

### CAPÍTULO III

## TRADICIONES DE PODER

### Disputando el Mito de la Armonía Primitiva en San Juan Chamula

En su libro estelar de dos Tomos, *Resistencia y Utopía - Memorial de Agravios y Crónica de Revueltas y Profecías Acaecidas En La Provincia de Chiapas Durante Los Últimos Quinientos Años de Su Historia*, el historiador Antonio García de León cita el pensador Marc Bloch quien nos recuerda a todos y todas una metáfora para un investigador que buscaría ver y entender la historia desde el punto de vista de los oprimidos, los "vencidos", los de abajo: ". . . que allí donde huele la carne humana sabe que está su presa . . ." Igual, entonces, como García de León, necesitamos "ceder la palabra a los testigos vivos y muertos, a los actores de otra suerte anónimos de esta historia olvidada. Por eso también la mejor historia será la *propia*, rescatada para sí por las clases y grupos dominados.<sup>1</sup>" Es posible entonces, después de tantos siglos de sufrimiento, que para el pueblo de San Juan Chamula el deseo más profundo compartido es que su historia sea una historia *propia*, es decir *autóctona*.<sup>2</sup> Ese profundo deseo de los Chamulas de buscarse su propia voz y realidad autóctona se manifiesta hoy en una variedad de expresiones, muchas veces contradictorias y paradójicas: aunque se expresa creativamente a través de sus costumbres, sus tradiciones, ideas y reacciones lo hace con un espíritu conservador/tradicional por un lado y por el otro con una inquietud de búsqueda de alternativas; opciones que muchos sienten como necesidades, hasta llegar a obtener (o inventar) costumbres nuevas.

El desafío parece ser muy claro aunque difícil: frente a las limitaciones impuestas por la sociedad dominante desde afuera y marcado por luchas de rivalidad desde dentro, ¿qué hacer con la disidencia en Chamula que cada vez se expresa más abiertamente y que se precipita de repente? ¿Y qué quiere decir de la cultura cuando muchos consideran tales novedades como anti-tradición y otros como costumbres liberadoras que permiten vivir su identidad de manera más tradicional y auténtica? Esa tensión se expresa en los múltiples casos de católicos y evangélicos perseguidos por los "guardianes de la costumbre", los llamados *tradicionalistas*. Las alternativas y expresiones disidentes se han ido forjando lentamente en el contexto de un problema agrario en el que no hay tierras para repartir y en el que existen espacios económicos monopolizados; pero el deseo liberador de tener opciones y alternativas a las "costumbres" de una comunidad supuestamente "corporativa y cerrada"<sup>3</sup> ha sido una fuerza significativa en Chamula, con el fin de ajustarse a circunstancias no "exóticas" ni de recuperar "una armonía primitiva" sino un "cosmos" real, histórico, muy concreto y comunitario tanto en lo económico y en lo político.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Antonio García de León. 1985:21.

<sup>2</sup> Según el documento del III Sinodo (Diócesis de SCDLC 1.1 (n1), p. 15), dice: "Autóctono no debe confundirse con autónomo." El documento presenta *la postura oficial de la Iglesia Católica*: "Cuando hablamos de Iglesia autóctona queremos decir que es una Iglesia enraizada en el mismo lugar donde está, que se realiza o se desarrolla asumiendo la cultura local, y no una Iglesia que viene de fuera, que pertenece a otra cultura, que hace solamente adaptaciones externas . . . Una Iglesia autóctona es romana entre los romanos, castellana entre los castellanos, tzeltal entre los tzeltales. Mediante la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en el corazón y en la raíz de los pueblos, y no se queda en una mera adaptación externa del Evangelio".

<sup>3</sup> Véase Eric Wolf, "Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Central Java." *Southwestern Journal of Anthropology*, 1957.

<sup>4</sup> Véase Gabriela Robledo Hernández, *Disidencia y Religión: Los Expulsados de San Juan Chamula*. UNACH, 1997. También Ma. Isabel Perez-Enriquez, *Expulsiones Indígenas. Religión y Migración en tres municipios de los Altos de Chiapas*, Claves Latinoamericanas, 1994.

Tal dinámica socio-cultural no es fácil de percibir, ni por los funcionarios oficiales de "asuntos indígenas", ni por los más altos servidores de las iglesias. Quizás la dificultad está en el hecho de que a pesar de que el Chamula ha sido uno de los pueblos más estudiados por antropólogos, la mayoría de las descripciones resultan idílicas, ahistóricas o románticas.<sup>5</sup> Estos estudios se han prestado para esconder y olvidar la realidad de Chamula, y presentando un Chamula "exótico", "mítico" y todavía "otro." No es sorpresa entonces que tales descripciones convengan al poder del Estado mexicano para promover sus ideas de "indigenismo" y además respaldar los intereses locales de la cultura ladina y su posición hegemónica en la región.

En San Juan Chamula, la defensa y promoción de los derechos humanos (hoy día una exigencia moderna y un valor transcendental) son vistas con confusión y aún con muchas inquietudes.

Sin embargo, para comprender mejor la complejidad de tal concepto en una comunidad indígena "tradicional" y así descifrar en forma inteligible los acontecimientos de violencia colectiva y la geografía moral que opera en el municipio, es indispensable ver la realidad en términos más antropológicos que jurídicos. La Antropóloga Jane F. Collier indica unos rasgos de la problemática jurídica:

*En enero de 1992, México reformó su Constitución, añadiendo un nuevo párrafo al artículo cuarto que reconoce la existencia de los indígenas. De este modo, México se sumó a otros gobiernos, sobre todo de América latina, que cambiaron sus constituciones, las cuales anteriormente trataban a todos los ciudadanos como iguales. El nuevo párrafo destaca los derechos culturales de los pueblos indígenas, tales como el derecho a usar su propia lengua, practicar sus costumbres y mantener su forma de organización social. Establece, asimismo, que las prácticas y costumbres jurídicas de los pueblos indígenas se tomarán en cuenta en los juicios y procedimientos agrarios. Esta mención de las "costumbres jurídicas" por parte de los funcionarios nacionales que coincide con una mención igualmente poderosa del "derecho consuetudinario" de los grupos indígenas, plantea la cuestión de cómo se reconocerán tales "costumbres". ¿Quién decide qué "costumbres" cuentan como "jurídicas"? A quienes nos interesan los derechos humanos, ¿cómo podemos contribuir a asegurar que la "costumbre" se vuelva un instrumento de la liberación humana, y no una herramienta más en el arsenal de los poderosos?<sup>6</sup>*

## **Contexto Cultural e Histórico de La Violencia Colectiva**

Sin duda, para ver claramente la historia real de Chamula, desde la experiencia de la marginación, la pobreza y la opresión, es necesario un enfoque crítico y preciso, para poder comprender la violencia colectiva de las últimas décadas y para entender el contexto cultural en el que se desarrollan hoy las estructuras y relaciones de poder que abarcan el sentido cultural propio del pueblo Chamula. Y parece que es un deseo tan humano que viene no solo desde tiempos contemporáneos -- tan lleno de conflictos e injusticias -- sino desde tiempos mucho más antiguos, desde los duros tiempos de la Conquista de Luis Marín y Francisco de Medina en 1524 y, tal vez, aún desde mucho

<sup>5</sup> Véase Jan Rus, "Antropología Social en los Altos de Chiapas," en *¿El Indigenismo contra el Indígena? -Balance de 50 años de Antropología en Chiapas*. Folleto INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, 1977.

<sup>6</sup> Collier, Jane F., *El Derecho Zinacanteco*, CIESAS/ UNICACH, México, 1995, p. 21-22.

<sup>7</sup> Véase por ejemplo, Susan D. Gillespie, "Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing "lineage" with "House". *American Anthropologist* 102(3): 467-484 (Sept 2000).

antes, desde las grandes guerras sangrientas entre los antiguos reyes Mayas.<sup>7</sup> Sería imprudente olvidar que los antepasados líderes o *ajualiles* también dejaron un mundo maya dominado, lleno de esclavos y presos, con violencia justificada por ideologías y jerarquías; en fin una civilización basada en la explotación y la lucha perpetua por el Poder (Schele y Miller 1986; Mcanany 1995; Culbert 1991). Cabe recordar los tiempos pre-hispánicos cuando los chamulas, tanto como sus vecinos de Zinacantán, fueron dominados por los *Chiapanecos* "provenientes del norte, llegaron al centro del estado y ahí establecieron su residencia durante el periodo de 1200 a 1520. Esta cultura estaba conformada por guerreros y su fuerte estructura militar les permitió someter a los grupos mayas y zoques que habían llegado con anterioridad. Posteriormente, los aztecas incursionaron y conquistaron las regiones del centro y costa, durante los siglos XV y XVI".<sup>8</sup>

**"No lo sé; ¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?"** (Gen 4, 9)

García de León describe un momento histórico que habría de ser triste y desesperado pero que nos ayuda ahora a entender las raíces de la violencia colectiva que viven los chamulas en la actualidad:

*Cuando los de Zinacantán y los de Chamula habían ya aceptado la presencia de Marín en Chiapa (y su autoridad para recibir el tributo), un español y ocho aztecas capturaron al cacique de este último pueblo y lo violentaron para que entregara oro. Los chamula se alzaron y fortificaron, y **se necesitaron entonces 211 zinacantecos y otros tantos indios de Chiapa** para desbaratar sus palizadas defensivas, sus almenas y lanzas largas, sus camisas acolchadas y sus escudos de madera -- "con sus pavesinos y otros talabardones de madera" --, en donde el soldado cronista se distinguió al ser el primero en romper la defensa. Como premio a sus hazañas caballerescas, Bernal Díaz del Castillo obtuvo entonces la salvaguarda y encomienda de todos los indios de Chamula. La toma posterior de Huistan y otras comunidades fue sólo cosa de pocos días".<sup>9</sup>*

Aztecas contra Tzotziles, y 211 Zinacantecos contra sus vecinos (y rivales) de la misma región. La historia ha sido así, unos se venden y se conforman y otros optan por luchar hasta la muerte. La historia de muchos pueblos dominados es similar. Parece que hoy, tal como en el siglo XVI bajo Bernal Díaz, el pueblo indígena Tzotzil está cayendo en la atractiva trampa de la rivalidad no tanto por la fuerza de un enemigo externo, sino por la del enemigo interno. Frente a la limitación de recursos y alternativas, el caos interior nace y crece y exige de inmediato una solución. Cuando esto es así, el deseo o la necesidad radical de sobrevivir entre los indígenas mismos empieza a dominar hasta llevar a las peores consecuencias. ¿Es el fratricidio el costo del orden social?<sup>10</sup>

## **Dos Dimensiones de la Violencia**

El historiador García de León nos ha abierto una ventana crítica para tener en perspectiva por lo menos dos dimensiones de la violencia que han vivido los indígenas de Chiapas en general, y los chamulas en particular:

<sup>8</sup> Orozco Zuarth, Marco A., Síntesis de Chiapas, Edición EDYSIS, 1997.

<sup>9</sup> García de León, Op. Cit.

<sup>10</sup> Véase la teoría de Profesor René Girard. Hugo Assman (ed.). Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con los teólogos de la liberación, Editorial DEI, San Jose, Costa Rica, 1991.

1) "hay que hacer una distinción entre *las fuerzas y influencias que vienen desde afuera* (cristianismo, indigenismo y mecanismos de control social del PRI Gobierno, capitalismo, etc.) y *las fuerzas que vienen desde dentro* (tradicionalismo, jerarquía civil-religiosa, expresiones de costumbre y ritual, valores comunitarios, intereses particulares, etc.).

2) hay que percibir qué hay detrás de una lucha interna, una rivalidad desesperada en la que se ve *indígena contra indígena*, chamula contra chamula.

Desde la primera perspectiva, se entiende el problema de una lucha cultural de los chamulas que es a la vez una lucha espiritual y material -- defendiéndose por controlar la tierra y trabajo, igual contra la cultura dominante por dominar el corazón y el alma indígena. Es una lucha cultural de casi todos los pueblos dominados y oprimidos, una lucha de resistencia pero también de supervivencia, y por ello, está llena de contradicciones y de opciones paradójicas.

En la segunda perspectiva se aprecian las consecuencias de una triste *mimesis*: aprendiendo de las estructuras violentas de sus opresores, los autoridades de Chamula han llegado a oprimir a su propio pueblo hasta promover una irónica negación de sus deseos *autóctonos*, frente a la necesidad paradójica de conformarse para seguir viviendo y ser chamulas. Parece ser mejor venderse que perderse frente a una cultura dominante; así las relaciones de poder han cooptado muchas veces el alma indígena (es decir su autonomía) para su integración como *mexicano* en el proyecto nacional. El antropólogo Guillermo Bonfil, describiendo el indigenismo concebido por Manuel Gamio en 1960, define con claridad el proyecto:

*Pero el fin último no está en duda ni el indigenismo contradice en nada el proyecto de país que la Revolución triunfante ha ido cristalizando: se trata de incorporar al indio, es decir, desindianizarlo, hacerlo perder su especificidad cultural, histórica. El asunto es como hacerlo mejor.* (Bonfil Batalla 1994: 171).



Foto: Jack Kurtz.

En el caso de San Juan Chamula la lucha por la libertad indígena a veces se ha confundido con el deseo de ser más mexicano que los mexicanos, y así poder controlar y definir a otros (¡aún cuando sean de la misma raza!). Bajo la exigencia histórica de *sobrevivir*, (y de manera muy distinta a la imagen "chamula" creada por el gobierno y las agencias turísticas), el pueblo de San Juan Chamula se ha convertido en un pueblo profundamente dividido en el que la lucha por la identidad *autóctona* muchas veces aparece más como una serie de rivalidades por el poder. Como los hermanos "originales" en la literatura bíblica Caín y Abel, la lucha interna consiste de fuerzas miméticas opuestas y contradictorias, e inevitablemente sangrienta.

## La Sobrevivencia

En la situación de despojo total en que se encontraron los pueblos del continente en el Siglo XVI, con el intento del conquistador de destruir casi todo lo significativo de los antiguos, y en la época colonial con la expropiación de territorios y las exigencias de tributo ¿cómo pueden sobrevivir los sin poder, los oprimidos? ¿Cómo sobrevivían después, en los tiempos liberales de pos-colonial cuando ya no había ni protección contra los hacendados y finqueros con sus abusos de poder y robos de tierras indígenas? ¿Y en el tiempo del Porfiriato y la Revolución subsecuente cuando habían perdido muchas tierras y llegaron a ser mano de obra barata para el "progreso" de México?

Parece que los chamulas han podido *sobrevivir* a través de los tiempos en parte cuando sus líderes han logrado identificarse con el poderoso, el *ajualil*, el *spas mantal bankilal* que siempre ha sido y es todavía el hombre fuerte que sabe mandar; durante el largo tiempo de clientelismo del PRI, el jefe político ha sido el indicado para mandar por sus vínculos privilegiados, por su relación con el poder. En la cultura nacional, es esto lo que se entiende como *cacique*.<sup>11</sup> El termino viene con la Conquista Española y es una palabra prestada de los aborígenes del Caribe, los Arahucos y los Tainos, y que significaba para ellos "el hombre grande, responsable." Irónicamente, esta palabra en México significa "dominación" y "control".

En un sistema de dominación los subordinados y esclavos conocen bien el poder de un *cacique*, es él quien sólo por capricho puede conceder la vida o la muerte, y de él depende todo que es el futuro. Sin duda, entonces, todos le obedecen. ¿Y por qué no? Mientras, todos guardan en sus corazones el secreto de la verdad: la crítica constante a los poderosos -- sean indígenas, mestizos o ambos --; guardan también la esperanza de su libertad. Como dice el historiador James Scott, antes de llegar al punto de hacerse rebeldes a los sin poder les conviene tener un interés propio, y *reforzar* la apariencia de hegemonía.<sup>12</sup> Así entonces, el que tiene el poder está satisfecho y convencido de que es el encargado, que tiene el control, que los de abajo están conformes . . . sin darse cuenta de las actitudes y gestos subversivos que pueda haber en cada inclinación del agobiado.

<sup>11</sup> Véase los artículos varios de "Adiós A Los Caciques" Revista *Letras Libres*, Diciembre 2000.

<sup>12</sup> Scott, James, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Conn., 1997.

<sup>13</sup> Jan Rus, "La Comunidad Revolucionario Institucional: La Subversión del Gobierno Indígena en Los Altos de Chiapas, Op. Cit.

Para los débiles y los sin poder, la urgencia y el ideal alcanzable no es tal vez tirar al opresor, ni derrumbar el sistema (sea de herencias y estructuras de colonialismo, liberalismo, o priísmo . . .) tampoco será tener, forzosamente, una autonomía de inmediato; la urgencia tiene que ser la sobrevivencia a cualquier costo para poder vivir algún día de otra manera y con otras formas. Para los dirigentes del pueblo Chamula el *caciquismo* se ha hecho casi un arte, pues utilizan los sistemas dominantes de cada época mientras ellos mismos permiten ser utilizados. Ambos actores -- Estado e indígena -- están imbricados en una dinámica de beneficio mutuo. Los caciques de Chamula, de una o otra forma, han optado por la estrategia de *cooperar para escapar*. Desde la segunda guerra mundial esta estrategia consiste en manipular "la ley" de acuerdos, o ajustar las tradiciones de usos y costumbres para avanzar. Sin embargo en vez de recuperar y fortalecer sus propios tradiciones de gobierno indígena, se han convertido en *una comunidad revolucionaria institucional*.<sup>13</sup> Aún así, frente a las contradicciones de las estrategias negociadas (al servicio del Partido del Estado), ha sido casi imposible desaparecer el deseo profundo del pueblo Chamula y los demás tzotziles no sólo de sobrevivir sino de *vivir*, de defenderse libres y construir una historia propia, autóctona y auténtica, a pesar de que los obstáculos muchas veces vienen menos desde afuera (ese es el argumento de los *caciques y costumbristas*), y se da desde dentro de la misma comunidad, con la opresión y el control efectivo del pueblo.

### **Chamula Folklórico: ¿objeto exótico o víctima de la historia?**

Desde hace casi 70 años<sup>14</sup> los antropólogos han tratado de interpretar científicamente las expresiones culturales de Chamula. Según algunas teorías (Gossen 1999; Vogt 1978; Bricker 1981; Bricker y Gossen 1989; McQuown y Pitt-Rivers 1970), los chamulas son como son ahora, porque tuvieron que aguantar muchas cosas para sobrevivir hasta hoy. Hay historias y mitos sobre diversos momentos claves que intentan explicar o justificar los sufrimientos; marcan diferentes coyunturas como son, por ejemplo, las míticas crisis de las cuatro creaciones, o el origen de las lenguas, o el génesis del pueblo Chamula, etc.<sup>15</sup> Se dice que los mitos ayudan a los chamulas a ubicar la Conquista y otros momentos violentos como un momento dentro de otros momentos. La idea es que los chamulas supuestamente proyectan su futuro asimilando o incorporando el pasado del "Otro" para que sea suyo, es decir, para que esté dentro o adjunto de la historia (memoria) de ellos mismos.<sup>16</sup> Para algunos observadores de los chamulas, la historia real de ellos es menos importante que lo que se hace con la historia, asimilando o justificando todo dentro de su cosmología, de lo cual derivan una explicación y sentido de su situación. En otras palabras, según la teoría, son víctimas y el pueblo chamula se ve hoy en día como un pueblo sufriendo las consecuencias del peso histórico, de una herida abierta.

La interferencia y contaminación espiritual de la cultura original de Chamula ha dejado un gran desafío para la comunidad tradicionalista la cual, gracias a su resistencia y a la virtud de hacer del sincretismo una religión,<sup>17</sup> ha podido conservar mu-

<sup>14</sup> Véase Rus 1977; también, el libro de Evon Z. Vogt, *Fieldwork Among The Maya*, UNM Press, Albuquerque, NM., 1994.

<sup>15</sup> Gossen, 1999.

<sup>16</sup> Ver Gossen Op. Cit. p. 26.

<sup>17</sup> Para comprender mejor el proceso religioso de sincretismo en términos históricos véase los comentarios de historiador William Taylor, *Ministros de lo Sagrado*, 1999, pp. 73-89.

chos elementos significativos para el pueblo. La perspectiva insiste en que para los chamulas hay mayor continuidad en su identidad. Aquí, según la teoría, poco ha cambiado desde los tiempos antiguos. La evidencia de esa posición se encuentra en sus ritos y tradiciones como es "el festival de juegos," el uso del licor de caña (*pox*) en los ritos, la quema de velas, los cuentos y mitos de su cosmología, etc. Sin embargo, cuando se descubre que la tradición "antigua" no lo es tanto, o que "el festival de juegos" (Carnaval) no tiene la misma importancia en la cosmología de otras comunidades tradicionales chamulas (como por ejemplo en la comunidad de Candelaria), y que el uso popular del trago (*pox*) es algo reciente (del siglo XIX), y que los cuentos y mitos "populares" son poco conocidos en los parajes, se sospecha la debilidad de los mitos. A lo mejor la variedad de elementos se explica por la capacidad creativa e imaginativa que hay en los chamulas no sólo para divertirse sino para enseñar a los niños a asimilar la represión generalizada, sea la de ladinos *kaxlanetik*, o la de sus propios *ajualiles* - los caciques del municipio. El historiador, Kevin Gossner, nos ofrece una perspectiva para entender mejor la realidad de los Chamula en su contexto histórico:



Foto: Jack Kurtz.

*Los Mayas de los Altos casi desaparecieron después de la conquista Española y han vivido bajo la represión y la pobreza desde entonces. Su cultura material, sus valores e ideas sobre el mundo reflejan aquella experiencia. Entre ellos, tradición (costumbre) no es algo inmutable del pasado sino algo que ha sido reformado y alterado mientras el pueblo, en cada generación, ha reexaminado su propia historia, luchando por construir su propia identidad, y peleando para defender su forma de vida.*<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Gossner, Kevin, The Soldiers of the Virgin -- The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion, University of Arizona Press, Tucson, 1992.

## Sujeto y Actor en Una Realidad Compleja

Tenemos que tener mucho cuidado de no ver a los chamulas más allá de como son. Para conservar la idea de un pueblo Chamula folklórico, muchos antropólogos han preferido no tomar en cuenta la acción opresiva y perversa del Partido del Estado. Parece que la tendencia ha sido ver a Chamula como la supervivencia de una "armonía primitiva" de la antigua cultura Maya y así representarlos simplemente como víctimas, es decir como objetos y no como sujetos de la historia. Tal tendencia hoy, especialmente después de los acontecimientos de 1994 y la lucha zapatista en los últimos 7 años, sería no sólo imprudente sino finalmente frustrante.<sup>19</sup>

Desafortunadamente, la interpretación idílica que promueve el Gobierno es poco crítica y lleva muchas veces a un análisis cultural *ahistórico* cuya tendencia ha sido justificar en vez de liberar construcciones culturales corrompidas. Tal vez lo más preocupante de esa falta de perspectiva crítica es que, al no reconocer la interferencia y las influencias adversas de más de 70 años de las políticas indigenistas del Partido Revolucionario Institucional, estas interpretaciones también han contribuido indirectamente a los problemas actuales de Chamula: impunidad, injusticia social, miedo, opresión y pobreza que la mayoría sigue sufriendo.<sup>20</sup>

Muchos observadores de Chamula acusan a las Iglesias de haber distorsionado la pureza y la verdad de ese pueblo; por tanto la culpa la tiene la conquista espiritual impuesta por la iglesia católica y luego por las iglesias evangélicas.

*Fue en el año 1524 que Chamula fue otorgada como encomienda a Bernal Díaz del Castillo y sobrevivió intacta a los subsiguientes siglos de opresiva explotación colonial de la tierra y el trabajo. Los esfuerzos de los dominicos por concentrar a los dispersos chamula en centros de población (reducciones) fracasaron en su mayoría, como sucedió en casi toda Mesoamérica. Alrededor del 1550, se establecieron en Chamula tres de esas reducciones. Aunque evidentemente no pudieron mantener su originaria concentración de población, continuaron funcionando como unidades sub administrativas para los distantes caseríos que les habían sido asignados. Es posible que los actuales barrios de Chamula, de los cuales hay tres, sean supervivencias de los abortados esfuerzos de los dominicos"<sup>21</sup>*

Andrés Aubry, en su libro *Los Padres Dominicanos Remodelan A Chiapas A Su Imagen Y Semejanza* (1988) critica igualmente los esfuerzos de los frailes predicadores, lamentando que por complejas razones de los tiempos, la Orden no pudo continuar la herencia del primer Obispo, el Dominico Fray Bartolomé de Las Casas.

<sup>19</sup> Véase Robert B. Edgerton, *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*, New York, Free Press, 1992.

<sup>20</sup> Véase el análisis de Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo: una civilización negada*, Grijalva, México, 1990. También, Jan Rus. "Managing Mexico's Indians: The Historical Context and Consequences of Indigenismo", Manuscript prepared for Department of Anthropology, Harvard University, 1976. También Jan Rus, "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Viqueira, Juan Pedro y M. H., *Chiapas los rumbos de otra historia*, 1995.

<sup>21</sup> Gossen, Gary, *Los Chamulas en el mundo del Sol*, INI, 1974.

*En el caso de los Predicadores, esta identidad es quizás más lascasiana que dominica: la trayectoria dominica inicia su ciclo en Chiapas con fray Bartolomé de las Casas "defensor de los indios", y se cierra con broche de oro con el prócer de la Independencia de Chiapas y de Centroamérica, Fr. Matías de Córdoba. A lo largo y ancho del continente, no existe país latinoamericano que no haya edificado en su capital política una estatua a Las Casas para celebrar la nueva patria.*

*Al papel hegemónico -- de poder -- de los dominicos por lo tanto, se ha de agregar el papel afectivo y simbólico que, después, le asignó la historia. En América Latina, por más escolástico o racista que sea un Padre dominico, no puede negar su herencia lascasiana sin perder su identidad religiosa o sin cerrarse las puertas del continente (1988: 2).*

*En su trayectoria secular, la orden dominica en Chiapas, tal como unas civilizaciones, surge de repente, luego crece -- aún con accidentes -- hasta llegar a cumbres envidiables, para después enfermarse, y dar todas las señales de la agonía. Esto no es sorprendente. El problema es de saber cómo y, en la medida en que se pueda, por qué (1988: 4).*

El historiador Neil Harvey pone en contexto lo que fue una oportunidad para que la autonomía indígena creciera:

*... además de haber acumulado tierras productivas en toda la provincia, se habían convertido en la institución más importante en la reorganización de la sociedad nativa. Los poblados eran gobernados de acuerdo con los designios coloniales, pero el acuerdo con los dominicos significaba que los dirigentes nativos continuaban disfrutando de un cierto grado de autonomía local. Esta situación dio lugar a la persistencia de las prácticas religiosas indígenas, aunque expresadas en una nueva forma cristiana. El ejemplo más claro de tal sincretismo era la colorida y entusiasta celebración de las festividades de los santos, que frecuentemente provocaban las sospechas de aquellas autoridades eclesiales que favorecían los rituales más solemnes. Las fiestas eran organizadas en cada poblado por asociaciones religiosas, o cofradías, identificadas con un santo en particular. Los dominicos parecen haber sido sumamente pragmáticos al conceder a las cofradías cierta autonomía local a cambio de su devoción al cristianismo. Sin embargo, fue esta ambigüedad de las relaciones indio-ladinas lo que permitió a los dirigentes locales establecer un espacio de resistencia al gobierno español, que culminaría en la franca rebelión de 1712.<sup>22</sup>*

## **Historia negociada de realidades recíprocas e incompletas**

Como Harvey el historiador William Taylor también nos ofrece otro punto de vista bastante distinto de las teorías populares que se usan para explicar como son los chamulas. Pintando un escenario del siglo XVIII más realista en cuanto a los tiempos coloniales, Taylor insiste, contrario de lo que muchos han pensado, que los indígenas no fueron víctimas pasivas de una situación que los rebasaba. La realidad fue que los indígenas participaron negociando y luchando muchos aspectos importantes de su propio destino. La época fue mucho más compleja y fue forjada con las manos de los

<sup>22</sup> Harvey, Neil, La rebelión de Chiapas, la lucha por la tierra y la democracia, Edición ERA, 1998.

múltiples actores que la vivieron. Es por eso que resulta pertinente interpretar la situación de San Juan Chamula de una manera más crítica y realista. La perspectiva histórica de Taylor, entonces, nos reta a ver la situación de Chamula desde una perspectiva más congruente que la de otros observadores porque su punto de vista histórico marca una dinámica cultural que aún es vigente.

Para explicar las relaciones entre indígenas y ladinos en Chiapas de siglos pasados sería prudente proponer "la posibilidad de *congruencia y de ampliación*" como una mejor vía para entender la acción de los pueblos indígenas en el tiempo de la colonia. No estaban inermes sino que *combinaban y recombinaaban* prácticas y creencias sin intenciones subversivas.<sup>23</sup> Intenciones subversivas había sin duda, pero no siempre. El énfasis se da en las "relaciones de dominio como *realidades recíprocas e incompletas*, que contienen significados y valores alternativos que pudieran desafiar las versiones del orden social de los gobernantes" (p. 20). Con respecto a la cultura política colonial y post-colonial, Taylor nos llama la atención en la perspectiva trans-cultural con el desafío de "ir más allá de la metáfora implícita de conquista" (p. 19).

Esto quiere decir que hay que ver una cultura como la de Chamula en los tiempos de colonialismo como una "cultura compartida" en la que se pueda ubicar a los colonizados como actores que toman decisiones. Según la idea de Taylor y otros sería más realista ver la clase dominada como parte y no aparte de la época en que tenían que vivir: "se acomodan y se apropian en vez de simplemente rendirse; las relaciones eran negociadas, impugnadas y reformuladas, no eran estáticas ni cristalizadas; enfrentamientos directos de parte de cualquiera de los dos lados eran poco frecuentes. Al pelear sus propias batallas de sobrevivencia, los indios fueron más frecuentemente partícipes de la occidentalización que desesperados opositores" (p. 20).

Entonces para entender la complejidad que tal vez nos pueda explicar mejor la dinámica cultural y social de una comunidad como la de Chamula, vale la pena tomar en cuenta una perspectiva crítica del pasado y, a la vez, una perspectiva *subalterna*; así entonces, podríamos evitar las interpretaciones idealistas y muchas veces ahistóricas presentadas por diferentes observadores. A propósito, el etnohistoriador Daniel Nugent advierte que hay muchos "estudios comunitarios" realizados por antropólogos:

*... que aparentemente se abstraen al hecho de que la aislada y atrasada "comunidad" del "indio" o "peón" que estudian es también un espacio político dominado, situado dentro de una organización de poder que abarca todo y es muy brutal, sus residentes sujetos de modos de gobernar que emergen desde las rutinas y rituales de mando que está generado a la vez desde dentro y fuera de esos espacios hipotéticamente aislados.*<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Énfasis añadido: *Dos visiones del cambio religioso que siguen siendo controvertidos por los estudios del siglo XVI - diferencia y transformación (según la cual conversión necesariamente significó desplazamiento), y diferencia y resistencia (según la cual los naturales y sus descendientes aceptaban estratégicamente ciertos rasgos superficiales del cristianismo, aunque rechazaban la religión) - tienen menos relevancia para el siglo XVIII y las prácticas religiosas locales. Las teorías que se centran sobre el sincretismo, el cual es el medio más ampliamente aceptado para representar el cambio religioso en los altiplanos de Hispanoamérica, insisten en la adaptación, combinación y mutua influencia. Por lo demás, los teóricos que perciben el sincretismo en Mesoamérica han tendido a poner demasiado énfasis en la continuidad de las creencias y en el logro temprano del cambio religioso. Además han sugerido un conflicto más abierto e irreconciliable entre feligreses y sacerdotes tocante a materias de fe de lo que atestigua la mayor parte de la evidencia colonial tardía* William Taylor et. al., *Ministros de lo Sagrado*, Vol I. El Colegio de México, 1999, p.16.

<sup>24</sup> Nugent, Daniel, *Rural Revolt in Mexico*, Duke, 1999, p. 15.

La hermenéutica *subalterna* nos ofrecería una variedad de interpretaciones considerando no sólo la cultura dominante (o sea de los que definen), sino considerando a los que han sido siempre "definidos" o delineados por otros y ahora luchan constantemente, por redefinirse frente a las circunstancias de su existencia.

Si la lucha por el poder en Chamula tiene raíces en la antigüedad, no es entonces tan impensable que la causa de fondo de la violencia naciera de una capacidad fundamental en las relaciones inter y intrahumanas: *la mimesis*, o sea, la capacidad humana de imitar a otros, especialmente cuando uno y otro comparten el mismo deseo por el mismo objeto. Cuando el objeto es el poder, el control, el privilegio, etc. , entonces nace la rivalidad. Que no pase tiempo en que la sangre derramada brote para cerrar la rivalidad en victoria, orden, paz, y religión incluso dado la importancia de justificar aspectos sagrados hasta prohibidos sobre lo que pasó "en aquel entonces"<sup>25</sup> o lo que hoy se llamaría "la tradición costumbrista."



CDHFBC

Tal lectura de la historia sale de voces poco escuchadas, y desde "textos" no publicados pero bien escritos en la carne de todos que han sufrido las consecuencias de exigir la verdad de su historia.<sup>26</sup> Por eso la visión histórica y crítica sobre Chamula y cualquier otra comunidad en Chiapas es esencial para poder entender la lucha por lo que hoy se enmarca en los derechos humanos. Muchas veces la historia de Chamula es poco inteligible porque está contada desde la perspectiva hegemónica de los "victoriosos", es decir los ladinos de los Altos o los gobernantes en la tierra caliente de Tuxtla Gutiérrez. Son ellos que se han apropiado de la historia por intereses particulares, dejando la verdad escondida u olvidada.<sup>27</sup> La manera efectiva de "institucionalizar" el olvido es haciendo de la verdad un mito.

<sup>25</sup> Véase las ideas antropológicas del Profesor René Girard, Things Hidden Since the Foundation of the World: Research Undertaken in Colaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort. Stanford, Calif., Stanford University Press, 1987. (Trad. del inglés: Stephen Bann y Michael Metteer).

<sup>26</sup> Clifford Geertz sugiere que la cultura humana puede leerse como un "texto" en su famosa colección de Sayos Interpretation of Culture, Basic Books, New York, 1963.

<sup>27</sup> Rus, Jan, "¿Guerra de Castas Según Quién? Indios y Ladinos en Los Sucesos de 1869". En Viqueira, Juan Pedro y M. H., Chiapas los rumbos de otra historia, 1995. Ver por ejemplo la historia de Pajarito descrita por Prudencio Moscoso Pastrana en Jacinto Perez "Pajarito" Ultimo Líder Chamula, Gobierno del Estado de Chiapas, 1972.

La prioridad ha sido promover una especie de mitología sobre Chamula (y, por supuesto, desde los chamulas como se puede ver en los proyectos del Instituto Nacional Indigenista) para que la verdad no sea conocida y la historia verdadera se olvide, o por lo menos, solo quede en algo "bonito" o "interesante." Lo que queda, entonces, es nada más que un mito, una historia que, aunque tal vez heroica, está llena de detalles poco claros; ello expresa una realidad paradójica: para mantener orden y evitar el caos de un posible levantamiento indígena -como las versiones ladinas sobre las sublevaciones indígenas de Cancuc en 1712, de Pedro Díaz Cuscat en 1869, y del "Pajarito" en 1911- la verdad no se dice, no se permite y no se ve.

Tal vez la visión del futuro depende mucho de como se interpreta el pasado. Como sucede con otros pueblos marginados, por más que un mito hable del pasado, de "una gloria de los antepasados heroicos" o de otras épocas, poco se dice sobre la realidad histórica, de como comenzaron los problemas originales del universo y del mundo, o de como es la crisis espiritual en el cosmos real. Es como dice el gran pensador René Girard, "El mito es el texto que cierra la boca de la víctima. El mito es el texto que escribe la historia a partir de la visión de los perseguidores"<sup>28</sup>

Un ejemplo de mitificación de la lucha indígena lo proporciona el antropólogo etnohistoriador Jan Rus, acerca de la supuesta "guerra de castas" al final del siglo XIX.<sup>29</sup> Empezando con la versión mítica y ficticia, aunque totalmente creíble y atractiva desde la perspectiva ladino-mestiza de la cultura dominante en Chiapas, Rus contrapone luego la perspectiva crítica e histórica sobre la realidad de lo que es, de hecho, "una historia autóctona chamula."

*Entre 1868 y 1870, los habitantes de Chamula y de varias comunidades tzotziles de Los Altos de Chiapas libraron una implacable y sangrienta guerra de exterminio contra sus vecinos ladinos. Encabezados por un dirigente sin escrúpulos, que les hizo creer que podía comunicarse con una colección de "santos" de barro, de fabricación por demás rudimentaria, se retrajeron en las montañas, en donde erigieron un templo, sede de su nueva religión. Ahí, el mencionado dirigente, con el propósito de acrecentar su poder, hizo crucificar a un muchacho el Viernes Santo del año de 1868, a guisa de un "Cristo" indio. /*

*Las autoridades ladinas conscientes, horrorizadas por tanta barbarie, intentaron por más de un año hacerles ver a los indios que estaban en el error y que debían regresar a la civilización. Por desgracia, todos sus esfuerzos fueron en balde: asesados por un misterioso forajido ladino que les enseñó maniobras militares, las hordas indias emergieron de las montañas en 1869, saqueando aldeas y masacrando a todos los que no fueran de su misma raza. /*

*Sus primeras víctimas fueron los mismos sacerdotes y maestros de escuela que habían ido a vivir a sus comunidades para educarlos. Enseguida, pasaron a masacrar a las familias de pequeños agricultores ladinos que habían osado ocupar tierras vacantes en los linderos de sus territorios. Por último, se lanzaron sobre San Cristóbal, de donde no se retiraron sino hasta ser repelidos por refuerzos ladinos reclutados por todo el estado. A pesar de sufrir estrepitosas derrotas en todas y cada una de sus ulteriores campañas, fueron tales su fanatismo y su malicia que habría de transcurrir otro año antes de que la milicia estatal lograrse aplastar a la última banda de renegados.*

<sup>28</sup> Assman, Hugo (ed.). Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con los teólogos de la liberación. San Jose, Costa Rica, Editorial DEI, 1991.

<sup>29</sup> Véase también Wasserstrom, Robert F. 1978. "A Caste War that never was: The Tzeltal Conspiracy of 1848", Peasant Studies, vol. 7, n. 2, 1978, pp. 73-85.

\* \* \* \* \*

*Esta versión de la "Guerra de Castas de 1969", básicamente la misma que nos transmitieron los periodistas e historiadores del siglo XIX, se evoca todavía en Los Altos de Chiapas para demostrar la precariedad de la acción civilizadora sobre los indios y evidencia el peligro que implicaría el permitirles tan siquiera una mínima autonomía dentro de sus comunidades. Aun cuando antropólogos y otros investigadores han intentado revisar esta teoría en años recientes, a menudo con el propósito expreso de contar la versión indígena de esta historia, ninguno de ellos parece haber cuestionado ya sea sus detalles específicos, ya la impresión global que se tiene de que la virulencia de la "Guerra de Castas" se debió por completo a la peculiar expresión que dieron los indios a su odio hacia los ladinos.*

*Lo más lamentable de todo es que prácticamente nada de toda esta historia parece apegarse a la verdad (Rus 1995: 145-146).*

Jan Rus nos explica un momento importante en la vida de Chamula, que para muchos mayas constituyó una *segunda y verdadera revolución* que empezó en el tiempo de Presidente Lázaro Cárdenas a finales de los 1930s. Si la revolución mexicana de principios del siglo abrió espacios nuevos para una nación de desamparados, entonces sería la tarea de otra revolución cerrarlos:

*Éste fue el período en el cual por fin recibieron los beneficios del "México nuevo", entre los que figuran la reforma agraria, la aparición de sindicatos y el final de un régimen de peonaje y de contratación por deuda. Hay, pues, cierta justificación en identificar el periodo que abarcó desde 1936 hasta los primeros años de la década de 1940 como "la revolución de los indios", tal como se hace algunas veces en Chiapas. Así y todo, fue una curiosa revolución. Aun cuando se afirma que la "época de Cárdenas" reivindicó a los indígenas y les confirió nuevos derechos, una mirada un poco más objetiva revela que, a la larga, introdujo en realidad una forma más estrecha de dominación. Para aplicar sus reformas, los cardenistas y sus sucesores se inmiscuyeron en las comunidades indígenas, no solamente sustituyendo sus líderes sino también reorganizando sus gobiernos, creando nuevos puestos para tratar asuntos laborales y agrarios al mismo tiempo que se otorgaban novedosos y grandes poderes a los encargados de mantener relaciones armoniosas con el partido oficial y el poder federal (Rus 1995: 251-252).*

Sin duda, el caminar histórico no ha sido nada fácil; ha estado lleno de piedras y peligros.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Jan Rus habla de tres "interrupciones" en la relativa estabilidad de la vida indígena de los Altos, de lo cual Chamula es representativa.

(1) La de 1860 a 1885, cuando la remoción de los Dominicos como administradores de los pueblos indios coincidió con los principios de la "privatización" de las tierras que rodeaban esos pueblos y la consiguiente usurpación de la mano de obra indígena por la élite local; (2) la de 1881 a 1904, cuando las "comunidades corporativas cerradas" que se cristalizaron en respuesta al choque entre las comunidades "dominicas" y los nuevos terratenientes a fines del siglo XVIII fueron sometidas a la nueva agricultura comercial de las tierras tropicales de Chiapas con su gran demanda estacional de trabajadores migrantes; y (3) la que parece empezar a fines de los 1960s con el lento colapso del sistema de plantaciones, y la consiguiente enmiseración de los migrantes que dependían de ello. (Citado con permiso por Jan Rus "La Urbanización de los Tzotziles: Visión Histórica de las Fases Iniciales, 1965-1988", documento por aparecer).

## La lucha verdadera

¿Qué sería, entonces, lo que constituye la historia verdadera de lo pasado, presente y futuro de Chamula?

¿Son mitos de violencias cíclicas, de lucha sin fin?

¿O será que no se han percibido los cambios en la tradición y la costumbre y por eso nos parece esencial lo que no es?

Sin embargo, si un cambio es de verdad posible (dado que siempre ha sido una dinámica de la supervivencia en Chamula), entonces ¿qué constituiría un futuro significativo para la comunidad Chamula en términos autóctonos y locales? ¿Podría existir sin el sistema caciquil del PRI y las políticas de rivalidad y control económico?

Parece que tomar en cuenta los derechos humanos de miembros de la comunidad es una novedad, que es interpretado inmediatamente como una crítica hacia las autoridades responsables. Entonces el discurso y las acciones de derechos humanos en vez de traer esperanza y consolución, muchas veces ha traído miedo e incertidumbre, represalias y fratricidios.

Antes no había mucha diferencia entre los derechos colectivos y los derechos individuales, y no se consideraba como asunto público importante a tratar. Ahora, muchos se hacen muchas preguntas: ¿qué sentido tiene la defensa de la cultura, de la costumbre y la tradición si la medida tomada para defenderla implica la destrucción de vidas y viviendas? ¿Y que significa para las autoridades de Chamula enfrentar la paradoja de defender valores civiles y religiosos de solidaridad y comunidad?

Pero si en verdad las costumbres históricas son tan importantes para el pueblo Chamula, entonces ¿por qué los valores se convierten en "negociables" y son pisoteados por las mismas autoridades que tienen la obligación de cuidarlas?

Es importante ver y entender el contexto histórico de fuerzas e influencias que ha producido "la cultura" y que también fue producto de un pueblo siempre luchador, constantemente preocupado por la sobrevivencia y el respeto mínimo. Aún cuando los líderes del pueblo Chamula han explotado y oprimido a su propio pueblo no nos debe sorprender que el valor contestado era la existencia de un pueblo ya marginado, inseguro, vulnerable.

No hay duda que los caciques mismos, a pesar de cualquier maldad y política perversa, empezaron a actuar en forma sincera, para defender a su pueblo y cultura. No pueden ser tan diferentes de lo que pasa en otras partes del mundo. Somos productos de la historia, para bien o para mal. Para los líderes chamulas, en las circunstancias que tienen para sobrevivir, actúan de una manera consistente y sincera. Tal vez, atrás de la máscara de la defensa de una "armonía primitiva" no todo sea bueno y eficaz; aún lo malo y lo perverso puede servir si es necesario para seguir adelante.

Cuando los hermanos y hermanas de Chamula llegan al Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de las Casas", no llegan para contar mitos, ni para reclamar que su mundo está en peligro de perderse. No llegan quejándose de que el Centro Chamula, el *ómbigo del mundo* simbólicamente y en la realidad, está por caerse debido a que los "protestantes" -- es decir, "los inconformes, rebeldes y subversivos" están actuando mal ( por ejemplo, con odio a la tradición y la costumbre, o "quemando sus santos" para acabar con la vida del pueblo Chamula que les dejó el patrón San Juan).

Eso no.

Pero sí han venido a denunciar a los "amigos indios" del Gobierno, a los *caciques*, los llamados "*Católicos Tradicionalistas*", es a ellos a quienes quieren denunciar por toda la violencia e impunidad de un sistema que por años y hasta la fecha, sigue generando tanta tristeza y violencia.