por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París, Francia), fue profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1982-1985). Entre 1986 y 1998, radicó en San Cristóbal de Las Casas, en donde trabajó como investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste. Desde 1998, es profesor-investigador en El Colegio de México. Es autor de *¿RELAJADOS O REPRIMIDOS? DIVERSIONES PÚBLICAS Y VIDA SOCIAL EN LA CIUDAD DE MÉXICO DURANTE EL SIGLO DE LAS LUCES* (1987); *MARÍA DE LA CANDELARIA, INDIA NATURAL DE CANCÚN* (1993); e *INDIOS REBELDES E IDÓLATRAS* (1997). Es editor, junto con Mario Humberto Ruz, de la obra *CHIAPAS: LOS RUMBOS DE OTRA HISTORIA* (1995). Con Willibald Sonnleitner, coordinó el libro *DEMOCRACIA EN TIERRAS INDÍGENAS. LAS ELECCIONES EN LOS ALTOS DE CHIAPAS* (1991-1998) (2000).



El primer día de 1994 el nombre de Chiapas cobró en el ánimo de muchos, dentro y fuera de México, una novedad alarmante o promisoría. Sin embargo, las distintas regiones de ese territorio han concentrado durante años la dedicación de historiadores, antropólogos y otros especialistas. Esta actividad alienta, al margen del vocerío desatado desde aquella fecha, estudios tan amplios y generosos como el de Juan Pedro Viqueira. ENCRUCIJADAS CHIAPANECAS nos brinda datos y razones suficientes para comprender esta historia –y la Historia– como un tejido complejo y estimulante. Antes del paso inicial de guerreros y predicadores europeos, los caminos de esta zona habían sido ya abiertos y recorridos por diversos pueblos en busca de expansión, poderío o comercio. Después nada sería igual para ellos: la cuña de otra cosmovisión dio lugar a conflictos económicos, regionales, políticos, culturales y religiosos de los que este libro da cuenta puntual, conduciéndonos con gran agilidad narrativa a una encrucijada y una elevación desde la cual las fechas, los pobladores, los caminos, los antagonismos y los dilemas políticos de Chiapas –que es Occidente–, pueden ser observados con una provechosa voluntad autocrítica.

ISBN 970-699-064-X



9 789706 990648 >