UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

T E S I S

SYU´EL TUNNELETIK Y MANDAR OBEDECIENDO. PODER Y CULTURA EN PUEBLOS INDIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANÍSTICAS

PRESENTA

ARGIMIRO ARTURO LOMELÍ GONZÁLEZ

COMITÉ TUTORIAL

DIRECTORA DRA. MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
DR. ANDRÉS FÁBREGAS PUIG
DRA. MARÍA ISABEL MORA LEDESMA
DR. JAVIER MAISTERRENA ZUBIRÁN
DR. JOSÉ ADRIANO ANAYA

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas Enero de 2014.

2014 Argimiro Arturo Lomelí González

2014 Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente núm. 1460
C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Calle Bugambilia #30, Fracc. La Buena Esperanza, manzana 17, C.P. 29243
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
www.cesmeca.unicach.mx

ISBN: 978-607-8240-78-4

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DEL CESMECA-UNICACH

Syu´él tunneletik y mandar obedeciendo. Poder y cultura en pueblos indios de los Altos de Chiapas. Por Argimiro Arturo Lomelí González se encuentra se encuentra depositado en el repositorio institucional del CESMECA-UNICACH bajo una licencia Creative Commons reconocimiento-nocomercial-sinobraderivada 3.0 unported license.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 1

CAPÍTULO I REFERENCIAS TEÓRICAS ACERCA DEL PODER Y LA CULTURA EN LOS PUEBLOS INDIOS 19
1.1. EL ESTUDIO DEL PODER DESDE LO SUBJETIVO 20
1.2. EL PODER SEGÚN CORNELIUS CASTORIADIS 24
1.3. PODER Y CULTURA EN PUEBLOS INDIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS, "SYU'EL TUUNELETIK" Y EL "MANDAR OBEDECIENDO" 28
1.4 SY'UEL TUUNELETIK, EL PODER DE LOS SERVIDORES 35
1.5 MANDAR OBEDECIENDO DILEMA DE LA DEMOCRACIA Y DEMOCRACIA COMUNITARIA 38

CAPÍTULO II ASPECTOS HISTÓRICOS DE LA CULTURA Y EL PODER DE LOS PUEBLOS INDIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS 47
2.1 LOS TIEMPOS REMOTOS Y EL PASADO MESAOMERICANO 48
2.2 ORÍGENES DE LAS DIFERENCIAS Y DEL PODER Y LA RELIGIÓN 51
2.3 LOS MAYAS, ORÍGENES CIVILIZATORIOS DE LOS PUEBLOS INDIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS 55
2.4 LOS AJAW, WAXAKMEN Y EL ORIGEN MÍTICO DE LOS PUEBLOS INDIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS 58
2.5 DINÁMICA HISTÓRICA DE LOS PUEBLOS INDIOS DE CHIAPAS 65
2.6 LOS PRIMEROS CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA TRADICIONAL REPÚBLICA DE INDIOS 76
2.7 LOS INDIOS,1810-1910 Y LOS GOBIERNOS REVOLUCIONARIOS, LA ASAMBLEA Y EL PLEBISCITO HACIA EL EZLN 85

CAPÍTULO III EL PUEBLO MANDA EN LOS PUEBLOS DE CHAMULA Y PANTELHÓ 95
3.1 CHAMULA, EL MANDATO DEL PUEBLO 96
3.1.1 MANDAR OBEDECIENDO: LO QUE EL PUEBLO MANDA 104
3.1.2 PORQUE LO MANDA EL PUEBLO 107
3.2 PANTELHÓ : MÁS ALLÁ DE LOS CONFLICTOS: LA UNIDAD DEL PUEBLO 112
3.2.1 INDIOS Y LADINOS DISPUTAN POR LA PRESIDENCIA MUNICIPAL 117
3.2.2 A LA AUTORIDAD MUNICIPAL Y DEL ESTADO NO LES IMPORTA LA VIDA Y LA SALUD DEL PUEBLO 123

CAPÍTULO IV TRES NUDOS DE OXCHUJK' Y TRES PUEBLOS EN SAN PEDRO CHENALHÓ 129
4.1 KAJWALTIK DE OXCHUJK', LA ESENCIA Y EL ORDEN DEL PUEBLO 130
4.1. DESAPARICIÓN DE SKATINAB, TS'UNUBIL Y CH'UYKAALETIK , RESTAURACIÓN DEL SY'UEL TUNNELETIK 135
4.1.2 HACIA LA MODERNIDAD DISPUTAS POR LA PRESIDENCIA MUNICIPAL 142
4.2 SAN PEDRO CHENALHÓ TRES PUEBLOS Y UN MANDAR OBEDECIENDO 147
4.2.1 ABTEL PATAN, NICHIMAIL ABTEL, PODER TRADICIONAL Y LAS COMUNIDADES 148

4.2.2 Comunidad dividida EZLN y San Pedro Chenalhó 155
4.3 Organización Sociedad Civil Las Abejas 157
4.3.1 Justicia, resistencia y autonomía 161

Capítulo V San Andrés Sak'amch'en, Tanjobeltik- Magdalenas y San Juan K'ankujk' 163
5.1. San Andrés Sak'amch'en de los Pobres 164
5.1.1 El municipio Autónomo de San Andrés 166
5.1.2 Tsikel vokol: Valor de la resistencia, principio y practica de gobierno 169
5.2 Municipio Autónomo rebelde Zapatista Magdalenas La Paz 173
5.2.1 Pueblo indio, el santuario colonial y casa de syu'el tunneletik 174
5.2.2 Remunicipalización, municipio constitucional vs MAREZ 176
5.2.3 K'uxul winik tatik, el acuerdo por Vaxakmen 180
5.3 El alma y la vida en San Juan K'ankujk' 184
5.3.1 Mamaletik los servidores 185
5.3.2 Lo político en el Municipio Constitucional 189
5.3.3 Autónomos, su política en salud y el control de la epidemia de tosferina 190

6. Conclusiones 197
7. Bibliografía 205
8. Anexos 215

Para dirigir una comunidad, nos recuerda el antiguo proverbio chino, los gobernantes deben actuar con la misma delicadeza como la que se requiere para freír un pescadito: los cocineros torpes lo rompen cuando tratan de voltearlo.

INTRODUCCIÓN

La gran mayoría de los actuales habitantes de las regiones indígenas del país son descendientes de una de las civilizaciones originales del mundo. Las culturas y pueblos que desde tiempos inmemoriales surgieron se asentaron en estos territorios. Los millones de personas del continente americano y en particular en nuestro país, entraron en una dinámica diferente después de los siglos de contacto con el sistema-mundo del desarrollo capitalista. Lo que queda de los pueblos indios después de siglos de contacto con el sistema mundial, entre otras cosas, son cientos de lenguas, grandes extensiones de territorios aún en su poder y las formas particulares de gobernarse.

El asunto no es menor dado que, de acuerdo al informe "Situación de los Pueblos indígenas en el mundo" (ONU 2010), los datos indican que las personas llamadas indígenas, varios miles de millones, viven en el 24% del territorio mundial y que los territorios que habitan y que tienen bajo su domino representan más del 82% de los ecosistemas y sistemas de biodiversidad del mundo.[1] Entre México y Centroamérica la población organizada en pueblos indios será de unos 28 millones (National Geographic 2003).[2] De acuerdo al más reciente censo de población y vivienda del INEGI del año 2010, se puede interpretar que hay en el territorio mexicano más de 15 millones, organizados en varios miles de pueblos y hablantes de unas 240 lenguas si consideramos las variaciones.

Del total de la población del país representan entre el 15 y 17 por ciento. La mayor parte de los pueblos indios habitan en el centro y sur sureste del país. De acuerdo a las cifras oficiales de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos indígenas (CDI), Las entidades cuya proporción de población indígena es mayor son: Yucatán (59%), Oaxaca (48%), Quintana Roo (39%), Chiapas (28%), Campeche (27%), Hidalgo (24%), Puebla (19%), Guerrero (17%) San Luis Potosí y

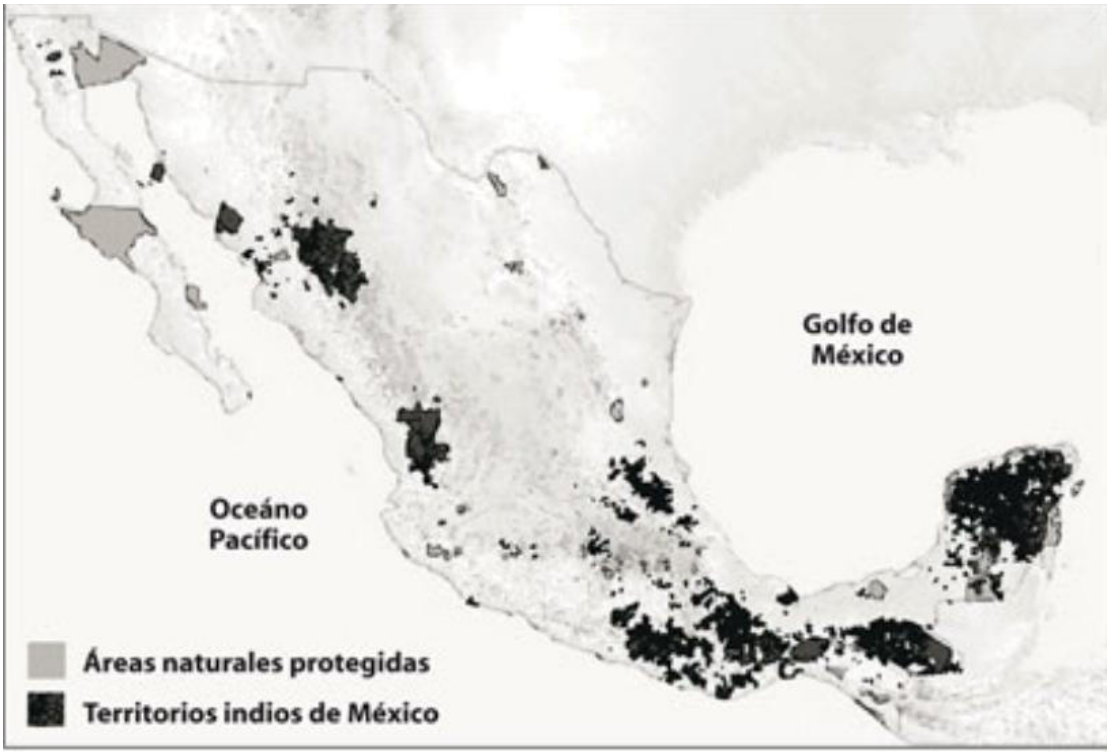
[1] Se puede consultar en *www.un.org/indigenous*

[2] La cifra se construye con la información del "Mapa suplemento: pueblos indígenas y ecosistemas naturales de Mesaomérica" elaborado por un grupo de expertos convocado por el *Center for the support of Native Lands* publicado en la revista *National Geographic* vol.12 No.2 febrero del 2003. Encarte

Veracruz (15%, cada uno) (CDI 2010) .[3] Algunas de estas cifras pudieran ser rebatidas, pero son grupos humanos muy importantes de la sociedad. Los 15 millones de personas podrían ser la población total de alguna nación europea o centroamericana. A pesar de los embates que hicieron por desaparecer a las poblaciones originarias en varias regiones, la población indígena de México ha ido creciendo desde el siglo pasado. Por ejemplo, el Consejo Nacional de Población en su informe del 2008 sobre la proyección de las poblaciones indígenas 2000-2010, se aprecia un aumento constante y sostenido de más de 1.5% anual en promedio pero que en algunos casos el crecimiento es superior al 2.4% (CONAPO 2008).

Esta numerosa población ocupa grandes extensiones en las que viven. Como se aprecia en el mapa 1, detentan el 52% del territorio nacional (103 millones de hectáreas). Esta superficie incluye el 70% de las áreas forestales (bosques templados y selvas tropicales) y el 80% de las zonas agrícolas (fundamentalmente de temporal) del país. (Lomelí 2012)

Mapa 1: Territorios Indios de México 2010



Elaborado por el autor. Tomado de Revista Ojarasca del 28 de Febrero del 2012

[3] Sistema de información e indicadores sobre la población indígena de México de la CDI. Consultable en www.cdi.gob.mx

En estas regiones se encuentra uno de los centros mundiales de riqueza en biodiversidad y de culturas en la actualidad empiezan a ser tema de disputa con los estados nacionales y las grandes corporaciones empresariales. Las montañas y las selvas del trópico pertenecen a las poblaciones indias.

Cuando menos en México y Centroamérica, la Mesoamérica India, esta población está organizada en entidades político religiosas que ocupan el espacio territorial de manera autónoma y soberana, que en la mayoría de los casos corresponde a las demarcaciones municipales.

Mapa 2: Territorios Indios del Sureste de México y Centroamérica

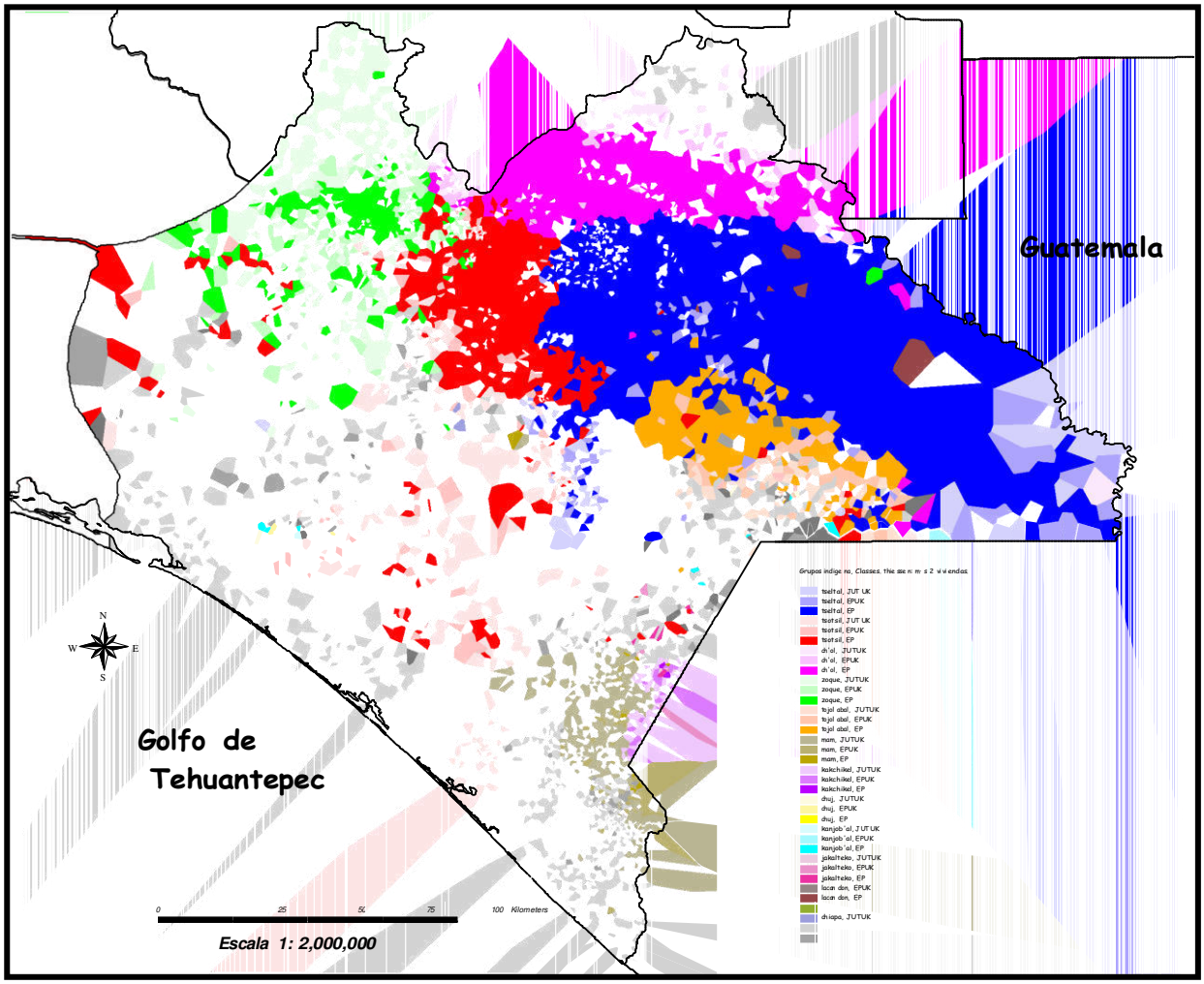
Fuente: Revista *National Geographic* 20/02/2003

Han adaptado las formas de gobernarse y de poder que cuestionan al poder formal e institucional. Las características particulares de estos pueblos, tanto por su historia como por ciertos rasgos culturales, ofrecen un mosaico de las formas de organización sociopolítica. En otras palabras tienen una forma distinta de hacer política, otra política. De ahí la incomprensión de las llamadas "modernidades democráticas" y sistemas políticos a las formas de gobierno indígena.

La triada territorio-lengua-gobierno son los pueblos indios. Cada pueblo en su propia dinámica y con sus propias luchas y resistencias. La visibilidad de los pueblos indios se ha hecho notoria a través de sus rebeliones y movimientos por el reconocimiento de sus derechos colectivos en el marco constitucional, así como por su incidencia en la vida política de sus respectivos contextos. Han alcanzado altos niveles de organización, legitimidad y futuro, lo cual sin duda les permitirá sobrevivir a los actuales intentos de despojo.

En el caso particular de Chiapas, las cifras del gobierno del estado reportan más del 30 por ciento de la población total de la entidad, ocupando el 70 por ciento de la extensión total del territorio. En las regiones Altos, Selva y Norte del estado, está concentrada la población indígena y son el 90 por ciento de la población total (Lomelí 2002:31-39).

Mapa 3: Territorios Indios de Chiapas 2010



Elaborado por el Autor. Tomado de Base de Información

De acuerdo a los datos contendidos en el último censo contrastados con la base de información que hemos recabado en trabajo de campo se puede afirmar que la población india del estado de Chiapas suma una cifra cercana a los dos millones de hablantes de una lengua originaria y organizada en entidades sociopolíticas. Esta cifra representa casi un 50% de la población total del estado constituida en 110 "pueblos indios" (Camacho y Lomeli 2002). Ésta población está organizada en entidades político religiosas que ocupan un espacio territorial, que en la mayoría de los casos corresponde a las demarcaciones municipales con distinto grado de densidad poblacional y a los municipios autónomos rebeldes zapatistas (MAREZ). Las demarcaciones municipales, con más del 50% de población indígena en su territorio, además de comunicarse en alguna de las lenguas de origen maya o zoque, tienen esas formas de gobierno, tanto de la obra pública como de aspectos religiosos, considerados como "pueblos indios".

La diversidad lingüística de los pueblos indios de Chiapas radica en la existencia de 12 lenguas habladas por cerca de 2 millones de personas de los cuatro y medio del total de la población, pero que en sus regiones y territorios estos representan casi el 100 por ciento de los habitantes.

La importancia de los pueblos indios en la sociedad nacional y regional radica, no sólo en el número de sus poblaciones sino que también en sus formas de gobierno o de poder que cuestionan al poder formal e institucional del estado-nación moderno. Uno de los propósitos de esta tesis, es demostrar que estas formas de gobierno adquieren un significado particular en los pueblos de los Altos de Chiapas, región que concentra la mayoría de población indígena y de formas de gobierno.

Esta tesis se basa en el amplio legado de los estudios e investigaciones que se han realizado sobre los pueblos indios. Para este tema hay una notable cantidad de trabajos, que su vez se han realizado con varios propósitos, tanto paradigmáticos, como metodológicos.

Con Sol Tax en 1932 se inician los estudios para el área maya, en particular en el altiplano guatemalteco, y su influencia ha sido decisiva para los estudios de comunidad. Una de sus tesis principales estableció que en lugar de estudiar a las poblaciones indias de Mesoamérica como una gran civilización casi por desaparecer, había que estudiarla a través de sus unidades municipales. Sol Tax vislumbró que las formas de organización social estaba en las diferencias que había entre

los grupos determinadas por su pertenencia a pueblos y municipios, más que a los grandes espacios sociales como la región ocupada por hablantes de una lengua (Tax 1937).

En la década de los años cuarenta, durante sus primeros trabajos de campo en los Altos de Chiapas, Fernando Cámara Barbachano propuso la necesidad del conocimiento de que es lo que ocurría al interior de las "comunidades" y dio a conocer la existencia de que las formas de gobierno tenían dos componentes principales, un complejo político organizado en funcionarios nombrados por él mismo que resolvía los problemas al interior de estas comunidades y otro que se encargaba del mundo mágico-religioso. A estos les llama "instituciones político-religiosas" . El trabajo de Barbachano es pionero en el estudio de las formas de poder en la región de los Altos de Chiapas. Sus trabajos han dejado un legado que identifica la unidad del mundo social y el religioso en las formas de poder de los pueblos indios (Cámara Barbachano 1966))

Otra vertiente posterior de estudios se basa en la abundante discusión académica de los "sistemas de cargo" en los pueblos indios. Leif Korsbaek (1992) y Chance y Taylor (1987) han intentado realizar tipologías de acuerdo a las características de los estudios agrupándolas en corrientes (Eric Wolf, Cámara Barbachano, Frank Cancian, y Aguirre Beltrán); "estratificadora"(Sol Tax y Manning Nash) "histórica" (Gonzalo Aguirre Beltrán 1991), "política" (Aguirre Beltrán(1976) Henning Siverts (1981: pp 131-151), Henri Favre (1984), Rodolfo Stavenhagen (1982), y más recientemente Jan Rus (1983) y Robert Wasserstrom(1989) Waldemar Smith (1981) Judith Friedlander (1978). La característica principal del Sistema de Cargos, es que se trata de jerarquías político religiosas en una comunidad, pueblo o municipio. Esto es que confluyen el mundo de lo sagrado o religioso y el de la vida social y política. La definición clásica describe al sistema de cargos como resultado de una mezcla de formas prehispánicas de organización política, que sobrevivieron a la conquista y el ayuntamiento español impuesto a los indígenas durante la Colonia. De tal arreglo nació un nuevo patrón de organización que incluye una ordenación jerárquica de las posiciones de autoridad; donde un individuo tiene que cubrir un número de posiciones previas antes de poder alcanzar las posiciones más altas dentro de la jerarquía (Carrasco, 1961, Aguirre Beltrán, 1953; Wolf 1959:214; Greenberg 1986:195)

Sin embargo como señala Andrés Medina "… en el nutrido paisaje de autores y teorías, es posible reconocer dos paradigmas: el estructural-funcionalista y el mesoamericanista [que] tiene como punto de partida la respuesta de los antropólogos mexicanos a la ubicación del pasado mesoamericano, el azteca en Aguirre Beltrán" (Medina 1995). El paradigma estructural-

funcionalista es un enfoque propio de la antropología social, por su parte el mesoamericanista alude a una perspectiva etnológica en donde se consideran los procesos históricos de Mesoamérica (Medina, 1995:7-23).

El modelo teórico no cubre suficientemente la realidad social concreta y eventualmente ha sido cuestionado con nuevas evidencias empíricas que han llevado a los investigadores a enfatizar en las peculiaridades de cada caso.

El modelo de sistemas de cargo o jerarquías tiene varias deficiencias. Tal vez la más recurrente, además del abuso que se ha hecho de él, es el considerar el concepto de "comunidad", concepto concebido por Antonio Caso, que establece que es miembro de una comunidad indígena todo aquel que se siente parte de ella, así como que es indígena todo aquel que se siente indígena. Esta "comunidad indígena" es una comunidad autosuficiente y aislada que se reproduce en sí misma (Caso 1971) .

La antropología sociocultural ha sido pródiga en esta discusión, y ha transitado desde el entendimiento de las sociedades indígenas como "comunidad cerrada" autosuficiente y autogeneradora hasta la reivindicación de "lo indio" en su organización social como en sus principios "comunalistas" de existencia.

Otro problema serio es considerar que todas las poblaciones indias de México y de otras regiones con población india, tienen estas formas organizativas y que lo que hay que observar es su variabilidad en el tiempo y lugar. Así tenemos que en el caso de Chiapas, las modificaciones a los sistemas de cargos observados por Andrés Fábregas (1971) para los zoques, se ha pretendido aplicar en los pueblos de otras regiones del estado, como en los altos; o como en el caso de lo que ocurre en San Juan Chamula propuesto por Jan Rus (1994) se ha querido aplicar en el altiplano Michoacano (Ventura 2010). El caso más extremo y como producto del Indigenismo, la creación de una forma organizativa sociopolítica desde una sola característica, la lengua, para los pueblos indios de México como fueron los Consejos Supremos Indígenas para todas las regiones indígenas del país.

El pensamiento social a partir de fines de los años ochenta dio un vuelco al preocuparse por los efectos de los procesos de globalización y la visión hegemónica de las ideas de la modernidad (Habermas 1995) centrando el gran debate en el paso a la modernidad plena o no, a la transición a las formas democráticas y la negación de las unicidades: una única sociedad, una única cultura etcétera. De igual manera existen grandes transformaciones en el pensamiento monista y se

reconoce en varios estados nacionales la existencia de varias culturas generadas por los varios procesos de movilidad de la sociedad contemporánea. Es en Europa y Norteamérica, donde existen sociedades multiculturales que cambian en cuanto a las políticas de reconocimiento de la existencia de estas y no ocultarlas o refirmar las identidades nacionales con una única identidad. El discurso se traslada a otras regiones del mundo, y en el caso de Latinoamérica, tras reconocerse la pluriculturalidad debido a la presencia de poblaciones originales o previas al colonialismo se empieza a hablar de interculturalidad.

Si bien el paradigma intercultural parte de la base de la comprensión y el diálogo entre las diversas identidades y las diversas culturas, pero sin caer en el relativismo. Se trataría, como apunta Donati de abordar la diversidad cultural dentro de un marco relacional, buscando las posibilidades de diálogo en los puntos comunes (universales) en los que se hace posible el consenso: "El universalismo relacional no es una forma de sincretismo. Cada uno debe ser capaz de elaborar lo humano universalmente a partir de su propio lugar y sin pensar en reducir –colonizar los otros lugares al de uno mismo. (…). A efectos de la realización del universalismo relacional, es sobre todo útil la idea de la ciudadanía múltiple, con lealtades múltiples, más que la idea de una ciudadanía 'universal' en tanto que supranacional o mundial…" (Donati 1997:7-39)

Se han producido conceptos periféricos que se hace necesario precisar, así se entiende como "Multicultural" al complejo de culturas y diversidad de una sociedad; a "multiculturalidad" como la expresión de este fenómeno social; intercultural como el diálogo y relaciones entre las culturas; "interculturalidad sería el proceso mediante el cual se expresa la relación dialógica entre culturas."(Lomeli 2004: 28-46)

El paradigma intercultural invadió los estudios e investigaciones basadas en las ideas clave de la interrelación y las formas de estudio, incluso, hablan de una acompañamiento y de reflexiones dialógicas donde los "participantes" cobran un papel más activo que como objetos de estudio. Las metodologías reflexiva- dialógicas, que alientan la participación consciente de los propios actores y con los cuales el papel del investigador consiste en ser capaz de trasladar o incluso traducir en obras la situación de personas, grupos y colectividades intentado dar voz a los propios actores (Aida Hernández, Xóchitl Leyva). De trasfondo se encuentra la derivación de la ciudadanía y el movimiento social como los campos subyacentes y lo que en términos generales se investiga es la relación de los pueblos indígenas con el estado-nación bajo la tensión inclusión-exclusión.

A la par que el paisaje social cambia y se impone un nuevo horizonte legal en varios países, incluso en México donde además del reconocimiento se dan cambio sobre las legislaciones para proveer de derechos a las poblaciones indígenas. Muchos de los debates se centran en el concepto de "autonomía", entendida esta, al menos en México en dos grandes tendencias: la que habla de la "existencia de hecho" dado que los pueblos indios viven una realidad sociojurídica distinta a las contenidas en las leyes y normas de la sociedad nacional; y la que propone las transformaciones del estado plural en dotar autonomía a los pueblos indios reconocidas como derecho individual y colectivo.

Los pueblos indios, en cuanto a política y poder son estudiados por innovadores conceptos que van desde las "hibridaciones", (García Canclini 2009), de "ciudadanías étnicas" (De la Peña 1995, 1999), de "identidades", de ciudadanías y "Movimientos sociales".

El año de 1992 es una fecha importante para los pueblos indígenas de América Latina ya que en torno al debate acerca del V Centenario se formó un fenómeno novedoso en diversos sentidos (Camacho 2008).

Aunque las ideas autonómicas de los pueblos indígenas se remontan hacia los años ochenta, los debates no dejaron de ser estrictamente intelectuales y académicos, al grado que postularon dos tendencias muy marcadas: la que daba por sentada una autonomía en los hechos en que los pueblos indios entienden su soberanía territorial, el uso de sus lenguas y de sus formas particulares de organización sociopolítica (a la cual me considero parte) y aquella que orientaba las acciones y movilizaciones para que esta autonomía sea reconocida y reforme los poderes del estado mexicano. Después de las pláticas del gobierno mexicano con el EZLN, devino un movimiento de hacer efectiva la autonomía, así fuera de manera unilateral. Pueblos de Chiapas y de otras regiones del país se han dado a construir en los hechos esta autonomía, dejando a los académicos en un nuevo debate y formulando una nueva teoría.

En México se está produciendo una lucha profunda por parte de los pueblos indígenas en alianza con otros sectores populares, que se guía por la construcción autónoma de nuevas relaciones sociales desde el nivel local, con dos ideas centrales: dignidad y autonomía. En ese sentido, la otra campaña encabezada por el EZLN en alianza con otras organizaciones y fuerzas sociales que comparten la VI Declaración de la Selva Lacandona, se está volviendo un referente esperanzador de "otra forma de hacer política".

En relación con la noción de autonomía se constata el significado distinto de este término. El contenido conceptual de la palabra autonomía varía desde la designación de la ambición de las elites locales y regionales para gestionar directamente los recursos nacionales para profundizar ciertos mecanismos de acumulación capitalista, hasta expresar la aspiración del complejo proceso social emprendido desde abajo por construir poder, capacidad de decisión y autogobierno. Por esta razón, el debate y la reflexión crítica, va a lo que los académicos y los diversos movimientos indígenas entienden por autonomía, para esclarecer y disputar el significado de este término central de la lucha de los movimientos.

También se han extendido los estudios sobre pueblos indios de Chiapas y de México que lo abordan desde las concepciones de "la cultura política" y "prácticas políticas", de gobierno local y del poder local (Krotz, Varela, Sierra, Lomelí). Otros enfoques que se han venido imponiendo en los últimos tiempos son los que hablan del poder comunitario, y de interpolítica surgido de las ideas de interlegalidad y pluralismo, entendiéndolo como la convivencia de distintos sistemas, en este caso políticos. La interlegalidad, por su parte, es el concepto central que articula varios trabajos que dan cuenta de las múltiples relaciones de conflicto, imbricación y mutua constitución entre el derecho indígena y el derecho del Estado, lo que históricamente ha incidido en las prácticas de la llamada justicia tradicional.

El tema

En un seminario del doctorado de estudios latinoamericanos el doctor Adolfo Gilly manifestó lo siguiente después de escuchar los planteamientos de varios proyectos que se vienen desarrollando: "Cuando se escoge como tema de investigación algún aspecto de América Latina, la aproximación que a ella se haga se hace desde una posición política y desde un compromiso, que es darle voz a los que no tienen voz y no tienen voz, no por carecer de ella, sino que no son escuchados, no hay espacios en los que se hable de ellos, así que escogiendo un tema de estudio de esos que no tienen voz, quien habla de ellos les ayuda a ser escuchados".

Si bien sabemos que las historias que se han contado de los procesos latinoamericanos y los que tienen que ver con los pueblos indios, estos se han realizados desde la perspectiva de quiénes tienen voz, las élites políticas e intelectuales, o en términos del grupo aglutinado en el Instituto Sanjaveriano, desde la "colonialidad del poder-saber".

Por otro lado en la inauguración de los cursos de la segunda promoción del doctorado del Cesmeca, Lucio Olivier inició su conferencia inaugural con una reflexión, que mencionaba: si bien al estudiar América Latina se debe de hacer con instrumentos propios de la región, también debemos voltear al estudio de las civilizaciones antiguas, dado que no es sólo la conformación de los estados nacionales sino la importante vertiente de las civilizaciones antiguas que han recorrido paralelas en la historia, a veces entrecruzadas, a veces por su parte, pero que ahí están presentes y vigorosas".

Don Miguel León Portilla por su parte siempre ha sostenido que los mexicanos somos descendientes de una civilización originaria y que debe ahondarse en la doble herencia, la mesoamericana y la mediterránea. Si bien los mexicanos somos descendientes de una civilización originaria, con milenios, por eso es de interés al mundo estudiar la historia de Mesoamérica.

La mirada que se tiene hacia los pueblos indios del mundo siempre tiene la mirada desde donde se hace, así pueblos indios en ocasiones se les agrupa con respecto a un elemento que puede ser la lengua o el territorio que habitan. Propongo pensar pueblo indio a partir de una triada que comprende territorio-legua y cultura-forma de gobierno, desde su trayectoria civilizatoria mesoamericana y bajo le perspectiva de cómo se ven a sí mismos.

Ya Cámara Barbachano dejó la idea que ha perdurado, que los pueblos indios de los Altos de Chiapas se gobiernan por un "Ayuntamiento Constitucional" y un "Ayuntamiento Tradicional" a los que le llama las instituciones político-religiosas. Propongo en este estudio añadir a estas estructuras o instituciones lo que tienen que ver con la mágico-religioso y con lo festivo. Esto es lo que se desarrolla en cada pueblo en la religión, en la iglesia, el ch'ulna y en lo festivo del tajimol k'in o los denominados "carnavales". Lo que sería entonces un modelo del pueblo indio de la siguiente manera:

Tabla 1: Modelo de Pueblo Indio

Institución	Ayuntamiento Constitucional	Ayuntamiento Tradicional	Ch'ulna/ Iglesia	Tajimol Kín
Integrado por:	Funcionarios del municipio	Funcionarios y oficiales del Kavilto	Martomaetik, Alperesetik, Kapitanes	Personajes, actores, músicos y danzantes
Origen	Moderno	Prehispánicos, coloniales y modernos	Prehispánicos, coloniales y modernos	Prehispánicos

Fuente: Elaboración propia

Considerando que es un modelo, las personas que intervienen o que desempeñan funciones, lo hacen precisamente para gobernar los aspectos tanto del bienestar de la población del pueblo como del mundo mágico-religioso. Es un modelo y hay una variación del mismo, ya sea por la historia particular de cada pueblo indio, así como de otras regiones de la Mesoamérica India.

De las lenguas tsotsil y tseltal y con la ayuda de varios colegas intelectuales hablantes de estas lenguas, hemos desarrollado la expresión "sy'uel tuuneletik" formada por las palabras yu'el, poder y tuunel servidor. Es una expresión que denomina las responsabilidades adquiridas en el servicio político-religioso de muchos pueblos alteños como Chamula, San Andrés Sak'amch'en, San Juan K'ankujk', Oxchujk' y Pantelhó. El poder es la capacidad otorgada por el pueblo para realizar los distintos trabajos para que funcionen las estructuras político-religiosas complejas. Las categorías de "servicio" y "poder" son la base. El poder entonces es la capacidad de servicio adquirida al aceptar responsabilidades de los diferentes cargos y servir, es servir al pueblo en procurar el bien común, material y espiritual, que además de ser un honor, implica trabajar para la protección de los miembros de este. La expresión syu'el tuuneletik es una recreación lingüística y no una expresión cotidiana que poco a poco se ha venido utilizando. La he desarrollado como una categoría conceptual empleada para describir al complejo de las estructuras político religiosas que gobiernan a los pueblos indios. Se entiende por político la vida comunitaria entre personas y la

dimensión religiosa es la vida de las personas con las entidades mágicas que rodean las acciones humanas.

Las características particulares de estos pueblos, tanto por su historia como por ciertos rasgos culturales, ofrecen un mosaico de las formas de organización sociopolítica y estas varían en cuanto a sus denominaciones, la cantidad, el número de participantes y muchos otros detalles, pero se asemejan en cuanto a su relación con sentido de participar y formar parte de ellas. De igual manera existe una tendencia en cuanto a las concepciones del poder que se manifiestan al menos en lo siguiente: las responsabilidades en las formas de gobierno por al abtel patan (tsotsil) o ba'atel (tseltal) que contiene el ejercicio de autoridad y de servicio comunitario (Lomeli 2002:128).

Con estas características se puede definir lo que sería un pueblo indio en Chiapas, y que, los pueblos alteños son característicos por tener estructuras político-religiosas vigorosas en las cuales cientos, en casos, miles de personas, realizan innumerable actividades para su funcionamiento. También se puede decir que las formas de poder son diferentes en cada pueblo .

Originalmente consideré como el punto medular de este trabajo, los aspectos que animan a las personas a defender con entusiasmo y participar en la actividades de gobernar en sus respectivos pueblos. Un indicador pertinente podrían ser los valores y principios que animan y le dan sentido a las instituciones. Es más, en los medios académicos se habla del sentido profundo de actuar y base de principios como el mandar obedeciendo y del servicio. Se habla de valores como respeto, solidaridad, buen vivir, incluso en sus formas propias en la lenguas como lekil kuxlejal, k'anel, ich'el ta muk. Valores y principios que se han descrito en su significado y en su equivalencia conceptual.

Se propone entonces indagar algunos de los conceptos de lo que no se habla y en que se cree y que sirven para pensar, hablar y actuar. Vamos a dar cuenta de conceptos y valores que flotan en lo social y que se manifiestan en el pensar, hablar y actuar de algunos pueblos indios del altiplano chiapaneco. La presente tesis da cuenta de sus resultados de investigación sobre el pensar, los discursos y las acciones provenientes de los valores subyacentes que animan la vida social de pueblos indios, relatadas por experiencias concretas.

Si bien los valores son el reflejo del comportamiento humano basado en los principios. Los principios, son normas o ideas fundamentales que rigen el pensamiento o la conducta de los integrantes de un grupo humano, y en suma se busca que todos los miembros de la organización internalicen y vivan en armonía. Los valores y principios de la cultura política de los pueblos indios

es diferente a la cultura política de las democracias liberales. Las prácticas políticas indígenas están basadas en valores distintos a los principios de poder y dominio, de lo individual y de lo colectivo, entre otros.

El Problema de investigación.

Las formas de poder político de los pueblos indios, es fuente de debate político e intelectual. Político, porque existe un protagonismo práctico y real de los pueblos indios por reivindicar y llevar a la práctica formas de organización sociopolíticas que le son históricamente propias y que contradice o tensa en distintos grados, con algunos ordenamientos políticos propios de la sociedad moderna. Intelectual, no sólo porque exige de las ciencias sociales una explicación accesible y convincente del problema, sino porque se están produciendo distintas interpretaciones que encaran y abordan la complicada naturaleza de la relación entre las estructuras político-normativas de los pueblos indios y las estructuras político-normativas propias o emanadas del Estado moderno y su régimen de gobierno: la democracia representativa.

El protagonismo de los pueblos indios, como el de otros actores que se movilizan políticamente en torno a la diferencia y sus derechos particulares, los ha llevado a visibilizarse y han logrado ser parte de la agenda política de la sociedad global. En contraste, es visible una fuerte crítica a los principios y componentes del Estado-nación y su régimen liberal-democrático. Se registra un problema de legitimidad que adquiere rasgos de crisis estructural en el ocaso del siglo XX y albores del siglo XXI.

Indudablemente que detrás de la crisis del Estado-nación están las profundas transformaciones que tanto en el plano político, social y cultural está generando el proceso de globalización en su fase neoliberal. Colocada esta problemática en América Latina, particularmente México y sus regiones con población mayoritariamente indígena, se registra que ésta no es nueva, que ha persistido a lo largo del siglo XX. Las tensiones entre el Estado moderno y las organizaciones sociopolíticas y religiosas de los pueblos indios, han sido objeto de recurrentes investigaciones, cuyos resultados han permitido el diseño de políticas integracionistas o reconocer la naturaleza de las limitaciones y/o tensiones de éstas.

Por otra parte en Chiapas desde donde el zapatismo ha colocado un prototipo de los nuevos tiempos, por su población mayoritariamente indígena y por la riqueza de sus significados culturales que guían sus acciones y comportamientos sociopolíticos. De ello se deriva la decisión de

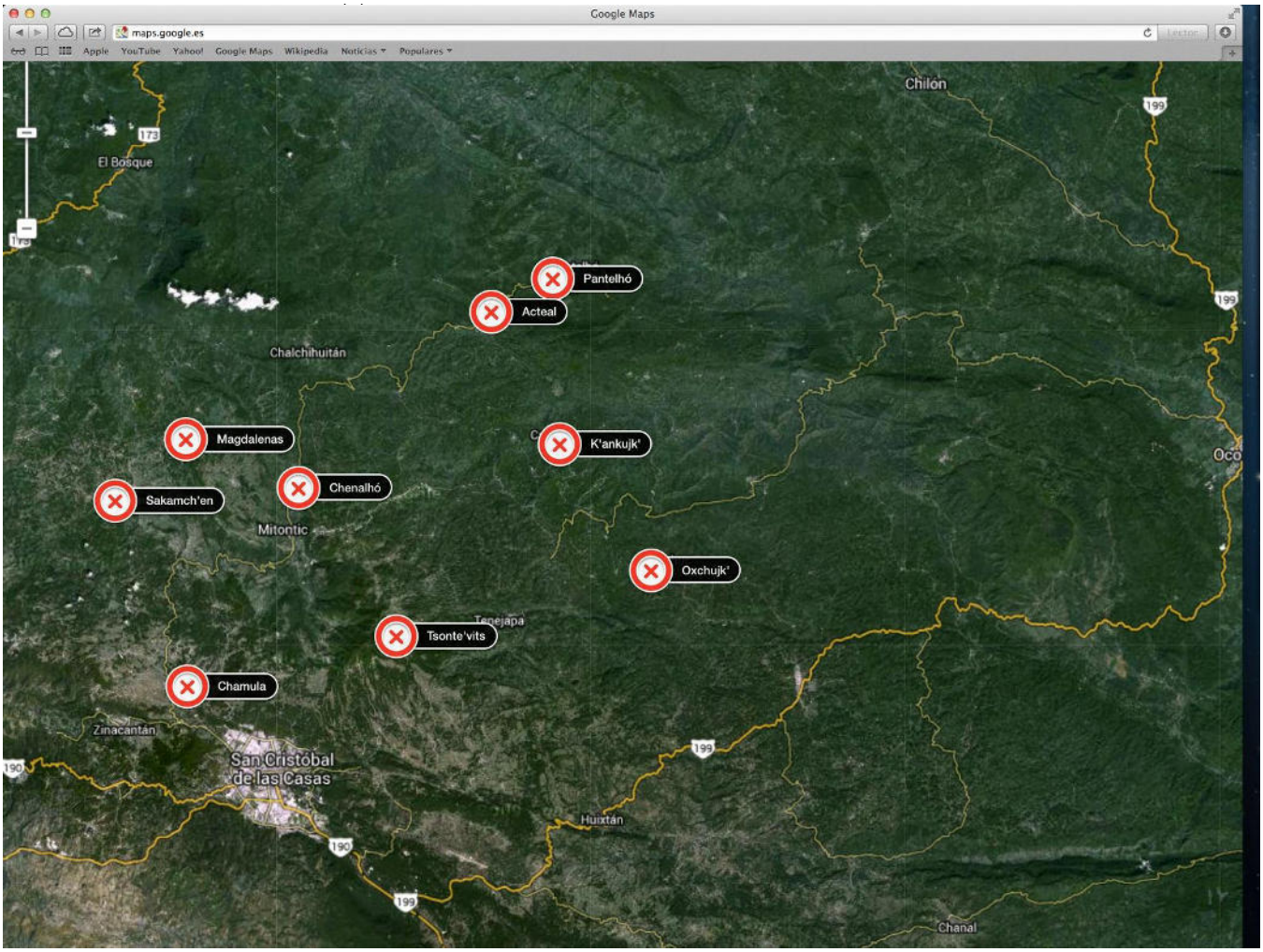
centrarnos en el estudio de las formas de hacer política de los pueblos indios de los Altos de Chiapas desde los significados subjetivos que guían la acción y la práctica de los actores individuales y colectivos en torno a sus instituciones de organización sociopolítica. Se trata desde la perspectiva de los propios hacedores de la política y desde sus propias categorías y definiciones de su cultura y lengua privilegiando las realidades de la matriz civilizatoria mesoamericana.

El problema de investigación se centra en la dinámica de la vida política de los pueblos indios de Chamula, Chenalhó, Oxchujk', K'ankujk', San Andrés, Pantelhó y los municipios autónomos rebeldes zapatistas de San Juan K'ankujk', Magdalenas La Paz y San Andrés Sak'amch'en de los Pobres, expresada mediante sus instituciones religiosas, civiles, sociales y económicas.

A través de la narración de experiencias se verán aspectos de una cultura política, entendida ésta como un imaginario individual y colectivo del ser "político" y hacer "política", instancias que garantizan el orden, las costumbres, la cultura y de forma particular, lo que se piensa de valores y principios, de discursos emanados del imaginario y de las prácticas del servir y del mandar obedeciendo.

En el transcurso de las siguientes páginas vamos a recuperar lo que los sistemas de ideas y paradigmas de las ciencias sociales y en particular la antropología, la sociología y la historia han hecho en torno al poder y los pueblos indios. También vamos a hacer alusión al conjunto de valores y de ética que existen en las interpretaciones.

Delimitación espacial y temporal. La investigación que aquí se presenta trata de la organización sociopolítica y el poder entre los pueblos indios de Chiapas. Es un estudio que se desarrolla en la espacialidad de pueblos indios de Chiapas de los Altos de Chiapas. Aunque esta región comprende varios municipios, que son en sí mismos pueblos indios, la investigación se centra principalmente en lo que ocurre en Chamula, Chenalhó, San Andrés, Pantelhó, K'ankujk', Magdalenas y Oxchujk' y los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas de San Andrés Sak'amch'en de los Pobres, Magdalenas la Paz y San Juan K'ankujk'. He seleccionado estos lugares ante la imposibilidad de poder hacerlo en todos los pueblos indios de la región Altos de Chiapas.



Fuente: Elaborado Por el autor en base Google Maps

Hipótesis de trabajo. Se intenta demostrar que en los pueblos indios de los Altos de Chiapas existe una forma específica de poder que se expresa en estructuras e instituciones sociopolíticas y religiosas, y, en una particular manera de hacer política y de gobernarse. Que tanto las estructuras como las instituciones han registrado transformaciones en las prácticas políticas del "servicio" y el "mandar obedeciendo", con lo que podemos decir que ahí se están registrando formas de poder en el sentido de la participación plena en la toma de decisiones. Que estas formas de poder las comparten los pueblos indios tradicionales y las novedosas formas autonómicas expresadas en los municipios autónomos rebeldes zapatistas. Por otro lado estas formas de poder se encuentran en tensión y en simbiosis constante con el marco político todavía internalizado en el sistema y el régimen político de nuestro país y de los sistemas democráticos basados en la representación o de la democracia directa.

La investigación esta guiada por una pregunta central: ¿Cuáles son los valores y principios que integran las organizaciones sociopolíticas? y ¿cuáles son las formas de poder de los pueblos indios de Chamula, Chenalhó, San Andrés, Pantelhó, Oxchujk', Magdalenas y K'ankujk' y los municipios autónomos rebeldes zapatistas de San Andrés Sak'amch'en de los Pobres, Magdalenas La Paz y San Juan K'ankujk'? De la que desprenden otras interrogantes: si los pueblos indios de los Altos de Chiapas tienen un pasado común ¿Cómo se originaron y han evolucionado las formas de poder y como le dan sentido en la lengua y la cultura en cada pueblo a estudiar? ¿Cómo se originaron y cómo fueron las formas de poder en cada pueblo del estudio durante la periodización que va del sy'uel tuuneletik a la fecha en que se ha entronizado la concepción del "mandar obedeciendo"? ¿Qué cambios han ocurrido en las estructuras político-religiosas de estos pueblos indios en nuestra periodización?

El "pensar, decir y actuar" está presente como el estudio de las acciones y actividades de los pueblos indios de los Altos de Chiapas, a través de las palabras de los propios habitantes, construyendo narraciones sobre su pensar, sus discursos y actividades de las estructuras político-religiosas que aglutinan las acciones del servir y del mandar obedeciendo.

El contenido del texto

Los resultados de la investigación y de las narraciones se presentan en este documento ordenados en la capitulación que antecede a esta introducción. En este inicio del documento, se ha contextualizado la importancia de las poblaciones indígenas, tanto a nivel continental como de la región en la que desarrollamos esta investigación. Su importancia no es tan sólo por el tamaño de las poblaciones sino que estas poseen territorios, la base material de sus culturas y formas de organización sociopolítica: sus propias formas de gobernarse. Esto último de la cultura intangible y relacionada con la categoría poder; finalmente, la diversidad de formas de relacionarse con la vida material y simbólica: pensamiento y lengua, es decir los aspectos subjetivos de sus culturas. Su importancia también es notable para el mundo conceptual y de las teorías académicas. Una relación difícil que ha sido notablemente productiva. Esta investigación tiene la intención de contribuir a ese mundo académico. Por lo que proponemos que para entender a las poblaciones descendientes de la civilización mesoamericana se puede hacer desde una unidad de análisis a la que le hemos llamado "Pueblo indio". Veremos al final si se cumple el objetivo planteado.

En la primera parte del Capítulo Primero se hace una reflexión sobre los conceptos de esta

tesis: Poder y Cultura. Se ubican las tendencias teóricas que hay sobre el concepto "poder" y se desarrolla a partir de las ideas del filósofo Cornelius Castoriadis. La segunda parte de este capítulo se explora sobre lo que anima la cultura, los valores imperantes en el mundo indígena y los discursos del syu'el tuuneletik y el mandar obedeciendo. Se contrastan con las ideas de comunidad y las particularidades de democracia liberal y comunitaria.

El Capítulo II está dedicado a lo social-histórico del poder y los pueblos indios. Se recorre en el tiempo el surgimiento de la sociedad mesoamericana, siempre desde el poder y lo político. Se recurre a fuentes etnohistóricas y a entrevistas a especialistas para describir desde una perspectiva mítica el surgimiento de los pueblos indios y ubicar la presencia de una deidad muy importante, Vaxakmen Ocho-Poder, para la vida de los pueblos de los Altos de Chiapas. Se analizan las formas de gobierno y la aparición, desarrollo y transformación de las estructuras político-religiosas de los pueblos indios, así como otras prácticas políticas.

En los capítulos 3, 4 y 5 se describen Ocho experiencias de servir y mandar obedeciendo. Cada una corresponde a un pueblo indio y a un episodio de su vida política. Inicia el capitulo 3 con Chamula (1), le siguen Pantelhó (2); en el capítulo 4 Oxchujk' (3) con los pueblos indios de Chenalhó(4) y la Organización Sociedad Civil Las Abejas (5), El capítulo 5 y último San Andrés Sakamch'en (6) con los pueblos Magdalenas (7) y K'ankujk (8).

Estos tres capítulos están hechos a partir de narraciones documentadas y registradas en distintos momentos y situaciones. Contienen lo que nos planteamos como metodología: el uso de ese importante paradigma investigativo que le llamamos "Etnografía". Esto es que hemos privilegiado la voz de las personas, convirtiéndola en texto y proporcionándole sentido. La mayoría de las narraciones son producto de conversaciones, unas preparadas como entrevistas, que fueron editadas, otras como charlas o de pláticas circunstanciales. Mucha información contenida en el documento se logró en conversaciones informales. Hemos optado por incluir relatos que ilustran el propósito de esta tesis: ofrecer los aspectos subjetivos de la cultura y de la política.

Al final hay un apartado que contiene las reflexiones finales sobre los temas que se tratan a lo largo del documento. También se incluye una bibliografía que fue mencionada y una sección de anexos.

Pienso que tiene tanto sentido hacer un muñequito con miga de pan como escribir la novela que nunca escribiré o defender con la vida las ideas que redimen a los pueblos
Julio Cortázar. Rayuela

CAPÍTULO I REFERENCIAS TEÓRICAS ACERCA DEL PODER Y LA CULTURA EN LOS PUEBLOS INDIOS

El objetivo del presente capítulo es ofrecer un conjunto de argumentos para construir los conceptos de Poder y de Cultura, apropiados para interpretar el concepto del Sy'uel tuuneletik y el Mandar Obedeciendo que nos permita entender las formas de gobierno, los valores implícitos y las características de los pueblos indios de los Altos de Chiapas. Se revisan algunas propuestas teóricas y se retoman algunos elementos de ellas para nuestro objetivo.

Consideramos que para interpretar la vida humana hay que echar mano de varias herramientas. Una de ellas es diseccionarla en varias dimensiones que puede coincidir con las mismas disciplinas de las ciencias sociales y humanidades. Desde la disciplina antropológica el concepto "cultura" da los elementos para decir lo que los humanos hacen diaria y cotidianamente para perpetuarse como especie. La "Cultura" entendida no como aquello que enumera las características de un grupo social o un catálogo de atributos, entiendo la cultura como procesos, acciones y actividades[8]. Otra dimensión o disciplina, es aquella que mira la obtención de los bienes y su distribución: la económica; la sociológica es la que observa la dimensión de la vida social, es decir el espacio de vínculos e interacciones entre los individuos y grupos, y, más no la última, la política o la de la decisión colectiva, del futuro; en esta de manera subyacente está el "poder". Este último, al igual que las otras disciplinas parte del supuesto de que no hay una sola forma de entenderlo o conocerlo, he ahí la necesidad de construir un concepto apropiado para el tema central de esta tesis: el poder en los pueblos indios de los Altos de Chiapas.

[8] Ver la definición de "cultura" del antropólogo Leslie White que establece que es "aquello" para obtener la energía necesaria para el mantenimiento de los procesos vitales. En "La ciencia de la cultura" , que denota ya una acción "obtener" y actividades "..el mantenimiento…"; y que más movimiento que la vida misma. White, Leslie A. "La ciencia de la Cultura" Paidós. Barcelona 1982.

1.1 EL ESTUDIO DEL PODER DESDE LO SUBJETIVO

El término "poder" en sí mismo muestra un vacío de significado y lo adquiere al cabo de investigaciones e interpretaciones de muchos fenómenos y procesos. De acuerdo a ello existen diversas teorías. Lo político y el poder se han interpretado por las ciencias sociales también por las densidades sociales a las que se refiere: individuos, familia, grupos, comunidades, pueblos, regiones y estados nacionales o de la sociedad en general. Así la conceptualización del poder presenta sus propias dificultades dado que las distintas nociones de poder van desde las relaciones entre personas; las "formas de gobierno" y los sistemas políticos, al dominio de individuos o de las clases dominantes, hasta las formas de ejercicio del poder a través de los aparatos de Estado o supra-estatales.

Lo que sí no cabe duda que el concepto "Poder" es un elemento fundamental de nuestro entendimiento y que a su vez representa una problemática porque, al igual que muchos otros conceptos, alude a varios campos semánticos que hace que pierda su capacidad analítica o reflexiva. En algunos autores ha sido relegado a la idea de que el "poder" es una capacidad o habilidad, pero también es uno de los grandes problemas culturales sobre los que Max Weber hizo referencia (1982:101) y que da cuenta de las actitudes normativas y de ideas de valor. La sedimentación histórica de la filosofía y de las ciencias del concepto de "poder" lo ha nutrido de un amplio campo de significados por lo que es posible hacer tipologías de acuerdo a filiaciones académicas.

Eric Wolf afirma, que el poder es el gran sistema que permite el despliegue de los valores, las ideas o las formas que tiene la sociedad para favorecer el desarrollo del capitalismo, o de las formas de vida propias de las democracias o la conformación del estado-nación en determinadas regiones del mundo (Wolf 2001) [9].

Evidentemente, las ideas o los sistemas de ideas no flotan o son una sustancia alejada de las relaciones, obviamente no flotan de manera incorpórea; adquieren su sentido a través de la

[9] Una muy interesante argumentación sobre este tema es el que propone Eric Wolf en su inquietante obra "Figurar el Poder", en la que realiza una tipología de las dimensiones sociales del poder en la que afirma que el poder puede estudiarse haciendo la distinción de cuatro maneras en que se entreteje en las relaciones sociales: La primera es la que definen las características de la potencia o la capacidad que se le considera inherente a un individuo. Un segundo tipo de poder se manifiesta en las interacciones y transacciones entre la gente y se refiere a la capacidad que tiene un ego para imponer a un alter su voluntad en la acción social. En una tercera modalidad, el poder controla los contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan con los demás. Existe una cuarta modalidad en la cual el poder que se manifiesta en las relaciones: no sólo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y distribución de los flujos de energía.

comunicación en el discurso y en la realización. Así es necesario prestar atención a la manera en que las ideas se comunican, de quien a quien y entre quienes. Como se aprecia, aquí es donde se introduce la denominación de cultura en su sentido político: cómo adquieren significado las ideas y los sistemas de ideas. Luis Villoro en una excelente reflexión filosófica sobre el poder nos habla sobre los valores como la base de la ética política:

> "… la explicación de las acciones y creencias políticas pone en relación, en cada caso, dos órdenes de hechos: las situaciones y relaciones sociales efectivas y los proyectos y deseos, intenciones colectivas. Estos últimos son hechos imaginarios; incluyen la aceptación de valores relativos a los intereses particulares de cada grupo social. Para vincular uno y otro orden de hechos se requiere establecer cierta relación causal entre ellos." (Villoro 1995:76-77)

De esta manera, Villoro nos invita a entender que el poder se configura entre las ideas y los contextos. Dicho de otra manera, lo que ocurre como una realidad de los acontecimientos ocurre por el desarrollo propio de una situación y el proyecto, las ideas que dan sentido a ese desarrollo.

Ese sentido profundo del poder se podría utilizar como una definición que diría que "el poder es el conjunto de relaciones sociales efectivas reales, entrelazadas con las ideas, valores y proyectos que le dan sentido a las transformaciones sociales…" Ahora bien esto es abstracción, ya que podemos seguir en orden de profundidad y abarcar los dos aspectos: relaciones sociales e ideas. Que en el plano de ejemplos concretos se entrelaza con el la idea de cultura de acciones y actividades. Dicho de otra manera, en lo que se piensa, se dice y se hace el poder adquiere su dimensión cultural en contextos específicos y con discursos de grupos sociales.

Si bien los estudios sobre el poder se encuentran muy influenciados por la tradición de control y dominio, hay otros acercamientos que se han basado en los aspectos llamados subjetivos e intersubjetivos, los que se producen dentro de las mentes de los sujetos, más que en las formas políticas del dominio de unos más poderosos sobre otros débiles o en un posicionamiento débil ante las exigencias de los más poderosos. Wolfang Kersting ha realizado una suerte de tipología de las teorías del poder (Kersteing 2003) que va desde los enfoques del concepto "poder" que les llama sistémicos, en los que son centrales Maquiavelo[10], Thomas Hobbes[11] y Max Weber, este último con la idea de que poder significa "la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad" (Weber, 1984:43).

[10] "El príncipe" de Maquiavelo se esfuerza constantemente por aumentar sus medios de poder y su capacidad de acción. El ser humano entonces es esencialmente un ser de poder.

[11] "Toda concepción del futuro es una concepción de poder capaz de producir algo" en Hobbes (1994:37)

A la corriente de pensamiento que considera al poder como un sistema más allá de la vida de los individuos, Kersting les denomina "teorías sistémicas del poder" en las que éste es aplicado racional e instrumentalmente. Conciben un individualismo

> "… que se refleja en la constitución de una república caracterizada normativamente. El poder es comprendido como una concepción que se utiliza exclusivamente para formaciones sociales que se distinguen por su constitución normativa y para las cuales denota su cohesión interna vitalizante" (Kersting 2003:83).

Esta es una clara referencia a la necesidad de incorporar a las nociones de poder otro concepto importante en las tradiciones de los estudios políticos, el "Estado".

Así tenemos una visión del poder a la que podemos denominar objetiva, que la acerca a entenderlo como un sistema, más allá de las personas. También hay una concepción del poder denominada subjetiva.

Cada vez es más común en las Ciencias Sociales y las Humanísticas hablar de los aspectos subjetivos o intersubjetivos. El poder, como concepto también tiene estas dimensiones de subjetividad, de cómo es internalizado por las personas, más allá de las grandes estructuras sociales. Siguiendo a Kernsting y las teorías del poder, existe ya una abundante tradición de las interpretaciones del poder desde las subjetividades y donde se colocan las ideas aportadas por dos de los pensadores, desde mi punto de vista, relevantes sobre la subjetividad del poder: Hanna Arendt y Cornelius Castoriadis. Retomo la propuesta sobre el poder de estos dos autores porque su idea de poder está ampliamente relacionada con el concepto de cultura tal como podemos entenderlo en los pueblos indios de la región.

Según Arendt "el poder" no se puede entender ni tratar bajo la perspectiva de la racionalidad de medios-fines que persiguen las teorías donde el sistema es lo central:

"Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido (Kersting 2003:146).

El poder es la relación política por excelencia. Se constituye en concierto y asegura la continuidad de esta asociación. El poder existe como medio de participación y gana realidad en los resultados de coherencia y cohesión de la participación simétrica en la esfera pública política. Lo político es la vida común dinámica de una sociedad, que si bien requiere de la estabilidad de las instituciones, no obstante sólo se constituye en la pluralidad de valores [subrayado mío] de la

esfera pública: la discusión colectiva y la acción en concierto. El poder es el vínculo interno de lo político, la capacidad de actuar colectivamente de una comunidad plural y sin centro. Se manifiesta como coordinación de la acción generadora de entendimiento, como el 'acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones' (Arendt 1998:224). Remarca que la cohesión social es generada por el poder y resultante solamente de la discusión colectiva y la acción en concierto, es frágil.

Hanna Arendt propone pensar la sociedad en la reformulación de algunos conceptos presentes en la polis griega aplicando el modelo de la acción comunicativa, así, analiza la forma de intersubjetividad generada a partir de la praxis del habla como el rasgo fundamental de la reproducción cultural de la vida. La acción comunicativa es el medio en el que se forma el mundo de la vida compartido intersubjetivamente. El ámbito de la praxis es muy inestable y necesita ser protegido. De eso se cuidan las sociedades estatalmente construidas con las instituciones políticas. Estas instituciones se alimentan del poder que nace de las estructuras de la intersubjetividad no menoscabada. De ahí surge que ninguna dirección política puede sustituir impunemente al poder por la fuerza y el poder sólo puede surgir de un espacio público no deformado. Arendt insiste en que un espacio público político sólo puede generar poder legítimo en la medida en que sea expresión de las estructuras de una comunicación no distorsionada. En este marco el poder no está relacionado con la obediencia y el mando sino que por el contrario es la capacidad de actuar concertadamente. El mundo común es construido por los hombres no sólo a partir de los objetos que los relacionan entre sí y que se tornan memoria colectiva, sino también por la presencia de los individuos en el espacio público mediante actos y palabras que unen y separan, lo social permite mantener la necesaria distancia entre las personas. Este mundo común es el mundo tal como se abre a las personas. Lo cual significa que se manifiesta de manera diferente para cada quien, de acuerdo con la oposición en que se encuentre, o la "parte de mundo" que le corresponde, pero simultáneamente existe también un mismo mundo marcado por su carácter de comunis, es decir común a todos. Este mundo común según Arendt es la esencia de lo público (Arendt 1996).

El mundo en común aparece ligado al sentido común que esta autora define como: "una especie de sexto sentido a través del cual todos los datos sensitivos particulares proporcionados por los cinco sentidos, cuadran en un mundo común, un mundo que podemos compartir con los demás, tener en común con ellos y por esto, si el sentido común se pierde ya no hay más mundo común" (Arendt 1996).

1.2 EL PODER SEGÚN CORNELIUS CASTORIADIS [12]

Para entender el concepto de poder en Cornelius Castoriadis (en lo sucesivo CC) es necesario partir de su concepción de lo que llama "proyecto de autonomía" y democracia con la que hemos ingresado al debate político contemporáneo, además de un conjunto de conceptos subyacentes en el que destaca una idea de poder.

El núcleo esencial del pensamiento de CC gira en torno a la creatividad social o creación humana, su principal concepto el de imaginario social pretende substanciar conceptualmente el fenómeno que a su juicio no ha sido debidamente advertido y mucho menos tematizado: el de la "creación humana". El interés nuestro parte de una constatación parecida, mucho menos profunda por supuesto, mas acotada al objetivo del presente estudio, pero atenta a las circunstancias de nuestro entorno social y político.

La unidad del imaginario social deriva a su vez de la cohesión interna de un entretejido de sentidos, o de significaciones que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y orientan: las significaciones imaginarias sociales. Son ellas las que están encarnadas en las instituciones particulares y las animan. Es algo que no existe más que como una significación imaginaria social que tiene cohesión, y más allá del hecho de que lo digan explícitamente los que sienten pertenecer a estos, está el hecho de que participan, en algunos aspectos de la manera de vivir y viven bajo las mismas instituciones particulares y de sus entretejidos sociales.

Para Castoriadis la imaginación hace estallar tanto la teoría de la determinación del ser como del saber (Castoriadis 1983, 1989). Rastrea en Aristóteles y en Kant la aparición y la marginación filosófica de la imaginación[13]. Dos conclusiones significativas se derivan de su trabajo.

---

[12] Las ideas que se aportan en los apartados referidos a Cornelius Castoriadis se han estudiado y debatido en el "Seminario Permanente *El Proyecto de Autonomía Hoy*" (EPAH) realizado entre 2010 y 2012 en fases anuales. Quien escribe esto, es miembro del seminario auspiciado por PROIMMSE-IIA-UNAM, CIESAS, UAM-X. La mayoría de las sesiones de este seminario se encuentran disponibles en la pagina electrónica de www.agorainternational.org

[13] "… Aristóteles veía que la posibilidad que tiene el alma de pensar y, por lo tanto, de diferenciar también lo sensible y lo inteligible descansa sobre algo que no es verdaderamente sensible, ni verdaderamente inteligible; y que la posibilidad que tiene el pensamiento de distinguir lo verdadero y lo falso -y, detrás de éstos, el ser y el no ser- descansa sobre algo que no se sujeta a las determinaciones de lo verdadero y de lo falso y que, en su modo de ser así como en el modo de ser de sus obras -los phantasmata- no tiene lugar en las regiones del ser tales como parecen seguramente establecidas" (CC., 1988:75).

La limitación de Aristóteles es que no podía reconocer, como tampoco Kant, en la imaginación una fuente de creación. "Un reconocimiento pleno de la imaginación radical sólo es posible si va acompañado por el descubrimiento de la otra dimensión de lo imaginario radical, la imaginación histórico-social, la sociedad instituyente como fuente de creación ontológica que se despliega como historia" (CC., 1988:175)

En primer lugar, que la imaginación es el origen de lo que puede ser representado y pensado, el origen de lo que llamamos racional. En segundo lugar, que la propiedad fundamental del ser humano es la imaginación libre y desfuncionalizada.

La imaginación va a revolucionar su concepción de lo histórico y de lo social. Castoriadis se pregunta qué es lo que mantiene unida a la sociedad y la respuesta es que la que la une es *institución* -el conjunto de normas, valores, lenguaje, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas (Castoriadis 1988:67)[14]. Es la institución la que convierte a la materia prima humana en individuos sociales: todos somos fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad (CC, 1988:68). Así, la *autoinstitución* de la sociedad es la creación de un mundo humano y la creación del individuo en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad (Castoriadis 1988:99).

Esa institución de la sociedad funciona como un todo coherente por la existencia de un *magma de significaciones* imaginarias sociales (Castoriaids 1988, 1989). De esta forma, es la sociedad instituida la que determina las categorías esenciales de lo que pensamos y de cómo lo pensamos, y las referencias intelectuales con las que intentamos cambiar la sociedad.

Al mismo tiempo, la teoría castoridiana de la imaginación lleva a sostener que la historia no puede ser pensada según el esquema determinista porque es el terreno de la *creación* (CC 1983). Y la existencia de la creación presupone un *imaginario radical* en la sociedad que adquiere un poder instituyente y que cabe contraponer a lo ya creado, a lo ya instituido, al sentido que los seres humanos encuentran dado en una sociedad dada.

Sin embargo, para Castoriadis la forma instituida de pensar no establece un cierre de lo social sino que es posible, individual y socialmente, cambiar ese pensamiento instituido en nosotros socialmente, mediante una *praxis*[15]. Es decir, "hay una acción que puede tomar apoyo sobre lo que es para hacer existir lo que queremos ser" y, por tanto, "más allá de una actividad no

---

[14] Según Castoriadis la institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario. El elemento imaginario de una sociedad o de una época es lo que "da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivos" (Castoriadis 1983:252). También hace una distinción de las instituciones, las de primer orden son aquellas que son imprescindibles para la vida social, como el lenguaje. Sin este no hay sociedad. Poder también es una institución de primer orden. Las de segundo orden son las prescindibles.

[15] Castoriadis llama praxis a ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía (Castoriadis 1983:129).

consciente de sus verdaderos fines y de sus resultados reales, más allá de una técnica que, según sus cálculos exactos, modifica un objeto sin que nada nuevo resulte de él, puede y debe haber una praxis histórica que transforme el mundo transformándose ella misma, que se deje educar educando, que prepare lo nuevo rehusando predeterminarlo, pues sabe que los hombres hacen su propia historia" (Castoriadis 1983:96). Por tanto, "hay un uso inmediato de lo simbólico, en el que el sujeto puede dejarse dominar por éste, pero hay también un uso lúcido o reflexionado de él" (Castoriadis 1983:217).

En este marco, la propia teoría como tal es un hacer, el intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo que se apoya en tesis ontológicas ajenas a toda fundamentación metafísica y a todo determinismo (Castoriadis1983). En esto, entre otras cosas reside lo político, ya que es la forma en que sujetos deliberan y hacen la política.

La sociedad establece su propio mundo, en el cual está incluida una representación de sí misma. Entonces la organización propia de la sociedad, y, sus instituciones es la representación del imaginario social.

La política es proyecto de autonomía individual y social, es actividad lúcida y deliberante que tiene por objeto la institución explicita de la sociedad y de todo poder explícito. De ahí que sea necesario, según Castoriadis, "crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad" (Castoriadis 1990:90). De esto deriva el "imperativo práctico" "deviene autónomo, y contribuye en todo lo que puedas al devenir autónomo de los demás" (ídem. p. 78).

> "Si definimos como poder la capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos-unos) a hacer (o no hacer) lo que, a sí mismo, no habría necesariamente (o habría hecho quizá) es evidente que el mayor poder concebible es el de preformar a alguien de suerte que por sí mismo haga lo que se quería que hiciese sin necesidad de dominación (Herrschaft) o de poder explícito para llevarlo a..."

Más adelante dice :

> " Anterior a todo poder explícito y, mucho más, anterior a toda "dominación", la institución de la sociedad ejerce un infra-poder radical sobre todos los individuos que produce. Este infrapoder, manifestación y dimensión del poder instituyente del imaginario radical- no es localizable. Nunca es solo el de un individuo o una instancia determinada. Es "ejercido" por la sociedad instituida, pero detrás de ésta se halla la sociedad instituyente, "y desde que la institución se establece, lo social instituyente se sustrae, se distancia, está ya aparte". A su alrededor la sociedad instituyente, por radical que sea su creación, trabaja siempre a partir y sobre lo ya constituido, se halla siempre -salvo por un punto inaccesible en su origen- en la historia. La sociedad instituyente es, por un lado, inmensurable, pero también siempre retoma lo ya dado, siguiendo las huellas de una herencia, y tampoco entonces se sabría fijar sus límites. Es pues, en cierto sentido, el poder del campo histórico-social mismo, el poder de autis, de Nadie."

Hay una dimensión explícita o visible del poder (la instituciones estatales, sus diversos poderes, los partidos políticos, las leyes y códigos, pero también el lenguaje, el modo de producción, ciertas definiciones sobre lo que las cosas son o significan, etc.). Ofrece mayor o menor transparencia de acuerdo a la sociedad y momento histórico, y es el campo de acción de la política. Pero también hay otra dimensión del poder que es implícita, invisible. Esta es la que hace que los sujetos realicen algo que probablemente no hubiesen realizado por sí mismos, y, lo que es fundamental: sin necesidad de coacción. Ante esta dimensión el poder explícito y la dominación que puede derivarse de éste son secundarios e insuficientes. Este último se hace dramáticamente visible en aquellos momentos en los cuales se torna frágil la dimensión implícita de la dominación, dando origen a las dictaduras, totalitarismos, y toda la gama intermedia pensable: la dominación debe ser realizada por la vía de las armas, la tortura, los genocidios, etc. Cuando una parte importante de la sociedad denuncia el carácter arbitrario del orden de las cosas, y realiza al mismo tiempo acciones tendientes a su desestabilización, puede observarse que el poder explícito deja de ocultar a las fuentes implícitas del poder que pertenecen al colectivo en tanto anónimo, pero que durante un tiempo fue "apropiado" por un sector o clase social que lo instituyó activamente y lo naturalizó.

A partir de CC conocemos la existencia del imaginario radical: la capacidad creadora de la psique y de los colectivos sociales. En la psique adquiere la denominación de imaginación radical, y es la capacidad de crear un flujo ilimitado de representaciones, deseos y los afectos. Es radical, en tanto es fuente de creación. No es la imaginación como señuelo, engaño, etc., sino que es poiesis, creación. A su vez, una sociedad es creación del imaginario social instituyente. Que produce significaciones que la psique no podría producir por sí sola. Es la instancia de creación del modo de una sociedad, dado que instituye las significaciones que producen un determinado mundo llevando a la emergencia de representaciones, afectos y acciones propios del mismo.

Esta capacidad instituyente del colectivo es su dimensión creadora: crea instituciones y significaciones imaginarias sociales. Estas últimas no son necesariamente explícitas, ni son lo que los individuos se representan, aunque dan lugar a las representaciones, afectos y acciones típicos de una sociedad. Son las que forman a los individuos sociales. Es imposible explicar cómo emergen: son creación. El campo socio-histórico se caracteriza esencialmente por significaciones imaginarias sociales, las que deben encarnarse en las instituciones.

Hay, entonces, en la sociedad una dimensión instituida y una dimensión instituyente, creadora. Esta última es la más importante, y es la que habitualmente está oculta para los sujetos. Permanece negada en el pensamiento heredado en general.

Se tiende a creer que el orden en el cual vivimos es "natural", nos ha sido dado por antepasados idealizados, o por dioses, modos de producción, leyes económicas, etc.. Pero lo cierto es que cada colectivo social produce sus propias instituciones, con conocimiento o no de ello. Aún la división y antagonismo entre pueblos indios y sociedades modernas es una creación de dicho colectivo, una institución más, que, como el resto de las instituciones, se autonomiza y parece "natural", aún para muchos de quienes llevan la peor parte. Si persiste, es en buena medida, porque continúa siendo objeto de institución aún por parte de éstos.

El poder, entonces, pertenece al colectivo anónimo, y, por lo tanto, es de Nadie: es un "infra poder-radical", del cual el poder explícito es una vertiente. El poder somete a los sujetos a partir de la incorporación que estos realizan - mediante el proceso identificatorio - de las significaciones imaginarias sociales, en la medida en que estos participan de las instituciones de la sociedad que las transmiten. Fabrica a los individuos de una sociedad, para hacerlos funcionales a la misma. Dicho de otra manera: ese infra-poder radical es el imaginario social instituyente, que instituye también un modo explícito del poder, y un determinado tipo de subjetividad.

Retomamos este concepto de CC porque nos da herramientas que nos permiten interpretar, que el poder no está concentrado o es un sistema proveniente de fuera del grupo o de la "microsociedad" sino que en la figura del "colectivo anónimo" las instituciones despliegan lo político, y como veremos más adelante, en los pueblos indios de los altos de Chiapas, interés de esta tesis, el poder le pertenece al pueblo y de él se crean y recrean las subjetividades del imaginario social.

1.3. PODER Y CULTURA EN PUEBLOS INDIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS, "SYU'EL TUUNELETIK" Y EL "MANDAR OBEDECIENDO"

Aún estamos lejos de entender y aceptar las consecuencias de principios y valores que animan la vida política de los pueblos indios, de las instituciones y de las significaciones imaginarias siguiendo el concepto de CC. Porque, considero, que se parte de dos supuestos que han llevado a interpretaciones erradas: el primero la inmutabilidad de los pueblos indios, como si fueran algo congelado en el tiempo y, dos, los pueblos indios son homogéneos e iguales entre sí. En este

apartado intento demostrar que no es así, para lo cual retomo algunos conceptos discutidos anteriormente

Los pueblos indios han construido interpretaciones de su pasado, del cosmos sobre el origen del universo y el mundo mágico y divino; sobre el destino de los seres humanos, sus relaciones entre sí y con la naturaleza, con el sentido de la vida y de la muerte; implican jerarquías de valores que son diferentes. Es decir, y siguiendo a lo mencionado en los apartados anteriores, la existencia de un infrapoder radical le da sentido a la vida, el poder instituyente que concerta los valores y las normas de estas sociedades.

Hay un sentido comunitario en el que se funda el poder y se nutre de las ideas de servir y mandar obedeciendo como restauración del orden original. Entre ellos "se da el respeto a quien lo merece, pero a todos se entrega el corazón".

El lingüista Carlos Lenkersdorf desentraña en las peculiaridades sintácticas de la lengua tojolab'al el carácter "intersubjetivo" y horizontal de las relaciones humanas, y encuentra en el animismo del cosmos (todo el universo tiene corazón) la explicación de la delicadeza hacia los necesitados, también el culto a los muertos, "que siguen penando entre nosotros".

Inseparable de ese sentido comunitario es la comprensión de la autoridad como servicio que fundamenta un tipo diferente de democracia y de organización política. Como se sabe, los cargos no son privilegios ni ocasión de dominio, sino distinciones que se otorgan por el servicio prestado y se ejercen gratuitamente; "ser alguien" en la comunidad no lo da el dinero ni el poder sino el reconocimiento del servicio. "Mandar obedeciendo" expresa esta relación, base de la estructura social; y el "para todos todo, nada para nosotros" lleva al extremo del absoluto el imperativo de solidaridad y reafirma la definición de poder esbozada arriba, tanto de Arendt como de Castoriadis, en que el poder no esté en individuos, sino que el "nosotros" es el anónimo colectivo de Castoriadis o el Nadie de Arendt.

Hay un universo moral en el que el bien y el mal tienen otros referentes ontológicos; distinto es el fundamento del valor de las personas, incluso el concepto mismo de persona; distinta la ubicación del individuo en la comunidad, la razón de mandar y obedecer, la idea de igualdad o el concepto de justicia, como son también distintas sus nociones de tiempo e historia y de muerte.

Las normas éticas y morales provienen de un importante sustrato religioso, que es también fuente del poder y permite que la totalidad de la población se mantenga siempre unida y autoorganizada socialmente.

La comunidad puede considerarse el vaso contenedor de los vínculos éticos a los que tiende toda sociedad, microsociedad o grupo que se considera a sí mismo comunidad. En efecto, si un individuo se considera a sí mismo un elemento de una totalidad, al buscar su propio bien, busca el del todo. Ahora bien, el signo de que un valor es objetivo y no exclusivo de un sujeto, es su manifestación como un bien deseable para todos los miembros de un grupo. Podemos considerar ese bien en dos aspectos: como lo bueno para todos y cada uno de los sujetos del grupo para el todo en cuanto tal, considerado como una unidad limitada. En este segundo caso la relación del individuo al todo es el de una comunidad. Una comunidad es conforme al valor cuando hace coincidir los intereses particulares de sus miembros con el interés general. Cuando esa coincidencia es cabal y cada quien vela por el bien del todo de la misma manera que por su bien personal, cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces no hay distinción entre el bien común y el bien individual: los valores y normas que se instituyen se han convertido en una comunidad.

En la comunidad se elimina el conflicto de los intereses particulares con los colectivos, puesto que todos incluirían en su propio interés el de la totalidad. Al sujeto de la comunidad, la coincidencia entre lo que él desea y lo deseable para la colectividad le está dada; no tiene dificultad en justificarla; por lo contrario, requiere de un esfuerzo racional para oponer al interés colectivo el propio. En la comunidad, no se plantea, por lo tanto, la posibilidad de sacar beneficio de un bien común sin haber contribuido a él. Esto no quiere decir que siempre sea así, dado lo complejo del entretejido de las relaciones humanas. Este principio de bien común o de bien colectivo por encima de lo individual es una aspiración "ideal". Aunque hay que resaltar que entre los pueblos indios es característico que la identificación entre el interés personal y el colectivo suele estar basada en razones incorporadas en la moralidad social colectiva, transmitidas por la tradición y la costumbre; no es difícil hacerlas expresas, la adhesión a ellas es fundamentalmente emotiva[16]. El bien común es término espontáneo de las actitudes positivas de los individuos. El individuo no necesita preguntarse si el interés de la comunidad a que pertenece choca o no con el suyo, porque su deseo incluye también el bien del todo. "Yo soy parte del todo, piensa, lo que le perjudique me perjudica, su bien es el mío".

Entonces la comunidad no está constituida solamente por una trama de derechos y obligaciones compartidos. Es menester que cada individuo asuma la prestación de un servicio a la

[16] Por eso Weber señala que el sentimiento comunitario es "afectivo o tradicional".

colectividad. Es el conjunto de relaciones serviciales, en que cada quien da algo de sí, y no la sola sumisión a la ley común, lo que constituye una comunidad. En una comunidad, cada individuo se considera al servicio de una totalidad que lo rebasa y en ella su vida alcanza una nueva dimensión de sentido.

De acuerdo a Cornelius Castoriadis, en "el magma de significaciones imaginarias sociales" se encuentran las normas y los valores. Elementos que cohesionan a una sociedad o comunidad. De igual manera crea una idea de cómo se conforma una comunidad a partir de los elementos que la hacen, se puede entender a cualquier sociedad o siguiendo a Castoriadis "micrososociedad", donde poder y el magma castoridiano confluyen y le dan sentido a la existencia colectiva.

Esa existencia conduce al poder de las personas situadas, sujetos de redes sociales concretas, en los lugares donde viven y donde trabajan. Un conjunto de personas situadas, ligadas por vínculos de pertenencia común a una totalidad, pueden formar una comunidad[17]. La comunidad sería el fenómeno, la forma en que se presenta la condición de existencia. Communis que parece ser una combinación de comm (conjuntamente, cerca) y munis (vinculado bajo obligación, comprometido). En la comunidad el orden social no se basa en los derechos individuales, principio central de la democracia de representación, sino en las obligaciones mutuas, comunes que dan cimiento efectivo al ejercicio del poder. Se trata de una pertenencia efectiva de personas que no son sino nudos de redes de relaciones, las cuales a partir de su propia iniciativa, no de un orden o una ley establecidas desde arriba y desde afuera, construyen el espacio al que pertenecen y que les pertenece. Esta forma de existencia tiene su expresión en los pueblos indios y se extiende a otras formas del México que Bonfil le llamaba profundo.

En los pueblos indios de los Altos de Chiapas existe una forma específica de poder que se expresan en estructuras e instituciones sociopolíticas y religiosas. Tanto las estructuras como las instituciones han registrado transformaciones en las prácticas políticas que van del "servicio" al "mandar obedeciendo", con lo que podemos decir que ahí se están registrando formas de poder en el sentido de la participación plena en la toma de decisiones[18]. Estas formas de poder las comparten los pueblos indios tradicionales y las novedosas formas autonómicas expresadas en los municipios autónomos rebeldes zapatistas. Por otro lado estas formas de poder se encuentran en

[17] Para nuestros propósitos, nos resulta útil la definición de Max Weber: "Llamamos comunidad de una relación social cuando y en la medida en que... se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de constituir un todo". (traducción libre) Weber (1949:40).

[18] También se puede decir con palabras de Castoriadis, que se instituye y se crea en el instituyente radical, como muestran los procesos de cambio y adaptación de estas instituciones político-religiosas.

tensión y en simbiosis constante con el marco político todavía internalizado en el sistema y el régimen político de nuestro país y de los sistemas democráticos basados en la representación o de la democracia directa y son a su vez su propio magma de significaciones imaginarias sociales.

Hay que mencionar que en la actualidad y desde hace unas cuatro décadas, el ejercicio del poder es una combinación de estas formas de gobierno con practicas de poder influenciadas por otras como asambleas y decisiones colectivas, como se ilustrara en los capítulos subsecuentes.

La antropología, en especial la funcionalista, ha formulado una serie de conceptos para explicar las creencias, las costumbres y las tradiciones que sustentan a estas culturas. Albores Zárate sintetiza así los aportes de la literatura antropológica:

> …la concepción del mundo es el aspecto dominante en la estructura social indígena actual…es el conjunto de conceptos que explican todo lo relacionado con la existencia del grupo social e implanta la forma en que de procurarse el sostenimiento y reproducción del orden social… (Zárate 1978)

El análisis de las creencias relacionadas con la concepción del mundo, basado en los aportes de Guiteras, podría dividirlas entre las versadas en las deidades, seres, fuerzas, el cielo, la tierra, y el inframundo, y las relativas al origen del mundo, de todo aquello que lo conforma, del ser humano y de la vida después de la muerte.

Existen, además, una serie de creencias respecto a la conducta que deben seguir hombres y mujeres para preservar la armonía del universo y asegurar su continuidad:

…la observación de la conducta prescrita propicia la buena voluntad de las "fuerzas universales" para la continuidad de la existencia individual y social…

De este precepto emanan las instituciones político-religiosas que dan sentido a la vida de los pueblos. La antropología ha avanzado en el estudio de la organización y de algunas características de las formas de gobierno indígena, pero no ha agotado el de su filosofía y religión, ya que la búsqueda de un pensamiento indígena contemporáneo no ha sido su interés primordial. La continuidad y la vigencia de los contenidos profundos del pensamiento indígena no han sido exploradas, pues se da por sentada su existencia pero se desconoce su profundidad: son consideradas un aspecto más de la cultura popular. Sin embargo, existen escritos realizados por miembros de estos pueblos con cierta formación antropológica, que revelan una religión actual de los pueblos mayas y zoques de Chiapas, recuperada de la oralidad de los grupos más tradicionalistas. De esto se puede interpretar que la religión de los pueblos ha evolucionado.

Es sabido que una de las causas que provocaron la caída de los estados mesoamericanos y el abandono de centros religiosos y ciudades fueron movimientos religiosos, pues se abandonaron

ciertos cultos para dar paso a otros. El contacto con la cultura española modificó casi todas las esferas de la actividad humana. A diferencia de otras conquistas europeas, en la que los pueblos conquistados eran destruidos y se construían nuevas ciudades y pueblos sobre sus ruinas, en Mesoamérica la influencia española marco profundamente el desarrollo de sus culturas, cuyo impacto destructivo debe ser revalorado. Las prácticas religiosas y la organización social se adaptaron a la realidad sociocultural de la época.

Este proceso histórico trata de los cambios y formas del imaginario social que nos ayuda a comprender la ordenación territorial sobre la cual hoy operan las formas de gobierno, las instituciones indígenas y las formas de poder de los pueblos indios de Chiapas, particularmente sus transformaciones durante el siglo XX, formas de poder que tienen su expresión tanto en estructuras e instituciones sociopolíticas y/o religiosas legítimas, entendida como un imaginario individual y colectivo del ser "político" y hacer "política" (la instancia que garantiza el orden, las costumbres, la cultura) las prácticas, el perfil y las consideraciones éticas y el servir comunitario

Desde la perspectiva en la vivencia, se puede entender que el poder se presenta de tres formas. Cada una de estas está relacionada con aspectos éticos, con los religiosos y sagrados y con el servicio a la comunidad. La primera está relacionada con el ch'ulelal, esto es, que la persona que tiene vayijel (trece animales compañeros) incluyendo el jaguar. Es una persona poderosa espiritualmente, es muy inteligente y casi no se enferma; en sus sueños alcanza a conocer algunos escalones del cielo, incluso, a ver su ch'ulel-vela de vida.

La segunda es la adquisición del poder desde el nacimiento mediante el mandato divino: ser ilol, curandero. Podríamos decir que el poder de los iloletik, es un poder detrás de los cargos comunitarios, ya sea tradicional o constitucional, en el sentido de que, cada persona que anhele algún cargo, solicita a su ilol que canalice su petición a las deidades. Por otro lado, también existe la contraparte que es el ak'chamel, que literalmente significa el dador de la enfermedad este otro tipo de poder está relacionado con las fuerzas oscuras.

Estos dos tipos de poderes señalados, son natos, se traen desde le nacimiento, son poderes otorgados por las deidades, El hombre ordinario solamente puede aspirar al tercer tipo de poder y, por medio de ello, busca el bisel ta vinik (ser hecho hombre), implícitamente, busca el reconocimiento social; en otros términos, el prestigio y el poder a través del abtel patan, incluso, podíamos atrevernos a decir que aquella persona que ha prestado su servicio a través del abtel patan, no es un hombre completo.

El abtel patan es una forma de servir al pueblo, de cargar con las responsabilidades y con los problemas del pueblo; en sí el "trabajo contribución" es portar y llevar el cargo, ya sea del ayuntamiento o bien un "cargo florido (Pérez, 2006:147)

El poder por medio del sistema de cargos lo simboliza el bastón de mando. Mitológicamente tiene un origen divino, pues cuando Vaxakmen y Pukuj pensaron y meditaron para crear el mundo, Vaxakmen, con tres movimientos, ondulando el bastón, creó piedras para macizar la tierra, los cerros y las mesetas y para probar si ya estaba maciza la tierra, dio tres golpes con su bastón y la tierra resistió; Vaxakmen siempre portaba el bastón, con ella construía los templos y los palacios (López 2003:47). Por el contrario, históricamente hablando, el bastón de mando, las varas, fue otorgado por las autoridades españolas del periodo de la colonia (López 2002:109).

El bastón de mando es sagrado y simboliza el poder. Los bastones son rayos y representantes de Cristo-Sol que imparte justicia y entendimiento (Pérez, 2006) entre los bats'i vinik/antsetik, los hombres y mujeres verdaderos.

Pero este poder no es solamente un poder material, sino que, el bats'ivinik que alcance un cargo religioso, tradicional o político, logra acercarse a las deidades: el desempeño de cargos sirve para agradar a los dioses (Gómez Ramírez 2006:279), de este modo, un cargo no es un sacrificio o una carga pesada sino es un trabajo digno. Este tipo de poder es pasajero, momentáneo, rotativo, un poder en el ejercicio, poder en la praxis. Una vez concluida queda como una rememoración, queda en el pasado, por ello a los hombres y mujeres que han ostentado algún cargo se les sigue llamando pasaro o me'pasaro.

Por otro lado, referente a lo ético, no es alcanzar un poder para mandar, sino saber escuchar a la gente, hablar con su voz y entrar en consenso, por lo tanto se necesita experiencia, sabiduría y buena conducta." Quien es nombrado autoridad se siente honrado por servir a su pueblo […] eleva el alma del individuo con el paso del tiempo otros cargos hace que se vuelva mas sabio y respetado por los suyos" (Lomeli 2002:131) La estructura político-religiosa siempre está en movimiento, y mientras los funcionarios están por terminar el mandato, ya tienen seleccionados los reemplazos, por ello el sistema es como una caja que tiene una entrada y una salida de un conjunto de elementos que deben participar en los cargos.

En resumen, asumir poder mediante el abtel patan significa, en primer lugar: mantener la unidad armoniosa con los dioses y en segundo lugar la responsabilidad del bienestar de la gente (Arias 2009)

Las características particulares de estos pueblos, tanto por su historia como por ciertos rasgos culturales, ofrecen un mosaico de las formas de organización sociopolítica y estas varían en cuanto a sus denominaciones, la cantidad, el número de participantes y muchos otros detalles, pero se asemejan en cuanto a su relación con sentido de participar y formar parte de ellas. De igual manera existe una tendencia en cuanto a las concepciones del poder que se manifiestan al menos en lo siguiente: las responsabilidades en las formas de gobierno por al abtel patan (tsotsil) o ba'atel (tseltal) que contiene el ejercicio de autoridad y de servicio comunitario (Lomeli 2002:128).

Con estas características se puede definir lo que sería un pueblo indio en Chiapas por tener estructuras político-religiosas vigorosas en las cuales cientos, en casos miles de personas, realizan innumerables actividades para su funcionamiento. También se puede insistir que las formas de poder son diferentes en cada pueblo.

1.4 SY'UEL TUUNELETIK, EL PODER DE LOS SERVIDORES.

El "poder" entre los miembros de un pueblo indio es la capacidad de servicio que se adquiere al aceptar las responsabilidades que tienen los diferentes cargos. El hecho de servir a su pueblo, además de ser un honor, implica el continuar con el "kuxelan". Lo que se hace proyectado al futuro.

El poder que emana de las instituciones indias, está basado en las estructuras sociales y las prácticas que mantienen la especificidad cultural de los pueblos indios.

Es en las instituciones donde se otorga sentido a las particularidades de sus relaciones políticas y sociales. Ordenan tanto en el trabajo y el ritual agrícola, como en las relaciones de parentesco y la organización de barrios, parajes y localidades. Cuando las condiciones políticas lo propician se expresan en el ciclo ceremonial comunitario que empieza con las ceremonias de unción de las autoridades tradicionales, en las festividades del ciclo agrícola, en las fastuosas fiestas de los "carnavales" y en las fiestas patronales.

En las instituciones político religiosas de Pueblos indios de Chiapas se considera que la autoridad central, es decir, el "Ayuntamiento" (el Ayuntamiento Tradicional con el Ayuntamiento Constitucional) como un cuerpo de funcionarios u oficiales que tiene la responsabilidad de cuidar

el orden social a través de las normas de conducta, usos y tradiciones heredados por las comunidades de sus ancestros; mantienen la creencia de que la observancia exacta de ellos garantiza el orden del cosmos del que es parte la comunidad, y evita el azote de calamidades y desgracias a las pertenencias de los habitantes de los pueblos.

Los Santos patronos y los guardianes de los lugares sagrados de cada pueblo son considerados como los seres divinos, que velan sobre sus hijos y dan fe de la observancia de las tradiciones. Cualquier cambio a las normas de conducta sancionadas es visto como un ataque peligroso al modo de ser que se considera esencial, inalterable, metafísico de cada pueblo.

De ahí que en estos pueblos, la función de las autoridades pertenecientes a la estructura constitucional es concertar las fuerzas divergentes de dos mundos (el "tradicional" y el "moderno" asunto que retomamos más adelante); en tiempos recientes de la obra pública y la aplicación de programas gubernamentales. Cuando se encuentran frente a prácticas e ideologías que tienden a extrapolarse, cuando la fuerza de la estructura tradicional no encuentra contrapeso en todos los sectores de la población, las autoridades constitucionales se ven en la necesidad de tomar decisiones arduas e irremediables, que aparentemente apoyan demandas injustas ante los ojos de otros. Para ilustrar esto hay un sinfín de situaciones que van desde la impartición de justicia hasta decisiones que afectan de manera cruel a familias e incluso comunidades enteras como las expulsiones de evangélicos de muchos pueblos.

La importancia de la diferencia básica estriba en la pertenencia a distintos pueblos: Zinacantán, Chamula, San Pedro, Santa Catarina etcétera. La diferencia está dada porque en palabras de la gente: "cada pueblo ha sido hecho así y por eso cada quien sigue su propio camino. El respeto a la vida de los demás es la norma general que rige las relaciones entre los diferentes pueblos, así ha sido hecho cada pueblo, así es y así será porque así lo ha hecho cada uno de los santos patronos" (Lomeli 2002:50). Quienes le han dado voz (hablada y escrita) a los complejos rituales político-religiosos ofreciendo una visión "desde adentro de la vida religiosa y política de sus pueblos".

Estas estructuras se encuentran en el modelo de pueblo indio que hemos propuesto. A su vez su entendimiento acarrea problemas que se pueden considerar dentro del debate de "modernidad-tradición". En el discurso político y en la puesta en marcha de los municipios autónomos, se han restituido y resignificado los valores de "servir" y "poder" y de los que de ellos se derivan y no como una evolución de "premodernidad" o "tradicionalidad" y modernización.

Desde la óptica de la "modernidad eurocéntrica" las formas de la democracia de los estados nación modernos corresponden a la propiamente de "modernidad" y las formas de gobierno de las poblaciones indias a las "premodernas" o "tradicionales". [20]

Hace varios años con Enrique Pérez López, sin mayor análisis morfosintáctico, hemos recreado neologismos para darle sentido en ambas lenguas (español-tseltal,tsotsil) que fueran entendidos y que expresan valores y discursos políticos en la vida diaria: "syu'el tuuneletik" es una de ellos y traducida al español pierde su contenido político-religioso original. La expresión por sí misma no tiene sentido alguno si no se completa la expresión con su recipiente, el donde, (su "glocalidad") la raíz "lum" denota lugar, lugar donde se vive, (jlum mi tierra) "jlumaltik" (nuestro pueblo), así syu'el tunneletik ta jlumaltike adquiere una profunda expresividad sobre la forma de gobierno en un lugar específico. Tenemos dos dificultades en español: una "gobernar" y la otra "funcionario". Horizontes distintos sobre los valores y discursos políticos implícitos. Como miembro del grupo que tradujo los Acuerdos de San Andrés a varias lenguas, discutimos esto ampliamente, quedando en las versiones tseltal y tsotsil esta expresión[21].

En sentido contrario, el uso de palabras en la lengua con un profundo sentido de dominación (colonialidad). La voz "ajaw" en tseltal "ojov" en tsotsil. En el lenguaje cotidiano para referirse a los funcionarios de agencias de gobierno se utiliza la palabra "ajwalil". Su forma antigua es para referirse a los dioses o los dueños de los lugares (ajwetik). Con esta palabra se denominó a los señores finqueros y posteriormente es utilizada para referirse a los funcionarios de los gobiernos estatales y federales. A los funcionarios de gobierno se les iguala al rango de dioses y al gobernador del estado se llega a decir mukul ajwalil (grandísimo dios) o también significaría en el discurso político la reverencia al sistema presidencialista: " Él Señor Gobernador" o "El Señor Presidente". En la misma lengua entonces también tenemos valores y discursos políticos. Hago uso entonces de "yu'el" "vu'el" para formas de gobierno y "lum" para pueblo. Pero no cualquier pueblo, sino "Pueblo Indio". Esta última expresión en su semántica política puede remitir tanto a la expresión de la época colonial como a un sentido reivindicativo. Pero en el discurso de muchas personas de los Altos de Chiapas "pueblo" es en las lenguas "(j,s)lumal" y se entiende el espacio

[20] Más allá de la discusión sobre tradición y modernidad que existe en el medio académico (Charles Hale, Eduardo Zárate entre otros) se entiende en este trabajo a lo tradicional como aquello propio de los pueblos (casi el magma de significaciones imaginarias de esas microsociedades) y modernidad aluda a aquello que proviene de las relaciones con fuera de los pueblos (sistemas políticos, novedades comerciales, etcétera).

[21] Para más de esta preocupación de la traducción de valores en palabras de las lenguas originarias al español, consultar el glosario que acompaña "Los acuerdos de San Andrés". Ediciones CELALI-SEAPI

municipal con su centro o Tejklum (la cabecera municipal) y sus parajes (biktalumaltik). Esta definición aunque hace sinonimia con otras como "pueblo" entendida en el sentido herderiano de "nación"; de grupo etnolingüístico "pueblo tsotsil" . En "las redes de personas en su lugar" es , perfectamente inteligible la denominación "Pueblo Indio". Pueblo es, para ellos, "una colectividad de personas unidas concientemente por una comunidad de origen, de historia, de tradiciones, de cultura, de religión que se afirma como sujeto de derechos culturales, políticos y económicos, resaltando en primer lugar el derecho a la autodeterminación" (Lomelí 2002).

El syu'el jtuuneletik ta jlumaltik, "el poder los servidores de nuestros pueblos", concepto que aglutina los elementos que considero importantes en la definición de pueblo indígena y de sus estructuras político-religiosas basadas en el entendimiento del poder desde la propia perspectiva de estos pueblos (Lomeli 2002).

1.5 MANDAR OBEDECIENDO DILEMA DE LA DEMOCRACIA Y DEMOCRACIA COMUNITARIA

Una de las características principales de lo servicial en una comunidad, tiene que ver en cómo se gobierna una asociación, una comunidad, un pueblo indio o un estado. De este último es donde se ha bordado de sobremanera por las teorías. El estudio de los sistemas políticos ha generado disciplinas complejas que lo abordan. Siguiendo uno de los más eminentes politólogos contemporáneos, Norberto Bobbio quien establece una tipología en las que ubica tres formas de gobierno clásicas, apunta que no sólo son clásicas porque han sido transmitidas por los escritores clásicos sino porque se han vuelto verdaderas y propias categorías de la reflexión política de todos los tiempos. Estas tres formas de gobierno son: el gobierno de muchos en el que mandan y obedecen todos; de pocos donde algunos mandan y los demás obedecen, y, de uno donde uno manda y los demás obedecen. Dicho de otra manera son la democracia, la aristocracia y la monarquía (Bobbio 2001:13). La clasificación que realiza lo lleva a decir que estas son las formas de gobierno es decir quien gobierna, pero al reflexionar en el cómo se gobierna responden a la olocracia[22], la oligarquía y a la tiranía (ídem:18)

[22] Aunque en el texto esta "olocracia" **Oclocracia** o **gobierno de la muchedumbre** de acuerdo con la visión de Aristóteles. Es posible que el término se confunde con *tiranía de la mayoría* dado que están íntimamente relacionados. Etimológicamente, la democracia es el *gobierno del pueblo* que con la voluntad general legitima al poder estatal, y la oclocracia es el *gobierno de la muchedumbre* que a la hora de abordar asuntos políticos presenta una voluntad viciada, viciosa, confusa, injuiciosa o irracional, por lo que carece de capacidad de autogobierno y por ende no conserva los requisitos necesarios para ser considerada como «*pueblo*».

Si se considera a la sociedad política como la forma más intensa y vinculadora de organización de la vida colectiva, existen varias maneras de dar forma a esta organización según los lugares y el tiempo. Así como Gaetano Mosca[23] a fines del siglo XIX estableció que en las sociedades unos mandan y otros obedecen, expresión ha dado vida a la Ciencia Política, de donde se extrae que sólo algunos saben, pueden o tienen capacidad para gobernar.

Ha habido varios momentos de la historia universal, acontecimientos que se han tomado como el anuncio que significaría la llegada de la libertad y de la democracia. Los respectivos triunfos de las fuerzas aliadas en las guerras mundiales, la caída del muro de Berlín y el fin de la guerra fría, el triunfo de tal o cual partido. No obstante las ilusiones que ella trae. Me parece, no obstante, que aún nos queda mucho por recorrer.

El politólogo italiano, ofrece en uno de sus textos una definición "mínima de democracia":

> "… Hago la advertencia de que la única manera de entenderse cuando se habla de democracia, en cuanto contrapuesta a todas la formas de gobierno autocrático, es considerarla caracterizada por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quien* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos"* (Bobbio 1986).

Toda sociedad tiene la necesidad de tomar decisiones. Con el objeto de que estas decisiones sean aceptadas por el grupo, deben tomarse con base en ciertas reglas. La democracia se caracteriza por dar la facultad de decidir al mayor número posible de miembros del grupo. El grupo como tal no decide. Las decisiones que tomen los individuos facultados son obligatorias para todo el grupo.

La democracia implica, además, que existan alternativas reales, así como derechos que las garanticen: libertad de opinión, de expresión, de reunión, de asociación, etc., derechos característicos del Estado liberal. El Estado liberal va de la mano del Estado democrático, de acuerdo a Bobbio.

> "... es improbable que un Estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y por otra parte es poco probable que un Estado no democrático sea capaz de garantizar las libertades fundamentales" (Bobbio 1986).

No obstante Bobbio, al igual que otros varios, reconocen una distancia entre los ideales democráticos y la "democracia real". Hay una distancia entre lo que se prometió y lo que se ha conseguido. Reconoce "falsas promesas" de la democracia. Por su parte José Woldenberg, uno de

---

[23] "Introducción" a Gaetano Mosca, La Clase Política, selec. e introd. De N Bobbio, FCE, México, 1984

los impulsores de la democracia en nuestro país, considera que "La humanidad toda, no ha inventado una fórmula superior para tener gobernantes legítimos y congresos plurales que la fórmula electoral. La democracia es un ideal". Con lo que da la idea de que la democracia aunque es imperfecta es la mejor forma de gobierno.

Por su parte Jürgen Habermas al sostener que los tres componentes de todo sistema democrático deben ser " el pueblo como portador de la voluntad política, el Estado como una organización que ofrece a los ciudadanos la capacidad de actuar colectivamente y a la comunidad de ciudadanos como una asociación voluntaria de personas libres e iguales", y que este "debe ser" del estado ideal de la democracia no se alcanza por la falta de solidaridad política y el desquilibrio entre los mercados y la política. [24]

Regresando a Bobbio, considera que debido a que la democracia nació de una concepción individualista de la sociedad, a diferencia de una concepción orgánica y "partiendo de la hipótesis del individuo soberano que, al ponerse de acuerdo con otros individuos igualmente soberanos, crea la sociedad política, la doctrina democrática había ideado un Estado sin cuerpos intermedios, característicos de la sociedad corporativa de las ciudad medievales..." (Bobbio 1986). Sin embargo, lo que ha sucedido en los Estados democráticos es exactamente lo opuesto. Los "grupos se han vuelto cada vez más los sujetos políticamente pertinentes, las grandes organizaciones, las asociaciones de la más diferente naturaleza, los sindicatos de las más diversas actividades, los partidos de las más diferentes ideologías y, cada vez menos, los individuos". Estamos ante una sociedad neocorporativa. La democracia no ha logrado derrotar a las oligarquías.

Por otro lado, el espacio que ha ganado la democracia es muy limitado: no ha llegado a las organizaciones, las empresas y el aparato administrativo:

"… Hasta que los dos grandes bloques de poder que existen en lo alto de la sociedades avanzadas, la empresa y el aparato administrativo, no sean afectados por el proceso de democratización... el proceso de democratización no podrá considerarse realizado plenamente (Bobbio 1986).

Ante lo cuál Bobbio se pregunta "¿acaso eran promesas que se podían cumplir?", y contesta que no. Piensa que "el proyecto democrático fue pensado para una sociedad mucho menos compleja que la que hoy tenemos". Las promesas no han sido cumplidas por los obstáculos que no fueron previstos. Han aumentado los problemas políticos que requieren una solución técnica. Los problemas técnicos necesitan de expertos y personal especializado. "La tecnocracia y

[24] Ponencia inaugural del Congreso Mundial de Filosofía, Julio 2013, Atenas, Grecia.

la democracia son antitéticas". Además, todos los estados que se han vuelto más democráticos se han vuelto más burocráticos. Las crecientes demandas de la ciudadanía han provocado el aumento del Estado y de su burocracia. El proceso de burocratización ha sido en gran parte consecuencia de la democracia.

En Bobbio encontramos una muy buena presentación del Estado liberal y democrático, así como de sus contradicciones. Me gustaría analizar, en primer lugar, una de sus afirmaciones. No me parece acertada la idea de que la democracia no es compatible con la complejidad del Mundo. Pienso que es al revés. Precisamente por que el Mundo se ha vuelto muy complejo es que necesitamos de la democracia. Ante un Mundo predecible y controlable la decisión de un individuo, o un conjunto de ellos, que centraliza la toma de decisiones es probable que sea acertada. Sin embrago, en un entorno de cambio, complejo y no predecible, las decisiones grupales tienen más éxito. Esto lo han entendido muy bien los empresarios y muchas comunidades agrarias y hasta en pueblos indios. Es curioso ver que Villoro llega a una conclusión similar cuando analiza a la democracia comunitaria, nos invita a reflexionar en torno al giro mundial hacia la democracia liberal. Afirma que la democracia que se está imponiendo tiene dos caras y ha generado una paradoja: al asegurar la libertad de todos, ha provocado la exclusión de muchos. Contra esta tendencia se han alzado voces en los países desarrollados. No tratan de eliminar a la democracia, intentan darle contenido para que no genere exclusión. Estas corrientes han sido llamadas "comunitarias" y "republicanas".

Ante ello, nos propone voltear hacia nuestra cultura y aprender de las comunidades indígenas y de países con menos desarrollo, que nos pueden sugerir caminos alternos al proceso democrático. Tanto en la África negra, como en la América india, se ha dado de forma tradicional y desde hace mucho tiempo, en ciertos pueblos, una democracia consensual o comunitaria. Este tipo de democracia sigue los siguientes principios:

> 1. Prioridad hacia la comunidad sobre los derechos individuales. El servicio a la comunidad es una condición para pertenecer a ella.
> 2. El servicio obliga a todos y está dirigido al bien común. Hay una solidaridad que se funda en la dedicación colectiva al bien común.
> 3. La realización de este bien común se propicia en los procedimientos y formas de vida política que aseguran la participación por igual en la vida pública. Se practica la democracia participativa que impide la instauración permanente de un grupo dirigente, sin control de la comunidad.
> 4. Las decisiones que se toman por consenso, acercándose lo más posible a él. Se deja que todos expresen su opinión
>
> (Villoro 2007).

Villoro juzga que esta forma "democrática comunitaria" pertenece a la pre-modernidad y se practica actualmente sólo en comunidades pequeñas.

Citando a Carlos Lenkersdorf, quien describe una asamblea de una comunidad tojolabal:

> "… En la asamblea todos toman la palabra y discuten; al final de la discusión un anciano interpreta y resume la decisión a que se ha llegado. Anuncia: 'nosotros pensamos y decimos ...' Es decir gracias al hecho de tener corazón ya, intuye nuestro pensar comunitario y lo anuncia. Se ha logrado un consenso expresado por la palabra 'nosotros'…" Esta clase de asambleas nos demuestran la intersubjetividad en acto. Es la comunidad que vive gracias a la participación de todos y de cada uno (Villoro 2000).

Reconoce, no obstante, que podemos derivar de ella enseñanzas, a partir de esta "democracia comunitaria" podemos imaginar una democracia comunitaria moderna. Para ello, Villoro evoca a una corriente contraria a la democracia liberal: el republicanismo. Entiende por republicanismo a una corriente filosófica que opone el gobierno republicano al gobierno autoritario. Tiene su antecedente en algunos pensadores del renacimiento italiano. Los rasgos de este republicanismo que el autor propone son:

> 1. Frente al individualismo de la democracia liberal propone revivir las formas de vida comunitarias: asociaciones obreras, fraternidades de vecinos, gremios profesionales, universidades, organizaciones no gubernamentales.
> 2. Implica una difusión del poder de la cima a la base del Estado. Implica reconocer, en países multiculturales como México, las autonomías de los pueblos que componen la nación. Recuperaría viejas tradiciones democráticas como el calpulli y los cabildos abiertos.
> 3. El poder político se acerca, de esta manera, al pueblo real. Se deben inventar espacios de democracia participativa para evitar el surgimiento de caciques locales.
> 4. Sin embargo, estas relaciones comunitarias no podrían establecerse al nivel de Estado nacional. En un espacio más amplio, sólo es posible formas de democracia representativa.
> 5. La función que se le daría al Estado republicano comunitario sería el promover el bien común (Villoro 2007).

Esto implica, indiscutiblemente, enfocar de una manera distinta al poder. Como veremos al final de esta tesis, las narrativas presentan nociones distintas de poder que vistas desde la perspectiva del estado nación no solo combaten al estado republicano representativo, sino que los valores y principios que animan el gobernarse evidencia una concepción distinta de poder.

Luis Villoro nos recuerda que para el pensamiento de Sócrates, más que ganar poder, una sociedad de bien deberá escapar de él. El hombre virtuoso desea escapar del poder; no es su esclavo. No carece de poder, se rehúsa a usarlo. Es así como Villoro llega a la definición de contrapoder.

El contrapoder se manifiesta en todo aquel que se defiende y resiste al poder. En virtud de que el Estado ejerce dominación de diversas formas, el fin del contrapoder es su abolición.

La vía para escapar del poder pasa por tres momentos de complejidad creciente:

1. Experiencia de exclusión. Cobrar conciencia de la falta cometida por un daño causado por el poder de alguien distinto al grupo que sufre. Esta experiencia puede marcar un paso hacia una solidaridad espontánea entre quienes sufren el mismo daño. Este es el primer impulso en el movimiento contra el poder.

2. La equiparación con el excluyente. Surge cuando se cobra conciencia de que el que excluye y el excluido valen lo mismo como personas y tiene los mismos derechos.

3. Reconocimiento del otro. Los derechos humanos universales son exigencias morales que deben cumplirse en cualquier circunstancia. Al igualarnos con el otro surgen dos opciones: a) el conflicto y b) la reivindicación de derecho de ambos.

Hay otro cuarto enfoque. Lo ha representado con claridad el sociólogo irlandés John Holloway, en su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder* plantea el "antipoder" a partir de la negatividad. La meta de la teoría es conceptualizar al mundo negativamente, no como algo separado de la práctica, sino como un momento de la práctica, como parte de la lucha para cambiar el mundo, para hacer de él un lugar digno de la humanidad (Holloway 2005).

Un mundo digno no puede crearse desde el Estado para Holloway, la única forma de concebir un cambio radical hoy no es por medio de la conquista del poder sino a través de la disolución del poder. La revolución no debe plantearse la toma del poder, sino la disolución del mismo. Para lograrlo propone distinguir entre la protesta y actividad. Holloway distingue entre el poder-sobre, entendido como la protesta, del poder-hacer, es decir, la actividad. Entrar al poder-hacer implica acabar con el fetichismo y la enajenación que el sistema actual impone al individuo. Como hacedores separados de nuestro hacer reforzamos nuestra subordinación (Holloway 2005).

La revolución es, por lo tanto, una pregunta y no una respuesta. Preguntando caminamos, como dicen los zapatistas.

Como mencionamos al inicio del presente capítulo, partimos de un concepto de cultura desde las acciones y las actividades. El poder y la política se realizan a través de palabras y de acciones, así el contenido político del mandar obedeciendo se encuentra pleno en discursos y acciones. Proceso de afirmación de una novedosa forma de gobierno. El mandar obedeciendo es una manera nueva de entender el poder. Los propios zapatistas han establecido los principios del poder: servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir. Las normas de su nueva

organización son: horizontalidad, rotatividad, direcciones colectivas en todos los niveles, incluyente, flexibilidad, representatividad, pluralidad, no partidaria.

Nos proporcionan la clave: "mandar obedeciendo". Es decir, la imprescindible cuestión de la democracia, que hoy es el tema necesario de todo movimiento social y popular, no se limita a la cuestión cuantificable sino a su contenido esencial: el poder es de todos y los de arriba sólo ejecutan los mandatos de los de abajo.

Las autoridades autónomas integradas hoy en los municipios autónomos rebeldes zapatistas, regiones y Caracoles sostienen que los zapatistas han aprendido el valor del autogobierno:

[aprendimos] "a gobernarnos nosotros mismos y a resolver nuestros problemas. Los pueblos aprenden a mandar y a vigilar nuestro trabajo y nosotros aprendemos a obedecer. El pueblo es sabio y sabe cuando uno se equivoca o se desvía en el trabajo. Así trabajamos nosotros"

Los aprendizajes que deja el movimiento zapatista entre los indígenas de Chiapas afectaron la vida cotidiana aún de los no zapatistas, porque otros sectores de la población indígena también se articularon en torno a diversos proyectos autogestivos que, no obstante su relativa identificación con los postulados del zapatismo, condujeron a la definición de estrategias de lucha múltiples y diversificadas, apuntaladas en trayectorias políticas y organizativas previas.

Durante las últimas décadas del siglo XX, el Estado mexicano emprendió importantes reformas políticas y sociales que involucran directamente a los municipios y a las comunidades indígenas. Por un lado, se reconoció por primera vez a México a nivel constitucional, como un país multicultural, por otro, se inició un proceso de descentralización que intenta regresar a los municipios las atribuciones que tuvieron en el pasado. Al mismo tiempo, el levantamiento del EZLN en 1994 vino a fortalecer la lucha por los derechos de los pueblos indígenas. Las opiniones vertidas sobre la autonomía llegaron a los extremos: desde visiones positivas y románticas, que argumentaban que el reconocimiento de un territorio indígena con su propio gobierno llevaría a las comunidades a su progreso y desarrollo; hasta visiones negativas y fatalistas, que presagiaban que una reforma a la legislación federal afectaría la soberanía del país y daría lugar a una balcanización. A mi juicio, ambas visiones son inexactas. En primer lugar, porque los pueblos no han sido tan democráticos e igualitarios como se ha dicho, en segundo, porque durante la época colonial y el siglo XIX muchos pueblos y municipios indígenas gozaron de cierta autonomía política y económica, sin que esto implicara su separación territorial de la corona española o del

sistema federal mexicano. Esta relativa autonomía tampoco significaba que estuvieran al margen de la ley[25].

De ahí que el análisis histórico y comparativo sobre la situación sociopolítica y económica de los pueblos y municipios durante el siglo XIX resulte fundamental para entender las contradicciones del presente.

Mucho se ha escrito y se escribe permanentemente sobre Chiapas y el zapatismo. Los estudios sobre el zapatismo son muchos y diversos. Estos describen las múltiples causas del conflicto chiapaneco desde diferentes puntos de vista, económicos, políticos, antropológicos, sociológicos históricos. Báez, (1996); Le Bot, (1997); García De León, (1997), (2002); Montemayor, (1998), (2002); De Vos, Jan, (2002); Gilly, (1997); Zibechi (2004); Holloway (2000); Wallerstein (2002); Aguirre Rojas, (2005); han contribuido analíticamente a pensar el poder que permita la posibilidad de cambiar lo que hasta ahora esta como determinado. La reactualización y elementos innovadores de los movimientos latinoamericanos en especial el movimiento que cambio la historia de México, el zapatismo, en un marco global de relaciones políticas.

Mucho se ha dicho también acerca del discurso político que se ha ido generando desde la aparición del EZLN. Son miles los ensayos, artículos periodísticos, tesis, etc. que refieren al zapatismo en general y a los grupos sociales que se han movilizado en torno al zapatismo y al conflicto en Chiapas en particular.

Acotando al tema de interés destaco como dimensiones centrales del proyecto político de los zapatistas a la lucha por el reconocimiento de los derechos y las culturas indígenas especialmente mediante los Acuerdos de San Andrés y a la construcción de estructuras de gobierno autónomo enmarcadas en la búsqueda de 'buen gobierno' al nivel local y regional. Si bien éstas no son las únicas luchas del movimiento zapatista, sí son definitorias y claves para entender el zapatismo y su impacto sobre las relaciones sociales y políticas a su interior y con los grupos vecinos. [27]

---

[25] En palabras tseltal-tsotsil la "autonomía" se basa en el discurso emanado del "mandar obedeciendo" o "ya'lel mantal sok xchunel k'op" para las decisiones de grupo o ya'lel mantal sok xchu'nel abtinel para las acciones concretas y en el que participan todas las personas en las diferentes comisiones y actividades. Para efectos de lo que aquí se postula, las autonomías zapatistas han restituido el modelo de "pueblo indio" y lo han resignificado al amparo de la resistencia y la "autonomía". Aunque no es tema directo de la investigación considero que el zapatismo es un proceso de afirmación de una novedosa forma de gobierno.

[27] El mandar obedeciendo es una manera nueva de entender el poder político. Los propios zapatistas han establecido los principios del poder: servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir. Las normas de su nueva organización son:

Hemos construido una concepción de poder que se basa en la distribución de este en colectividades y en los entretejidos de subjetividades que le dan significado a las practicas. Encontramos una coincidencia en las ideas de dos autores, Arendt y Castoriadis y las contrastamos con los postulados de otras formas ideales de democracia para enmarcar el debate. Enfocamos las ideas y formulamos ideas para la elaboración de una teoría que explica el poder entre los pueblos indios de Chiapas centrándolo en los valores y principios de gobernar del servicio y el mandar obedeciendo, haciendo la distinción de estos valores entre los pueblos zapatistas y los pueblos indios no zapatistas.

---

horizontalidad, rotatividad, direcciones colectivas en todos los niveles, incluyente, flexibilidad, representatividad, pluralidad, no partidaria.

Carlos Aguirre Rojas establece que "la política en su definición original, en los tiempos de Aristóteles, era simplemente la gestión de los asuntos de la "polis", es decir la administración de los asuntos comunes que corresponden a la colectividad (Aguirre Rojas 2007). Si asumimos que los asuntos de una colectividad son en general asuntos que no son muy complejos, entonces entenderemos cómo las Juntas de Buen Gobierno neozapatistas efectivamente se plantean los problemas y los resuelven de una manera bastante sencilla. Los propios compañeros neozapatistas eligen, digamos, a sus representantes a las Juntas y ellos se encargan de operacionalizar, efectivamente, estas soluciones sencillas para problemas que no son realmente tan complicados.

Y de otra parte, habría que subrayar, la base también de este funcionamiento mucho más eficaz y operativo de las Juntas de Buen Gobierno está en el hecho de que la decisión de los problemas fundamentales no está en una persona ni en un pequeño grupo, está en un colectivo. Los compañeros reivindican como base de esta otra democracia el papel de las asambleas. Entonces, es la asamblea mediante un método de democracia directa la que enfrenta estos problemas fundamentales y la que en un momento dado los resuelve mediante la discusión, el debate, la construcción inteligente del consenso.

Una vez alcanzadas las decisiones fundamentales, de lo único de lo que se trata es precisamente de ponerlas en práctica, de operacionalizarlas. Y eso corresponde a los miembros de las Juntas de Buen Gobierno, que además mandan obedeciendo, es decir, no se mandan solos, sino que siguen las directrices de esa asamblea.

"… como seres vivientes estamos sujetos a un Todo histórico que incluye genética, historia, sociedad, cultura y natura, entornos diversos, creencias y muchos etcéteras más…"

"… cierto, grande era su poder". Poder en k'iche' es "q'aq'al tepewal" es derivado de la palabra q'aq', "fuego".

CAPÍTULO II

ASPECTOS HISTÓRICOS DE LA CULTURA Y EL PODER DE LOS PUEBLOS INDIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

Dicen que hubo una vez una cultura madre que surgió en las costas de Chiapas y Guatemala hace más de cuatro mil años y que esa cultura madre es el ancestro de la gran diversidad de los pueblos y culturas de Mesoamérica que comprenden a México, Guatemala, Belice y Honduras. El relato puede empezar con sumergirse en el pasado. En el inicio de la novela "El mensajero" el escritor británico Leslies Poles Hartley escribe: "El pasado es un país desconocido, allí la gente hace las cosas de otro modo" aludiendo a que no es apropiado usar los criterios actuales para juzgar lo que han hecho nuestros antepasados. También refiere a que de alguna manera el pasado nos es extraño. Tal vez por esa extrañeza es que vivimos pendientes del pasado. Tenemos un interés especial en conocer y registrar, en dotar de significado todo aquello que sucedió en otros lugares y en otras fechas, mientras más lejanas mejor. Allí están la historia y la arqueología como disciplinas de estudio, las llamadas "ciencias del pasado del hombre", cuyas semejanzas se localizan en que —de acuerdo con Daniel Schávelzon— "el objetivo [de ambas] es conocer, analizar e interpretar la conducta humana a través del tiempo"; mientras la historia se apoya en documentos escritos, la arqueología persigue develar las historias ocultas en los objetos hechos por el hombre. Así se cumple la premisa de que somos lo que hemos sido[28].

Así podría empezar nuestro relato sobre la historia de las formas de poder de los pueblos indios de Chiapas. Pero, en el hay más preguntas no contestadas que información cierta de la historia. En este capítulo vamos a establecer los orígenes de la civilización que dio lugar a la aparición de los pueblos en la región de los altos de Chiapas. Vamos a identificar los porqués de la

[28] Es evidente que el estudio de las culturas antiguas no sólo obedece a las necesidades de conocer el pasado, sino que, partiendo de la óptica del pensamiento moderno y occidental, creemos que estos últimos son poco originales, pero es necesario afirmar que las grandes civilizaciones del mundo antiguo han tenido una influencia notablemente fuerte en la modelación del mundo moderno.
El historiador francés March Bloch argumentó que el estudiante de historia debería de aprender lo más que pueda acerca de la vida social de un pueblo tal y como es hoy, si espera comprender cómo fue en el pasado.

relación de lo político y lo religioso para el poder. Y aparecerá en el relato el Dios Tutelar, el Ajaw Waxakmen, el Señor de los Ocho Poderes y del gobierno de los ocho pueblos indios que en los capítulos subsecuentes se relatarán.

La presente sección también tiene el propósito de ubicar a los pueblos indios alteños en el espacio y asociarlos a los factores que influyen en el desarrollo de su cultura. Se le presta especial atención a temas relacionados con la agricultura pues esta región, como todas las sociedades provenientes de la matriz civilizatoria mesaomericana, era y es una sociedad agraria en donde el poder derivaba en gran medida directamente de la capacidad para controlar la tierra y la soberanía en su territorio[29].

2.1. LOS TIEMPOS REMOTOS Y EL PASADO MESAOMERICANO

Hace unos 80 mil años, cuando los primeros humanos abandonaron el Este de África, siguieron dos vías principales: unos cruzaron hacia Arabia por el Mar Rojo, entonces aguas someras debido a que los glaciares concentraban en el Norte congelado una gran parte del agua terrestre; los hombres de este grupo llevaban en su cromosoma sexual una mutación que poseen todos los hombres no africanos, la M168.[30] Con los milenios, la rama humana portadora del M168 humana se extendió por la costa del Índico y llegó a China.

Los diversos grupos humanos inventaron la agricultura varias veces. La del trigo y la cebada se extendió con facilidad porque Europa y Asia forman un continente que va en el sentido del Ecuador y, así, cualquier paralelo posee climas similares: la franja entre los paralelos 30º y 40º, donde se domesticaron los primeros cereales hace más de 10 mil años, va del Creciente Fértil original hasta Portugal, en el Atlántico, y China en el Pacífico. La invención tardó poco en cubrir Asia Menor, Europa y África del Norte. En China hubo otra grama silvestre que dio origen al arroz. África hizo la ingeniería genética del sorgo.

Los pueblos que poblaron el centro de Asia y cruzaron el estrecho de Bering, encontraron primero una región del mundo con un paisaje geográfico distinto y con ciertas condiciones que aquel asteroide que impactó en el actual Golfo de México, creo una región con especies originales

[29] Los tseltales y tsotsiles tienen una relación especial a lo que llaman sus tierras, montañas y valles, donde barrancos y cuevas, ríos marcan los límites entre los pueblos. Aunque es verdad que las condiciones ecológicas han cambiado a través de los años, también es verdad que muchos rasgos del ambiente natural han persistido hasta la actualidad.

[30] Según el mapa genético levantado por National Geographic e IBM en http://www.natgeo.tv/us/especiales/nuestro-arbol-genealogico

de vegetales, arbustos y árboles. Los descendientes de los grupos que habían atravesado Alaska, descendido por las llanuras y montañas, encontraron su propia gramínea silvestre, el teosinto, con el que inventaron el maíz.

A grandes rasgos se considera que el poblamiento de América se debió a tres ó cuatro grandes olas migratorias que ocurrieron hace unos 22000 años, aunque hay evidencias de presencia humana en el continente *circa* 30000 años a.n.e. Las evidencias giran en torno a la genética, la lingüística y los restos óseos y dentales (S.L. Zeguera, J. Greenberg, y C.G. Turner 1986:477-497). Las migraciones de acuerdo a especialistas se pueden poner en el tiempo como una primera entre 30,000 y 15 mil años a.n.e.; una segunda entre los 15 y 10 mil años y una tercera entre 9 y 6 mil años a.n.e.

Se han encontrado sitios con antigüedades superiores a los 20 mil años a.n.e. con ocupación humana[32]. Las investigaciones de más de 40 sitios en nuestro país nos dan cuenta de la presencia y habitación de grupos humanos con más de 10 mil años[33]. En la última etapa se puede a su vez clasificar distintas tradiciones pre-agrícolas dependiendo de los climas y la geografía: de selva tropical, de montañas y de llanuras.

Los seres humanos que llegaron al continente americano continuaron con su proceso evolutivo (biológico y social) de manera paralela e independiente de los que permanecieron en África, Europa y Asia. La separación de sus grupos de origen y su recombinación interna les fue dando paulatinamente características propias, tanto biológicas como culturales. Su nuevo hábitat se constituyó en el crisol que produjo una gama de sociedades, como respuesta a las necesidades de subsistencia en los diferentes ambientes, climas y regiones geográficas, así como a las de su desarrollo cultural interno. Así tenemos que algunos grupos se concentraron en aldeas y ciudades, y otros continuaron siendo cazadores-recolectores, adaptándose y generando estrategias para enfrentar dificultades de sus procesos históricos.

Existen evidencias de ocupación humana hace más de 14 mil años en esta región, los estudios demuestran fue precisamente en el área mesoamericana donde hace 7,000 años se inició el cultivo de la calabaza, el maíz, el frijol, el amaranto y el chile, lo que exigió a los grupos una

---

[32] Con estos hallazgos se pueden aventurar formas de vida derivadas del uso de utensilios, clasificadas de la siguiente manera: De 30000 años a.n.e. a 9500 años a.c. como Arqueolítico
De 9500 años a.n.e a 7000 años Cenolítico Inferior y
De 7000 a 25000 años a.n.e. Cenolítico Superior o Protoneolítico

[33] En Chiapas, en la Cueva de Glifos, en el municipio de Ocozocuautla se ha encontrado un molar fechado a los 7400 años a.n.e.

residencia más o menos permanente cerca de los campos de cultivo, surgiendo así el sedentarismo incipiente.[34] A medida que la agricultura se consolidó como la actividad económica básica y que los excedentes eran almacenados fueron desarrollándose otras actividades productivas que tendían a ser cada vez más especializadas en cuanto a los procesos específicos de trabajo que involucraban y a las formas de cooperación que requerían. El incremento demográfico determinó un orden social cada vez más complejo, así como formas de organización política más centralizadas. La urgencia por controlar los factores ambientales que amenazaban la obtención de las cosechas y la necesidad de legitimar el poder por medio de vínculos míticos de parentesco con las deidades estimuló la observación astronómica, el perfeccionamiento del sistema numérico y el establecimiento de un calendario ritual ligado con los principales eventos del ciclo agrícola.

Por su parte la historia de Mesoamérica se inició hace aproximadamente 4,500 años, cuando los diferentes grupos que habitaban este vasto territorio comenzaron a desarrollar su propia individualidad. Mantuvieron una serie de rasgos comunes, crearon sus propias manifestaciones dando lugar a las áreas culturales en cinco zonas geográficas.[35] "Mesoamérica"

---

[34] En los prestigiosos Proceedings of the National Academy of Science (PNAS), un equipo internacional de investigadores da cuenta en estudios que aumenta en unos mil años la antigüedad del maíz y, más sorpresivamente, establecen que es en las selvas tropicales de México y no las planicies altas, como el sitio de su domesticación a partir de un pasto silvestre, el teosinte.

> "La más temprana evidencia física de maíz domesticado data de al menos hace ocho mil 700 años, y fue probablemente domesticado por pueblos indígenas en las tierras bajas del suroeste de México, no en las tierras altas". La idea de que el teosinto haya cambiado, por selección genética, a maíz en la meseta central de México, se debe a que las grandes culturas, como la constructora de las grandes ciudades del período clásico de la civilización maya, son de mayor desarrollo social, cultural y artístico que los pueblos de las costas. Y, por supuesto, ya cultivaban el maíz como alimento principal.
>
> Hay cinco especies de teosinto nativas de México, Guatemala y Nicaragua. El equipo enfocó sus estudios al teosinto de la región del río Balsas, porque fue identificado recientemente por biólogos moleculares como el ancestro del maíz. La barranca de Xihuatoxtla, en el estado de Guerrero, contenía restos de maíz primitivo y de calabaza, así como herramientas de piedra empleados para cultivar y moler las plantas. "Encontramos restos de maíz y de calabaza en varios niveles de ocupación primitiva", dice Dolores Piperno, del Museo Smithsoniano en Washington. "Eso indica que esos dos cultivos se consumían rutinariamente hace casi nueve mil años".
>
> El almidón de maíz es diferente al de teosinto, y "encontramos almidón de maíz en casi cada una de las herramientas que analizamos", dice Ranere. "Por mucho tiempo me extrañó que los investigadores discutieran acerca del lugar y tiempo en que el maíz fue domesticado, pero nunca vieran el valle central del río Balsas, hogar del ancestro silvestre. Dolores fue la primera en hacerlo".

Ranere, Anthony J., et al. 2009 The cultural and chronological context of early Holocene maize and squash domestication in the Central Balsas River Valley, Mexico. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106: 5014-5018

El teosinto genéticamente modificado, o maíz, se extendió desde el valle del Balsas por toda Mesoamérica y Norteamérica, siguió hasta Panamá, a donde llegó hace unos siete mil 600 años y continuó por Colombia y Ecuador hasta alcanzar Uruguay hace cuatro mil 600 años.

[35] Zona de Oaxaca que abarca ese estado hasta el Istmo de Tehuantepec y el sur de Puebla; Zona del Golfo correspondiente a Veracruz y Tabasco; Occidente de México, que incluye Guerrero, Michoacán, Jalisco, Colima,

más que una región es un concepto que engloba el espacio geográfico donde se desarrollaron multitud de grupos humanos culturalmente diferenciados.

Las consideraciones para desarrollar el concepto de Paul Kirchhoff en 1943, iniciado por Clark Wissler y Eduard Seler, que ya han sido rebasadas en la actualidad, dan cuenta de una amplia región, con una diversidad de pueblos, culturas, espacios territoriales y nichos ecológicos. Entre estas consideraciones están los elementos culturales característicos del uso de instrumentos y uno de los rasgos fundamentales el cultivo del maíz y su transformación en nixtamal con el empleo de cal, y luego en masa. (Kirchoff P s/f). Otro factor para la delimitación lo fue la composición étnica, sobre todo relacionada con la lengua hablada por los distintos grupos.

Posteriormente Angel Palerm junto con Eric Wolf, sostuvieron que la naturaleza y desarrollo de las sociedades mesoamericanas sólo podían ser comprendidos e interpretados mediante un enfoque que abarcara el ambiente y las tecnologías empleadas para enfrentarse a él, con la inclusión de las formas de organización económica, social y política. La civilización mesoamericana no fue una creación individual, sino el resultado de la fusión de los conocimientos que múltiples grupos desarrollaron en la región.

La idea de Mesaomérica se ha redondeado, quedando en que tres son los elementos constitutivos del concepto: la base económica donde la actividad agrícola es la relevante; la identificación de muchos grupos a través de las lenguas habladas y las formas de organización social en un territorio. Así tenemos una gran cantidad de pueblos y culturas diferenciadas entre sí que formaron este complejo cultural y en el que se dieron distintos grados de desarrollo.

Una de las características contrastantes entre ellos son las formas de organización. Mientras en la mesoamericana comprendía una compleja forma de división sustentada en la soberanía política-religiosa en un territorio determinado con centros ceremoniales, cacicazgos, señoríos y reinos, en los del trópico húmedo los grupos vivían en una economía que combinaba las prácticas agrícolas con la caza, la pesca y la recolección sobre territorios selváticos extensos.

2.2 ORÍGENES DE LAS DIFERENCIAS Y DEL PODER Y LA RELIGIÓN

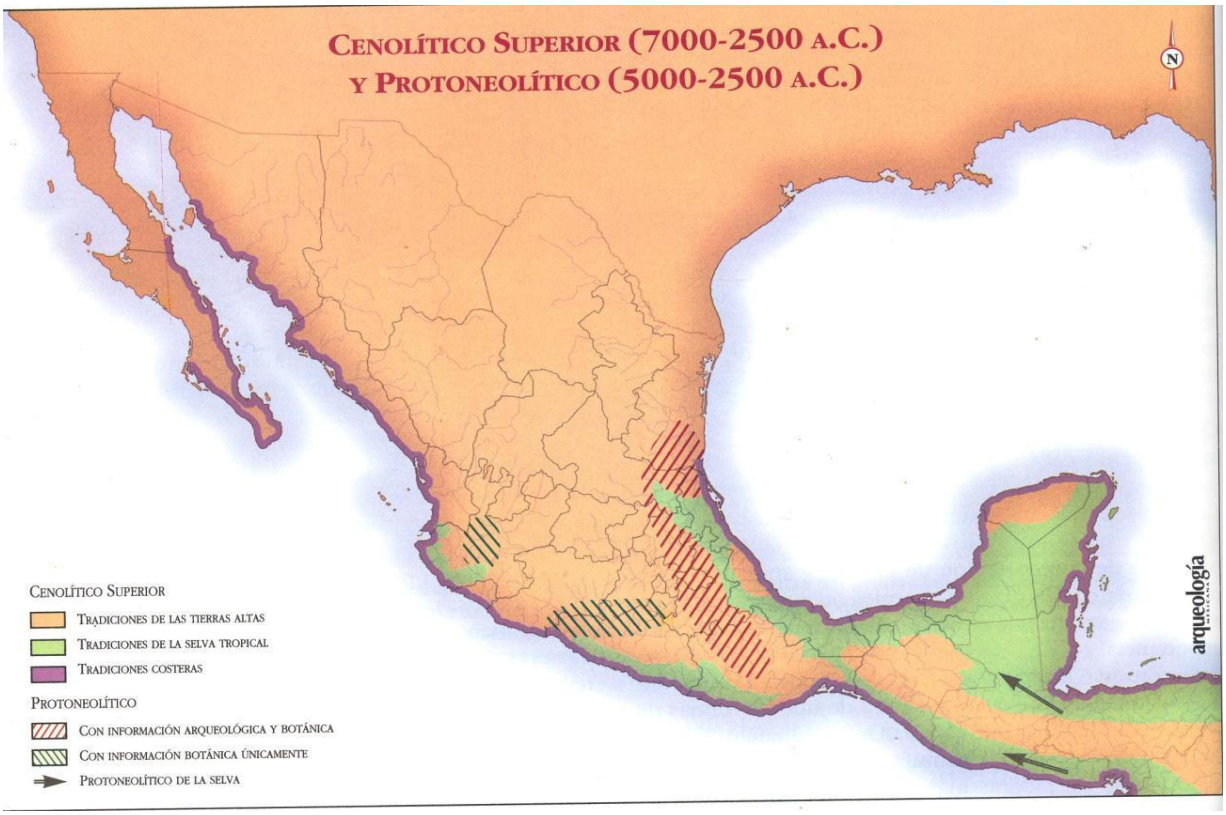
Las teorías de los antropólogos para el origen del Estado y de las formas políticas se basan en el principio de la circunscripción ambiental y la energía. Inicialmente Gordon Childe, L. White y J.

Nayarit y partes de Zacatecas, Altiplano Central, que comprende los Estados de México, Hidalgo, Tlaxcala, Morelos y Querétaro, así como la porción septentrional de Puebla y el Distrito Federal y el Área maya, que ocupa Centroamérica y el Sureste de México.

Steward y posteriormente R. Carneiro, K. Wittfogel, Angel Palerm y muchos más ven en la formación de sociedades sedentarias y agrícolas, las primeras formas de acumulación y diferenciación social y del surgimiento de lo que conocemos como "Estado".

Por su parte los estudiosos que hoy trabajan a lo largo de la región debaten los factores principales que contribuyeron a los orígenes de las civilizaciones de Mesoamérica, la mayoría cree que las desigualdades entre gobernantes y gobierno, una condición de todas las civilizaciones tempranas se desarrolló con la consolidación del poder social por jefes quienes coordinaron la labor de agricultura y dirigieron el almacenamiento y redistribución de los excedentes de las cosechas que les aseguró la supervivencia en grupo contra la sequía y otras calamidades naturales.

Mapa 5: Tradiciones Tecnoagrícolas Tempranas en Mesoamérica



Fuente: Tomado de Revista Arqueología Mexicana Numero Especial 5

Los antropólogos tienden a imaginar a los primeros grupos organizados y sedentarios como sociedades igualitarias que restringieron la acumulación de riquezas personales circulando continuamente comida y materiales a través de redes de intercambio recíproco. El compartimiento de la comida y los regalos pudo haber promovido la confianza y juntar a miembros de distintos

grupos, la habilidad para generar excedentes con el cultivo de las plantas pudo haber creado diferencias de posición social. Individuos ambiciosos pudieron haber empezado a capitalizar las necesidades básicas de supervivencia, los líderes más exitosos a largo plazo no eran necesariamente los más fuertes, pero eran los más generosos.

Una vez que se domesticaba la comida como de primera necesidad, pudo haber estado disponible a cualquier población interesada en cambiar de búsqueda a la agricultura y la vida sedentaria. La agricultura puede apoyar grandes poblaciones pero exige formas intensas de cultivo. La gente de Mesoamérica enfrentó el desafío desarrollando una amplia variedad de técnicas agrícolas, desde terrazas de montañas a excavación de canales o incluso a la creación de tierras húmedas artificiales.

Los mesoamericanos domesticaban perros y pavos, pero los animales salvajes como los venados fueron atraídos naturalmente a los jardines donde podían ser capturados y atados fácilmente. El cultivo de árboles frutales atrajo una amplia variedad de pájaros cuyo plumaje vívido se codició por desplegar riqueza y prestigio.

El desarrollo exitoso de la intensificación agrícola permitió a las civilizaciones mesoamericanas a construir excedentes que no sólo los protegió de catástrofes contra la sequía, sino también los condujo a la especialización social y finalmente a la creación de clases especializadas de comerciantes, guerreros, artesanos, y nobleza.

Hasta nuestros días han trascendido en forma de mitos, leyendas y relatos las formas de entender el mundo de la civilización mesoamericana. Tal vez nunca sepamos con exactitud hasta qué punto se modificaron las leyendas, qué mitos se mezclaron entre sí, qué elementos se les incorporaron y cuáles se perdieron.

De lo que no dudamos es que los pueblos más antiguos, desde dos mil años a.n.e., existe una compleja religión que trataba de explicar los orígenes del mundo partiendo del interior de la tierra (el inframundo) y la montaña sagrada, habitada por la hormiga que guardaba los huesos y granos molidos. Estos elementos vitales de la creación del cosmos fueron comunes en los pueblos de Mesoamérica. (Bonifaz en www.bigbang.unam.mx).

Los conceptos cósmicos medulares nacen desde épocas muy tempranas en las culturas prehispánicas. Las similitudes que aparecen en épocas posteriores entre diversas regiones indican un mismo origen y la existencia de contactos frecuentes que mantuvieron viva una tradición.

Las variantes regionales enriquecen un mosaico integrado por ideas básicas compartidas. Entre los elementos compartidos tenemos los esquemas cuatripartitos, los ejes bipolares, la integración del tiempo y el espacio y los mitos acerca del origen del hombre y el maíz.

La forma prehispánica de entender el mundo queda preñada desde su origen de una serie de características de las cuales jamás podrá desprenderse. Se unifica en los mitos en torno al origen-maíz, un eje sobre el que seguirá girando, porque las plantas, como el hombre, vendrán del inframundo, del interior de las montañas sagradas, de las cuevas-santuario donde los dioses guardan los más preciados tesoros: el agua y la tierra fértil. Éste es el centro del universo, el punto que equilibra y concentra las fuerzas de los cuatro rumbos, las cuatro direcciones, las cuatro épocas, los cuatro colores, los cuatro desdoblamientos de los dioses telúricos.

Los astros aparecen y desaparecen en este esquema donde el sol, como rector del tiempo, dirige el destino del hombre y le impone su ritmo al mundo en su totalidad.

Los pueblos mesoamericanos concibieron el tiempo como cíclico, como el círculo eterno, es decir, sin principio ni fin. Además, poseían un sistema de numeración vigesimal, con conocimiento del cero, lo que determinó su forma particular de concebir el tiempo.

Este tiempo cíclico estaba regido por dioses que se sucedían unos a otros y se combinaban entre sí para determinar los acontecimientos en los diferentes kin (días), uinal (meses), tunes (años), katunes (períodos de veinte años) y baktunes (400 años). Su calendario sagrado estaba compuesto de 18 meses de veinte días cada uno, regido por un señor o señora, y acompañados también de un número. El equivalente al mes cuenta los días del uno al trece y luego se empieza otra vez del uno al siete para completar los veinte días. De ese modo, 18 meses más cinco días adicionales ("Uayeb" o Chayk'in) formaban el año. Cada uno de estos períodos estaba regido por un dios, al igual que los siguientes períodos y sus múltiplos de veinte.

Los mitos de los orígenes dieron fundamento no sólo a las creencias tocantes a la aparición del Sol y la Luna, la Tierra, los seres humanos, el maíz, el calendario y la escritura, sino también a la consolidación de la cultura y el establecimiento del poder.

Hurgar en los mitos que se forjaron en Mesoamérica acerca de los orígenes lleva a profundizar en aspectos fundamentales de la compleja cosmovisión, la religiosidad, las estructuras sociales; en pocas palabras, en el todo cultural, que se desarrolló en ella a lo largo de milenios. Es cierto que en sus diversas subáreas y regiones, y, en distintos periodos a lo largo de su evolución cultural cabe percibir diferencias y también transformaciones en tales mitos. Sin embargo, también

es verdad que en los que se pueden calificar de relatos fundacionales hay una cierta homogeneidad subyacente. Son ellos hilos que pertenecen a la trama y la urdimbre de ese gran tejido: "el texto" primordial de Mesoamérica.

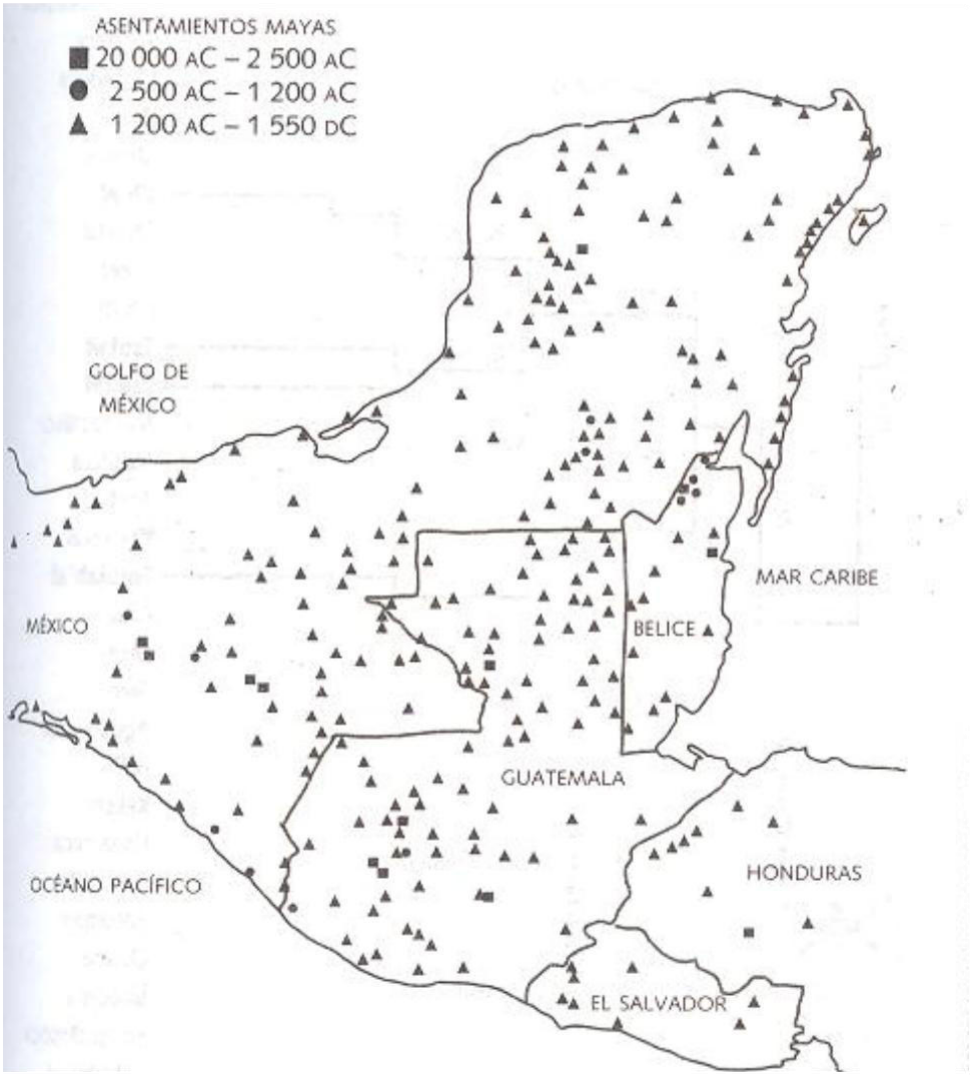
2.3 Los Mayas: orígenes civilizatorios de los pueblos indios de los Altos de Chiapas

Los mayas de las Tierras bajas alcanzaron su máximo apogeo durante el clásico tardío (550-830 d.n.e.) Nunca antes hubo tal cantidad de habitantes, los campos cultivables se extendían tan lejos como alcanzaba la vista y se realizaban ambiciosos proyectos constructivos.

En los dos siglos siguientes ocurrió un gran desastre demográfico que acompañó la destrucción de las élites mayas de las grandes ciudades. Se conoce en la actualidad que la mayor densidad de población en la región de las tierras bajas alcanzó cifras de más de doscientos habitantes por kilómetro cuadrado. Hacia 830 d.n.e. la población disminuyó en la mayoría de los sitios a menos de sus tres cuartas partes, lo que afectó tanto a las grandes ciudades como a la población rural aledaña, a decir de Patrick Culbert millones de habitantes desaparecieron. Algunos de los sobrevivientes de las márgenes de las tierras bajas migraron a otras regiones, es posible que de estos sobrevivientes se fundaran los pueblos de las regiones montañosas vecinas como las de los Cuchumatanes y las de los Altos de Chiapas.

El Periodo Clásico Tardío Maya es la etapa de mayor complejidad en el área. Existe un progresivo aumento de la complejidad y densidad poblacional, llegando a su pico durante el periodo que culmina alrededor del 900 d.n.e., produciéndose una caída drástica durante el periodo Postclásico. Las Tierras Bajas Mayas son divididas en Tierras Bajas Norteñas y Tierras Bajas Sureñas (Fig. 2) Si bien existen patrones culturales compartidos e interconexión entre ambas zonas, se observan diferencias en arquitectura y estilos cerámicos, y se presenta suficiente variabilidad ecológica como para presuponer variaciones en adaptaciones de subsistencia (Culbert 2001)

Mapa 6: Ciudades arqueológicas Mayas



Fuente: Elaboración propia con información de revista mexicana de Arqueología. Número especial dedicado a Los Mayas. Abril 2002

Durante el Periodo Clásico Tardío, el área maya estuvo dividida en unidades políticas interdependientes que son interpretadas por Adams como Estados Regionales (Culbert 2001: 73). Utilizando como referencia los jeroglíficos y el registro arqueológico se presume que entre las capitales estarían las ciudades de Tikal, Copán, Yaxchilán y Palenque. Estos estados según Adams y Smith habrían tenido una organización feudal, mientras que Sanders postula la existencia de estados con relación patrón-cliente (Culbert 2001:73).

Ambos puntos de vista presumen la existencia de una aristocracia basada en la posesión de tierras con un gobernante que atrae nobles de niveles inferiores utilizando débiles mecanismos sociales. Éstos incluirían servicios como adjudicación y protección militar y no necesariamente beneficios económicos. Culbert señala la presencia de una autoridad central fuerte, con una firme base económica que incluiría el control de la intensificación de la agricultura, la especialización laboral y el comercio. El rápido desarrollo de la agricultura con la implementación de los campos elevados en tierras sin uso pudo haber servido a los grupos de poder de las capitales para obtener riqueza extra que permita superar el poder de los nobles locales.

Este gran desarrollo social en un contexto de creciente competencia entre los centros mayas permitió que en el Periodo Clásico Tardío hubiese una densidad poblacional sin precedentes en comparación con otras sociedades preindustriales similares, y que contó además con un gran desarrollo tecnológico en áreas como la astronomía, arquitectura, cerámica y agricultura.

La historia sobre el área maya, tal como la conocemos hasta ahora, comienza bastante tarde. Hasta tanto los jeroglíficos mayas sean finalmente descifrados, nuestro conocimiento sobre le periodo más espectacular de la civilización maya, el período clásico (300-900 d.n.e.) deberá depender de la evidencia arqueológica.

Las interpretaciones basadas en los restos arqueológicos sólo dan pequeñas indicaciones acerca de la naturaleza de la organización social de los mayas. Por esta razón, el análisis de los temas que se presentan a continuación se refiere en su mayor parte a la historia social de los indios de lo que ahora conocemos como Chiapas después de la declinación de la civilización maya clásica. La mayor parte de los relatos sobre el periodo posclásico (después del 900 d.n.e.) datan de los días que siguen inmediatamente a la conquista, cuando los misioneros católicos enseñaron a unos cuantos a escribir sus eventos escasamente en sus lenguas en caracteres latinos. Los relatos de esa época describen eventos que escasamente se extienden a tres o cuatro siglos atrás del periodo de la preconquista, y por tanto no nos proporcionan información acerca de las civilizaciones clásicas.

Durante el periodo en que florecieron los centros de población de las tierras bajas, existió una civilización maya más diversificada y menos espectacular en los altiplanos chiapaneco y guatemalteco, en sitios como Tepancoapan, Tenam Puente o Kaminaljuyu y Zaculeu. Esta parece haber sido una cultura más híbrida con fuertes influencias de la región central de México, en especial Teotihuacán. Los templos eran más pequeños y a menudo hechos de adobe y no de

piedra. Los monumentos eran escasos y sin jeroglíficos. La manufactura de los objetos encontradas se aprecian menos elegantes y sin la consistencia en los diseños que caracterizan el arte maya de las tierras bajas. Las ideas sobre religión y astronomía presumiblemente fueron también menos desarrolladas que aquellas de las tierras bajas.

Conocemos poco acerca del preciso y súbito colapso de la civilización maya, que ocurre a la altura del año 900 d.n.e. Por razones todavía inexplicadas, los centros de las tierras bajas fueron abandonadas, este proceso fue seguido por una fuerte influencia de las partes centrales de México. Los poderosos toltecas hicieron sentir su presencia en el altiplano por medio la conquista, las expediciones comerciales y a través de efectivas migraciones de hablantes de nahua.

El período de influencia mexicana en el área maya (ca 800 a 1500 d.n.e.) es un periodo de mucha actividad y de interacción de los grupos presumiblemente aislados con los centros de poder. La sociedad experimentó una reorganización a medida que las clases llegaron a delimitarse y llegaron a ser más complejas. La agricultura y otras formas de producción se intensificaron, no sólo cualitativamente sino también cuantitativamente y la producción llegó a estar más sujeta a control político a través de tributos e impuestos.

Este fue un periodo de guerras endémicas y la vida ritual fue comprometida en esa tendencia. Las poblaciones rurales se integraron más a la vida social y política de los sectores gobernantes, aunque en principio su participación fue en calidad de subordinados, pero a medida que ganaron confianza y experiencia, esos guerreros campesinos sacudieron las bases mismas de la sociedad y estaban en franco ascenso dentro de esa sociedad al momento en que arribaron los españoles.

2.4 LOS AJAW, WAXAKMEN Y EL ORIGIEN MÍTICO DE LOS PUEBLOS INDIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

Tal vez en el concepto de poder conformado y siguiendo las ideas de Cornelius Castoriadis, pensarse a sí mismo desde el magma de significaciones que conforma el imaginario social, la soberanía que se tiene de las fuerzas naturales que tienen su propia vida es el ajaw, el que lo domina. Ahora sabemos que en el México antiguo el universo aparece como ciclos de cuatro tiempos que constantemente están pasando a través del universo. En una interpretación que ha realizado el arqueólogo Juan Yadeun de la estela 12 de Toniná, da cuenta que el universo ha

pasado por tres eras. En la primera gobernó un Gran Pajarraco, que gobernó desde el año trece mil antes de Cristo (13000 a.n.e.) como al siete mil.[36] Ese Gran Pajarraco representa el sol, en la siguiente era, domina Venus, la tercera es la de la luna y la cuarta es de los hombres.

> El veintitrés de diciembre de dos mil doce terminó el tercer universo de los mayas, pasamos por nueve días al inframundo y el primero de enero de dos mil trece se han encadenado de nuevo las cuentas de trece veintes, con lo cual de una manera mágica se articulan las cuentas del México antiguo con las de la actualidad, en ese periodo se supone, según el esquema, que van a gobernar cuatro lunas. En el esquema de la religión del México antiguo, la religión antigua tenía cuatro grandes apartados: la solar, la venusina, la terrestre y la lunar, esto se ve claramente en las pirámides. En las pirámides de Teotihuacan y en Pomoná hay una gran pirámide dedicada al pajarraco y doce pirámides muy pequeñas, ahí el poder está concentrado en una gran deidad que es el sol, que es una deidad muy austera de guerreros. Si gobierna Venus entonces encontramos lugares como Tikal donde tenemos dos grandes pirámides y once pequeñas, que es el dominio de la dualidad; y en los lugares donde domina la Trinidad como en el Viejo Mirador, Monte Albán y otras tenemos tres en la cúspide y diez pequeñas abajo; si domina la Luna como en Toniná tenemos cuatro en la cúspide y nueve chicas abajo, de todos modos en todos lados está presente la religión. En Toniná vemos que a la entrada de la acrópolis hay tres templos dedicados a la tierra, luego están los dos dedicados a Venus, en seguida los cuatro dedicados al sol, y además los cuatro dedicados a la Luna, de tal manera que los extremos de la religión solo se dan por dominancia. Son trece deidades mayas, cuatro son solares, cuatro lunares, dos venusinas y tres terrestres, aquí viene cada uno de los dioses con cada uno de sus poderes.[37]
>
> Entonces, estos señores planteaban que su imperio iba a durar hasta el año de dos mil doce, el que viene ahora, durante ese tiempo hicieron templos a los cuatro rumbos, palacios a los cuatro rumbos, y su cancha de juego de pelota, esta distribución diferenciada de los templos es por las estaciones del año y por las diferentes actividades que son guerra, agricultura, comercio y tributo. Eso produjo con el tiempo que de un lado, al oriente estuvieran los riquísimos dedicados al culto lunar y del lado poniente estuvieran siempre los solares austeros y pobres. Esto siempre estuvo generando conflictos entre estos dos extremos por eso siempre los palacios del poniente son de paja y los del oriente siempre son muy lujosos, igual ocurre con los templos, así que hay

[36] Fue un tirano terrible que cuando muere es reemplazado entonces por el planeta Venus, o sea que, el Sol es la primera gran deidad cuando estamos hablando de tiempo de los mamuts, después la gran deidad es Venus que es cazadores y recolectores, es cuando la sociedad ya deja de ser completamente nómada, que era aquí. Y esto termina en el año de tres mil ciento catorce antes de Cristo (3114 a. de C.), ahí empieza la tercera era que es la era de la tierra y esa era es la que va a terminar en dos mil doce. Según este mito primero todo vino del cielo, después todo vino del inframundo, y después los hombres hicieron el mundo que en el que vivimos ahora.(Juan Yadeun 2010)

[37] Este mito de celeste, este mito del cielo, este mito con un orden total, plantea que se pasa por ciclos de orden de 5200 años por trece atados, de cuatrocientas veces , veinte veces dominó en toda la zona maya, aquí esta todas las zonas arqueológicas en las que ese mito existió, tenemos Palenque, Toniná, Ceibal, este lugar que se llama los Tulares Rojos, El Naranjo, Tikal, Yaxchilan, y el lugar de los códices. El juego de pelota está totalmente ligado con todo esto, porque el primer dios, el sol, cuando está atravesando el inframundo constantemente está entrando al gran hoyo, que es el juego de pelota y ahí es donde él juega contra los señores del inframundo, por eso los astros siempre están jugando a la pelota con los señores del inframundo a la hora de entrar y a la hora de salir del cielo. El problema es que estos señores muy nobles y de sangre real y emperadores de estos pueblos siempre se enfrentaban con el kamasots, el kamasots es el gran decapitador de la luz, él detesta la luz, entonces, los marcadores del juego de pelota son el cienpiés y la luciérnaga, el cienpies y la luciérnaga son los que están marcando los limites espaciotemporales de la cancha pero son muy tramposos, siempre están controlados por los señores del inframundo que los emborrachan, los compran, en fin y ellos siempre están haciendo trampas para que el Kamasots destruya siempre a los nuevos gobernantes para que siempre los viejos gobiernen, ahí también el juego generacional.(Juan Yadeun 2010)

un conflicto permanente entre la elite de las dinastías y la elite de los trabajadores y los guerreros, que se resolvía con infinidad de transformaciones.

La dinastía de Toniná tenía el mito que eran dueños del cráneo del "Chaac" del dios del agua, y por eso eran los dueños de las lluvias; esto está fechado en el año setecientos siete, cuando muere el máximo emperador de Toniná. A su muerte viene todavía el más grande apogeo de Toniná, conquista Bonampak en setecientos quince, conquista Pomoná en setecientos diez y nueve. Gracias a los descubrimiento recientes, ahora se sabe que es su esposa disfrazada del señor con su gran máscara y que se llama "espejo humeante" y que pelea con la máscara de su marido.

(Entrevista a Juan Yadeun 2010)

Del relato anterior del arqueólogo Juan Yadeun, se puede desprender una teoría sobre el origen de los pueblos indios de los altos de Chiapas en relación a su Dios Tutelar Waxakmen, el dios "Ocho Poderes".

Las ciudades mayas se construyeron como los centros poderosos y en cada una de ellas se construyeron templos, normalmente trece que eran los templos de las diversas jerarquías o grupos sociales que conformaban la ciudad y sus habitantes en la zona de dominio de ésta. Así había templos dedicados a los dioses de la nobleza, de las clases poderosas: sacerdotales, guerreras y comerciantes. También había templos de la que podríamos llamar de clases trabajadoras: agricultores y artesanos.

El caso de Toniná hay tres templos de la nobleza [Jun(1), chim (2), oxim(3)],y cuatro de sacerdotes, guerreros y comerciantes [chanim(4), joeb(5), Wakeb(6), jukeb(7)] y un octavo que es el de los agricultores (Waxakeb). El Dios del templo Ocho es el de los campesinos. Si seguimos con la idea de que después del colapso del periodo clásico hay migraciones de aldeanos hacia las tierras altas, en estas puede estar el origen de los pueblos indios de los Altos.

Hemos venido sosteniendo que Waxakamen es el dios más poderoso en el panteón de los indios de los altos de Chiapas y de lugares cercanos y que puede presentarse en manifestaciones muy diversas, sin embargo, sus aspectos más importantes son los de un creador y un sostenedor del mundo. Waxakmen no es el deus otiosus[38], más bien se le invoca tanto en las aflicciones diarias como en ceremonias mayores, y es una figura importante en los mitos y relatos que se escuchan en

[38] **Deus otiosus** o "dios ocioso" es un concepto teológico empleado para describir la creencia en un dios creador que se retira del mundo y deja de involucrarse en sus ocupaciones, lo que constituye un principio central del deísmo. Un concepto similar es el de **deus absconditus** o "dios oculto" de Tomás de Aquino (Weber: 220). Aunque Aquino era católico y no deísta, tanto su concepto de "dios oculto" como el concepto de "dios ocioso" se refieren a una deidad cuya existencia no es asequible al conocimiento de los humanos mediante la mera contemplación o examinación de las acciones divinas. El concepto de *deus otiosus* suele referirse a un dios que se ha cansado de su participación en este mundo y que ha sido sustituido por dioses más jóvenes y activos; mientras que *deus absconditus* hace referencia a un dios que ha abandonado este mundo conscientemente para esconderse en otro lugar. (Tomado de es.wikipedia.org/wiki/Deus_otiosus)

los altos de Chiapas. Sólo el dios solar puede disputarle el primer lugar con respecto a la frecuencia de la mención en las narraciones.

Waxakmen desempeña el papel principal, entre otros, en los siguientes mitos brevemente bosquejados:

> Creó el mundo y dio su forma presente en la región montañosa mediante una lluvia de fuego que hizo derretirse a los cerros que crecían hacia el cielo con demasiada rapidez. A continuación cubrió con tierra las rocas desnudas y puso plantas en las rocas denudas. Para terminar creó a los dioses de la serranía (uno para cada cerro)
>
> Creó diversas clases de hombres que no obstante le dieron pocas alegrías. Volvió a levantar el cielo una vez que el dios solar había hecho que se derribara.
>
> La ocupación actual de Waxakmen es sobre todo, la de un vigilante, así como la de un sostenedor del mundo. Su lugar de residencia es indeterminado; sin embargo se dice que permanece en el yibelwinajel junto a las raíces del cielo y en la cumbre más alta de la región, su morada en la cumbre el Tsontevits.
>
> Los cerros, las mesetas, son los meros pilares del mundo. Nuestro padre Vaxakmen es el que formó el valle y los cerros, el dueño de las cuevas, él creó la tierra.
>
> En el principio, cuando el tiempo todavía no existía nuestra santa madre tierra no existía, solamente el señor Vaxakmen y Pukuj, hasta que estos dos personajes inmortales planearon la creación. Por su propio poder crearon entonces la tierra en forma plana, cuadrada, vacío y con cuatro pilares[39]
>
> La tierra no se veía, se hundía, estaba muy suave, nadie podía caminar sobre ella, porque temblaba, se movía, era muy frágil y blanda; lo poco que se veía, estaba vacío, en total calma, en absoluto reposo; no había ningún movimiento, ni ruido alguno en la superficie, estaba en suspenso, porque no había brotado la vida, la tierra cada instante desaparecía en el espacio infinito del cosmos entre nube gris y vapor de agua.
>
> Entonces Vaxakmen y Pukuj pensaron y meditaron como solucionar el problema del primer mundo; Vaxakmen, con tres movimientos, ondulando su bastón[40], dispuso crear piedras blancas o duras para macizar la santa tierra, construir cerros gigantes, las cuevas y las mesetas como los meros macizos pilares del mundo.

---

[39] Actualmente, en la celebración de la fiesta, todavía es recordada la estructura cosmológica de la santa tierra, que se llama moch. De hecho es la fiesta de la santa tierra que se celebraba según Juan González precolombina. La celebración fue utilizada por los frailes dominicos para que aceptaran la imagen de san Andrés como patrono del pueblo y seguir con la fiesta. Prueba de ello es la construcción del moch en el patio del alférez de san Andrés. El moch consta de cuatro pilares que representan los cuatro pilares de la santa tierra, el arco adornado de palmillas y la flor de telecón de paleta; representa la trayectoria de nuestro padre sol y las cuatro direcciones cósmicas. Anteriormente, los palos se conseguían un mes antes de la fiesta, e decir en todos santos y se armaba a las ocho de la noche del chuknichim k'in. En los alrededores se amarraban unos ocotes para el alumbrado. Las cuatro personas encargadas de amar el moch se denominaban dos armadillos y dos monos; los que preparan el agujero eran identificados como armadillos y los otros dos se llaman monos y son los encargados de sembrar los cuatro postes y poner la plataforma en donde comía el alférez; su elegante vestuario representa los bellos plumajes de aves de creador de la santa guerra: Vaxakmen se encuentra sentado en el centro del universo. El moch se coloca el alférez, a su alrededor los músicos, en la vista por donde está la escalera se cuelgan en astas horizontales, las banderas que representan el árbol cósmico . Cuando comen, el consejero ritual les pasa agua tibia y todos se enjuagan la boca antes y después del banquete incluyendo la bebida el pox. En el centro del moch de abajo se para una cruz que simboliza el yaxté: el árbol que representa nuestra filosofía de la vida del hombre maya. Este relato original se obtuvo en la voz de Andrés González Hernández, yajvotikil de la comunidad de Unenaltik

[40] Como recuerdo del personaje mítico, el presidente municipal como máxima autoridad porta un bastón de mando negro que en los actos oficiales y ceremoniales importantes simboliza "el poder" que tuvo aquel personaje, hoy el mandato popular de un pueblo democrático. El bastón de mando es muy respetado y no cualquier persona puede portarlo. Cuando se realiza el cambio de presidente municipal, el saliente hace la entrega formal de bastón haciendo tres movimientos ondulatorios y pronuncia "Nuestro sustituto recibe con tus manos, con tu pies el bastón sagrado, la vara sagrada" para su resguardo durante el periodo en funciones.

Con ese acto mágico, Pukuj le ordenó a Vaxakmen que probara primero la tierra. Obedeció con su bastón dio tres golpes a la tierra y resistió. Por ese acto se dieron cuenta que con ese material la tierra había quedado de maravilla, porque soportó, resistió el golpe[41].

Por este suceso de inmediato se esclareció un ambiente despejado, y se pudo observar un espacio infinito y un maravilloso paisaje cubierto de diferentes colores y especies de plantas, cerros, cuevas, mesetas, cimas, valles y montes; debajo de las piedras brotaron ojos de agua, y surgieron diversas especies de animales, grandes y pequeños.

Con luz flamante de nuestro santo padre sol se permitió ver todas las cosas, bellos paisajes de la superficie de la santa tierra a los que llamaron sbabalumilal y yutbalumil/chamebal al inframundo.

Aquel momento maravilloso lo llamaron binajel (vinajel), o sea algo que se descubrió en el espacio, algo que se supo o se vio. Así nació el k'in o k'ak'al (día) y el ak'ubal, la oscuridad o noche; a la luna le llamaron Jmetik. Las estrellas las denominaron k'analetik. Al lugar donde nació el sol lo denominaron slok'ebk'ak'al y por donde se ocultó para quemar el mar, xch'ayebk'ak'al. Al viento ik', a los árboles los llamaron tetik, a los cerros uitsetik y al agua le llamaron jo'.

Este acto a Pukuj no le gustó: "Hijo de su negra madre" exclamó molesto, y lo escupió a Vaxakmen, de esta forma nació la saliva.

Entonces Vaxakmen y Pukuj planearon hacer una fiesta en honor de la santa tierra; la celebarción se denominó smik'tak'inal ch'ul balumil o sea la fiesta de la santa tierra, en esta primer fiesta, los creadores trajeron numerosos hombres y mujeres a la cumbre del cerro del centro de la tierra que fue denominado mixik'balumil (ombligo de la tierra).

La gente que estuvo presente en aquella festividad estaba hecha de maíz, con inteligencia, con un lenguaje que tuvo origen en la sagrada serpiente, y del hombre mismo que les permitió expresarse tranquilamente en la fiesta y a la gente la llamaron yalabxnich'nab (hijoscriautras) ch'ujiljotik vaxakmen y convivían con mucho respeto con cortesía; todo transcurría en armonía porque la bebida que ofreció Vaxakmen no tenía ningún otro fin y efecto más que brindar o disfrutar por su sabor el vino que preparó para ese momento tan especial, el cual lo obtuvo de la esencia de la sagrada flor y de la sagrada hoja[42] del yaxte' y al que denominó ch'ul nichim yanalte'.

Entonces para brindar Vaxakmen eligió a un joven para servir a todos. El servidor fue identificado como jp'is ch'ul nichim yanalte' (López González 2003)

El otro dato importante para esta teoría es la presencia del Dios Tutelar de estos pueblos llamado Waxakmen (ocho poderes) presente en los relatos fundacionales de los pueblos alteños.

Al igual que otros, los pueblos indios de Chiapas han intentado explicar su existencia para ordenar y dar sentido a su vida, la tradición oral sotiene que fueron creados por uno o varios dioses en lucha, hasta que los desplazó el dios cristiano que ahora los cuida y protege. Tsotsiles y tseltales creen en el gran dios hacedor de la tierra, las plantas y los animales, las piedras y las aguas, que enseñó a sus hijos a trabajar: Waxakmen, Dios Padre.

La tradición oral lo describe asi:

---

[41] La razón del porqué los mayas de Sakamech'en respetaban las tierras, las piedras, los cerros, las montañas y las cuevas, es porque saben perfectamente cómo fueron creados. Hoy en día, el respeto de la naturaleza se ha perdido por dos causas principales: la explotación y el cristianismo. Se ha prohibido la tumba irracional de los árboles, porque ya no se consiguen fácilmente leñas.

[42] En Sakamech'en, el trago o pox que hoy fabrican los chamulas se ha conceptualizado como la esencia de la sagrada hoja-flor, la sombra del rocío de nuestro sagrado Padre Vaxakmen, solo que Pukuj lo mezcló con su orín alterándolo para que se transformaran también los que lo bebían, por eso algunas personas llaman al trago k'abpukuj, orín del diablo. El trago juega un papel social y ritual muy importante, pues Vaxakmen lo ofreció así a los primeros hombres y mujeres. En varias ocasiones San Andrés ha prohibido su venta y fabricación, pero su consumo no debe de perderse en los actos ceremoniales.

> Waxakmen fue un dios muy poderoso. El creador, formador y hacedor de todas las cosas, su obra más grande fue haber creado el mundo, el universo, el hombre, los animales, las plantas y todo cuanto existe aquí sobre la sagrada tierra. (Entonces Waxakmen hizo despertar la imaginación de los tseltales, quienes mencionan que)…los ojos de agua y manantiales se formaron el día en que Vaxakmen orinó…la sequedad de la tierra se fue pues por todos los lugares donde el dios Waxakmen orinó, hay agua. (Lomeli 2002:56)

Los chamulas dicen que los ayudó a construir la iglesia de San Juan; en Sakamch'en se han recogido relatos sobre sus "aventuras" y "hazañas". En casi todos los pueblos y en los altares de las casas, "el moch" que representa el universo, es una de sus enseñanzas y legado. En los rezos actuales se escuchan evocaciones a Waxakmen como el creador y dador de vida acompañado de otras deidades que completan el panteón mítico de la religión indígena. En los rezos describen manifestaciones de formas divinas que cuidan la vida del hombre, como los dueños de la tierra y del cielo: los yalval banamil vinajel, los padres-madres o totil me'iletik.

En la historia de los pueblos han existido individuos poderosos con un wayojel poderoso, capaz de librar de las fuerzas malignas a las personas; al morir su alma, su ka'al, sigue viviendo. Estos seres espirituales son los totil me'iletik, los padres-madres colectivos, los ancestros de la comunidad que viven en el cielo, en el interior del winajel. Los totil me'iletik son las almas con sabiduría y asisten como tutores de los poseedores de un wayojel poderoso.

También existen otros dioses protectores y defensores: los Jpetum jkuchum, quienes soportan, junto a los dueños de la tierra, las pestilencias y suciedades de hombres y mujeres. Así como hay fuerzas y seres dedicados a dañar y a provocar enfermedades, los Jpetum jkuchum interceden y abogan por el alma. Aún se cree en los dueños de las montañas sagradas, donde se realizan las ceremonias más importantes de petición y bendición, "para que las calamidades no azoten, para que las cosechas se den bien y nunca falte el alimento".

La religión indígena contemporánea se basa en los mitos fundacionales el fuego, el sol y la luna siguen siendo dioses. La llegada del catolicismo marcó una nueva etapa dentro de la concepción religiosa, los santos ocupan el lugar principal, pero los dioses siguen cuidando de la vida, los mártires santificados sólo los encubren. La iconografía es católica y la religiosidad indígena, sin embargo, los santos están lejos de ser sólo máscaras, su llegada se confunde con el peregrinar de los pueblos, el abandono de los centros ceremoniales mayas, la dispersión y la búsqueda de tierras donde habitar. Esto se refuerza en la tradición oral: los chamulas dicen que San Juan vino desde muy lejos pastoreando sus borregos, buscando un lugar apropiado para vivir.

San Juan probó en distintos lugares hasta llegar a Chamula, en donde existía una laguna que secó para hacerla habitable, el santo fundó el pueblo e hizo milagros, pero no conocía el esfuerzo físico, no sabía trabajar, los chamulas quisieron hacer su casa pero no pudieron y por eso aceptaron la ayuda de Waxakman, para que él construyera la casa del santo que los sustituiría.

Con el arribo de los santos aparecen las contradicciones; aparentemente estos ocupan el lugar de los dioses tsotsiles o tseltales, aunque subsisten otras versiones, como la de don Manuel Méndez de San Juan K'ankujk ':

> "Lo que contaban mis abuelos era que nuestros primeros padres y madres vinieron de Palenque en busca de tierras en donde descansar y procrear sus hijos. No se sabe en qué año vinieron, ni cuando llegaron, tan sólo se dice que por el rumbo de Chi'lum (hoy Chilón), vino San Juan como ellos. Ahí pasó a dejar a su hermanito, que se llama San Juan Chi'lum. Siguieron su camino por el rumbo de Sitalá, ahí dejó a sus otros dos hermanos, San Pedro y Santa Natividad, porque se cansaron de caminar. San Juan Apóstol llegó a K'ankujk' con su gente y dijo: "Aquí me quedo, sigue tú, Tomás": Santo Tomás se fue a quedar a Oxchuc y le dijo a San Idelfonso: "Aquí me quedo a vivir, sigue tú adelante" San Idelfonso llegó a Tenejapa. En cambio San Juan Chamula se pasó de largo, se fue hasta donde tenía pensado vivir. Pero el hermano mayor de todos los Apóstoles es San Juan (el Apóstol) de K'ankujk', quien trajo consigo la semilla del mamey, desde su tierra lejana, de Palenque, para que sus hijos pudieran cultivarla y sacar provecho de ella, por eso hoy los cancuqueros producen mucho zapote y su periodo de cosecha acompaña a la fiesta de San Juan." (Méndez 2008)

Las contradicciones aparecen pronto en la narración. Los cancuqueros dicen que San Juan salió de Palenque. Éste no es un santo salido del polvo y de la Biblia. Lleva el mismo nombre y probablemente la misma figura, pero su esencia, su alma y su corazón no son de kaxlan ni de católico: su procedencia, sus pasos, su peregrinar, su ch'ulel, ya es indígena. Esta mezcla de creencias es posible gracias a un cimiento religioso vigente, raíz que la Conquista espiritual no pudo arrancar: cuando Waxakmen ayudó a construir la casa de San Juan en Chamula y San Juan de K'ankujk' salió de Palenque ya eran mayas las representaciones cristianas.

Actualmente la religión indígena conserva abundantes elementos prehispánicos los santos católicos distan mucho de ser lo que fueron, hoy son más indios que kaxlanes. El San Juan de Chamula tiene su gran casa en el Tsonte' Vits, desde donde cuida el espíritu de sus hijos cada santo patrón tiene su cueva o su cerro, su lugar de aparición o su morada; San Juan vive como los indios. En los últimos tiempos las nuevas corrientes religiosas han aportado elementos propios, pero los protagonistas siguen siendo Cristo, los santos, Waxakmen, los totil me'il y los Jpetum jkuchum.

Aparentemente, los antiguos dioses sometieron y la figura de los santos sobresalió, como lo expresan los rezos indígenas:

> Misericordia, florecido Dios / florecido ladino / juntos me lo cuidad (al niño recién nacido) / juntos lo velan / padre San Salvador / padre Santiago / padre Vaxakmen, hombre / padre Waxakmen, ladino.(Sántiz P'in 1990)

En realidad sólo los nombres han cambiado, los dioses conservan su función. El Sol es San Salvador o simplemente el Cristo, pero sigue siendo Yajvalel vinajel. Sucede lo mismo con las santas o deidades femeninas; todas son Jme'tik -luna-: Jme'tik María, Jme'tik Rosario, etc. Los santos, aunque kaxlanes, son vestidos como indios porque en muchos pueblos así es ya su ch'ulel.

De lo anterior se puede deducir la vigencia de una religiosidad en la que, mezclada con elementos cristianos, subsisten dioses con nombres católicos, los cuales integran el complejo religioso maya contemporáneo e identifican a los diferentes pueblos. Una de las funciones de la organización político-religiosa de los pueblos es mantener el equilibrio entre las fuerzas espirituales.

2.5 DINÁMICA HISTÓRICA DE LOS PUEBLOS INDIOS DE CHIAPAS

La información acerca de la evolución de los pueblos indios de Chiapas, así como de sus territorios anteriores a la Conquista, indican que ocupan la misma área en la actualidad. Se encontraban dispersos en Chiapas desde el periodo Clásico Maya, con excepción de los pueblos zoque y chiapanecas, quienes dominaban a los demás grupos desde el área central del estado, a orillas del rio Grijalva. La situación de los diversos grupos obedecía a su distribución territorial.

Al llegar los conquistadores a Chiapas, en la segunda década del siglo XVI, encontraron un territorio poblado –según Lenkersdof, Wolf y De Vos- por más de 200 mil personas. Según los cálculos de Gerhard, la población del suroriente de Mesoamérica (Tabasco, Chiapas y Yucatán) se redujo a la sexta parte por la Conquista y las enfermedades traídas de Europa (Gerhard 1992:28).

El territorio ocupado por grupos zoques y chiapanecas se ubica al occidente y en la frontera sur y oriental del área maya. Varios autores remontan el origen de estos grupos al de las culturas mesoamericanas, sobre todo a la preolmeca y a la olmeca. Acerca del origen de mayas, zoques, y chiapanecas se ha discutido sin llegar a un acuerdo sobre el tema. Arqueólogos, lingüistas e historiadores han elaborado planteamientos que deben tomarse con las respectivas reservas. Algo seguro es que a inicios del siglo XVI, este territorio era un Babel por la diversidad de lenguas

y la interacción de pueblos con diferentes formas y grados de desarrollo, y la organización social de la época azoró los ojos de los conquistadores.

Jan De Vos divide la historia colonial de Chiapas en dos periodos: los primeros 20 años y los tres siglos posteriores (De Vos 1994:61). La primera etapa – de 1528 a 1548- fue decisiva para el desarrollo del sistema colonial. La conquista de Chiapas y su conformación como provincia fue una disputa entre distintas facciones de invasores (Lenkersdorf 1994:4). El otro hecho histórico importante fue el arribo de los frailes dominicos y el inicio de la reducción de pueblos. En los tres siglos posteriores se dio la consolidación y esplendor del sistema colonial, que fue afectado por movimientos de resistencia y rebeliones. En este periodo se sentaron las bases de la dominación, con la consiguiente explotación y marginación, en el ámbito social se encumbró una clase que en su desarrollo histórico generó a la criolla familia chiapaneca. [46]

La colonización española trajo como consecuencia el sometimiento político de la sociedad indígena, y un proceso devastador que aniquiló en pocos años a muchos pueblos de Mesoamérica, esta catástrofe demográfica fue producto de las Guerras de Conquista, los maltratos físicos, la sobreexplotación, la marginación forzada, y sobre todo, las epidemias, contra las cuales las población indígena no tuvo defensas.

Lo anterior afectó a la población y al número de pueblos, que – de acuerdo con los padrones y censos disponibles- descendió en los primeros cien años de colonización, en el anexo 8 se aprecia la dinámica de la población por grupo cultural. El descenso demográfico, que alcanzó su nadir a mediados del siglo XVII, marca tres grandes tendencias poblacionales sobre la geografía chiapaneca. En la primera se encuentran los pueblos de la época prehispánica, a pesar del descenso: localidades alteñas y zoques presentan esta tendencia. En la mayoría de estos pueblos sobreviven los antiguos asentamientos, que en ocasiones coexisten con fundaciones españolas. Actualmente, en las áreas pobladas casi exclusivamente por mayas y zoques se encuentran pequeños grupos mestizos o ladinos como son los casos de San Cristóbal, Comitán, Ocosingo, Altamirano, Yajalón y Pantelhó.

Una anotación del censo de 1611 para Chiapas y Soconusco revela que la población descendió más de un 60 por ciento; esto indica que en menos de un siglo se dio una fuerte reducción de la población india, que se recuperó hasta fines del siglo XIX.

[46] Se conoce como Familia Chiapaneca a las familias criollas y mestizas emparentadas entre sí, que desde la Colonia han detentado el poder económico y político de Chiapas, desplazando a la población indígena.

La segunda tendencia se representa en las áreas más afectadas por las epidemias, en donde el descenso fue tan drástico que despobló vastos territorios, como aconteció en los pueblos del Camino Real, que conectaba a la capital de la provincia con la de la capitanía general a través de la Depresión Central. En esta región, Copanaguastla, el pueblo con el más alto índice de población, desapareció en 1611, al igual que todos los otros asentamientos en la región.

La tercera tendencia la muestran los lugares en donde la población india casi desapareció, espacio que fueron ocupados por la creciente población novohispana. En la Costa y el Soconusco, los pueblos indios desaparecieron para ser sustituidos por otros grupos que repoblaron el área.

Así, durante la Colonia, la población india de la provincia de Chiapas aumentó y se mantuvo entre los pueblos que sobrevivieron a los desastres del siglo XVII; la mayoría de los pueblos que ya existían durante la llegada de los españoles son los mismos que encontramos en la actualidad. En el cuadro del anexo 8 se destaca que el número de pueblos registrados en los diferentes censos y padrones coloniales y modernos, que equivalen a municipios, no ha variado sustancialmente, de no ser en los realizados en 1520 y 1572, en los que aparecen 40 y 30 pueblos respectivamente, pues sólo reportan a los pertenecientes al Soconusco y no a los de toda la provincia.

Esta población mestiza e indígena ha crecido de manera constante desde mediados del siglo XVIII. Hay que hacer una consideración en las categorías de población del cuadro del anexo 8. Los censos y padrones coloniales tomaron en cuenta las características raciales de la población, de ahí que aparezcan las columnas respectivas. Estos criterios desaparecieron durante la Independencia al abolirse la esclavitud; por eso, a partir de 1814 no se registra distinción entre las poblaciones negras y españolas, esto no significa que en los siglos XIX y XX no haya especificaciones raciales de población, en muchos registros los indígenas aparecen fuera del total de pobladores, basado en el origen más no en la raza. Algunos casos registran las características de población por país de origen, para integrar este cuadro y separar a indios y mestizos me permití restar el total de la población a la indígena, obteniendo el porcentaje de no indios o mestizos.

La población indígena se recuperó del embate de la Conquista y tuvo la misma tendencia de crecimiento que la mestiza, aunque esta última es mayor en términos de cantidad, en proporción ocupa menos territorio. En la actualidad, la tercera parte de la población de Chiapas es indígena y ocupa el 60% del territorio estatal, mientras que la población mestiza se concentra

principalmente en las zonas urbanas de Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, Palenque, Pichucalco, Comitán y San Cristóbal.

Para estudiar las instituciones político-religiosas indígenas actuales, es necesario emplear un punto de vista diacrónico, que nos permita conocer los periodos históricos que han atravesado para comprender sus transformaciones. Existen muchos temas de investigación acerca de estas instituciones: parentesco, nomenclatura, justicia, conocimiento, sabiduría… es necesario hablar de la pertenencia de dichas instituciones a la matriz, de la civilización mesoamericana – lo que no implica un pensamiento inamovible e inmutable, pues su vitalidad pervive hasta nuestros días – y de sus efectos, las secuelas político-religiosas subyacentes en la organización de los pueblos, particularmente al significado de los cargos político-religiosos, de los cuales se ha discutido si fueron impuestos por los españoles para mejorar la eficacia del sistema colonial. Al respecto, los aportes de Zabala Cubillos (Zabala 1961) y Edward Calnek (Calnek 1962) son importantes, pues las evidencias arqueológicas y etnohistóricas son insuficientes para entender la organización social prehispánica y la evolución histórica de etnias, regiones y pueblos. Muchos estudios han demostrado que a nivel local o regional, son diferenciadas las dinámicas y que no hay un solo proceso. Estos estudios revelan que la estructura del sistema político de la Conquista y la Colonia permitió la persistencia de los rasgos prehispánicos y los elementos culturales de la raíz mesoamericana.

Calnek afirma que para 1549 las áreas mesoamericanas que se convertirían en los territorios de la Nueva España y de la Capitanía General de Guatemala, ya estaban identificadas (Calnek 1970:105:133) .

Eran pueblos listos para dar sus tributos a las diferentes encomiendas, e incluso ya estaban bautizados con el siguiente patrón de topónimos: nombre castellano de advocación + nombre nahua, muchas veces ignorando el topónimo maya o zoque. Esta curiosa situación evoca una doble conquista, la mexica y la española. Lo anterior presupone un sistema colonial de provincias, pueblos, congregaciones y parcialidades basado en el modelo prehispánico. De igual manera, la organización social de los pueblos debió fundamentarse en la estructura precolonial. Documentos coloniales mencionan la existencia de un cacique y de los principales del pueblo, una manera rudimentaria de presentar a las autoridades.

En lo referente a rituales y rezos, los documentos de la época sugieren formas religiosas que fueron combatidas durante el periodo colonial para lograr una evangelización completa. Parto

del supuesto que las formas de organización, las instituciones político religiosas, y su relación con la estructura social de los pueblos tienen un origen anterior al reordenamiento colonial. De hecho, en el caso de los pueblos indios chiapanecos, existen registros gramaticales del siglo XVI en donde aparecen las voces para las diferentes formas de organización política y las denominaciones de cada uno de los cargos referidos.

Evidentemente, las influencias históricas han cambiado miembros e incorporado personajes a la organización social, pero el poder se sigue observando bajo principios provenientes de las formas antiguas, mismas que subsisten en los pueblos más conservadores.

Los reinos enclavados en la Mesoamérica antigua fueron entes políticos vinculados por símbolos e instituciones políticas, los cuales dominaron alrededor de 3000 años, desde los primeros reinos Olmecas hasta el imperio Mexica. Por las investigaciones etnohistóricas se puede inferir la presencia de diferentes modelos políticos adoptados por algunos de los imperios que dominaron amplias extensiones de tierra que abarcaban desde el norte de México hasta lo que ahora conocemos como Guatemala y Belice (Florescano 2009).

Entre los pueblos compartían un concepto político que al mismo tiempo daba cuenta de su religión: el concepto de altépetl, palabra nahua que significa montaña de agua, el cual en las diferentes lenguas habladas en Mesoamérica tuvo diferentes terminologías como veremos algunas más adelante. El altépetl es una entidad territorial y política, la cual configuraba las relaciones entre los gobernados y los líderes de la comunidad, la cual imprimió en las diferentes culturas "se trata de unidades exactamente similares en sus formas de organizarse y legitimarse" (Florescano 2009:23).

La historia de la transformación, cambio y permanencia de las formas de gobierno de cada pueblo sólo puede establecerse a través de las fuentes históricas, de las cuales sobresalen las de origen colonial. De los descubrimientos etnohistóricos recientes, Enrique Florescano destaca que el origen de la organización social y política de los diferentes cacicazgos, reinos e imperios mesoamericanos[52] fue la unidad territorial, que albergaba a diferentes grupos étnicos dentro de un único territorio: pluralidad de etnias que compartían pasado y tradiciones comunes, y eran gobernadas por un orden religioso y filosófico dinástico. Cada provincia incluía, una cabecera,

[52] Es importante señalar que estas denominaciones a las entidades político-terrtoriales de "señorío, cacicazgos, reinos e imperios" son vocablos sociohistóricos utilizados por historiadores y científicos sociales. En el apartado siguiente se hacen consideraciones especialmente al debate de Gudrun Lenkersdorf por erradicar la idea de cacicazgo y cacique como categorías histórico sociopolíticas pertinentes.

algunas veces a dos o tres pueblos estrechamente asociados y controlados bajo una jurisdicción definida como mojones.

Esta unidad territorial sentó las bases de identidad. El altépetl, siguiendo a Florescano, las unidades territoriales existentes antes de la Conquista y que fueron el polo articulador de la identidad indígena en los siglos posteriores. Esta palabra aglutina religión, poder, gobierno y territorio. Florescano cita las investigaciones de Bernardo Martínez García (1987) y de James Lockhart (1992), para ilustrar la vida de los pueblos en el virreinato y la organización política y social anterior a la Conquista. En estos trabajos se muestra la presencia de una organización político-religiosa basada en el principio religioso y simbólico de las unidades territoriales.

James Lockhart demuestra que el altépetl fue la célula de los pueblos prehispánicos donde se asentaron las instituciones políticas, económicas y religiosas introducidas por el conquistador para organizar el territorio (Lockhart 1992:33). Reyes García asevera que en el Valle de Cholula, en el siglo XVI, existía en el ámbito regional una unidad muy compleja llamada altépetl, vocablo que denominaba el lugar y al grupo dirigente (Reyes 1976:14).

Por su parte, Bernardo García Martínez asegura que el tlatoani acumulaba el gobierno vitalicio de la unidad territorial, misma que perdió al instalarse el gobierno colonial, pero el altépetl conservó sus límites territoriales (García Martínez 1987:45). Bajo la encomienda, el poder real le confiera a los encomenderos la mayor parte de los tributos y la fuerza de trabajo del altépetl, el resto lo detenta el cacique del pueblo, vocablo que sustituye al tlatoani. Es en esta modalidad donde la corona española reconoce los derechos territoriales de los señores naturales, los caciques y sus habitantes, conservando para sí el gobierno y la administración de la justicia. Son los funcionarios de la corona quienes conceden las encomiendas y nombran a los caciques o al gobernador, oficial indígena designado por las autoridades españolas. Esta forma de gobierno se mantiene cuando se crean las parroquias o doctrinas indígenas, que son jurisdicciones religiosas sobrepuestas a la antigua unidad territorial.

La forma particular de poder mesoamericano, el concepto de altépetl, compartido por los pueblos se expresó de diferentes maneras en los tiempos y en las culturas, la cultura olmeca, teotihuacana, maya, tulense y mexica; cada una con sus diferentes matices, los cuales fueron paradigmas espirituales y culturales. Se puede ver una trayectoria entre las diferentes representaciones del poder y de las deidades. Así podemos encontrar a la serpiente emplumada desde el principio de los tiempos, representada de diferentes formas por las diferentes culturas, de

tal suerte, estamos frente a una idea consistente milenariamente, un edificio político espiritual que sobrevivió en geografías diversas y tiempos turbulentos.

Sin ser el tema principal de esta tesis y sin agotar las representaciones en los diferentes pueblos y culturas, vamos a ver algunas que rodean a los pueblos indios de los Altos de Chiapas.

Sergio Quezada (1993), quien ha estudiado la organización política y territorial maya durante la invasión española y los cambios que sufrieron las estructuras territoriales y de gobierno al norocccidente de la península de Yucatán, propone un modelo sustentado en las tres instituciones mas importantes antes de la conquista: el batabil, el cuchcabal y el tzucub, las cuales concentraban los poderes político y religioso. La primera tuvo un carácter político y administrativo, "ya que las funciones políticas, rituales y ceremoniales del batab lo convirtieron en la figura que unía y vinculaba a la población sujeta a el…" (Quezada 1993:16). La institución más generalizada en el ámbito maya yucateco a la llegada de los españoles era el batabil, ya que en el las lealtades, los lazos de parentesco y la conservación de la tradición lo hacían un todo orgánico y cohesionado. Las otras dos instituciones, el cuchcabal y el tzucub, eran de naturaleza distinta pero estrechamente relacionadas con el batabil. El cuchcabal –según Quezada- era la institución político-territorial más importante. Aquí gobernaba el Halach' unic y el batabil estaba bajo su férula. El batab personaje privilegiado por su posición, era el puente de unión entre la población y el poder central del Halach' uinic. La otra entidad, el tzucub, agrupaba el batab y el Halach' uinic a través del parentesco, lo que hacia que los personajes que gobernaban alguna región del área maya monopolizaran el poder a través del linaje; esta situación les permitía controlar amplias regiones. Los españoles denominaron cacique al batab y el pueblo al cuchcabal.

En los Altos de Guatemala se desarrolló el imperio Kiché, cuya historia ha sido estudiada por Robert Carmack a partir de los textos indígenas (Carmack 1976:245-275). Del periodo Kiché, que va de 1325 a 1521, aproximadamente es posible conocer su organización política: la autoridad suprema era el aj pop, quien gobernaba la ciudad más importante y portaba un adorno nasal que simbolizaba su alta jerarquía político-militar. De manera similar, en áreas vecinas a la estudiada, linaje y parentesco se reunían en la figura de esta autoridad; quienes gobernaron están perfectamente identificados y relacionados con el linaje Kiché kawej. Existieron otros tres cargos que asistían al aj pop: el aj pop c'amjá, el k'alel y el atzijwinak. El primero, nombrado literalmente casa de recepción, era responsable de la atención a los funcionarios y visitantes en nombre del aj pop, a quien representaba por ausencia o muerte cuando aún no se elegía al sucesor; por su parte

el k'alel, de menor rango era el encargado de los asuntos públicos, también era un consejero y el juez principal. El atzij winaj, o vocero tenía funciones legislativas.

Las autoridades de segundo nivel constituían un consejo donde los principales hacían las veces de jueces y recolectores de tributos; junto con los sacerdotes realizaban los complicados rituales. Había otros funcionarios:

Seis sacerdotes (Aj Tojil. K'ukumatz, Tepew, Awilix, Jakawitz y Tzutubajá), tres recolectores de tributos (Lolmet) dos mayordomos (Tepex y K'ukumatz), tres voceros o pregoneros del pueblo (Nim Ch'ocoj), dos consejeros especiales (Popol winak), otros dos asistentes (U'chuch C'amjá) y un director de banquetes (Yacolamtán)(Carmack 1976:127-180).

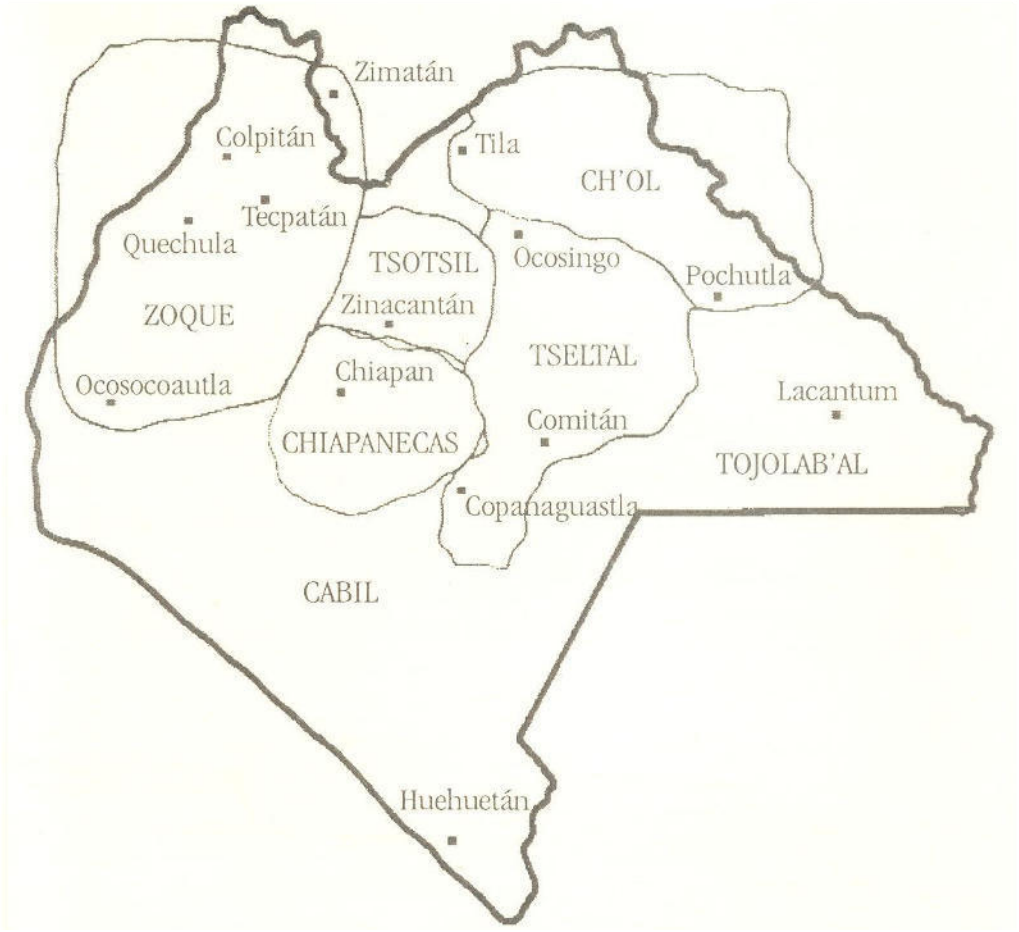
Dos factores debilitaron a la nación Kiché hacia 1470: el ascenso de los kakchikeles y la creciente mexicanizacion de su sociedad, hasta ser totalmente dependientes del altiplano mexicano. En 1510, los emisarios mexicas demandaron tributos a los Kichés, quienes convinieron en pagarles. Los aztecas también previnieron sobre la invasión de los europeos. Una serie de acciones violentas y rápidas, encabezadas por Pedro de Alvarado, dio fin al poderío político de los Kichés, su capital, Utatlán, fue quemada, sus dirigentes apresados y las autoridades de más alto nivel fueron lanzadas a las hogueras Carmack 1976:105-201). En medio de esta destrucción transcurrió el proceso colonial de persistencia y adaptación de las formas de organización política y religiosa de los pueblos del altiplano guatemalteco.

En la colonia los caciques fueron el lazo que unió a la sociedad indígena con la española y, como demuestra Quezada, surgió "… [El batab] como la figura sobre la cual se fue construyendo el sistema colonial. Los encomenderos se sustentaron en él…", ya que los batabil defendieron los intereses del batab por encima de los vínculos políticos con el Halach uinic (Quezada 1993:62). Florescano, García Martínez, Quezada y otros investigadores coinciden en que la transformación de las estructuras sociales, administrativas y religiosas en los primeros años de contacto español - 30 o 40 dependiendo de la región- fueron decisivas para el futuro de los pueblos. Los españoles emplearon términos como provincia, pueblo, capital y ejido para referirse a los territorios de las diferentes divisiones políticas prehispánicas y para levantar las nuevas distritaciones eclesiásticas.

En lo referente a las formas de organización política equivalentes al altépetl o al batabil en Chiapas no se han realizado investigaciones tendientes al conocimiento de las instituciones político-religiosas, pues los temas de las distintas investigaciones históricas o antropológicas se enfocan en otros aspectos.

Fuentes españolas –las cartas de relación de Hernán Cortés y las memorias de Díaz del Castillo- indican la existencia de seis territorios demarcados, ya sea por su idioma o por su integración al sistema tributario del altiplano central o por voces en plural: Chiapan (chiapanecas), Lacantún (del territorio de la Lacandonia), los zoques, los quelenes (tsotsiles), los zendales (tseltales) y los Llanos (De Vos 1994:42), división empleada en gran parte del periodo colonial. En ocasiones, pueblos poderosos controlaban en su territorio replicas de la provincia; además de político, dicho dominio también era económico y en ocasiones, religioso. Algunos pueblos eran el centro político y económico de otros, como ahora San Cristóbal lo es de muchos pueblos. De la capital de las provincias dependen pueblos localizados dentro de los limites de ellas, como el caso de Ixtapa, que sujeta a Zinacantán, controlaba cinco pueblos, algunos parajes y su propia tierra comunal hasta 1786, cuando se realizo la división política en distritos (De Vos 1994:8). Los quelenes (tsotsiles) y zendales (tseltales) se controlaban en la zona alta de la montaña y en la comarca de las tierras bajas respectivamente. Dentro del área maya, estos grupos se localizaban en el limite suroccidental al tiempo de la conquista, los primeros, principalmente en Zinacantán, en constante lucha con sus vecinos chiapanecas. Zinacantán era el cacicazgo más importante de la provincia de los quelenes y el de Copanaguastla de los zendales, el cual desapareció a fines del siglo XVI debido a las pestes y enfermedades que asolaron a una importante región de la depresión Central de Chiapas .

Mapa 7: Distribución de los pueblos y grupos lingüísticos anterior a la Conquista



Elaborado en base a Gudrun Lenkerrdorf, Jan de Vos

En cuanto a la organización política, Calnek afirman que en los Altos existían varios pueblos y provincias reunidos en las regiones quelenes, tsotsiles o zendales, donde existían una o varias cabeceras (a veces dos o tres asociadas estrechamente a varias comunidades) (Calnek 1988:29). En ocasiones, pueblos poderosos controlaban en su territorio pequeñas replicas de la provincia, como es el caso de Ixtapa. La cabecera sujetaba pueblos y parajes y controlaba un territorio definido. En los Altos existían seis centros políticos y religiosos: Copanaguastla en el centro sureste; Pinola, al norte; Comitán al este; Huixtán en un estrecho valle al centro, y Chamula y Zinacantán en los dos valles occidentales, los cuales controlaban las redes de conglomerados

rurales y formaban una especie de cacicazgo (Favre 1984:138). El poder residía en la cabecera de la provincia, y era representado por un cacique y un número determinado de principales, quienes vivían permanentemente en aquella. La responsabilidad de los pueblos sujetos residía en el parentesco de las noblezas locales. Los oficiales que ocupaban los más altos cargos tenían el titulo de Oghouh/Aghauh o alguna variante parecida el cual quizá era un nombre principal para el cacique (De Ara 1986).

La fuente para el conocimiento de la lengua tseltal en la Colonia es el vocabulario tseltal-español que el dominico Domingo de Ara recopiló en 1560 en Copanaguastla, el cual fue interpretado por Mario Humberto Ruz en una edición moderna. Para el tsotsil se encuentra el diccionario grande del siglo XVI, de Laughlin y Haviland (1975), en donde afirman que su estructura léxica es muy parecida a la de Zinacantán, lugar en donde probablemente se recopiló este diccionario, cuyo original formaba parte del Archivo Eclesiástico de Chiapas que fue destruido en la Revolución; se ha conservado una copia en la colección de manuscritos de la biblioteca de la Universidad de Princeton. Basado en ambos vocabularios Calnek reconstruyó las diferentes jerarquías, utilizando los términos para definir la organización política y social de los pueblos tseltales y tsotsiles en la época prehispánica, a pesar de las limitaciones que implican las interpretaciones conceptuales y referenciales.

Sólo por los vocablos se pueden realizar interpretaciones del propio vocablo y de su significado, muchos son utilizados en la actualidad para describir las formas de organización política, sobre los territorios y la soberanía y de la población en general. Ver cuadros del Anexo 10.

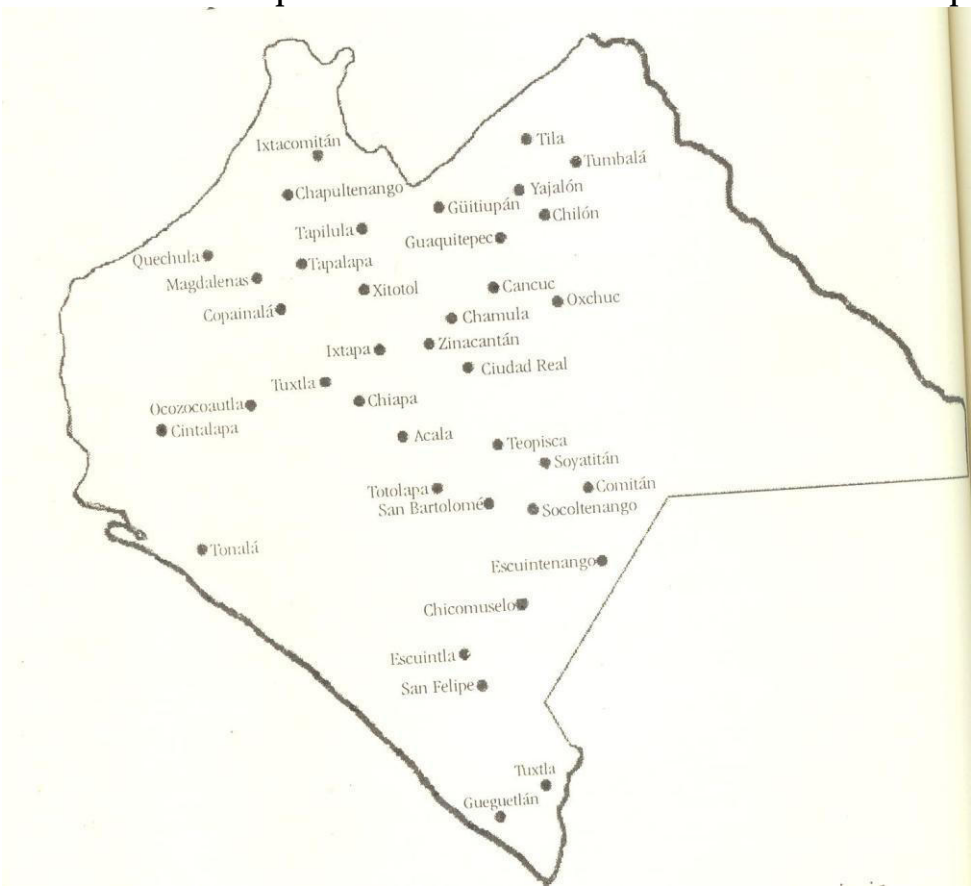
De acuerdo a estos registros, se puede interpretar la existencia de un complejo político y religioso que denota el dominio territorial, la identidad y su estructura. Las escasa información acerca de los posibles modelos de organización de los pueblos antes y durante la Colonia, solamente permite especular su modificación y enriquecimiento durante las distintas etapas históricas.

En los nombres de los cargos encontrados en los diferentes pueblos, hay algunos semejantes a los descubiertos en los vocabularios coloniales, transformados a través de los años y las estructuras se han vuelto más complejas comparadas con las referidas en los textos anteriores.

2.6 Los primeros cambios en la estructura tradicional, república de indios

A fines del siglo XVIII, la división geográfica de la provincia de Chiapas y Soconusco mantenía las cabeceras de los curatos en los pueblos indios más importantes.

Mapa 8: Pueblos Indios Coloniales Provincia de Chiapas



Fuente: Elaborado por el autor (Lomeli 2002)

Los cambios más significativos en las formas prehispánicas de gobierno fueron implantados por el gobierno español. En 1550 se introduce el cabildo español, constituido por un cuerpo de funcionarios llamados regidores y alcaldes. Los primeros tenían a su cargo la administración y los segundos la impartición de justicia. En 1549, una cédula real dispuso su adopción en los pueblos indígenas:

"… que se creasen y proveyesen alcaldes ordinarios para que hiciesen justicia en las cosas civiles y también regidores cadañeros [elegidos por los mismos indios], con el cargo de procurar el bien común",[68] además del número de funcionarios para cada pueblo, que variaba según su tamaño.

En 1563, otra cédula dispuso que:

[cédula inserta en ella capítulo de carta, que manda que los oficios de justicia cadañeros que] se proveen los medios porque todos en un mandamiento… otro sí se nos ha hecho relación, que por razón de oficios que se proveen a los indios de governadores, alcaldes, alguaciles, fiscales y otros oficios y mas de un pueblo, a un solo pueblo…[69]

Con estas disposiciones, entre otras, se puso en funcionamiento una estructura política similar a la española, aunque basada en otra anterior a ella, poco tiempo después, la dinámica y los intereses indígenas modificaron el modelo español: el alcalde tenía un rango superior al de los regidores en la Nueva España, mientras que en la metrópoli los funcionarios del cabildo representaban los intereses de grupos fuertes económica y políticamente.

Como se ha señalado, los orígenes de las estructuras de poder en la región se remontan a más de 4 mil años, el poder entre las comunidades y los pueblos indios de origen mesoamericano está dado por una relación entre lo político y lo religioso, heredado de la matriz civilizatoria mesoamericana. Por el contrario las formas modernas de poder de carácter nacional, tiene un origen hispánico, colonial (González Navarro, 1991; De la Peña, 1985). El poder de origen colonial conjuga al mismo tiempo un individualismo extremo y formas políticas dictatoriales y que cada individuo se concibe a sí mismo como un dictador en potencia. Esa idea prevaleció en el mundo colonial y se pensaba y aun se piensa que en los pueblos indios el poder recae en una persona. Así cuando se habla de poder local, frecuentemente se habla de individuos y como el habla popular lo señala, de un cacique.[70] Y que el cacique existe necesariamente en los pueblos indígenas.

En la historiografía chiapaneca sobre el gobierno indígena —tanto de los autores "clásicos": Las Casas, Fernández de Oviedo y Acosta, como de los historiadores y antropólogos

---

[68] De Encinas, Diego. Cedulario Indiano, año 1563, folio 274, libro quinto.

[69] De Encinas, Diego, op. Cit., 1550, folio 191, libro segundo.

[70] El caciquismo es una forma de hacer política muy arraigada en el sistema político mexicano. Aun se piensa que en cada pueblo existe alguien que concentra el poder económico y el político. Por su parte la historiografía mexicana del siglo XIX y XX ha abundado en el poder que tienen los hombres fuertes regionales y que estos cacicazgos se originan en el siglo XIX en el medio rural, mestizo y no entre los indígenas.

contemporáneos: Gibson, Aguirre Beltrán, Chávez Orozco y Lockhart, mencionan la existencia del "cacicazgo" como supuesta forma de organización política prevaleciente en Mesoamérica. Gudrun Lenkesdorf refuta esta idea y considera que este concepto nace en la antropología política evolutiva y que en el mejor de los casos, la noción proyecta hacia el pasado una institución colonial que no había existido previamente como tal.

Una parte central de su razonamiento gira en torno a la conclusión de que en el Chiapas prehispánico no existía un gobierno unipersonal, centralizado o dinástico. Por el contrario, la organización social se habría centrado en el multepal (literalmente, gobierno en consejo o en común) y los principios gubernativos se habrían basado en el bienestar de los gobernados y la búsqueda de relaciones recíprocas y armoniosas entre los seres humanos, la naturaleza, los dioses y el cosmos (Lenkersdorf, G 2001:24-26). Los españoles llamaron despectivamente a estos cuerpos políticos "behetrías", término que tenía la connotación de "desorden detestable" y que aludía a los pueblos que en España no tenían señor. La autora considera asimismo que sostener la existencia de innumerables señoríos o ciudades-estados parece inaceptable, aunque por otro lado no abunda mayormente en este razonamiento.

También señala la lenta y tortuosa instauración de las formas de gobierno indígena en una región más bien alejada y, desde el punto de vista español, pobre en recursos, este proceso tuvo la cerrada oposición de los colonizadores que no creían a los indios capaces de gobernarse a sí mismos: de los frailes dominicos, que tanto por razones teóricas como por conveniencias prácticas preferían a quienes llamaban "caciques"; y de algunos funcionarios, como el oidor Alonso de Zurita, partidarios de la defensa a ultranza de lo que creían había sido "el orden tradicional de las cosas". Es precisamente respecto del cacicazgo colonial que Lenkersdorf en su obra *Repúblicas de Indios*, tiene párrafos muy valiosos al señalar que la institución no tenía precedentes mesoamericanos, que se trató de una imposición de religiosos y encomenderos, y que en todo caso estos caciques no siempre tuvieron funciones gubernativas.

Lenkersdorf muestra como, después de varios ensayos frustrados por la resistencia de quienes de hecho tenían mando en la provincia, la Corona consiguió en tiempos de Felipe II introducir finalmente las "repúblicas" de indios, con un gobierno concejil y la renovación por elección anual de sus integrantes, tal como se había implementado ya en la Nueva España desde la época del virrey Mendoza y el visitador Tello de Sandoval. Asimismo señala con precisión y buen sustento de datos que las "repúblicas" chiapanecas tuvieron características particulares por varias

razones: la predominancia de alcaldes y regidores sobre los gobernadores indígenas que tan importantes fueron en el centro del virreinato: la confirmación local de las elecciones o de plano la eliminación del requisito: y el éxito de los indígenas en adaptar los cabildos a sus propias y familiares maneras de comprender y ejercer la autoridad.

De acuerdo con el argumento de Gudrun Lenkersdorf, en Chiapas la división de la tierra entre los indígenas habría sido equitativa, los puestos de autoridad se buscaban sólo para cumplir responsabilidades y aceptar obligaciones, existían principios gubernativos tolerantes e inclusivos y una vida en armonía con la naturaleza que podría asemejarse a un juego de oposiciones complementarias. Este mundo de equilibrio y mutuo respeto no se alteraba por la aparición ocasional de individuos que intentaban centralizar y abarcar la autoridad, porque en estos casos se trataba de poderes externos y factores exógenos que incidían sobre la sociedad indígena. La tendencia propia de los pueblos, en cambio, se hallaría guiado en los principios organizativos de hermandad, reciprocidad y complementariedad que formaban:

> … un sistema de impresionante congruencia, en que cada uno tiene su función, y todos se requieren mutuamente. Los seres humanos, la naturaleza, todo lo que vive, somos hermanos y hermanas. Estos son fundamentos para una convivencia en la diversidad. No competir y dominar, sino respetar y aprender de los demás para colaborar juntos en la custodia del equilibrio que es la vida (Lenkersdorf 2001:264-265).

La administración colonial creó a los oficiales de la república, representantes de fracciones sociales, raciales o familiares, pero sobre todo, de unidades geográficas y políticas dotadas de cierta autonomía, y de barrios y parcialidades que hacían valer sus derechos dentro del altépetl. Dicha creación fomentó lo que Lockhart llama microetnicidad, y el deseo de mantener una representación específica para cada unidad social, hecho que fragmentó de alguna manera y progresivamente a las formas organizativas prehispánica (sea el altépetl o las otras) desde mediados del siglo XVI. Por esta razón hubo tantos alcaldes y regidores como unidades autónomas había. De este modo, una de sus cualidades – estar constituido por unidades sociales, calpullis o como se le diga a los barrios en las diferentes lenguas, bañados de un fuerte espíritu de autonomía- se reprodujo en el cabildo. Desde finales del siglo XVII, cuando empieza a crecer la población indígena, se observa una disgregación de los pueblos, pues otra vez los que estaban sujetos pidieron su autonomía y lucharon contra sus cabeceras para lograrla. Se rompió así la unidad de algunos pueblos, y en su lugar aparecieron múltiples comunidades asentadas en tierras comunales, que para algunos autores eran "cuerpos políticos imperfectos, meras comunidades campesinas" (García Martínez 1987:112).

Por otra parte, en la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala la elección de los oficiales de la república restringió al grupo de antiguos nobles, quienes se perpetuaron en los cargos, aun cuando ya no pudieron transmitirlos de manera hereditaria, como sucedía con los tlatoanis. En los siglos XVII y XVIII, quienes ocupaban puestos importantes en el cabildo indígena recibieron el nombre de principales o caciques.

En el siglo XVIII, "a pesar de todas las pérdidas, transformaciones y cambios de nombre" (Florescano 1996:114), en los pueblos indios era común la existencia de un pequeño grupo que acaparaba riqueza, prestigio y educación, y tenía en sus manos la mayoría de los cargos de la comunidad; dentro de esa minoría, las familias más ricas dominaban el gobierno.

La política de congregación de pueblos se inició a partir de 1560 en los valles de Toluca y México, y en las regiones de Yucatán y Guatemala. Las congregaciones de los siglos XVI y XVII completaron ese proceso, de modo que al comenzar este último la mayoría de los pueblos estaban organizados en repúblicas gobernadas por cabildos. En cada pueblo había un número variable de alcaldes y regidores, según los pobladores, las comunidades sujetas, las parcialidades o los grupos lingüísticos (De la Torre 1995:22).

Bajo esta circunstancia se encuentra el origen de los pueblos. Florescano hace una definición de ellos que derivaría para los actuales, por el sentido de la identidad colectiva basada en el espacio territorial:

> "El espíritu corporativo era el rasgo más notable de estos pueblos y estaba presente en la mayoría de las actividades. Las tareas agrícolas las absorbían el esfuerzo colectivo, y ocupaban a todos los miembros de la familia. La siembra y la cosecha eran actos centrales de la vida agrícola, que se festejaban colectivamente y en los cuales participaba la comunidad entera. (Florescano 1996:324)

Este rasgo de identidad es notorio también en la importancia que tiene en los pueblos el centro del espacio territorial:

> El lugar donde confluían los festejos era la iglesia local, construida asimismo con la participación de los miembros del pueblo o altépetl, y cuyo edificio, altar, ornamentos y santo patrono resumían el orgullo y la identidad local. Como en los tiempos, más remotos, la plaza central y el templo eran los monumentos que convocaban a la mayoría de los pobladores, y los lugares donde se exaltaba y cohesionaba la solidaridad colectiva.
>
> La plaza y el templo eran el escenario donde anualmente tenía lugar la solemne ceremonia del cambio de autoridades del cabildo, el momento en que cada uno de sus miembros, vestido con ropa de gala de tradición europea (camisa, calzones, jubones y sombrero), recibía la vara del mando y juraba honrar el cargo que se le otorgaba. En esos mismos lugares se celebraban las ceremonias y procesiones religiosas, y particularmente la fiesta en honor del santo patrono que, como en la época prehispánica, era el símbolo de identidad del pueblo. El mercado, otro componente del antiguo altépetl, reunía cada semana a los miembros del pueblo con los de las parcialidades vecinas y con los comerciantes del exterior. La responsabilidad más importante de los miembros del cabildo era la conservación de esas tradiciones comunitarias: mantener el esplendor de las fiestas del santo patrono y del templo, realizar periódicamente el tianguis o mercado, y sobre todo, defender las tierras del pueblo."(*Ibid*)

La república de indios es entonces una síntesis de la aculturación dada en la Colonia, que impulsó la creación, de pensarse sobre sí mismos, con la mezcla de elementos españoles e indígenas. Las instituciones, los símbolos, las fechas festivas y los acontecimientos que celebraba cada pueblo, así como los instrumentos que reavivaban la memoria colectiva, los Títulos primordiales, tenían una dimensión local. En estos documentos, que se multiplican desde fines del siglo XVII, los pueblos ordenaron su memoria histórica y consignaron los símbolos y sucesos que fortalecían su identidad.

En muchos pueblos existen libros de este tipo depositados en cajas de madera, cuidadas por los martomas o mayordomos, conocidas como kajwaltik, sanmigueleros, o las cajas parlantes, en las cuales, según la creencia de los pueblos, está depositada la esencia divina de los santos patrones. Estas cajas, se encuentran normalmente en la casa del primer mayordomo del santo principal.

Con lo anterior se aprecia que en Chiapas, antes de la llegada de los españoles, existía una organización social vinculada a la unidad territorial, proveniente de la matriz mesoamericana y concretada en la religiosidad, la cual, indudablemente, sufrió modificaciones para adaptarse a los diferentes momentos históricos: época prehispánica, Colonia, Independencia y posrevolución.

A su vez, y de acuerdo con su particular desarrollo, estos momentos han influido de diferente manera, tanto en los pueblos indios como en las regiones lingüísticas.

Durante mucho tiempo se ha entendido que la sociedad mesoamericana estaba organizada políticamente como los imperios, particularmente el romano. Un emperador que concentraba todo el poder sometiendo a los habitantes al despotismo. Incluso el propio Marx consideraba a las civilizaciones de Centroamérica como unas formaciones premodernas a las que le llama despotismo oriental[77]. Las investigaciones históricas contemporáneas han ido configurando unidades que corresponden a nuestro modelo de pueblo propuesto. Interpretando las distintas representaciones que hay de los pueblos y territorios del pasado mesoamericano, se puede ver claramente la presencia constante de un símbolo: la montaña sagrada con los trilóbulos típicos.

[77] Comunicación epistolar con Vera Zazulich, recogida en "Sobre el modo de producción asiático". Godelier M, Marx C., F Engels. Ed Martínez Roca, S.A. 1969.

(Ver anexo número 3). Esta representación en la lengua nahuatl es el altépetl, descrito por James Lockhart y algunos otros. [78]

Durante los siglos del dominio colonial, la pertenencia a un altépetl y es representado mediante el glifo de montaña/cueva en los mapas actualizaba el concepto de origen mesoamericano, que se remonta a los tiempos de los primeros asentamientos de la cultura olmeca alrededor del año 2500 antes de nuestra era: la imagen de una montaña originaria, llena de agua, de donde surgen los seres vivos y en donde se custodia la riqueza y el pasado (Magoloni 2011:32). Esta montaña viva fue representada de diversas formas a lo largo de la historia indígena precolombina y siempre representa a la ciudad o poblado como centro que actualiza el acto de creación por los dioses de la tierra primigenia (Magaloni 2011:32-33). Según las tradiciones mesaoamericanas los altépetl, hitos de un paisaje sagrado, se relaciona con la tierra como ser divino, lleno de potencia, y por ello con la historia del origen del mundo. La montaña y el interior de la cueva son una gran matriz que pare a los seres humanos, ésta es la bodega de la riqueza, del agua, de las semillas, la casa de los ancestros y desde ahí se obtiene el poder para gobernar, es lugar de origen y destino de los hombres de cada pueblo.

Como ya se ha mencionado, a mediados del siglo XVI, el gobierno virreinal empezó a reconocer como "pueblos de indios" a los asentamientos indígenas existentes en los territorios conquistados. Al extender la ocupación española en el virreinato, se iban reconociendo más poblaciones indígenas como "pueblos de indios". En 1550, el gobierno expidió leyes acerca de la forma de gobierno de estos pueblos y la manera de financiar sus actividades, legisló que un pueblo de indios debía tener un consejo gubernamental compuesto por un gobernador y un alcalde indígenas electos por los habitantes indios y conservar sus fondos municipales una caja de comunidad.[80]

Para logar la autorización como "pueblo de indios", durante el siglo XVII, el asentamiento tenía que comprobar al virrey que contaba con al menos 360 habitantes indios, con tierras

---

[78] Altepetl agua-montaña. En otras lenguas también el sentido de pueblo con este simbolismo existe. Para la región tseltal-tsotsil , el vocablo "Lum" analizado en el capitulo anterior, también tiene este simbolismo de montaña/agua, que en ocasiones remite a la idea de cueva. En la región alteña. "Sak'amch'en", el actual pueblo de San Andrés,o, Chamo' evocan algo parecido al altepetl. En el texto se seguirá usando altepetl, ya que no existen evidencias lingüísticas de tseltal o tsotsil para ello.

[80] El título tercero del Libro VI de Recopilación de leyes de los reynos de las Indias cuyo encabezado es " De las reducciones y los pueblos de indios", contiene 29 leyes referentes al establecimiento de los pueblos de indios: iglesia, fiscal, aguas, tierras, montes, ganado, alcaldes y regidores indios, elecciones anuales, jurisdicción para juzgar crímenes menores, varas de justicia, prohibición de españoles, ñeros y mulatos en los pueblos. Recopilación de leyes y reynos de las Indias, edición facsimilar de la de 1681, Madrid, Cultura Hispánica, 1973, tII, *f f*. 198-210 v.

comunales inalienables, una iglesia consagrada y un consejo gubernativo de autoridades indias, electas anualmente (Tanck de Estrada 2005, 2010). Junto con las ciudades y villas de españoles, los pueblos de indios formaron la base administrativa y política del virreinato, el pueblo de indios era una entidad corporativa con personalidad jurídica; así también lo fueron las ciudades y villas de españoles.

De acuerdo a las ordenanzas y a las disposiciones, las facultades de los gobernantes de los pueblos de indios eran: recolectar el tributo; administrar la justicia para crímenes menores; organizar y financiar las principales celebraciones religiosas; ser testigos de los testamentos de indios; supervisar las tierras comunales y obras públicas y, a partir de 1773, sostener una escuela de primeras letras (Tanck de Estrada 2010:293).

Para 1800 la población indígena de la Nueva España, era de tres millones de personas, la población total de la Nueva España era de unos 5 millones, así los indios formaban el 60% de la población total. La gran mayoría de los indígenas vivía en los pueblos de indios (90%) y el resto eran trabajadores de las haciendas como laboríos o gañanes, en los reales de minas o en las ciudades y villas de españoles, sin pertenecer a un pueblo de indios. La población total de indios fue de 3332227 según la lista de 234 subdelegaciones en la Nueva España con el número de habitantes en cada una. (Tanck de Estrada 2005:24-69)

Al principio del siglo XIX el total de pueblos e intendencias y los gobiernos militares de la Nueva España fue de 4468, comparada con el número de ciudades de españoles que era de 21 y de villas de españoles, aproximadamente cincuenta.[82] Ciudad Real en Chiapas hasta 1824 se incorpora al estado nación moderno México, se considera que en Chiapas para inicios del siglo XIX había 109 pueblos de indios y unos 150 mil habitantes de los cuales el 85% eran indígenas, concentrados principalmente en el altiplano chiapaneco (Lomelí 2002:66)

[82] Las ciudades, en orden alfabético, eran: Acapulco, Campeche, Celaya, Compostela, Durango, Guadalajara, Guanajuato, Mérida, México, Monterrey, Oaxaca, Pachuca, Pátzcuaro, Puebla, Querétaro, Salvatierra, San Luis Potosí, Toluca, Valladolid, Veracruz y Zacatecas. Tomado de Tanck de Estrada Atlas Ilustrado pp 267-268.

Más de la mitad de pueblos de indios se encontraban en las intendencias de México (1248); Oaxaca (871); y Puebla (731 pueblos). Por su parte, Tanck de Estrada consigna en un mapa donde

incluye a Chiapas con la presencia de 4468 pueblos de indios y en el margen tiene una relación por estados.[83]

En el mapa se puede observar que los pueblos de indios se concentran en la geografía de Chiapas en el centro que corresponde a los Altos de Chiapas y el norte del estado, mas o menos corresponde a los mapas lingüísticos y de población que he realizado y que se encuentran en los mapas de esta tesis.

2.7 LOS INDIOS,1810-1910 Y LOS GOBIERNOS REVOLUCIONARIOS, LA ASAMBLEA Y EL PLEBISCITO HACIA EL EZLN

Los movimientos de independencia y el de la revolución iniciaron en regiones del centro, occidente y norte de México, en las ciudades y lejos de las poblaciones indígenas del sur sureste. Así en cada región, se vivieron los episodios de las gestas de independencia y revolución de diferente manera. Y en el caso de los pueblos indios, quedaron al margen de los beneficios de los triunfos de ambos movimientos.

En la década de la independencia de las colonias de América de la corona española (1810-1820), la provincia de Chiapas seguía bajo la jurisdicción de Guatemala. Hasta 1824, las élites y cabildos de los pueblos de Comitán y San Cristóbal deciden incorporarse a la nación mexicana, posteriormente son secundados por Tuxtla y Chiapa de Corzo. Los pueblos indios de Chiapas ni cuenta se dieron de esta transición, los que sobrevivieron al impacto de la Conquista y la instauración de la Colonia,[84] mantuvieron una relativa autonomía derivada de la política colonial de mantener las "repúblicas de indios"; ese alejamiento dejaba en las manos de las elites locales las decisiones de gobierno y las relaciones con los gobiernos centrales. Las nuevas condiciones de la independencia y el ascenso de los liberales a la vida política y económica, iniciaron y consolidaron durante todo el siglo XIX una nueva forma de vida basada en la hacienda y Finca.

El periodo liberal que va de 1800 a mediados del siglo XX, ha sido el periodo en el que los despojos de tierra crecieron para la formación de los grandes latifundios, respetando sólo unos

---

[83] Numero de pueblos por intendencia o Gobierno Militar: Chiapas 109, Durango 167, Guadalajara 251, Guanajuato 41, México 1248, Michoacán 254, Nayarit-Colotlán 34, Oaxaca 871, Puebla 731, San Luis Potosí 45, Sonora-Sinaloa 138, Tabasco 53, Tlaxcala 110, Veracruz 152,Yucatán 224, Zacatecas 40 (Tanck de Estrada 2010:269)

[84] Se estima una población de 220 mil habitantes, hacia 1528, en lo que es el actual estado de Chiapas. Esta población descendió hasta 58 mil hacia 1612. En este periodo desaparecieron los pueblos indios de la franja costera del Soconusco y los de la Depresión Central, permaneciendo las poblaciones de los Altos y la región zoque.

cuantos pueblos de la región alteña, las tierras consideradas deshabitadas, que muchas veces no lo eran, se convirtieron en latifundios bajo el sistema de fincas (Lomelí y Camacho, 2003). Este sistema de fincas alteró todos los espacios de vida; la relativa autonomía que mantuvieron los pueblos durante el periodo colonial se modificó debido a la necesidad de trabajo, convirtiendo a miles de personas, indios la mayoría, en trabajadores asalariados, peones acasillados o baldíos. García de León, en su portentosa obra, refiere como a principios del siglo XX el problema de los baldíos y mozos era visto como un problema financiero que afectaba a las fincas, las narraciones que hay en la memoria colectiva de los habitantes de los pueblos indios están llenas de recuerdos sobre el trabajo en las fincas en las diversas regiones del estado.

La Sociedad chiapaneca a fines del siglo XIX se encontraba en una suerte de paz, que había dejado el periodo de 1867 a 1870 con la revuelta de los pueblos indios de los altos, principalmente en Chamula que había cimbrado el sistema político liberal de Chiapas, en el pasaje conocido como "Guerra de Castas" en su versión mestiza. El sistema económico y social de la finca se había sostenido con otros sistemas que afectaban la vida de los pueblos, el sistema de enganche y en algunos lo que conocemos de peones acasillados y baldíos.

En Chiapas prácticamente no existió un movimiento revolucionario, al menos no en la manera en que ocurrió en el centro y el norte del país. Mientras que el centro y norte del país se encontraba en una constante guerra y asonadas militares, en Chiapas continúa la lucha política entre facciones de "liberales " tuxtlecos y "conservadores" propietarios de los Altos.

La población del estado sigue siendo mayoritariamente indígena, exceptuando la costa y la región central. Los habitantes de los pueblos indios habían permanecido aislados de estos conflictos, exceptuando con lo que ocurre con el pueblo de Chamula. [85]

Durante el siglo XIX los pueblos indios de los Altos de Chiapas contuvieron la ofensiva y la expansión de las poblaciones mestizas y ladinas, refugiándose en sus pueblos. Por un lado las relaciones políticas con el estado pasaba de ser considerados como pueblos y al introducirse la figura política de gobierno local de ayuntamiento o municipios, las antiguas repúblicas de indios se fueron convirtiendo en la nueva estructura política liberal. Se transformaron en municipios y en agencias municipales. Mantuvieron el sistema de autoridad que ejercían con el sello de ser

[85] En el cambio de la capital del estado de San Cristóbal a Tuxtla, iniciada a fines del siglo XIX y consolidada para la primera década del XX, inicia una confrontación entre las elites de ambas poblaciones. Aún no se conoce porque se armó un "ejército" de chamulas, encabezados por el líder Jacinto Pérez Ch'ixtot, que fue reprimido con crueldad. A este episodio se le conoce en la historiografía chiapaneca por la insurrección de "El Pajarito" en alusión a la traducción del tsotsil ch'ixtot, un tipo de ave.

diferentes unos de otros. Mantuvieron sus estructuras político religiosas y algunas han sido las propiamente constitucionales del siglo XIX, esa base de autoridad tuvo una base legal y de reconocimiento por las autoridades estatales. Al instaurarse propiamente el Municipio Libre y nombrar a un nuevo cuerpo de autoridades en el Ayuntamiento Municipal, la autoridades anteriores perdieron su reconocimiento por parte del sistema estatal, aunque dentro de los pueblos permanecería vigentes como autoridades legítimamente nombradas y con un gran peso en la vida político-religiosa.

Los "cargos" que habitualmente integraban el cuerpo de autoridades durante el siglo XIX estaba constituida por un gobernador, dos alcaldes, seis regidores y un número definido de "mayoles". Sin embargo y como demuestra el estudio de Prokosch (1973) quien compara varios municipios, entre 1920 y 1970 encuentra que no hay uno igual a otro en cuanto al número de funcionarios y autoridades, además señala que los nombres de los puestos son derivaciones de palabras del cabildo español, lo que deja claro que cada pueblo es único.

A partir de 1925 se instaura en Chiapas la adopción del municipio libre en la organización, el cuerpo de funcionarios del ayuntamiento constitucional es de un presidente, secretario y un cuerpo de regidores, a la par de estas disposiciones se mantuvo el ayuntamiento que prevaleció en el siglo anterior y que sorprendió a los pueblos indios con las reformas a las divisiones políticas emanadas por los gobiernos del estado.

Un elemento muy importante que va a perturbar las formas de gobierno es la disposición de que en cada pueblo, quien ocupe el puesto de secretario, sea alguien que sepa leer y escribir en español, por lo que este puesto o cargo, se fue configurando en funcionario que lo conocemos como el "secretario ladino", normalmente un persona no indígena, normalmente vecino del pueblo, básicamente familiar o comerciante él mismo. Su presencia va a alterar la vida de los pueblos a nivel de autoridad.

El ayuntamiento regional o tradicional, heredado del siglo XIX y principios del XX al lado de las mayordomías o lo que tiene que ver con la iglesia o ch'ulna ofrecían una estructura interna de gobierno que era sostenida por la idea de poder, servicio y de resolución de problemas.

La organización interna de los pueblos se basaba en el paraje, que a su vez se dividían en los linajes o grupos familiares identificados por los apellidos o los nombres de linaje, agrupados en torno a las tierras de cultivo y a los ojos de agua, el centro o el tejklum, donde se asentaban las autoridades, los servidores.

En ella se encuentra el centro mismo del sistema y que tienen los cargos o responsabilidades, el abtel patan que mencionamos en el capítulo primero mantienen los nombres españoles correspondientes al viejo ayuntamiento del siglo XIX, existiendo esa variabilidad de cada pueblo de la región.

Las instituciones introducidas después de los años veinte como el ayuntamiento constitucional, la organización ejidal, el sistema de educación federal implantado por el INI y la labor de las religiones, especialmente las de características protestantes.

A partir de 1937 se introduce efectivamente el ayuntamiento constitucional que tenía como atribuciones el representar al pueblo ante las autoridades federales y estatales, el impartir justicia, la recolección de impuestos y el control de estadísticas oficiales relativas al registro civil; sus miembros deben ser elegidos por votación popular y su duración debe de ser a partir de 1962 de tres años. Lo acompañan un presidente, un síndico y seis regidores propietarios, el secretario debe ser nombrado por los miembros del ayuntamiento, cumpliendo las funciones administrativas y de representatividad con el exterior, pero sin relación directa con la organización social del pueblo.

Aquí se inicia la tendencia de incorporar en el sistema tradicional al nuevo ayuntamiento por la incorporación de los cargos más importantes en la secuela de una jerarquía que culmina con los cargos de mayor tradicionalidad, muchas veces los presidentes municipales pasaban de ser presidentes municipales a cargos de alférez o en puestos de martomas de mayor prestigio.

En otros lugares el ayuntamiento constitucional se convirtió en la institución política fundamental, como en Pantelhó dominada por mestizos, desplazando y confinando a las otras estructuras a los barrios del pueblo, agregándoles algunos cargos de la institución tradicional. En el caso de Oxchujk', donde una antigua base de organización social, basada en los barrios o calpulles desapareció prácticamente reorganizándose por otros principios, en los que han influido factores como la presencia del INI con sus programas de educación y por el otro la polarización religiosa que ha separado católicos de protestantes y que ha conducido a pugnas.

En este esquema regional el cambio de control del ayuntamiento no disminuyó la influencia de la ciudad de San Cristóbal, la que concentró en un puesto clave, el de secretario municipal, quien era nombrado por las autoridades de la ciudad y que aprovechaba sus conocimientos legalistas y de libros para controlar a las autoridades indígenas en relación a su trato con el exterior y en favor de la población indígena local. Si bien la situación cambió ligeramente por la ocupación del cargo de secretario por indígenas instruidos y por ladinos simpatizantes de los

indígenas, el sistema político sigue funcionando de manera semejante a como lo ha hecho desde la época colonial, es decir; a través de hombres de confianza que ejercen el control político sobre sus pueblos, ya sea que forma parte del ayuntamiento constitucional o bien permanezcan al margen de él, pero con un control o participación efectiva indirecta.

El fomento por la participación se ha acrecentado con los programas de la política indigenista aplicado directamente en la región a partir de 1950, especialmente a través de sus programas de educación; que exige la formación de cuadros de promotores indígenas quienes aprenden español y se preparan para enseñar en lengua a los indígenas. Pero los promotores una vez que descubren su nueva posición dentro del pueblo y el respaldo de las instituciones federales orientan su interés hacia las posiciones de control. Un primer objetivo ha sido el puesto de secretario municipal, pero también los puestos de presidente municipal, síndico y regidor han sido ocupados ocasionalmente por los promotores de las distintas dependencias que han empezado a trabajar en la región. En los pueblos en que la organización tradicional es fuerte, el control por los propios indígenas no hace sino proteger de los embates del exterior a la cultura local, por donde las instituciones tradicionales son débiles, los indígenas educados viene a constituir el grupo progresista que acaba con la tradición en tanto que los ladinos se convierten paradójicamene en los protectores del estado de las cosas antiguas por ser simplemente favorables a ellos.

En Oxchujk', es donde las escuelas se ha convertido en el centro social del paraje y en varios lugares se ha construido otras edificios, capillas, cárceles, sitios de reunión convirtiendo al comité de educación en el grupo de gobierno del paraje. Católicos y protestantes han conseguido el mismo patrón y ambos han convertido al ayuntamiento constitucional como el instrumento de gobierno más importante del pueblo. Los católicos han conservado todavía mucho de la cultura tradicional en la organización del ayuntamiento y del funcionamiento de otros cargos de naturaleza religiosa, pero este disminuye gradualmente por la desaparición de la organización tradicional en muchos aspectos de la comunidad indio así como la creciente labor proselitista de los misioneros evangélicos. Esto marginó paulatinamente al grupo que mantiene la tradición y convertirá al pueblo en una comunidad mestiza fiel a las pautas nacionales y a los sistemas de dominio y control prevalecientes. Así la tradición será sólo un tema del folklore local como lo vaticinó Andrés Medina en 1971.

En tseltal y tsotsil la lengua es denominada bats'il k'op, quiere decir palabra verdadera, pero en estas lenguas hay dos voces para designar la palabra: una es la palabra hablada y otra la palabra

escuchada. Los hablantes de estas lenguas son gente que sabe hablar porque escuchan y "no sólo echan rollos". En eso son distintos a los que se echan sus discursos pero no existe una relación entre lo que dicen y lo que hacen. La palabra escuchada verdadera implica que la gente debe saber escuchar. La palabra que escuchamos es verdadera en el sentido de decir algo. Tortilla, por ejemplo, es decir *tortilla, n*o de tortillería de la esquina, sino una preparada entre los hablantes, sentados alrededor del fogón, con una mujer que está poniendo la masa sobre el comal, que espera a que se levante, que la voltea… La cocina ya se llenó del perfume de las tortillas auténticas y, cuando probamos la tortilla, sabemos que está en su punto, que es una tortilla verdadera. Mañana ya no lo será.

Lo verdadero no quiere decir tener la verdad, significa comprender que el concepto de la tortilla es una categoría autónoma, que quiere decir; que en este momento es verdadera. Para los tseltales y tsotsiles que saben escuchar, algo es verdadero no porque se nombre, sino porque sabe cumplir con su vocación, como esa tortilla. La palabra que hablamos, en cuanto a categoría histórica, nos compromete a cumplir con la vocación de lo que nombra esa es la importancia que los hablantes de estas lenguas le otorgan a la palabra.

Consideran a la palabra como constitutiva de la realidad y pugnan para que sea un poder constituyente, por el contrario, la palabra en nuestras sociedades está empobrecida, ha perdido riqueza, y su poder de significación, esta forma de comprender y actuar existe desde hace mucho tiempo, la palabra verdadera era conocida por los habitantes de los pueblos indios que sabían hablar y sabían escuchar, pero desde hace años este conocimiento es objeto de ataques sistemáticos por parte de los poderes instituidos.

En las lenguas mayenses se dice "uno de nosotros cometimos un delito", en castellano "uno de nosotros cometió un delito", entre los no indios no tenemos nada que ver con los delincuentes cuando son juzgados. Entre los indios, en cambio, es corresponsable de las cosas que ocurren en su comunidad y debe determinar cómo reintegrar al delincuente con base en un consenso comunitario, un *nosotros*. En contraste, la cárcel en nuestras sociedades es una institución que sólo produce injusticias, ahí no cambia nada, todo se hace peor.

Una vez en Bachajón un grupo de tseltales se encontraba reunido, la persona que me recibió me dijo: "siéntate ahí, estamos en una reunión, después hablamos", unas cincuenta personas hablaban y yo no entendía nada, pero después de un tiempo, tras una catarata de palabras, me fijé que para todo dicen *tik*. Esto *tik*, lo otro *tik*. Al terminar la reunión pregunté al

que me recibió qué quería decir *tik,* me dijo "es la palabra más frecuente en tseltal, quiere decir *nosotros,* y tiene la característica de la organización social de los pueblos".

Entre los mayas no hay líderes, no hay personas principales, no interesa lo que uno ha hecho. Cada uno está llamado a aportar lo que puede y no para ser deificado. Si en una comunidad o un municipio surge un problema, se convoca a la gente, se presenta el problema y ¿qué pasa? Que todos los presentes —cien, doscientos— comienzan a hablar simultáneamente, cuando uno los escucha por primera vez se piensa que eso es un caos y que de ahí no va a salir nada, poco a poco hablan menos y, según la gravedad del problema, va surgiendo un silencio; de pronto uno se levanta y dice: "nosotros pensamos, nosotros decidimos y nosotros vamos a hacer esto", si alguien no está de acuerdo lo dice, y otra vez comienza el diálogo para llegar a un consenso.

El consenso es lo que va a ser y la autoridad no hace otra cosa que realizarlo, no importa que el grupo sea chico o grande, la autoridad no puede decir: "yo soy mejor y entonces vamos a hacer esto", como sucede en otras sociedades; la autoridad sólo es ejecutor de los consensos del nosotros.

Lo que se quiere decir con esto es que el poder es una responsabilidad compartida, algo que está en *nosotros* y no en manos de una oligarquía o una autoridad que pretende saber más. Nos proponen una sociedad corresponsable de lo que está pasando en la política, en la educación, en lo social, en la salud, en la economía, eso es lo que significa el *nosotros*.

Es falsa la crítica que dice que los pueblos no tienen un concepto de individualidad y que todo lo subsumen a la comunidad, ya que se exige que cada quien diga lo que sabe y exprese lo que hay en su corazón, porque cada uno tiene una opinión y se necesita la voz de todos. El individuo no es lo central, contrario a los valores de la cultura liberal. El individuo no es la expresión única de su comunidad, pero se espera que cada uno aporte según sus posibilidades. En las reuniones se habla de algo y cada uno dice lo que piensa, pero si alguien dice que piensa lo mismo que otro entonces el coordinador dice "ya escuchamos lo que aquel dice, ahora queremos escuchar lo que dice tu corazón". A fuerza te obligan que digas lo que piensas, que aportes para que el consenso sea efectivo. Un consenso verdadero, donde cada quien pueda decir: "ahí está incluida mi opinión".

Otra práctica política que se ha instaurado distinta al consenso de asamblea, es el que se le conoce como "plebiscito por usos y costumbres". Es una práctica que, los que la justifican, de los pueblos indios para la toma de decisiones o la elección de representantes y funcionarios.

Principalmente es practicada para la elección de representantes públicos del sistema de gobierno estatal: candidatos a las presidencias, las diputaciones, delegados y representantes de los partidos, entre otros. Esta practica política contraviene a las practicas para la elección de los ayuntamientos tradicionales o las designaciones a los yabteletik, los cargos y las responsabilidades del syu'el tunneletik. Sus orígenes están en las asambleas sindicales del magisterio, los jóvenes que se formaron de promotores o de maestros de educación indígena, al formar parte del sindicato magisterial, vieron que la elección de delegados y representantes se hacía en votaciones a mano alzada y la decisión se revestía de "resultados democráticos" donde se imponen las mayorías, de igual manera que en las formas electorales. Es a fines de los años sesenta que se empezó a tener este tipo de practicas en Chenalhó, popularizándose en los demás municipios, al grado tal que en la actualidad es una practica común de elección a presidentes municipales.

> "Una corriente de jóvenes promotores estábamos entonces contra del famoso caciquismo que le decíamos nosotros. El caciquismo de aquellos, que habían sido autoridades municipales y que querían seguir siéndolo y no querían retirarse de ello, es decir; que era un círculo de autoridades. Un grupito de los Arias en Chenalhó, entonces que se rotaban entre ellos, la presidencia, o el poder político del ayuntamiento municipal." (Pérez Hernández 2009).

El grupo de maestros formados por el INI y por la DGEI se constituyeron en el grupo antagónico de aquellos maestros formados por Manuel Arias y Tomás Arias, los jóvenes empezaron a utilizar el discurso de llamar "caciques" a los del otro grupo.

> "Así les empezamos a nombrar, porque había que decirlo de alguna manera, ya habíamos aprendido aquí el decir caciques. Eso era porque veíamos que no era correcto y que el poder debería distribuirse en todo el municipio y deberían participar la mayor parte". (Arias Pérez 2009)

El grupo lo constituían unos treinta y cinco profesores, entre ellos, Mariano Ruiz, Eleuterio Arias Pérez, Enrique Ruiz Arias, Armando Ruiz Arias, Antonio Pérez Arias, Manuel Hernández Pérez, Agustín Hernández Pérez y Antonio Pérez Hernández que a la postre han sido importantes actores políticos de su pueblo.

La inconformidad estuvo latente durante varios años, hasta que el propio poder de don Tomás empezó a declinar, dado que se empezaba a romper la estabilidad con las autoridades tradicionales; que cada vez más eran excluidas de las decisiones del pueblo. Por su parte el grupo de jóvenes siguió hablando con gente de comunidades con la idea de conseguir cambiar las formas políticas existentes en el pueblo. Hablaban de una participación en las decisiones, que empezaban con el nombramiento del presidente municipal, la idea fue creciendo entre los miembros del

pueblo; hasta que se logró hablar con el grupo de Tomás Arias y, llegaron a ciertos acuerdos para la nominación del presidente para el trienio que va de 1962 a 1965.

"Fuimos de los primeros municipios que implemento su plebiscito, entonces nosotros lo establecimos, acordamos con nuestros contrincantes políticos, por decir algo, bueno hagamos una consulta, que el pueblo venga que el pueblo diga, de hecho nos repartimos las comisiones, para visitar las comunidades, no, por que si queremos que el presidente sea fulano, mengano, vamos, salir un poco de los mismo, no, entonces se reunían todos en el pueblo, hombres, mujeres, los que quieran venir, y se daba la forma de plebiscito, se formaba la gente. O sea esta fue, las elecciones del sesenta y ocho, o antes, no me acuerdo bien, por que el sesenta y ocho en ese tiempo fui yo.

Don Tomás ya sabía del PRI, tenía ya idea del PRI, entonces empezó a manejar el PRI, y querían que la determinación fuera ahí de Tuxtla, el dedazo no. Nosotros no queríamos eso. Que se hiciera ahí en el pueblo, que fuera con un plebiscito. Cuando se hizo el primer plebiscito ganamos, por mucha mayoría por que era Manuel.

El PRI no intervenía para la determinación de las autoridades. En el pueblo ya con el acuerdo ellos se reunían y decían este va a ser el presidente, entonces ya le decían al pueblo, este va a ser el presidente municipal, y la gente decía esta bueno, esta bueno, la toma de posesión no era a través de documentos del PRI, ni el congreso del estado, ni nada, era a través del bastón de mando, que se le entregaba al presidente municipal, y ya . Y yo recuerdo cuando yo fui presidente municipal, no fui al PRI, no entregue ninguna documentación al PRI, no fui al congreso, ni una vez, ni una vez fui a palacio, lo conocí al gobernador a través del retrato, que era José Castillo Tielemans, las obras se hacían desde Tuxtla, una que otra obra, una escuelita, no habían casi obras en aquel tiempo". (Pérez Hernández 2009)

Rafael Lázaro Díaz Madrid describe el mecanismo del plebiscito de la siguiente manera:

"Este año ya es de elección, ahora estamos en los inicios del año, pero ya después de Semana Santa, los que quieren ser, ya sea porque creen que ahora les toca, o porque no quieren que otro lo sea, o por diversos intereses. Comienzan a hacer su labor entre las distintas comunidades y los representantes de muchas organizaciones, partidos, agentes municipales, de comunidades y la propia gente que los rodea, a fines de la Semana Santa se inicia ya esta pugna. Para principios de julio, este año cae por esas fechas, ya que las elecciones oficiales van a ser en octubre, se va a sacar la convocatoria para realizar el plebiscito.

Ahora en el pueblo hay muchas organizaciones y varios partidos, entonces hay representaciones municipales de estos partidos, ellos mismos hablan con su gente y ya saben más o menos a quién van a postular.

Así, para el día del plebiscito, ya hay mucho trabajo atrás de quien se va a postular y a quien se va a apoyar. También ya se sabe quiénes son los otros que tienen interés. Aquí es muy importante quiénes son los candidatos ya que se necesita el apoyo de varias comunidades y organizaciones y el propio partido. Para la selección del candidato tiene que ver parte de la propia personalidad o la actividad en la que se desarrolla, el tipo de persona que es. Muchas veces se toma en cuenta que es maestro o que es campesino, si es maestro se ve su comportamiento, si sabe enseñar y no nada más lo hace por el trabajo, si es campesino qué tan bueno es para hacer su trabajo, que tal si elegimos a uno que no sabe sembrar y sacar el alimento para su propia familia, así es. En otras palabras, el prestigio de que goza entre la gente cercana, sus familiares, amigos, vecinos o compañeros de actividad, no nada más son las facciones o los intereses que se manejan entre un grupo, porque si se saben cosas de alguien esas van a ser usadas en su favor o en su contra de los comportamientos y conductas que han tenido en el pasado y en el presente.

Para la mecánica misma del plebiscito se tiene una fecha, que para este año corresponde al primer domingo de julio. Ahí se pone una tarima en el parque central, un templete donde se presenta a los candidatos, normalmente van en número de diez. Cada uno aparte de presentarse se muestra ante los presentes, en sus palabras. Sube, cuando es presentado, los organizadores, el maestro de ceremonias dice este es fulano, qué piensan compañeros, y ahí se empieza a escuchar un "sí" o un "no", que de acuerdo a la intensidad de cómo van diciendo sí o no de acuerdo a los distintos candidatos. Que dice la gente, "no, éste

no porque tiene o ha tenido dos mujeres, porque le ha quedado a deber dinero a alguien o porque es medio borracho o mujeriego", etcétera.

Porque aquí en el pueblo no se puede tener más de una mujer, que si se ha dejado con su mujer, pues porque se ha dejado, etcétera. Está el caso de uno, Mariano, que se había dejado con su mujer, con quien había tenido dos hijos, la niña quedó con la mujer y el niño quedó con él. Entonces le dijeron que cómo iba a mantener unido al pueblo si no había sido capaz de mantener unida a su familia, y había dejado abandonados a sus hijos. Entonces cómo iba a ser un buen funcionario, un buen presidente si dejaba tirados a sus hijos. Con argumentos así, o con que la gente sepa algo del que se está candidateando, entonces toman una decisión. Normalmente esto va durando todo el día, donde cada uno de los candidatos también habla ante el pueblo, la gente que vino de sus comunidades a saber quién va a ser ahora el que va a tener la presidencia. Cosas de cada uno sobre su honradez, o si se ha ido ganando el prestigio con sus familiares y vecinos son los argumentos que le van ayudando a los candidatos.

Las decisiones tardan, pues algunos hablan a su favor y otros hablan en su contra. Pero también hay veces que pueden cambiar las opiniones, depende de cómo les hable el candidato. Si es bueno para hablar y decir las cosas y a veces para defenderse. Cuando el candidato es maestro estos saben hablar, dicen que saben cómo son las cosas, dónde están las oficinas porque ellos, por su trabajo, van a oficinas o saben cómo está la cosa política en el estado. Pues entonces lo van apoyando porque dicen que si sabe hablar, que si sabe escuchar lo que le dicen y sabe responder, entonces dicen que así puede resolver los problema que se le van a presentar cuando sea presidente.

Ya cuando se ha tomado la decisión, y que toda la gente le dice sí, bueno, y tú vas ser el que vamos a poner en la presidencia, le recuerdan que el pueblo lo puso, y así lo puede quitar. Él ya sabe de por sí que así son las cosas. Cuando ya se decidió quién es el presidente que se va a apoyar, entonces se sabe de qué partido es ¿no? Que si era del PRI, del PAN o del PRD, porque ahora estos son los partidos más fuertes, hay también Verde pero ese casi no se ve. Entonces se decide que para cuando salga el registro de los candidatos, ese se va a registrar, y ya sabe que él va a ganar cuando sean las elecciones. Me parece que ahora son en octubre, entonces ya se sabe que en octubre el que va a ganar va ser el candidato que gane en el plebiscito. Se registra ante el IFE y el día de las votaciones se sabe que hubo el acuerdo para que tal candidato sea el ganador. La mayor parte del pueblo respeta esta decisión, aunque hay algunos que siguen votando por su candidato original.

Si pasara que un candidato elegido, como le dicen, "por usos y costumbres" con en el mes de julio, como va a ser en esta ocasión, y después trata de ganarle en el registro en el IFE o en las elecciones, entonces es cuando hay verdaderos problemas. Ya pasó en el 94 cuando se eligió a un presidente y otro se quiso pasar de vivo registrándose él y ganando en las elecciones de ese año. Entonces tuvo muchos problemas al grado que hasta salió golpeado en el pueblo, y hubo otro que murió por no respetarse la decisión del pueblo.

Ahora está difícil aunque no está lejos, ya ves que el que está ahorita, el del PRD, pues hasta gente armada tiene. Ahí se anda cuidando de lo que pasó el año pasado donde murieron tres personas, dos muchachos y un viejito que no tenían nada que ver, y pues a ellos les tocó. Ahora también este año se puede poner difícil porque hay muchos intereses. Ahora hay mucho más dinero, además está el prestigio de mucha gente que no quiere que otros vengan a mandar sin respetar al pueblo." (Díaz Madrid 2008)

Con la suerte inmensa de no ser precoz, aún no aprendía a leer, pero ya intuía de vez en cuando eso que cualquier lector de novelas sabe bien: que las vidas pueden ser interesantes
Hermann Bellinghausen. Aire Libre

Capítulo III El pueblo manda: Chamula y Pantelhó

Hemos dicho y siguiendo a CC que todas las sociedades se crean a sí mismas, cada sociedad se autocrea a través de sus instituciones. [86] En ese sentido lo que hoy se conoce como pueblo indio de los Altos de Chiapas fue instituida por el devenir histórico de los habitantes en ese largo proceso de cientos de años, la hicieron a imagen y semejanza de lo único que conocían, las formas de poder de la gran civilización mesoamericana y buscaron instituirla a través de sus instituciones político religiosas que a la vez produjo significados que le dan sentido a su existencia a través de normas, valores y creencias que hacen de su imaginario social.

El rasgo fundamental de la filosofía política de Cornelius Castoriadis descansa en la afirmación de que la creación pasada o presente se encuentra en la base de la política y la praxis, así como en la consideración de los fenómenos lingüísticos desde una consideración ineludiblemente social.

La mayoría de los significados están instituidos, son pautas de conducta familiares o establecidas que se aceptan como parte estructuradora de una cultura. Siempre que se usan unos significados que dan forma a creencias o prácticas, no se está operando tan sólo en una esfera pequeña de acción, sino en el ámbito de lo social *in toto*: en *esta* sociedad. Son significados que dan unidad a la sociedad en su conjunto, junto a los vocabularios particulares de los diferentes modos de vida, hay otros significados y prácticas sociales que subyacen a los demás.

[86] En palabras de CC se instituyen de manera implícita, aunque no saben que lo hacen; algunas otras, las menores, se instituyen de manera explícita, o sea, a partir de una decisión lúcida, reflexiva, deliberada y consciente, esto es a través de la imaginación radical del instituyente.

Están en el origen, como condición de posibilidad, de toda práctica intersubjetiva, tanto de las que pueden en principio compartirse por un buen número de individuos, como de las que están limitadas a unos pocos.

La primera característica de estos significados sociales es pues su irreductiblidad a lo individual, el que formen estructuras coherentes que afectan a todos y cada uno de los aspectos de la vida y lo social. Castoriadis critica así las teorías individualistas que conciben lo social como un producto de las actividades o los intereses individuales. Sin embargo, en cada momento está siendo creado por los individuos, lo social los pre-existe; está ahí desde el nacimiento del individuo y lo sobrevivirá a su muerte, la sociedad no es la simple agregación de individuos o de sus interacciones; es una red cambiante de significados que configura modos de comportamiento y creencias.

3.1 CHAMULA, EL MANDATO DEL PUEBLO

En este pueblo como en otros muchos, la oralidad, el sentido de la palabra es de mucha importancia, el peso de la palabra tiene que ver con quien lo dice, cómo lo dice y lo que dice, en los temas que estamos viendo en esta investigación las decisiones y las relaciones entre las personas la palabra es casi la vida social misma. Esto se aprecia, por ejemplo, en las asambleas comunales, donde las decisiones no son tomadas a partir del voto de la mayoría sino por el consenso al que se llega a partir de argumentaciones de los miembros de la comunidad, dicho en palabras de CC esta es una de las formas del despliegue del sujeto en el imaginario radical, que vive la democracia. En Chamula, al igual que en otros pueblos, la vida de las personas transcurre en diálogo y discursos siempre existe el "dijo esto o aquello" que provee el acuerdo y su cumplimiento la palabra dada tiene un gran valor, incluso más allá de lo escrito, en esta narración se verá la importancia de la palabra y como se establece el mandar del pueblo o en sus propias palabras "por mandato del pueblo".

Varios especialistas han caracterizado a los pueblos indios actuales como pueblos que mantienen vivos muchos de los valores culturales – lengua, tradiciones, instituciones políticas y religiosas– provenientes del pasado prehispánico que se han adaptado y también han adoptado tradiciones y costumbres provenientes de las épocas colonial y moderna.

Alrededor de estas tradiciones, sus valores culturales están muy arraigados entre la población de tal manera que existen una serie de conceptos e ideas que forman parte de la vida diaria y que tienen que ver con las normas de conducta y el papel de la sociedad y la política.

Es en la religión en donde descansa la tradición y el poder, en el pueblo a través de su historia se han tomado cientos de decisiones que están basadas en lo que los representantes tienen que hacer, el bien del pueblo y de sus habitantes. Las responsabilidades que se van adquiriendo en la vida de los habitantes chamulas es una forma de servicio de cargar con las responsabilidades y los problemas del pueblo; los hombres dedican parte de su tiempo y trabajan para el bienestar de su familia colaborando con las actividades colectivas de su pueblo.

Esta responsabilidad se llama "abtelpatan" (trabajo-contribución) si es una responsabilidad en el ayuntamiento, pero si es una responsabilidad en la iglesia o en el "carnaval" se llama "nichimail abtel" (trabajo florido). El primero es la responsabilidad del ejercicio de autoridad y de servicio comunitario que es donde las personas trabajan en beneficio de los habitantes de su pueblo y el segundo atiende el cuidado de los dioses y los santos patrones y el complicado ciclo festivo.

Si una persona llega a pertenecer al ayuntamiento durante un año, tendrá que estar en el cabildo en espera de algún asunto que arreglar, de alguna orden que cumplir, cuidar o guardar las costumbres, el ser autoridad representa un escalón en la formación personal hasta alcanzar un reconocido prestigio dentro de su pueblo, también se adquiere un conocimiento profundo de las tradiciones y del ser humano dentro de su cultura.

Estar en algún cargo, requiere de capacidad e iniciativa para manejar situaciones que se presentan, hay cargos que son solicitados y otros a los que se les rechaza. Por ejemplo, el cargo de "justicia" es muy difícil, ya que impartir justicia y resolver problemas entre la gente es difícil, por su parte, el de presidente municipal es muy peleado como se aprecia en cada disputa por la renovación de la presidencia, el conocimiento del cargo es muy importante, el respeto a que son sujetos se gana en la manera de comportarse.

Las responsabilidades implican la adquisición y el aumento en los niveles de prestigio, de reconocimiento al pensamiento y a la palabra de los que han dedicado momentos de su vida a este servicio comunitario, las autoridades civiles y religiosas son las encargadas de vigilar, cuidar, ayudar y dirigir a la gente del pueblo en ambos aspectos: el comportamiento civil y el desarrollo del complejo religioso de cada pueblo.

El pueblo de San Juan Chamula es el pueblo indígena más grande, más imponente de todos los pueblos indios de Chiapas[87]. En términos de población, los chamulas son poco más de 250 mil, distribuidos así 100 mil en los límites municipales, los otros ciento cincuenta mil, dispersos en la geografía de la entidad, pero principalmente, en los municipios vecinos de San Cristóbal, Teopisca, y Chenalhó.

Dentro de la organización social de Chamula, existen 133 localidades al interior del municipio, están aglutinadas en tres barrios: San Sebastián, San Pedro y San Juan. Todas las localidades pertenecen a alguno de estos barrios y sus representantes forman parte del complejo para tomar las decisiones del pueblo y para acceder a los diferentes cargos políticos religiosos.

Las localidades son reconocidas como parajes cuando tiene un agente municipal y una escuela o instalaciones escolares, ahí inicia el servicio, sea dentro de las "comités" de educación, salud, electrificación o mejoramiento de obras materiales, dando el servicio por un año, en lo religioso van en los turnos a dar el servicio en la iglesia del centro, del tejklum.

Si algo caracteriza a los chamulas es el profundo sentido religioso que tienen y que se manifiesta en el complejo calendario de los rituales que año con año participan muchas familias de las comunidades del municipio y de las que se encuentran en otros municipios. El complejo religioso actual de los chamulas es resultado de las experiencias que han tenido en su historia. En realidad se puede afirmar que es un complejo religioso maya proveniente de la matriz cultural mesoamericana que ha sobrevivido a los embates de las otras culturas.

Aunque existen diferencias con otros pueblos, el complejo cultural religioso de los chamulas es parecido a los de los demás pueblos mayas contemporáneos. En cada casa existe un altar, además de los otros símbolos que rodean la vida diaria, la cruz en el techo de las casas, o las cruces en las entradas de los parajes y en los ojos de agua y las cimas de los cerros que rodean parajes o el centro del pueblo. La vida de los chamulas está llena de elementos propios de su religiosidad. Como se aprecia en el fragmento del bello poema de Andrés Díaz López "Sí. Soy Chamula" el ser se sitúa en un mundo rodeado de imágenes y discursos lleno de elementos mágicos y religiosos:

> Sí, soy chamula [fragmento]
> Me elevo al cosmos de los cuatro firmamentos,
> dialogo con los dioses supremos,

[87] El pueblo tseltal de Bachajón, ubicado en la zona norte, rivaliza con el número de parajes y colonias, además de que se extiende en casi todo el municipio de Chilón, y descendientes de este pueblo han poblado en Pantelhó, Yajalón y Ocosingo.

imploro, ruego con mi dolor,
siglos de piedra cargada soy.
mi espíritu se alimenta de fuego,
mi fuerza es punta de vela ardiente,
y mi voz como relámpago resonante,
se lanza como decidida flecha.
Mis madres y padres de centurias Me
enseñan constancia para la vida Maxes y
alperes dibujan el combate, cuetes,
pólvoras y kámara de cañones, levantan
las venas de mi pensamiento[88].

El contacto y "encuentro" con la cultura cristiana española, trajo consigo una modificación en casi todas las esferas de la actividad humana, las prácticas religiosas y las formas de organización social fueron modificadas pero adaptadas a la realidad sociocultural de la época, esta influencia la podemos apreciar en el origen de los dioses que actualmente son adorados en Chamula.

Dios se llamó *Waxakmen*[89]. Waxakmen sigue vigente, los chamulas dicen que ayudó a construir la iglesia del patrón San Juan, y que la llegada de este y otros santos no desplazaron del todo a los Dioses indios. Por eso en los rezos actuales podemos escuchar evocaciones del nombre de Waxakmen como el creador y dador de la vida.

En la religión indígena, tanto del pasado como del presente, se manifiestan formas divinas que cuidan la vida del hombre, entre ellos están los dueños de la tierra y del cielo los yalval banamil vinajel, los padres-madres o totil me'iletik. En la historia de los pueblos han existido individuos poderosos, con un *wayojel* [90] poderoso capaz de librar de las fuerzas malignas a las personas. Al morir, su alma, su *ka'al*[91] continúa viviendo, estos seres espirituales son los totil me'iletik, quienes son los padres-madres colectivos, los ancestros de todos los miembros de una comunidad que viven en el cielo, en el interior del *winajel*. Los totil me'iletik son las almas con su sabiduría y asisten como tutores de los poseedores de un *wayojel* poderoso.

También existen otros dioses protectores y defensores: los Jpetum jkuchum. Quienes junto con los dueños de la tierra soportan las pestilencias y suciedades de los hombres y mujeres. Así

---

[88] Ojarasca numero 66 de Octubre del 2002 . Versión completa en Anexo número 4

[89] *Vaxakmen* es el vocablo utilizado en tsotsil para referirse al Dios ancestral, esta palabra se utiliza sobre todo en los pueblos tsotsiles de los Altos, etimológicamente significa "Ocho Poder". Es utilizado en muchos pueblos como lo demuestra la parte de un rezo recopilado en Chalchihuitán que dice "... padre Vaxakmen hombre, padre Vaxakmen ladino,...".

[90] *Wayojel* es el vocablo utilizado para designar el ente, el *"alter ego"* espiritual que normalmente tiene las características de algún ser que vive en la tierra: ave, felino o insecto. Esta entidad espiritual es la característica esencial de la fuerza y el poder de las personas.

[91] *Ka'al* es el vocablo utilizado para referirse a la "alma" de las personas, pero especialmente de las personas fallecidas.

como hay fuerzas y seres malignos que se dedican a dañar y a provocar enfermedades, también existen los protectores, los defensores, los Jpetum jkuchum se encargan de interceder y abogar por el alma. Aún se cree en los dueños de las sagradas montañas, donde se realizan las ceremonias más importantes de petición y bendiciones, "para que las calamidades no azoten, para que las cosechas se den bien y nunca falte el alimento".

La religión indígena contemporánea tiene en esencia una identidad indígena. El fuego, el sol y la luna siguen siendo los dioses. Esto se refuerza con la tradición oral, los chamulas dicen que San Juan vino desde muy lejos pastoreando sus borregos, buscando un lugar apropiado para vivir.

San Juan probó en distintos lugares hasta llegar al actual pueblo de Chamula, antes existía una laguna que San Juan secó haciéndola habitable, el santo llegó a fundar el pueblo, hizo milagros pero no conocía el esfuerzo físico, no sabía trabajar. Los chamulas quisieron hacer la casa de San Juan, no pudieron por eso aceptaron la ayuda del Dios ancestral, Waxakmen, para que él construyera la casa del santo que lo sustituiría.

Actualmente la religión de los indios conserva mucho de lo prehispánico, los santos católicos distan mucho de ser lo que un día fueron, hoy son más indios que *kaxlanes,* San Juan, el de Chamula tiene su gran casa en el Tsonte'Vits, ahí cuida el espíritu de sus hijos, porque como cada santo patrón tiene su cueva o su cerro, su lugar de aparición o su morada, vive como los verdaderos indios. En los últimos tiempos las nuevas corrientes religiosas han aportado elementos propios, pero los protagonistas siguen siendo Cristo y los santos, Waxakmen, los totil me'il y los jpetum jkuchum.

En realidad únicamente los nombres han cambiado, los dioses conservan su función. El Sol se llama San Salvador, el Salvador o simplemente el Cristo, pero sigue siendo yajvalel vinajel. Sucede lo mismo con las santas, deidades femeninas. Todas son Jme´tik literalmente Luna, Jme´tik María, Jme´tik Rosario etc. Los Santos aunque ya no sean indios se les viste de indios porque en muchos pueblos así es su espíritu, su ch'ulel.

También es importante señalar que el pueblo de Chamula se apega con mayor fidelidad al modelo de pueblo indio que hemos propuesto como sy'uel tuuneletik, donde los servidores (tuuneletik) tienen la responsabilidad de realizar los ciclos festivos y de mantener el orden social y cósmico. Las cuatro estructuras político religiosas interactúan en sus responsabilidades y en casos interactúan para las decisiones más importantes que afectan la vida de todo el pueblo.

En su estructura social y política encontramos la presencia de cuatro fuertes estructuras que participan en las instituciones político religiosas del pueblo, tal vez esta es la principal característica que define el sentimiento de pertenencia al pueblo Chamula. De acuerdo al modelo de pueblo indio que hemos propuesto, en Chamula estaría integrado como se muestra en el cuadro siguiente:

Tabla 3: Modelo de Pueblo Indio de San Juan Chamula

Ayuntamiento Tradicional		**Ayuntamiento Constitucional**		**Iglesia**		**Tajimol Kín**	
Presidente	1	**Presidente**	1	*AbtelPatan*	56	*Paxon*	3
Kominaral	10	**Sindico**	1	*Martoma*	32	*Yajwotikil*	3
Eskribano	9	**Regidores**	9	*Alferez*	17	*Max*	12
Alkal	16	**Secretario**	1	*Yawotikil*	90	*Mastro*	18
Eskribano	9	**Tesorero**	2	*Max*	84	*Tampol*	6
Malcabilto	12	**Juez**	2	*Mastro*	340	*Tsayovil*	6
Síndico	6	Obras y Serv Públicos	6	*Antuyero*	116	*Jkuch nichim*	18
Mayoles	16	Oficina de Turismo	3	*Jkuch nichim*	244	*Kantol*	9
Junta de Festejos	6	Protección Ciudadana	3	*Japlomal*	63	*Antuyeros*	6
Sakristan	9	DIF	1	*Kantol*	148	*Abatetik*	3
Yajwotikil	61	Casa de la Cultura	1	*Tsayovil*	120	*Xinolan*	1
Kuchnichim	62	Salubridad	1	*Abat*	102	*Odinario*	1
Tsayawil	17	Forestal	1	*Paninajel*	119	*Japlomal*	6
Abat	61	Comité del PRI	16	*Wajawil*	114	*Paninael*	6
Paninael	1	Comité CNC	12	*Ulawil*	120	*Babin*	6
Wajawil	1	Comisariado Bienes Comunales	12	*Ja'wil*	180	*Petomajel*	9
Ja'wil	1	Agente Municipal	140	*Petomajel*	6	*Abito*	2
		Comité Educación	676	*Abito*	2	*Karnicero*	6
		Comité Mejoras Materiales	76	*Karera*	51		
		Comité Electrificación	34	*Karnicero*	4		
				Lapk'ok	6		
	298		**998**		**2014**		**121**
Total							**3431**

Fuente: Elaboración propia

En Chamula, por su tamaño, mantiene un complejo engranaje entre los sistemas de autoridad tradicional, religiosa y constitucional en los cuales descansan las estructuras de poder del pueblo. Estas estructuras corresponden a un Ayuntamiento Constitucional, Un Ayuntamiento o Cabildo Tradicional, Una Estructura Religiosa de la Iglesia y una estructura de organización del "Carnaval" o Tajimol K'in

Las autoridades civiles vigilan el respeto a las leyes, ayudan al mejoramiento material del municipio y sus parajes para que cuenten con los distintos servicios: agua potable, caminos, escuela, energía eléctrica y en general obras para el bienestar de los habitantes. Estas son las actividades del gobierno municipal y sus representantes en los parajes, desde 1962 la organización formal de todos los gobiernos municipales de Chiapas ha sido estandarizada de tal forma que la estructura esta integrada por un presidente, un síndico, seis regidores, tres regidores suplentes, un juez y un juez suplente, la duración del ejercicio de estos puestos ha pasado de un año, después a dos y finalmente a periodos de tres años. También existe un número de agentes municipales que son los representantes del ayuntamiento en cada paraje, el cargo de estos es anual.

En Chamula las obligaciones civiles del gobierno local están encaminadas a la administración de justicia y a la supervisión de la obra pública, el gobierno municipal sirve de enlace entre el pueblo y el gobierno estatal. Por supuesto el cargo de presidente municipal y de las demás autoridades constitucionales se han convertido en puestos muy disputados porque se tienen ingresos muy altos tanto por el desempeño del cargo como del manejo de los cada vez más cuantiosos recursos que significa la gobernabilidad del municipio, esto es que la obra pública y el manejo de los recursos de los diferentes niveles (estatal o federal) ejercidos en la administración municipal, son la principal fuente de ingresos para quien los desempeñan.[92]

> "Chamula es el mejor estructurado políticamente , según mi punto de vista, porque allí surgen barrios el de San Juan, San Pedro y San Sebastián, se tiene que respetar se tiene que pasar por los tres barrios para una vez cada uno. Hay dos barrios grandes, son los más poblados, es el barrio de San Juan y el Barrio de San Pedro, el de San Pedro todavía se eleva más el número de personas que el de San Juan, anteriormente era más de San Juan y más pequeño San Pedro y el más chiquitito es el de San Sebastián. No importa el número de gentes que tenga, sino que el barrio que le corresponda entregar su candidato es cuando tiene que cumplir con todos. Ahorita el mayor es el San Pedro, ahorita va a salir este el actual que está ahorita es San Juan, si, el que viene es San Pedro, el que va entrar, el que ganó es San Pedro, y el siguiente va ser San Sebastián, esa es la rotación." (Díaz 2010)

Las decisiones que tienen que ver con todo el pueblo son tomadas de acuerdo con las demás autoridades, las autoridades religiosas son nombradas y escogidas para que sean los responsables de las fiestas, del ceremonial que se sigue durante el ciclo anual en honor a Dios y a los santos patrones, entre las autoridades civiles y religiosas existe una estrecha relación ayudándose entre sí.

---

[92] La entrevistada Magdalena Gómez quien estuvo casada con quien se desempeñó como juez en el trienio 2002-2004. Mencionó que las cantidades de efectivo que manejaba su esposo, tanto para distribuir entre la gente que manifestaba problemas como en el actuar entre autoridades estatales, o ir a lugares de comisión como a San Cristóbal o Tuxtla Gutiérrez donde había que pagar en efectivo el consumo de restaurantes, gasolina o diversos que los comisionados utilizaban. El dinero entonces se convierte en uno de los principales motivos para el desempeño de cargos en el Ayuntamiento (Gómez 2009)

> "Quien es nombrado autoridad se siente honrado por el servicio a su pueblo aunque sea un trabajo oneroso dado que se piensa que el desempañar algún cargo se eleva el alma del individuo con el paso del tiempo y teniendo otros cargos el individuo se vuelve más sabio y más respetado…" (Díaz 2010)

Debido a sus características particulares y sobre todo a la espectacularidad, en los últimos cincuenta años, los rituales públicos y sobre todo los "Carnavales" han sido objetos de atención por parte de los antropólogos que estudian la región de los Altos y de las otras regiones indígenas de Chiapas.

La manera de fijar la fecha es de acuerdo al calendario maya, con este se determinan los días en que se hará la fiesta. Los días de la fiesta son los cinco días complementarios del ciclo anual, el decimonoveno mes, el calendario maya consta de veinte meses de dieciocho días que nos dan trescientos sesenta, más los cinco se llega a la cuenta de los trescientos sesenta y cinco, estos cinco días complementarios corresponden al mes *Ch'ay k'in*, este último mes complementario es el lapso de tiempo en que existe un desorden en el universo, por eso es el tiempo que se celebran los "carnavales", en estos cinco días están dedicados a los juegos y rituales donde participan todos los habitantes del pueblo.

Uno de los cargos más importantes es el Paxon de K'in Tajimol, el responsable espiritual de las fiestas de carnaval, es tan importante que existen solicitudes para ejercer esta responsabilidad para los próximos 20 años.

El conjunto de actividades relacionadas con el complejo político religioso involucra a mucha gente en todos los cargos y responsabilidades, como se aprecia en cuadro del Anexo número 15, miles de personas participan en este complejo con tareas y actividades bien definidas. Los responsables no sólo participan individualmente, sino que también sus familias lo apoyan tanto en irse a vivir al pueblo abandonando su paraje, como en el sostenimiento del tiempo que dura en el cargo. Su participación tiene un costo para su familia, tanto en dinero como en que se dejan de hacer otras cosas.

> "Bueno algunos cargueros de Chamula que se enlistan porque cuando se hacen las cosas con fe, no ves los gastos. Yo acabo de pasar mi cargo de alférez en el carnaval. Desde aquí en mi casa me trasladé a Chamula. Allí fui hacer la fiesta, tuve que alquilar casa, quede endeudado la mera verdad, como diez mil pesos. Durante el año no se cuanto gasté porque nunca lleve un control. Hice un cambio de flores, que será, unos mil quinientos, dos mil pesos, cada cambio de flores si porque vienen los músicos, vienen los cueteros, vienen…todos apoyos…apoyos, pues para la fiesta porque solito no voy a poder con todo si, entonces los que viene a apoyar se les tiene que ofrecer la comida un refresquito y a veces este eh…convivir un rato pues, pero como muchas veces nos han criticado de que el pox, eso es la costumbre. Porque yo voluntariamente debo de ir a pedir mi cargo nadie me está obligando, así como pase en mi cargo". (Díaz Pérez 2009).

En este complicado sistema de responsabilidades materiales y religiosas anualmente participan más de 3000 personas, situación que nos permite inferir que al cabo de 10 años habrán ocupado al menos alguno de los cargos la mayoría de los adultos de este pueblo. Conforme una persona va ascendiendo y adquiriendo responsabilidades más costosas, estas implican una mayor cantidad de gastos, tanto personales como los que tiene que hacer para cumplir rituales y obsequios.

> "Muchos de los que participan se adeudan con los prestamistas para poder cumplir sus obligaciones…ha obtenido cargos que honrosamente, muy pocos se ganan esa distinción, en realidad, el dar ese servicio ahí se gana el respeto de la gente y entonces saben eso lo conocen algunos y entonces la propia comunidad lo respalda, si lo conocemos, ha hecho trabajo, el ha…este..ha respetado lo que…o sea a dado servicio a la comunidad y a su pueblo…" (Díaz 2010)

> Es un tanto un autoritario el reparto de cargos religiosos y políticos tradicionales, pero que se aceptaba porque era una forma de dar servicio al pueblo y a Dios. Dichos cargos representaban más que una obligación, un honor sin importar los gastos que por concepto de cooperaciones para las fiestas había que desembolsar. (López Méndez 2006)[93]

3.1.1 MANDAR OBEDECIENDO, LO QUE EL PUEBLO MANDA

Es muy controversial el planteamiento que se realiza en esta tesis con respecto a Chamula, ya que a la afirmación de que en este pueblo el mandar obedeciendo es una práctica constante, por lo fuerte de las instituciones político religiosas, además de los principios de servir y de pertenecer al pueblo, contraviene a las posiciones que mencionan a este pueblo como el ejemplo del caciquismo priista reflejado en la cuantiosas votaciones a favor de este partido.

Mucho se ha escrito sobre la vida política de Chamula y sus relaciones con el sistema político nacional[94]. En foros, encuentros y análisis de la realidad de este pueblo se afirma siempre la existencia de un caciquismo fuerte en el pueblo que controla y manipula a sus habitantes para las acciones que realiza. En los últimos 30 años se ha insistido en la presencia de caciques chamulas que, para apoderarse de las tierras han expulsado a varios miles de familias del municipio.[95] Las afirmaciones están basadas en que el despojo se justifica por las nuevas religiones que amenazan el control y la venta de pox y el manejo de dinero de las fiestas y carnavales, así como el sistema de

[93] El entrevistado opina que esto tiene mucha importancia en el conflicto con los evangélicos, ya que la reiterada negativa a dar las cooperaciones tanto en dinero como en trabajo y otras aportaciones tanto a nivel de paraje como del pueblo. Es la causa inicial de los problemas..

[94] Hay quien afirma, como Bruno Baronett, que después de Cherán, Chamula es el pueblo del que más se ha escrito (9º Congreso AMER, Guadalajara. 5 a 8 de marzo de 2013).

[95] Las cifras varían de 5 mil a 50 mil dependiendo la fuente y las intenciones del discurso. Por ejemplo entre las autoridades de SCLC reiteradamente se dice que la "ciudad" ha sido receptora de estas expulsiones y la causa del crecimiento urbano anárquico y desordenado

cargos es usado para castigar a los desobedientes. Morquecho (1992), Aramoni (1998), Betancourt (1986), Robledo (1997) entre otros, documentaron las expulsiones en los 80's y principios de los 90's. Estos estudios se caracterizan por dar una visión de una sociedad con prácticas políticas caciquiles, en ocasiones intolerantes y se cataloga como un lugar de focos rojos de advertencia en los conflictos religiosos del país.

Las investigaciones, en general apuntan que el conflicto, sea religioso, político económico, se debe al antagonismo de dos grupos, uno de conservadores de su tradicionalismo y el otro de religión evangélica. Los sacerdotes de la diócesis de San Cristóbal, en 1969 iniciaron un conflicto al pretender establecer una "Misión" similar a la de Bachajón, el pueblo acordó en 1974 por los representantes de todos los parajes de San Juan Chamula, en el que se asentó que no se permitiría la presencia de "otras religiones" diferentes a la "tradición" católica. Este acuerdo sentó las bases para los procedimientos en las expulsiones y la verificación en todos los parajes para que no se practique alguna religión protestante. Cada nuevo Ayuntamiento Constitucional, adquiere el compromiso de defender el acuerdo. Cuando se observa una debilidad en su cumplimiento, el cabildo es destituido.

En 1974 se inaugura la época de las expulsiones, cuando las autoridades obligaron a abandonar sus parajes a más de 200 familias. Después se realizaron expulsiones en diversos municipios de los Altos: Chamula, Chalchihuitán, Mitontic, Chenalhó y Pantelhó. En los tres primeros de manera reiterativa y violenta, dándose incluso asesinatos y enfrentamientos como los de Chamula, en agosto de 1976, donde fueron expulsados 600 protestantes y católicos. "Estas expulsiones no son religiosas, sino una estrategia usada por los del poder para deshacerse de los inconformes y agrandar su dominio", señalan los investigadores. Estos expulsados no retornaron a sus lugares de origen y se integraron en las diferentes organizaciones de expulsados.

Entre las razones por las que en Chamula el conflicto ha llegado a extremos tan peligrosos, se debe a que es un municipio de tradiciones muy fuertes y arraigadas, donde el pueblo se ha identificado por su negativa a aceptar las costumbres ladinas y a los partidos de oposición. De hecho, para que el PRI fuera aceptado tuvieron que pasar muchos años. Después este instituto político pasó a formar parte de la "tradición". Queda claro que no sólo se defiende la tradición india, sino el poder local.

Propongo una visión desde el propio acontecer de la vida política del pueblo donde esas decisiones de no permitir la introducción de otras religiones, o partidos políticos y tal vez de "nuevas ideas" es acordada por las autoridades del pueblo.

Es conocido el conflicto que por más de 30 años existe entre los grupos de Chamula y las religiones evangélicas, pero aquello de las amenazas de expulsión a los de otras religiones fue un acuerdo celebrado por todos los parajes demandando a las autoridades constitucionales que no se puede violar el acuerdo desde 1978. (Acta firmada en el Ayuntamiento de San Juan Chamula).

Los presidentes y sus autoridades que han cedido a las presiones de los grupos de evangélicos o que han acordado cosas sin tomar en cuenta los acuerdos han sido destituidos desde 1978 a la fecha 8 presidentes por esta situación. Esto se puede apreciar en el cuadro presidentes de los Altos en el anexo número 5 . Todos las sustituciones de los presidentes municipales se han dado en contextos por "la falta a la palabra acordada" y no cumplir con el encargo del pueblo.

La estructura político religiosa se encuentra en todas las comunidades. Es una de las prácticas más recurrentes evaluar a las autoridades y si no funciona con el respeto a los acuerdos que se han hecho con todas las autoridades los parajes, han destituido a autoridades, principalmente a las del Ayuntamiento Constitucional. Por otra parte no hay mayor problema para los cargos religiosos en la Iglesia o en el Tajimol K'in, en los que tienen responsabilidades con la música o con los personajes del carnaval, así como los músicos, maxes, coeteros o antuyeros. Como los cargos de mayordomo son anuales, cumplen con los cuidados de los santos y de los rituales, pero los que son del ayuntamiento constitucional son vigilados en el cumplimiento de las promesas a cambio del apoyo.

> "Cuando andan en la campaña andan haciendo compromisos, no es precisamente compra de votos porque se hacen acuerdos en las comunidades de la construcción de cosas, y entonces dicen, pues él se está comprometiendo con nosotros entonces nos comprometamos con él. Si, lo que…lo que tenga que hacerse o que tenga que hacer la comunidad, porque es un acuerdo de la comunidad. Ahorita ya son 133 [parajes], si, y esos es los que realmente hacen los compromisos, y entonces generalmente siempre hacen compromisos, y entonces, que lo tiene que llegar a cumplir durante el…el…su periodo, si porque sino los descubren, eso lo que resulta, así como orita los candidatos, este, que también… en este proceso que hubo el 7 de Octubre… también hay compromisos." (Jiménez 2007)

> "Es el resultado pues, del 'no me cumples no sirves', entonces vas para fuera no, ó sea que la propia gente decide en qué momento sale porque si hay muchos compromisos pendientes empiezan, porque empiezan a relacionarse cuantos compromisos y si saben que durante el tiempo que va a estar no va lograr entonces mejor que se vaya y entonces allí es donde se pierde los compromisos, si, entonces se realiza otro plebiscito para nombrar un concejo o destituir al presidente." (Jiménez 2007)

Aquí se manda obedeciendo, lo que diga el pueblo, esta frase se ha dicho en Chamula el múltiples ocasiones, tanto en las relaciones con las dependencias de gobierno, como en los conflictos al interior del pueblo con el Ayuntamiento Constitucional. Desde los años ochenta se ha supervisado la actividad de la presidencia y el cumplimiento de lo que prometen. Ya en 1982 fue destituido el presidente Lorenzo Pérez Hernández. Incluso es recordado como siendo diputado local Mariano Gómez López, por comportamiento inapropiado fue encarcelado sin que se le respetara el fuero al que tenía derecho. Las autoridades decían que ese fuero no era en el municipio, tal vez en Tuxtla o en San Cristóbal estaba protegido pero en el pueblo tenía que respetar y pagar su delito.

En agosto del 2004, el propio presidente municipal y cinco de sus colaboradores fueron encarcelados por más de 24 horas además de que grupos de inconformes con la falta de respuesta a las demandas del cumplimiento de las promesas que habían hecho. Los inconformes quemaron e hicieron destrozos en la casa del síndico municipal Juan Pérez Heredia y bloquearon dos tramos carreteros, la prensa local consignó los acontecimientos destacando que el presidente municipal podría haber desviado los recursos asignados a obras que había comprometido.

"Bloqueamos la carretera que va de SCLC a la región de los Altos porque el Presidente Municipal de Chamula… nos había engañado. El decía que la obra lo van hacer tal día o al rato pero después no y no lo hizo; después supimos que la obra había terminado". (Muñoz 2004)).

El primer regidor Juan López Sántiz, apesadumbrado menciona "Prácticamente estoy encarcelado no tengo que ver con las obras, eso lo ve el Presidente, el Síndico y el Director de Obras, yo no tengo nada que ver", (López Sántiz 2004))

El alcalde de Chamula, José Gómez Gómez menciona al respecto "Yo no he tocado el recurso, con la cara levantada no he gastado nada en balde" (Gómez Gómez 2004).

Autoridades estatales negociaron para lograr la liberación de los funcionarios municipales. Ofrecieron una "Mesa de diálogo" y una "minuta" donde acordaron que la obra se construiría.

3.1.2 PORQUE LO MANDA EL PUEBLO

Otro episodio que ilustra las reacciones del pueblo de Chamula a acontecimientos externos a la vida política del pueblo es lo que se refiere a lo ocurrido entre los años 2006 y el 2007. En este periodo el Congreso del estado pretendió sostener al presidente municipal, que había sido

destituido por faltar a su palabra y comportarse irrespetuosamente, obligaron a las autoridades regionales a obedecer "el mandato del pueblo".

> "Él primeramente, porque como candidato empezó a promover muchas cosas y empieza a firmar documentos de compromiso y la comunidad siempre esta no se olvida de los compromisos tan fácilmente porque se vuelve al siguiente al estar en el poder que promete y resulta que Domingo creo que en su campaña también hizo promesa de construcción de caminos, de pavimentaciones, materia educativa, de salud. No me acuerdo en estos momentos en que comunidad se levantó ya en el segundo año de su periodo en el cual tenía firmado un compromiso de una, creo que es de una construcción, no sé si es de una casa ejidal, más o menos, pero, llegan visitar a la casa donde, donde, radicaba en Chamula porque ya ves que toda autoridad tiene que prestar casa, y entonces este, al llegar los agentes le pidieron de que cuando iba a cumplir lo firmado en su campaña, y resulta que dice Domingo "recursos ya no hay así que se van a tener que esperar para el otro año", "y entonces señor presidente nosotros ya esperamos un año y nos dijo que este año nos iba a tocar construcción, ¿qué pasa pues?, creo que somos hombres, somos este, somos respetuosos en lo que decimos a poco ya estas aprendiendo lo que hacen los *kaxlanes* que generalmente nos mienten, nos mienten y nos mienten, ¿Qué pasa pues con nosotros?". Entonces dice lo mismo no, que se levanta "¡a ver dónde está el documento que firme!", "aquí esta señor presidente le hablamos, le hacemos presente para que vea que si efectivamente usted lo firmó, lea el documento" según la versión de los compañeros dice, sí dice, pero en estos momentos no hay dinero, y entonces va y rompe el documento, y en ese momento la gente pos se molestó, algunos lo vieron que rompió el documento, y entonces dicen, presidente que pasa es usted autoridad ¿porque tiene que romper los compromisos? Y en esos momentos le dijeron, no es que, no hay dinero y ya no hay compromiso, y en esos momentos creo que se molestaron los compañeros, algunos agentes estaban, algunos comités, se empiezan a llamar no porque, porque no orita, ya tienen radio comunicación en las comunidades y no es tanto como el teléfono sino es radio de comunicación que ha otorgado presidentes anteriores y entonces para que diera mayor comunicación, y entonces empiezan a invitarse para que se vengan por que el presidente está actuando mal y los que tengan todavía compromisos con él que de una vez le digan, le reclamen, que cuando va a ser realidad los compromisos.
>
> [los agentes municipales, gestores de las solicitudes] manejan documentos, pero las comunidades tiene sus documentos en el cual, este, eso les molesto mucho, que tal que, les hubiera dicho mira, aguántense otro tantito les vamos a hacer su obra pero lo rompió, esto fue la molestia más grande, si así es un logro pero, lo rompió, es fue la molestia mas grande, acudieron con el presidente del partido del PRI del barrio de San Pedro, que también quería jugar presidencia municipal y apenas salió de ser regidor y como no se llevaban bien resulta que van y le hablan al presidente del partido convoque a una reunión. Total empezó a ser desconocido para nosotros y aunque estuviera aquí ya no lo van a tratar con el debido respeto y allí cuando le pierden uno el respeto (tsakel ta muk', respeto en tsotsil) va ser uno como ciudadano cualquiera, ya no lo tratan uno como el "pasado [presidente]" (Jiménez 2008)

En octubre del 2006 fueron aprobadas reformas a la ley de administración pública en el Congreso del estado de Chiapas para que los ayuntamientos y los diputados locales prolongaran a cuatro años su mandato en lugar de los tres por los que habían sido originalmente elegidos. La disposición del Congreso del estado trajo diversas opiniones, la mayoría en contra dado que los mismos diputados locales que votaron la ley serían quienes estarían un año más en sus cargos. La medida se sostenía con el argumento de que los 118 alcaldes se quedarían un año más en el cargo, porque así se empataría la elección del 2012, de igual manera, los diputados locales. Para que en la elección de octubre del 2007, en una sola elección se eligiera a Presidente de la república, Gobernador, Senadores, diputados federales y locales y Presidentes Municipales. Los alcaldes tendrían que informar en sus respectivos municipios. En Chamula ya se sabía de esta disposición y

ya a nivel de agencias y de ayuntamiento tradicional no estaban de acuerdo. Si a eso se le adicionaba que ya se le estaba faltando al respeto por desconocer los compromisos que había hecho. Se inició un procedimiento para destituirlo. Se convocó a una reunión masiva para el día 18 de noviembre. Como el presidente no quería que se discutiera todavía, el comité municipal del PRI convocó a la reunión, la oficina del PRI se encuentra contigua a la Presidencia Municipal. El presidente mandó detenerla y ya concentrados en la plaza del pueblo se dio un enfrentamiento.

Juan López Santiz, dirigente municipal del PRI, explicaba que se realizaba una reunión con cientos de personas en la plaza para explicar a los agentes municipales y a miembros de los comités de educación en qué consisten las reformas que aprobó el Congreso para que los 118 ayuntamiento del estado y los 40 legisladores permanezcan un año más en el cargo.

> "Eso es lo que yo iba a informar pero no me dejaron, llegaron empleados de la presidencia, choferes y veladores y me empezaron a agredir. Cómo es posible que el ayuntamiento no me permita informar, si somos del mismo partido. Esto molestó a la gente, cuya mayoría de por sí no quiere que el alcalde se quede un año más porque no ha trabajado bien." (López Santiz 2007).

El regidor Bersain Sánchez López explica que el origen del enfrentamiento son las reformas citadas, aquí sabemos que por usos y costumbres el ayuntamiento sólo debe estar tres años, y aunque el Congreso haya aprobado las reformas vamos a respetar los usos y costumbres.

Por lo que la solución es que se convoque a un plebiscito con la presencia de los habitantes de las 127 comunidades y todos decidan si el ayuntamiento termina el 31 de diciembre próximo o se queda un año más.

El domingo siguiente se realizó una asamblea (plebiscito) acordando destituir al ayuntamiento que presidía Domingo López Santis y formaron un concejo municipal. Sin aceptar que se cambie por cuatro años, porque las reformas se contraponen a los usos y costumbres de la localidad. Designaron a Manuel Muñoz Gómez como presidente del concejo municipal. Uno por uno, a los demás miembros del concejo. Eligieron como síndico a Manuel Hernández Pérez; como primer regidor, Antonio Gómez ; tesorero, Abraham Hernández, y como juez de paz y conciliación indígena a Salvador López Santiz. Cuando terminó la elección, el presidente del concejo bajó del Palacio Municipal acompañado por decenas de personas para ir a la casa del primer alcalde tradicional a recibir el bastón de mando y a ponerse las ropas tradicionales. Tras rendir protesta ante las autoridades tradicionales, Manuel Muñoz dijo que el siguiente paso es

enviar al Congreso estatal la documentación para que reconozca la validez del concejo que encabezará.

El 23 de noviembre los integrantes del Ayuntamiento destituido firmaron su renuncia para que sea presentada ante el Congreso del Estado, con el fin de que éste reconozca oficialmente a las nuevas autoridades nombradas. Inicialmente habían redactado un documento que decía que dejaban los cargos "por voluntad propia". El nuevo concejo y los representantes discutieron con los salientes y finalmente corrigieron. En el documento quedó asentado que la destitución de las autoridades era "por voluntad del pueblo".

> "Nosotros no vamos a preguntar si el Congreso Estatal nos va a reconocer o no, el pueblo ya nos eligió, aquí la gente es la que manda, nosotros sólo acatamos lo que dice la mayoría, además, la próxima semana vamos ir a Tuxtla Gutiérrez para entregar a la Legislatura la renuncia de los integrantes del Ayuntamiento de Chamula." (Muñoz 2007)

Grupos de representantes acudieron al congreso del estado a entregar la renuncia y la solicitud de reconocimiento al Concejo Municipal instalado el domingo anterior y se legalice la destitución del alcalde. Aunque representantes fueron recibidos por las autoridades estas declararon ".. que aunque son respetables los usos y costumbres de las diferentes comunidades indígenas, no existe un sustento legal que avale la conformación de un Concejo Municipal" .

Durante varios meses y hasta principios de febrero, las autoridades del Gobierno del Estado seguía sin reconocer Concejo Municipal, es más declaraba "…que [el gobierno] rechaza la creación del Concejo Municipal que grupos con intereses claramente personales pretenden imponer en el lugar". (Boletín del gobierno del estado del 18 de enero del 2007) Afirmando que "… el Concejo Municipal se desarrolló en un marco de ilegalidad, por lo que el Congreso local y el Gobierno del Estado no lo reconocen." (Boletín del gobierno del estado del 18 de enero del 2007).

Por su parte en Chamula

> "… el pueblo en su totalidad y a través de sus agentes dice que no interesa el congreso, no es tanto por el dinero. Si no nos da obras, que no nos dé obras. Si no gana el presidente, que no gane el presidente. Si no ganan los oficiales que les decimos (las autoridades tradicionales, que son los alcaldes, regidores) entonces que no ganen. Les decimos que sirvamos a nuestro pueblo. Entonces nos cerremos también y total, hay que se vean los kaxlanes que no le demos lo que ellos están consumiendo de nosotros, nuestra fuente de trabajo, nuestras legumbres, todo lo que le ofrecemos a ellos, nos cerremos, y van a ver que hacen. Para qué queremos carretera, lo cerremos las carreteras, y que los otros pueblos nos comuniquemos que nosotros vamos a comerciar entre nosotros y van a estar de acuerdo entre nosotros, ¿Por qué? Porque nos vamos a dar lo que no tenemos al final de cuantas estamos acostumbrados de vivir lo que vivimos. A su vez contingentes en camiones y camionetas acudieron al Congreso del estado a presionar

> a las autoridades. Para el día 26 de enero 2007 tuvieron una reunión con los representantes de los partidos. Ahí les plantearon como una solución que debían restituir al presidente municipal Domingo López porque el había gestionado los presupuestos del año y no estaba reconocido el Concejo. Otra posibilidad era que él abriera oficinas en SCLC y ello podían manejar al presidente desde Chamula. A las propuestas los de Chamula respondieron que eso no era lo que el pueblo había acordado. Y dijeron que si no eran reconocidos ellos se volverían autónomos como los zapatistas. Ya nada con el gobierno. (Jiménez 2008)

Ante la actitud y más movilizaciones el congreso terminó por reconocer el Concejo y en el acta de se estableció que se destituía al presidente municipal por "mandato del pueblo de Chamula".

3.2 PANTELHÓ : MÁS ALLA DE LOS CONFLICTOS, LA UNIDAD DEL PUEBLO

Pantelhó es un municipio que se encuentra en uno de los extremos al norte de esta región de los Altos de Chiapas. La cabecera municipal, de unos 5000 habitantes, es el centro político y económico de las comunidades del área circunvecina que incluye algunas de las comunidades del municipio de Chenalhó.

La localidad Pantelhó, visto como pueblo integrado por la cabecera municipal, donde viven la mayoría de los mestizos y al que le llaman "centro" y los barrios que le circundan, habitado por tsotsiles. El centro es también el asentamiento del gobierno municipal y de los principales servicios educativos, de salud y de comunicación. Con la expansión de las actividades comerciales y la derrama de los presupuestos federales, estatales y municipales, en las últimas décadas las oportunidades económicas en el pueblo se han incrementado marginando aún más a las comunidades. Las dos terceras partes de la población viven en las comunidades distribuidas en el municipio, y muy pocos viven en unidades familiares aisladas o en pequeños grupos de propietarios. Las comunidades en general son pequeñas, con menos de cien habitantes y otras que son menores de mil quinientos. En promedio de habitantes de las comunidades está entre cien y trescientos habitantes, las comunidades de Aurora Esquipulas, Las Limas Chitamucum y Santa Lucía son las de mayor tamaño que a su vez son las comunidades que tienen los mejores servicios urbanos. Estas comunidades son el centro de áreas de influencia de las comunidades más pequeñas.

Dentro de las acciones de gobierno que el municipio realiza esta el de dotar servicios y obras para el mejoramiento de las comunidades, en los últimos años esto ha tenido mucha importancia en las actividades de la gestión municipal, las comunidades en el área rural han crecido y cada vez son demandantes de mayores servicios. Los conflictos que han habido en las últimas administraciones municipales, se deben básicamente a la percepción de que estas comunidades han estado desatendidas por las autoridades.

Las comunidades pequeñas fueron fundadas por pequeños grupos de gente quienes colectivamente compraron un rancho o parte de un rancho, y en estas pequeñas poblaciones es muy difícil conseguir los servicios indispensables como de salud y educación. Sin embargo la mayoría de las comunidades tiene una agencia representativa en las reuniones municipales y

pueden solicitar la asistencia del gobierno, el gobierno municipal reconoce la existencia de 67 agentes municipales en igual número de comunidades.

En Pantelhó las desigualdades son económicas pero son algo más que lo material, estas incluyen la discriminación, los ladinos[96] hablantes de español "descendientes de los conquistadores" y culturalmente distinto de los indios, su pregonada "superioridad"[97] ha mantenido explotados y degradados a los indios a través de una variedad de instituciones a lo largo de la historia, los indios hablantes de tsotsil y tseltal descendientes del maya han mantenido un conflicto contra la explotación ladina, pero en toda su historia no han tenido el poder de escapar a la dominación ladina.

Sin embargo, no todos los ladinos son ricos, hay ladinos que son tan pobres como los indios, de todos modos está visto que lo ladino es sinónimo de bienestar, de abundancia, de riqueza, y el poder viene con esto. El rico es poderoso y eso es lo que importa, hay información suficiente para demostrar que los ladinos son la clase superior en Pantelhó, tanto en el pasado como en el presente y que su bienestar es debido a las relaciones que tienen con los indígenas.

Los ladinos se refieren a los indios como "inditos" o "ejidatarios" y estos se refieren a los ladinos como "kaxlanetik", "coyote", "ladino" o "finquero ladino". Indio y ladino son a su vez la oposición del uno a otro, un ladino es alguien que no es indio y viceversa, los indios del pueblo viven en los barrios y en las comunidades indígenas o en algunos ranchos.

La óptica ladina sobre los indios es que son inferiores racial y culturalmente, los indios fueron hechos física e intelectualmente inferiores, un ladino, Raúl Rosales del "centro" dio la siguiente explicación: "… Dios hizo a los ladinos primero, en hacerlos él uso todo el mejor material, por esta razón los indios no tienen ninguna capacidad…" (Rosales 2009). La caracterización basada en la "inferioridad" de los indios no se detiene en el estereotipo racial basado biológicamente. Hay también un racismo cultural, las diferencias son culturales, no biológicas, pero las actitudes son raciales. Los indios de Pantelhó por lo general son considerados pobres, el ser pobre es aceptado por los indios, pero los ladinos añaden que es su propia culpa, " ellos son flojos", "ellos no trabajan". Desde la visión ladina ellos no hacen nada con su tierra,

[96] En este trabajo usamos la expresión tanto "ladino (a)" como "mestizo (a)" para referirnos a las personas que no son indígenas y que viven en los pueblos indios, o que están rodeadas de población indígena como San Cristóbal de Las Casas Ocosingo, etcétera.

[97] Una señora ladina del centro de Pantelhó, Idolina Liévano dice: "Desde que los indios están en la presidencia las cosas han cambiado, hay muchos problemas, porque ellos no tienen el mismo talento que los ladinos, por eso no saben gobernar, ahora ya hasta aquí, en el centro, viven algunos indios, antes estábamos más organizados, vivíamos puros ladinos en el pueblo" (Liévano 2009).

tierra que usualmente perteneció a los ladinos, dicen que los indios sólo se quejan y quieren más tierra, los ladinos piensan que ellos trabajan muy duro y hacían muy productivos su rancho hasta que los indios se posesionaron de ellos ahora son "puro monte", comentan.[98] Cuando se le hace ver que realmente quienes siempre han trabajado las fincas han sido los mismo indios, que la diferencia es que sus patrones tenían suficientes recursos para invertir y suficiente tierra para su provecho, que los indios trabajaban de sol a sol, sin recibir un sueldo, ellos dicen que "los patrones ya habían trabajado toda su vida, por eso contaban con tierras, y que sí tenían capacidad para pensar que sembrar y como vender sus productos, puesto que los indios sólo hacían el trabajo sin preocuparse si se producía bien y si se vendía. El patrón era el que se preocupaba por todo, hasta vivían mejor los indios porque tenían su casita y su comida segura, ahora ahí tienen su tierra, y no producen nada sólo para eso se lo quitaron a los finqueros, y ya ni comida tienen"[99].

Pantelhó es un municipio único en Los Altos por su pluralidad indígena. Los ladinos, los tseltales y los tsotsiles reclaman las raíces de Pantelhó. Es un pueblo antiguo que existió antes del periodo colonial y que en el primer censo de 1595 ya aparece en Chiapas con el nombre "Zactanvits", que literalmente significa "cerro de cal" y que hasta la fecha es conocido como tal. Durante el régimen colonial perteneció a la vicaria de Coronilla y Guardianía de Huitiupán dentro de la cual se encontraban casi todos los pueblos de la región alteña (Lomelí 2001:137-139)

La situación de abusos del siglo XVI y XVII por los encomenderos, los alcaldes y clérigos, lleva a un periodo de insurrecciones entre 1693 y 1727, encabezado por la revuelta tseltal de 1712, la cual involucró a todos los pueblos tsotsiles y tseltales de Chiapas incluyendo a Pantelhó. Estos movimientos armados fueron combatidos por el poder local del gobierno colonial y trajo como consecuencia una serie de represiones al interior de los pueblos, que fueron desde el asesinato de los adultos varones hasta el exilio de comunidades y pueblos. En el caso de Pantelhó, durante un siglo sus habitantes fueron reubicados en Mitontic, lugar más cercano a San Cristóbal, para mantener un control más eficaz sobre ellos. En 1798, Blas Flores, fue comisionado a solicitud de los lugareños a inspeccionar si el paraje denominado Santa Catarina Pantelhó se encontraba

[98] Dona Manuelita Ballinas dice: "Todo eso que se ve ahí eran cañaverales y mi papá administraba la Finca, ahora puro monte, ya no hay nada de caña, ya no se hace la panela y la azúcar que mi papá hacía"(Ballinas 2009)

[99] Este pensamiento lo comparten no sólo los ladinos de Pantelhó, sino de todos los Altos de Chiapas, que añoran los tiempos que ellos eran los patrones y los indios los que agachaban la cabeza ante su presencia, lo contradictorio de esto es que estos comentarios son hechos no precisamente por los finqueros de aquellas épocas sino más bien por ladinos que nunca tuvieron fincas, o que sus familiares únicamente eran empleados administrativos de las fincas.

habitado, él constató que vivían en el lugar 337 "almas" (AHD 1982:35)[100]. Es hasta principios del siglo XIX que Pantelhó aparece nuevamente en los diferentes censos y padrones de bautizo con la categoría de pueblo. (Lomelí 2001:137).

Al regresar del exilio la población de Pantelhó, no sólo encontraron los vestigios de su iglesia y los restos de la anterior rebelión, sino también la nueva política económica con el crecimiento del sistema de haciendas.

Por su parte la versión ladina de la fundación del pueblo argumenta que lo que ahora es el municipio estaba deshabitado y que fueron creando las fincas y haciendas que se formaron en tierras que no estaban ocupadas.

> "Diez familias son los legítimos fundadores de Pantelhó. Una vez que el pueblo había sido fundado algunos indígenas emigraron de Cancuc y Mitontic estableciéndose en los límites del pueblo en lo que ahora son los barrios de los Naranjos y Santa Cruz, los mencionados [las familias ladinas] fueron los legítimos fundadores del pueblo, los indios vinieron después de muchos lugares" (Ballinas 2009)

Es en este periodo que aparece la primera hacienda en Pantelhó. Según Peter Brown en 1798 fue establecida la finca Cacaté, más conocida con el nombre de Esquipulas Cacateal establecida en la parte más alejada del valle en el cual se encuentra hoy en día Pantelhó (Brown s/f: 119). Las fincas y ranchos crecieron en un territorio aparentemente sin dueño, ya en el censo de 1910 aparecen 26 "haciendas y ranchos". Estas "haciendas y ranchos" ocuparon toda la extensión circundante al pueblo de Pantelhó, limitando con otras fincas de Simojovel, Huitiupan, Yajalón y Chilón y el histórico pueblo de Cancuc. Al final del siglo XIX el control de la tierra en Pantelhó se transfirió de los indios a los mestizos, cuenta una historia de los viejos mestizos de Pantelhó:

> "Cuando los primeros mestizos vinieron sólo había indios, el primero en llegar fue un comerciante que venía de San Cristóbal, él solicitó permiso a los indios para obtener un pedazo de tierra y hacer una casa. Ellos dijeron que estaba bien, ellos eran ignorantes, los ancianos tuvieron una reunión y discutieron la solicitud, ellos tenían miedo de que tomara la tierra de la comunidad pero él dijo que era pobre y no quería mucho, no, dijo alguien, si le damos a él tierra un día nosotros terminaremos perdiéndolo todo, no, dijo él y entonces les dio un poco de trago y ellos perdieron la cabeza, entonces los reunidos estuvieron de acuerdo en darle la tierra para construir su casa.
>
> "Él comenzó un pequeño negocio, trajo muchas cosas de San Cristóbal, pescado, sal, pasaron muchos años, y empezó a pedir el mapa de la comunidad, ellos dijeron nuestro mapa está bien, y él dijo no, está mal, denme su carta yo lo arreglaré. Ese mestizo pensó sus planes muy cuidadosamente, él realmente quería apropiarse de las tierras, entonces le dieron la carta se la llevó por un mes y cuando regresó ya eran sus tierras las había adquirido, los indios quisieron ir a arreglar el problema pero ya no pudieron hacer algo, y se convirtieron en trabajadores de sus propias tierras, así el viejo repartió las tierras entre sus hijos y vendió a otros ladinos con lo que empezaron a crearse los ranchos de ladinos trabajados por indios" (Ballinas 2009)[101]

[100] Consignado en el Boletín Número Cuatro pp 35 de 1982 del Archivo Histórico Diocesano

[101] Entrevista a Manuela Ballinas y cita traducida por el autor del texto de Peter Brown (s/f).

En Pantelhó las fincas Boxtic, Lubentón. Petaquil, Yaxac, La Piedad, El Progreso, San Caralampio, entre otras, salieron de la nada, de una nada donde los indios no existieron y sólo aparecen bajo la denominación de "mozos" o trabajadores. Así las familias de indios en las haciendas se incorporaron al modo de vida de la hacienda, esto fue resultado de la legislación tendiente a dar la tierra a los ladinos, el número de haciendas en Chiapas se incrementó dramáticamente en los 30 años anteriores a la Revolución, resurgiendo así los terratenientes.

Por su parte, entre 1817 y 1825, el número de peones se duplicó, la pérdida de autonomía y la experiencia de explotación que caracterizo al siglo XIX había comenzado. Entre 1809 y 1825, la población de Pantelhó creció de 602 habitantes reportados a 721, apareció la categoría de "mozos" en el censo eclesiástico de 1817. En el de 1825 ya había 82 mozos que representaban sólo el 11% de los habitantes. En los siguientes 25 años, para 1850, la cifra alcanzaba ya a 250 peones y representaba el 29% de los 871 habitantes. En 1910 los peones en fincas y ranchos, alcanzaba ya la impresionante cifra de 2994 siendo el 86% de los casi 3500 habitantes de Pantelhó[102].

En 1910, las 26 haciendas y todo el ejido eran propiedad de ladinos, los indios también vivieron y trabajaron como peones en esas haciendas o vivieron en un pequeño barrio del pueblo, donde fueron relegados y empleados como "trabajadores" con cierta independencia.

Como el número de ranchos en Pantelhó creció por todas partes en el siglo XIX, los indios sin acceso a la tierra se volvieron cada vez más dependientes de los rancheros para subsistir, al mismo tiempo los rancheros eran dependientes del trabajo indígena, un finquero admitió que los peones constituían el principal elemento de la vida de sus fincas (Benjamin 1989:60). Para los indios el trabajo rudo y mal pagado, las deplorables condiciones de vida y el aislamiento dejaron un legado que perduró hasta la parte final del siglo XX.

El siglo XX en Pantelhó es el del auge de las fincas y ranchos y de la recuperación de las tierras por parte de los indígenas. Esta recuperación se dio por varias vías:

1. Por la compra de las propiedades por grupos organizados, muchos de ellos provenientes de otros municipios como Tenejapa, Bachajón y Cancuc, principalmente. De estas compras se fundaron colonias de copropietarios.

2. Por la vía legal de la afectación de fincas y ranchos para ser entregadas a solicitantes. De los grupos de solicitantes, la mayoría de trabajadores de las fincas y ranchos se fundaron los ejidos.

[102] Censos Eclesiásticos, Pantelhó, Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas.

Esta vía por supuesto que no fue fácil porque la mayoría de las veces se escamotaban las tierras a ser afectadas o incluso la franca oposición violenta a ser entregadas.

3. La vía de ocupación directa por grupos solicitantes organizados en movilizaciones campesinas y de organizaciones nacionales que apoyaban las demandas.

En Pantelhó hacia 1982, los ladinos constituían sólo el 14% de la población y mantenían el control de aproximadamente el 50% de la tierra con 70 fincas. Esas fincas dependían en gran medida del trabajo indio remunerado. En 1990 la mayoría de las fincas ladinas había desaparecido, sólo habían 20 ranchos que representaban el 10% de toda la tierra de Pantelhó con la creación de 4 nuevos ejidos, la ampliación de los existentes, y la compra de copropiedades. Para 1994 los últimos ranchos fueron invadidos por indios del ejido de Pantelhó y por gente del vecino municipio de Chenalhó. En la actualidad toda el área rural del municipio esta bajo control y dominio indio.

3.2.1 INDIOS Y LADINOS DISPUTAN LA PRESIDENCIA MUNICIPAL

De acuerdo al modelo de pueblo indio que hemos propuesto, en Pantelhó estaba formado por los indios de los barrios circunvecinos a la cabecera municipal. Había hasta la década de los años noventa una estructura de "cabildo" que también se conocía como "agencia municipal". Un "ayuntamiento tradicional" integrado por los "pasados" agentes funcionando como un "concejo de ancianos" donde se tomaban las decisiones que involucraban a la gente de los barrios. La Iglesia de Santa Catarina estaba compartida con la Junta de Festejos del pueblo, de ahí la presencia de dos mayordomos. Los indios de Santa Catarina mantienen la estructura del Tajimol K'in, del Carnaval, integrada por más de 50 personas, realizando los rituales del ciclo anual, estas estructuras se articulan con las otras del ayuntamiento constitucional. En los parajes, colonias y ejidos existen sus propias estructuras políticas, religiosas y administrativas que a su vez se articulan con las municipales y regionales.

El desarrollo de la composición social del municipio y el crecimiento de la propia población y de nuevas localidades ha hecho que indios y ladinos disputen por la presidencia municipal

La disputa por la presidencia municipal es el centro de las actividades políticas actuales. Pero antes fueron precedidas por otras disputas, una de ellas fue la de la dirección del Ejido Pantelhó. Originalmente ambas controladas por los ladinos y posteriormente han sido indígenas las autoridades.

A partir de la segunda década del siglo XX, los ladinos controlaron política y económicamente a Pantelhó, en los setenta esto comenzó a cambiar, en los 80s los ladinos aún controlaban los mercados, aunque los indios tenían la tierra y producían productos para vender, el único mercado para sus productos estaba en manos de los mismo finqueros con quienes ellos habían peleado por la tierra, también los ladinos tenían los puestos políticos locales y controlaban las relaciones con las dependencias gubernamentales, ellos procuraban la justicia y emprendían acciones policiacas, los setenta comenzaron con los ladinos en el poder, pero al finalizar los ochenta, comenzó un cambio que transformó las relaciones entre los indios y los mestizos.

A dos semanas de la realización de congreso indígena de 1974, donde surgieron demandas que unieron a los pueblos indios de Chiapas, en Pantelhó hubo un incidente. El 25 de octubre de 1974 los ladinos de Pantelhó, enviaron una carta a las autoridades de Tuxtla, Gutiérrez, donde decían: "recientemente nuestro pueblo fue amenazado por indios de los barrios, ellos están dirigidos por el Profesor y regidor Vicente Lul y el comisariado Ejidal Mariano, estos individuos han organizado reuniones conspirando contra el "pueblo ladino", ellos han proclamado vía sus aparatos de sonido que ellos son los únicos legítimos propietarios del pueblo y ninguno de los ladinos tiene derecho de vivir aquí, los indios nos han dicho que nosotros tenemos que dejar la comunidad en la cual vivimos y trabajamos", la carta estaba firmada por 105 ladinos. Los indios de Pantelhó estaban intentando movilizarse para correr a los ladinos fuera del municipio, la amenaza era real, ya varios incidentes habían ocurrido en los Altos de Chiapas, en San Andrés Larraínzar, donde tomaron las propiedades de los ladinos, con lo cual obligaron a los ladinos a irse, el gobierno negoció su regreso pero los ladinos del pueblo de prefirieron tomar la indemnización.

En Pantelhó el gobierno tomo acciones rápidamente, 4 días después el 29 de octubre una comisión del gobierno llegó al pueblo para analizar la situación y resolver el problema político, en la reunión surgieron las diferencias entre indios y ladinos, cada grupo dijo tener razón y se disputaban el ser originarios del pueblo, unos a otros se acusaban de ser invasores, al final llegaron a los siguientes acuerdos: 1- Todos son iguales, 2) olvidar las diferencias, 3. Respetar los derechos de todos, 4) pagar salarios justos, 5) respetar las autoridades municipales, y 6) el gobierno acordó revisar la propiedad de la tierra.

Esta lucha ideológica registrada en esta época expresaba una convicción de los derechos indígenas, los indios atribuían este surgimiento de conciencia política a los recientes maestros indígenas provenientes del programa de educación, quienes habían comenzado "a despertar a los

indios" como ellos dicen. El profesor Indígena Vicente Sántiz Sántiz "Lul" fue el líder local, cuando se iba a elegir al presidente municipal a fines de 1973, Vicente Sántiz Sántiz "Lul" intentó ser el candidato a presidente municipal del PRI, pero no le dio el apoyo ese partido , las negociaciones se llevaron a cabo y un ladino fue nombrado como candidato por el PRI a presidente municipal, y Vicente fue elegido como primer regidor, un puesto importante pero sin poder efectivo.

Vicente Sántiz dirigió las acciones de 1974 en contra de los ladinos, lo que deja imaginar que él sería un importante político, pero los enemigos ladinos de Vicente lo mataron. Los ladinos justifican el hecho diciendo que fue muerto porque era muy violento y se enfrentó con un comandante, los indios dicen que fue un hecho a propósito, puesto que por actividades políticas una vez fue encarcelado y golpeado junto a tres indios más, otra fue arrastrado por la calle, y la última fue amarrado, golpeado y encarcelado, pero sus compañeros indios fueron a ver al presidente para liberarlo, el presidente no quería pero al final les dio la llave, cuando lo sacaron, los policías encabezados por un comandante lo mataron en un enfrentamiento, sus compañeros siguieron al comandante y lo mataron, y pusieron los dos cuerpos juntos.

La imagen que los indios tienen sobre Vicente Sántiz es de haber sido un mártir, un revolucionario, con su muerte la lucha india decayó, no hubo más intentos, pero el municipio fue escenario de varios conflictos, algunos de ellos violentos.

En 1982 los indios de Pantelhó ganaron la presidencia municipal por primera vez, Dionisio Cruz Juárez tomo la presidencia en 1983, desde entonces todos los presidentes municipales han sido indios, en cada una de las elecciones las autoridades eran nominadas por el PRI, pero en 1983 los indios demostraron su poderío movilizándose, por lo que fueron reconocidos como una fuerza muy importante, sin embargo los ladinos siguieron manteniendo puestos en el ayuntamiento, donde había doctores, comerciantes, que a la vez eran finqueros.

En 1982 el síndico (el segundo puesto municipal), era uno de los más importantes compradores de café en Pantelhó. En 1982 Dionisio sorprendió a los ladinos, él organizó a las comunidades indias rurales para conseguir su apoyo, en una reunión para su nominación él encabezó este apoyo y con el respaldo de los indios del pueblo fácilmente superó a los ladinos, Dionisio fue presidente municipal de 1983-1985, en 1986 Mariano Jiménez Gómez, un maestro del barrio de los Naranjos, ganó la presidencia municipal y un ladino Miguel Morales la regiduría, a

diez años de que un indio, "Vicente Lul" que pretendía obtener la presidencia las cosas se han invertido.

> "Yo fui presidente en el ochenta y cuatro. Yo ya vivía la política de Pantelhó, porque mi papá con otros del barrio los Naranjos luchamos contra los mestizos, porque ellos eran los que mandaban antes. Primero mandaban en el comisariado ejidal. Porque el ejido era como si fuera el mismo pueblo. Allí los mestizos eran los que mandaban y era mayoría la gente indígena."
>
> "Cuando entró como presidente Dionisio, empezamos ya a organizarnos en puros agentes municipales, entonces ya allí cada reunión estamos allí nos invitan los agentes municipales. Allí fui conocido pues hacía yo documentos que los agentes querían, no es porque estaba yo pidiendo ser presidente sino que pues en vista de los que apoyan más, también los toman en cuenta, los que no fallan a una reunión, siempre hemos estado allí apoyando cualquier cosita. Pues entonces nos toman en cuenta los agentes."
>
> "Cuando faltaba un año de Dionisio, entonces empezamos a organizar. Empezamos a nombrar primero un tal Manuel Corté, uno de Aurora, un viejito de Esquipulas. Ya lo aceptó, lo habíamos nombrado pero lo rechazaron también, como cinco días, diez días estuvo como candidato, después nombramos uno de Santa Lucia, Nicolás, el iba a ser presidente primero. No sé cómo es que lo rechazaron, no lo quieren allí en Santa Lucia y lo nombran uno de Las Limas también otra vez fue rechazado. Estaba en mi centro de trabajo en la comunidad de Puyukum, municipio de Simojovel, cuando se presentaron los agentes y un comisariado de El Roblar. Me informaron que tenía que ir al pueblo porque me eligieron candidato a la presidencia en lugar de Nicolás. Y no te preguntamos si quieres o no. Es que lo vas a aceptar porque nosotros lo nombramos."
>
> "Ya decidimos que se va a organizar el plebiscito y que para que se queda bien amarrado pues, entonces tienes que empezar a viajar porque tienes el apoyo de nosotros. Quedamos de acuerdo ayer la gente sí dice un aplauso me dieron todavía entonces tuve que hablar entonces lo dije mire señores agentes en primer lugar yo soy muy joven todavía... al final me aceptaron y ellos dijeron que nosotros te nombramos y te vamos a apoyar…"(Jiménez 2007).

El periodo del maestro Mariano Jiménez estuvo marcado por varios conflictos que se dieron principalmente por la inexperiencia que tenían los indios para llevar a cabo la distribución de las obras y los beneficios municipales.

Con la toma del poder de los indios en Pantelhó, se hicieron más evidentes las diferencias entre la comunidad indígena, conflictos que ya existían con la recuperación de las tierras y por la elección de candidatos a la presidencia municipal, cuando los indios se sintieron decepcionados por el poco apoyo que recibían del PRI, deciden cambiarse al Partido Socialista de los Trabajadores y a finales de los ochenta al Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), partido que en esos momentos estaba ganando adeptos en varias regiones del estado, ofreciendo un cambio y sobre todo apoyos para solucionar los conflictos derivados por la posesión de la tierra. En las elecciones de Pantelhó de 1991, los indios votan por este partido como una forma de castigar al PRI. En los datos oficiales, no aparecen votos para otro partido que no sea el PRI. A pesar de ello aún no había razonamientos políticos para un cambio de partido sino que se intentaba hacer que el partido oficial y el gobierno tomaran en cuenta las solicitudes de la población.

En los cambios que se originaron con el ascenso de los indios al poder municipal, el de decidir dentro de las "costumbres" de las comunidades a los candidatos a la presidencia tiene mucha importancia, pues es el mecanismo mediante el cual los candidatos adquirieron muchos compromisos con los habitantes. Aunque esta situación ha derivado en que los bajos presupuestos municipales, se utilicen en las comunidades más importantes o en las que los " compromisos" se impongan por encima de las demás comunidades.

Las inconformidades al interior de los grupos dentro del PRI formaron una clase opositora, que se refugió en el Partido Cardenista, con influencia marcada en los Barrios y en las comunidades vecinas de Chenalhó como Tsanembolom, Chimix, Kanolal.

En el municipio de Pantelhó se formó así una división por preferencias partidistas, que se podría decir que es de la siguiente forma: un grupo tradicionalmente priísta, integrado por los ladinos e indios de los Barrios que son seguidores del presidente municipal en turno, al que pertenecen también los pocos maestros indígenas del municipio que están en el magisterio.

Otro grupo simpatizante del Partido Cardenista formado por gente de los barrios del pueblo de Pantelhó, y otro grupo de las comunidades que es bastante grande identificado con el PRD y que ha estado disputando la presidencia municipal.

En esta década en el municipio como en todo el estado, la presencia de los partidos de oposición es visible, si en algún momento el PST fue importante e influyó en las decisiones democratizadoras del pueblo, fue hasta 1994 que los partidos de oposición empezaron a inquietar gravemente al partido oficial y en su caso a los ladinos de los pueblos. Finalmente quedo evidenciado que el dominio ejercido por los ladinos en los municipios indígenas era expresión de la mentalidad priísta, lo que provocó un resentimiento muy fuerte a este grupo por parte de los indígenas y consiguientemente al partido oficial. Sin embargo, cuando los indígenas toman el poder, lo hacen a través de este partido, teniendo que negociar con los ladinos, esto les daba más poder, pero causando fracturas en la comunidad indígena. Sin embargo, estos incidentes ya habían provocado divisiones muy fuertes en el ejido Pantelhó.

Otro momento clave es también "1994". Independientemente de los sucesos que ocurrieron en los primeros días de este año, en lo que a las elecciones para gobernador se refiere, los resultados fueron los siguientes: el PRI obtuvo 1776 votos, el PRD (Amado Avendaño) 1778, el PFCRN 283, otros partidos 388 votos, así la oposición en su conjunto supero al partido oficial por más de 300 votos, el abstencionismo fue apenas arriba del 20%, cifra muy baja en las últimas

elecciones. Pero hubo grandes reclamos poselectorales, nadie creía que el candidato de partido revolucionario institucional hubiera ganado. A pesar de las numerosas denuncias respecto al fraude en diversas expresiones, el Eduardo Robledo Rincón toma posesión como gobernador del estado, esto provoca que en las elecciones de 1995 las cifras varíen tanto.

La influencia del movimiento zapatista en las comunidades indígenas ha sido muy importante. Durante 1994 se iniciaron los "actos de rebeldía" posteriores a las elecciones federales y de gobernador de ese año, un proceso que culminaría con la formación de los pueblos autónomos y en rebeldía, declarándose el " Municipio Rebelde de Santa Catarina Pantelhó" conformado por un grupo de simpatizantes zapatistas de muchas comunidades, especialmente de las que se encuentran en el área rural del municipio. Este municipio en rebeldía inició sus actividades a principios de 1995, e incluso formó un gobierno paralelo al Ayuntamiento Municipal Constitucional, atendiendo las demandas de las comunidades. Muchos de los simpatizantes zapatistas formaron parte de los cinturones de paz en los Diálogos de San Andrés.

Después de los sucesos de Acteal, el Ejército Federal instaló una guarnición con 400 efectivos que obligaron a los miembros del Ayuntamiento en Rebeldía a instalarse en otro lugar. Desde 1998 la sede de las "autoridades rebeldes" se encuentra en un paraje de San Antonio Boxtic.

Después de la ofensiva del gobierno interino del Estado contra los "municipios autónomos", en 1998, parecía haber desaparecido. Sin embargo, la poca importancia que se le da a las comunidades rurales y la atención que se le da a los conflictos entre los barrios de la cabecera, hace que no se perciba la fuerte presencia de simpatizantes zapatistas en las comunidades.

La existencia de simpatizantes zapatistas queda también manifiesta cuando en las elecciones de 1995 a 1998 hay un abstencionismo muy alto. En 1998, el PRI obtiene 2110 votos, conseguidos de todas las maneras posibles denunciadas en su oportunidad por los pobladores del municipio (acarreo, apoyo de la presidencia municipal, proyectos productivos aplicados al último momento. etcétera). Por su parte el PRD únicamente registró 889 votos. En estas últimas elecciones los zapatistas nuevamente deciden no votar afectando obviamente al PRD. El abstencionismo registrado fue del 50%.

3.2.2 "A LA AUTORIDAD MUNICIPAL Y DEL ESTADO NO LES IMPORTA LA VIDA Y LA SALUD DEL PUEBLO."

Se ha mencionado que en Pantelhó al inicio del presente siglo, se encontraba con una diversidad de filiaciones políticas y la subyacente división entre indios y ladinos. También entre los propios indígenas hay divisiones por sus orígenes (los de los Barrios de la cabecera municipal, los de Cancuc, Bachajón, Sitalá, Petalcingo y Tenejapa). Estas divisiones se acentuaron y el PRI en el poder del municipio se debilitó por varias circunstancias. Una la que aprovechó la coyuntura del triunfo electoral de una alianza de los partidos opositores al PRI en el 2000, ganó la gubernatura del estado, fortaleció la oposición PRI-PRD en el municipio. Otra es la presencia de los "autónomos" del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista de Santa Catarina Pantelhó, uno de los siete MARZ de la Junta de Buen Gobierno con cabecera en Oventik, en un área de influencia en localidades de los municipios constitucionales de Pantelhó y Sitalá.

En varias ocasiones los autónomos denunciaron los hostigamientos tanto de los patrullajes del Ejército Mexicano y de la Policía Estatal, como de miembros del PRI, que realizaban disparos o amenazaban a las bases de apoyo en sus parcelas y casas. En más de una ocasión se denunció a la opinión pública la presencia de paramilitares con filiaciones priistas: Tzaes, Xoxepes y otros fueron conocidos. Por otra parte ocurrieron varios asesinatos de los líderes del Frente Cardenista que estaban posesionados en El Paraíso, los conocidos como "Mecos" fueron asesinados impunemente.

Desde la perspectiva de los ladinos de la cabecera, desde 1994, la presencia de los zapatistas les significaba violencia y temor. Aún estaba fresco el recuerdo de la presencia de organizaciones que a la vista de ellos, eran zapatistas también y que habían tomado la finca de El Paraíso, casi a la entrada de la cabecera municipal. De igual manera afirmaban, como Javier Nájera, que la masacre de Acteal había ocurrido porque " de por sí los indios se matan entre ellos. No respetan ni se les puede hacer entender…" (Nájera 1999). Por lo que se refiere a las administraciones municipales encabezadas por indios la visión es de gran ineptitud, como se ha mencionado con anterioridad, la idea de la incapacidad inherente a lo indio se manifiesta en el deterioro de los caminos rurales, "de las calles del centro, de la falta de alumbrado y pavimentación de calles. Varios presidentes han prometido que se va a hacer un hospital, que se van a hacer escuelas y que se va a poner orden en el mercado… ya ve usted, puras promesas de campañas y a

la mera hora de cumplir, que no hay presupuesto o que no llegan las participaciones…" (Méndez 2007).

También los habitantes de las comunidades del municipio, transportistas, comerciantes mencionan que hay muchas fallas en la presidencia e incapacidades para resolver problemas o de formulación de proyectos de obras y sobre todo las carencias en infraestructura de salud.[103]

La administración del presidente Alberto Cruz Gutiérrez proyectó varias obras de red de agua potable y alcantarillado y un tanque séptico de recolección de aguas negras para varias localidades. También negoció un contrato de arrendamiento de un predio de cinco hectáreas de Manuel Méndez, a unos 2 kilómetros de la cabecera y en una pendiente de cafetal, para tiradero abierto de basura. Manuel Méndez asegura que él estaba contribuyendo a solucionar el problema de la basura en el pueblo, ya que este carecía de un tiradero apropiado. El asunto es que la magnitud de desechos rebasó la buena voluntad, convirtiéndose en un foco infeccioso, que terminó contaminando cuesta abajo, cafetales, predios ganaderos y localidades completas. Al pedirle al presidente solucionar y finiquitar el contrato de arrendamiento del predio, el ayuntamiento demandó cumplir el contrato por 10 años y aumentó las descargas de basura en el predio. Manuel Méndez, ladino del centro, promovió con otro propietarios y perjudicados por la contaminación de la basura, reuniones y elaboraron oficios elevando la petición de que se suspendiera el uso del predio. Las autoridades ".. nunca quisieron escuchar. Les enseñamos fotos, ellos sabían, llevamos videos y testigos a las autoridades de la jurisdicción sanitaria de San Cristóbal -Manuel fue trabajador de salud hasta su jubilación- y era hablar con pared…como el predio está un poco alejado pues ahí que se siguiera ensuciando los terrenos"(Méndez 2007)

Las comunidades de abajo también empezaron a reclamar, tanto a sus autoridades como los agentes al ayuntamiento, en espera de respuestas a la solicitud terminó el trienio de ese ayuntamiento. En la campaña de los candidatos, los tres que participaron en la contienda (PRI, PRD, PAN), se comprometían a terminar con esa situación y mejorar tanto los de la basura, como lo que ya se veía como un problema los drenajes tirados a los ríos y la contaminación hacia las partes bajas del municipio.

[103] Es recordado el episodio ocurrido en 1992, con el brote de cólera que azoló los Barrios de Los Naranjos, El Reparo y Santa Cruz, que hubo centenares de casos y unas 30 defunciones. La propagación de la epidemia se debió básicamente a las deplorables condiciones de vivienda de los habitantes así como la carencia de agua potable y la exposición al drenaje del centro del pueblo que al hacerse la red se hizo la descarga de las aguas negras directamente al río ubicado atrás de la iglesia.

Al inicio de la siguiente administración, en el 2005, encabezada por Armando Juárez Cruz, le pidió a Manuel Méndez tiempo para buscar el lugar donde se iba a construir un nuevo tiradero (ese sí cumpliría todos los requisitos técnicos para un buen saneamiento) y el tiempo empezó a correr. Las manifestaciones de ladinos en la presidencia, apoyadas por los comités de los partidos, tanto PRI como PRD, tenían como respuesta promesas de solución y de intervención del gobierno del estado, la situación alentaba la visión de la incompetencia y de que "a las autoridades no les interesa la salud del pueblo".

Por su parte las autoridades de salud, la SSA como el IMSS-Coplamar reportan para esas fechas un incremento inusual en la zona de las enfermedades diarreicas que en los periodos de lluvias se incrementaban.

A la par de los problemas que se venían desarrollando, por el mal manejo de la basura en la cabecera municipal y en los predios que se contaminaban con el tiradero en el predio de Manuel Méndez, un problema mayor se empezó a gestar con la contaminación con el drenaje de la cabecera y otras localidades conectadas a la red del Arroyo Majasil, vertiente de agua que, a su vez, abastece a muchas comunidades del municipio. El crecimiento urbano de la ciudad y la construcción y ampliaciones de la red de agua potable y de drenaje en San Caralampio y la Reforma, derivó en un serio problema de contaminación de los arroyos. La red de drenaje se canalizó al arroyo Majasil, sin considerar lo que podía ocasionar a las comunidades rurales del municipio. Ante la situación, los agentes priistas de las localidades que se encontraban alrededor de la comunidad Los Mangos, le solicitaron en reiteradas ocasiones al presidente municipal Armando Juárez una solución a lo que ocurría.

> "El día 12 de abril del año 2005, nosotros como comunidad Los Mangos, acudimos ante el Presidente Municipal C. Armando Juárez Cruz para plantearle la solución del problema que padecemos. Le pedimos que fuera a ver como las aguas negras llenaban el arroyo y que no podíamos tomar de esa agua. Que esa situación afectaba a Los mangos y todas sus fracciones. Y que las comunidades de más abajo se quejaban de éramos nosotros los que contaminábamos. Que podía causar un conflicto con las otras comunidades, pero la culpa la tenían en la cabecera municipal y en San Caralampio y La Reforma, porque de ahí es de donde venia la contaminación. Le pedimos que fuera a ver. Pero nunca nos trato como persona, mas que nos vio como animal u objeto. Dijo que iba a mandar al de obras públicas para proyectar una obra que arregle el problema y que iba a pedir la intervención de las autoridades estatales.." (López Hernández 2007)

Al día siguiente fueron a la presidencia a ver qué pasaba y al regreso de la inspección, le comunicaron al agente que ya estaba al tanto la Comisión Estatal de Agua y Saneamiento, quien a su vez había dictaminado que las obras no afectaban o perjudicaban a alguien. El malestar entre la

población aumentó porque el presidente municipal y el secretario de obras públicas municipales decían que "…según lo que diga la Comisión Estatal de Aguas y Saneamiento (CEAS) … el agua es apta para el consumo humano. De todos modos se iba a construir una obra" (López Hernández 2007).

Entre abril y septiembre del 2007 la inconformidad se extendió en las localidades que estaba habitadas por bases de apoyo zapatistas y familias de afiliados a los partidos PRI y PRD, las denuncias ante autoridades y medios locales aumentaban, el CEAS emitió un dictamen un segundo dictamen que en su conclusión dice lo siguiente:

> "Las comunidades de San Caralampio y Unión del Carmen Reforma pertenecientes al municipio de Pantelhó, por su ubicación topográfica, genera contaminación acarreada pendiente abajo por las lluvias que arrastran todo desechos hacia la micro cuenca del arroyo Majasil, durante su trayecto el agua del arroyo también es utilizado por ganado, como observamos el tanque séptico se localiza a una distancia menor a 15 metros del cuerpo receptor, los pozos de absorción construidos no cumplen con su objetivo, siendo prácticamente unos pozos de visita, en el terreno con un alto contenido del arcilla, provocando que el agua rebose de los brocales y descargue al arroyo pluvial, donde a 2 km. aproximadamente aguas bajos la población Los mangos, se sirve de esta agua para consumo humano" (Dictamen DGAMA 250607/1).

La mención de que el "agua es también utilizado por ganado" comparando con estos a las personas de las comunidades causó una gran indignación entre los afectados. Pero también causó un efecto adicional, las personas de distintas facciones se empezaron a reunir, zapatistas, priistas y perredistas realizaron varias asambleas para analizar la situación y las medidas a tomar. Una de ellas, a solicitud de los zapatistas, fue la de acudir a la Junta de Buen Gobierno a exponer que el problema era más allá de las diferencias entre priistas, perredistas y zapatistas.

> "…desde el año 2005 han estado reclamando su dolor y sufrimiento nuestros compañeros y compañeras bases de apoyo y también nuestros hermanos que pertenecen a los partidos políticos del PRI y del PRD que junto con nuestras bases de apoyo de esas comunidades han reclamado sus derechos a la salud y a la vida. Han estado reclamando que se les respete su comunidad, su arroyo y sus manantiales, pero nunca las autoridades oficiales han escuchado.
>
> Son compañeros y hermanos tzotziles y tzeltales los que habitan en esa comunidad y sus fracciones mencionadas. Son hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos que merecen ser escuchados, ser tomados en cuenta y ser respetados sus derechos. Los habitantes afectados ya se manifestaron en varias ocasiones ante las autoridades oficiales de Pantelhó y ante otros funcionarios gubernamentales del Estado, pero hasta ahora no han hecho nada para resolverlo. Esto es la muestra de que a la autoridad municipal y del Estado no les importa la vida y la salud del pueblo." (Comunicación del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista de Santa Catarina Pantelhó. 12 de agosto del 2007).

Por su parte los perredistas de Los Mangos manifestaban su malestar dado que llevaban más de tres años "luchando" por la cancelación de la obra y porque pensaban que habiendo negociado los votos en apoyo a las obras que les prometieron, primero habían votado por el actual

presidente y posteriormente por el gobernador que contendió por su partido.

> "… Lo que hace el alcalde está muy mal. El río contaminado es nuestro abasto de agua. Peleamos la cancelación de esa obra desde hace tres años. Nunca nos hizo caso". Votamos por él, y luego por (Juan) Sabines, pero nos dan la espalda…[en Los Mangos] hay hermanos del EZLN, y como tenemos el mismo problema nos pusimos de acuerdo, y los del PRI apoyaron… el presidente Armando Juárez Cruz se negó y se negó atender…fuimos con la Junta de Buen Gobierno de Oventic a pedir justicia. La junta sí nos hizo caso. Ya queríamos destruir la obra, pero los zapatistas nos aconsejaron hacer un acuerdo con otros más como última oportunidad, y lo que salga del acuerdo eso hacemos porque lo que importa es la salud de nuestra gente, de toda la gente". (López Hernández 2007)

La JBG de Oventik emitió un comunicado invitando a una gran marcha a la cabecera municipal para el 20 de septiembre:

> "… respaldamos la marcha y manifestación pacífica que se llevará a cabo en la cabecera municipal de Pantelhó el día 20 de septiembre del presente año, con el objetivo de exigir la inmediata sellada y cancelación de dicha obra, ya que el presidente municipal con su director de obras públicas violaron los derechos humanos y los usos y costumbres de los pueblos indígenas, ya que el respeto es fundamental para la armonía y el equilibrio de la vida comunitaria de los pueblos, y al no consultar la realización de dicha obra ni mucho menos hacer un estudio sobre la contaminación de sus aguas y del medio ambiente, se puede considerar una provocación de confrontación entre las comunidades. Pero lo grave es que ese problema no ha sido escuchado y menos resuelto por las autoridades oficiales responsables.
>
> Por lo tanto como Junta de Buen Gobierno de esta zona, denunciamos y exigimos la solución inmediata de esa contaminación, para evitar las enfermedades y la muerte de los habitantes de esas comunidades…" (Comunicado JBG-Oventik 18 de septiembre 2007)

El día 20 de septiembre cientos de personas desde muy temprano en camionetas y a pie, tomaron las tres entradas a la cabecera municipal y marcharon simultáneamente hacia la plaza central del poblado y en el quiosco frente a la presidencia se concentraron. El paso por las calles de los contingentes fue saludado por hombres y mujeres del pueblo que los veían con agrado. La mayoría con pasamontañas, provocaban a los habitantes a salir a las puertas y ventanas de las casas. Los vecinos antes con temor por los zapatistas, ahora daban muestras de júbilo, gritos y consignas contra el presidente municipal y vítores hacia los zapatistas. La marcha encabezada por un grupo de mestizos de la cabecera, seguidos de zapatistas, priístas y perredistas se manifestaron juntos hasta llegar a la parque donde se distribuyeron colmándolo.

En el quiosco se instaló un equipo de sonido que usaron los oradores que fueron pasando cada uno representado a los grupos que marcharon. Primero habló Nicolás Urbina, mestizo de la cabecera quien manifestó, primero que nunca había ocurrido una marcha de esta magnitud en Pantelhó y que se hacía porque ya se habían unido los que antes estaban divididos. Que ahora estaban hartos de la incapacidad el presidente municipal y que él no hablaba por ningún partido sino como población afectada por no resolver los problemas del pueblo y de las comunidades del municipio.

En su turno y como representante perredista Manuel López Hernández expuso que así como "se llevan" bien en la comunidad los pobladores de distintas filiaciones políticas, invitaba a todas las comunidades y al pueblo a juntarse y enfrentar sus problemas para resolverlos, que no querían y pedía a los de San Caralampio y El Carmen Reforma de mayoría perredista ambas, evitar confrontaciones y que vieran que no era un problema con ellos sino con la autoridad municipal. Así que la exigencia era "que de inmediato sea sellada y cancelada la obra que origina las aguas negras. Si el gobierno no cumple, vamos a tapar y luego destruir ese tanque séptico".

El representante de los zapatistas leyó un comunicado que entre otras cosas mencionó:

> "El presidente municipal con su director de obras públicas, violó nuestros derechos humanos y nuestros usos y costumbres como pueblos indígenas ya que el respeto es fundamental para la armonía y el equilibrio de la vida comunitaria en un pueblo indígena, al no consultarnos sobre la construcción de la obra de drenaje ni mucho menos al realizar el estudio de impacto ambiental para determinar sí dicha obra era pertinente su construcción.
>
> Ahora nos dicen que las dependencias del mal gobierno, están haciéndole estudios al agua de nuestro Arroyo Majasil para ver el grado de contaminación, que quieren llevar la desembocadura del drenaje a 15 metros de donde está, que para el caso es la misma pendejada ¿es que no entiende el mal gobierno que la desembocadura de las aguas negras está en la punta del Cerro y nosotros somos los que vivimos en las faldas del Cerro? Les decimos que no queremos sus proyectos productivos que nos han ofrecido, lo que queremos es vivir en paz y sin enfermedades, por eso exigimos la cancelación inmediata del drenaje."
>
> "…estamos hoy aquí para exigir públicamente a que sea cancelada inmediatamente y destruida la obra de drenaje que ya está en funcionamiento en nuestra vecina Comunidad de San Caralampio y El Carmen Reforma. Venimos a dar a conocer a nivel Nacional e Internacional las graves violaciones de nuestros derechos humanos a la vida, a la salud y a un medio ambiente sano, porque el Presidente Municipal y el mal gobierno en general, supuestamente lo conocen y tiene sus comisiones, pero ¿donde está el respeto a nuestros derechos como pueblos indígenas? (MARZ Santa Catarina 2007)

El palacio municipal luce semicerrado. Como siempre. El edil prefiere atender en sus oficinas de San Cristóbal de Las Casas. Nicolás, "comerciante" priísta de la cabecera, observa a sus correligionarios manifestarse con bases de apoyo del EZLN y con sus habitualmente rivales perredistas: "Ese presidente municipal no sabe vivir. Nunca nos tiene en cuenta, ni a ellos (y señala a los manifestantes) ni a nosotros. Esta es sólo una advertencia. Después de esta marcha seguro vendrán nuevas ideas. Una marcha así nunca había pasado en Pantelhó. Y todo por un problema que se resuelve rápido, tapan el drenaje y listo. Pero hay que reconocer que esta marcha no se hubiera hecho sin los zapatistas, ellos son los que le vinieron a dar fuerza, ahora ya entendemos que su lucha es por el bien de la gente, no, de veras mis respetos"

Si entre muchas verdades eliges una sola y la persigues ciegamente,
ella se convertirá en falsedad, y tú, en un fanático
Kapuscinski, Lapidarium II

CAPÍTULO IV LOS TRES NUDOS DE OXCHUJK' Y TRES PUEBLOS EN SAN PEDRO CHENALHÓ

Yajval Abtel, o dueños de los cargos, en la lengua tsotsil es una de las muchas maneras de referirse a las autoridades civiles y religiosas de los pueblos de los Altos de Chiapas. De nuevo tenemos a el Ajaw, dueño de la actividad encargada de vigilar, cuidar, ayudar y dirigir a la gente que pertenece al lum, al municipio.

Todo parece indicar que la existencia de disputas es una constante en la construcción socio-histórica de los pueblos indios. Y contrariamente al romanticismo que suele acompañar a las historias narradas en torno a esas sociedades, los gobiernos indígenas viven en una situación de conflicto por distintas luchas y en una tensa convivencia. La vida política no ha permanecido estática, sino siempre en constante cambio y adecuación. Gonzalo Aguirre Beltrán, en su clásico texto "Formas de Gobierno Indígena", menciona que desde la época colonial los pueblos indígenas viven constantemente en conflicto por las tensiones provocadas por las relaciones entre gobiernos y funciones.

La capacidad adaptativa y de cambio de estas sociedades es, con frecuencia, acallada por las miradas que suelen exaltar la "tradición" indígena, como si ésta fuera estática. Que los pueblos viven aislados y que lo que viene de fuera llega a imponerse. Por el contrario, los estudios, investigaciones y escritos, han demostrado que, pese a su ropaje "tradicionalista" externo, los gobiernos indígenas son tan dinámicos y diversos que, aunque hacemos intentos de encasillar en un modelo como el que hemos propuesto, el gobierno en los pueblos indios no es estático, sino que, por el contrario, son dinámicos y se reinventan constante e incesantemente. En este capítulo

veremos como en los pueblos de Oxchujk' y Chenalhó las estructuras político religiosas se renacionalizan por la interacción con la sociedad nacional, las políticas públicas y por otro de la aparición del zapatismo en la región Altos de Chiapas.

4.1 KAJWALTIK DE OXCHUJK', LA ESENCIA Y ORDEN DEL PUEBLO

De las revueltas indígenas de 1712 y 1869, de los acontecimientos de principios de siglo veinte, en las versiones coloniales y mestizas de estos eventos, se explicaba que el origen de las acciones de los pueblos indios en contra del sistema colonial y liberal se debían a que existían rituales y adoración de objetos que ordenaban rebelarse contra los sistemas económico-políticos del momento. Juan Pedro Viqueira se pregunta qué había detrás del petate que cubría el altar de la iglesia de K'ankujk' antes y después de la rebelión de 1712 que tuvo como epicentro este lugar.[104] En los testimonios de los juicios a los sublevados en 1869 se aseguraba que "unas piedras parlantes" en el paraje Tsajaljemel del municipio de Chamula, ordenaron a los líderes formar ejércitos e iniciar la guerra contra el gobierno.[105] En trabajos antropológicos se habla de las "cajas parlantes" o "san miguelitos" cuidados en casas mantenidas con secrecía por los lugareños.[106]

En los distintos recorridos que he realizado a pueblos indios de Chiapas y de otros lugares de la Mesoamérica indígena, he visto que existen muchos objetos y documentos que son guardados en los pueblos, ya sea en archivos o en baúles, ya sea dentro de las iglesias o en edificios comunales. En la iglesia de K'ankujk', guardan en un baúl un conjunto de objetos y en la casa del martoma que año con año cambia, un cajón de cuatro patas donde están los objetos sagrados del "Kuxu Vinik Tatik" el Padre Siempre Eterno o San Juan. En otros pueblos de los altos existen documentos, lienzos y objetos como en Sítala, Chalchihuitán, Chalam (municipio de Mitontic), Aguacatenango y Amatenango. En la actual Guatemala, como en el pueblo Santiago Atitlán, el santuario de Maximón. En Jacaltenango en un altar del municipio los alcaldes cuidan los "Títulos" del pueblo. En muchos pueblos están los "planos" coloniales con lo que han defendido los límites de sus fundos legales. En Oxchujk', El Kajwaltik[107], es ese cajón donde están, entre otros objetos, un documento el cual se considera la "ch'ul", la esencia del pueblo.

---

[104] "Indios rebeldes e idólatras". Juan Pedro Viqueira Ed Ciesas 1997 pp 95-97;
[105] La Guerra de Castas, J Manguen UNACH
[106] Andrés Medina Revista Nueva Antropología número 20 Vol. V Enero 1983 pp 21-22 ; La Patria del Criollo de Severo Martínez Peláez BUAP
[107] Kajawaltik "Nuestro Ajaw": "K"- posesivo de primera persona, ajaw "dueño", con "tik"- plural primera persona inclusivo "nuestro".

En la extensión del municipio hay 133 parajes, unos de gran tamaño otros más pequeños pero toda la geografía de 72 kilómetros cuadrados, cuenta con una densidad de poblacional de 600 habitantes por kilómetro cuadrado, una de las más altas del mundo para población rural.

La cabecera municipal, es conocida como lum (pueblo). El lum es el centro político, religioso y comercial de los parajes; allí desempañan los cargos de las autoridades municipales.

El nombre del municipio Oxchuc, en tseltal Oxchujk', quiere decir "Tres Nudos". El nombre Oxchujk', dicen algunos, alude a una piedra que tiene la forma de tres nudos, que se ubicaba atrás de la iglesia, cerca de Yaxnichil lugar en donde hasta hoy día se ubica la principal fuente de agua que abastece los habitantes de la cabecera municipal. También el nombre podría relacionarse con la figura encontrada dentro de la iglesia (ch'ul na- casa sagrada), en la parte izquierda de la pared de los tres caracoles.[108] También se dice que donde está la iglesia del patrono Santo Tomas se encuentra el Xmuxuk' (el ombligo de la tierra). Sobre el origen y fundación del pueblo tomamos este espléndido relato recogido por Nancy Modiano:

> "Esta es la historia del antiguo Santo Tomás. Vinieron de una tierra que se llama Guatemala, y Santo Tomás vino a buscar dónde quedaba el ombligo de la tierra. Trajo una culebra viva, pues esa culebra, cuando levantaba la cabeza, quería decir que no es el lugar donde está el ombligo de tierra, de que tenían que continuar su viaje.
> Se fueron para el lugar que se llama Paixak, allí encontraron unas casitas, un iglesia, pero la culebra levantó la cabeza; no había encontrado dónde está el ombligo de la tierra. De ahí salieron a un lugar que se llamaba Hermitewitz, también encontraron casitas, la culebra volvió a levantar la cabeza; Santo Tomás se dio cuenta que no era el lugar, entonces salieron más lejos todavía.
> Quizás unos 40 a 45 km, y llegaron a un lugar que se llama Ocosingo. Aquí encontraron muchas casitas y una iglesia grande. La culebra continuó arrastrando la tierra, lo cual quiere decir que no es el lugar en que se encuentra el ombligo de la tierra.
> Entonces dijo Santo Tomás, "en este momento tenemos que salir a un lugar, a ver a dónde". La culebra siempre, pues tenía sus orientaciones, sí levanta la cabeza hacia el oriente, si señala hacia el poniente, ahí se fueron, si apunta hacia el norte o sur, se iban hacia el norte o sur. En aquella ocasión señaló hacia el poniente, y Santo Tomás dijo: "tenemos que salir" pero su mujer, la virgen Candelaria; pensó yo por mi parte ya no voy a salir. Ya caminamos mucho, y ya mucho tiempo que salimos, y así es que yo voy a quedar aquí. Me ha gustado este lugar". Y hasta ahora allá está en Ocosingo.
> Entonces vino Santo Tomás y dijo: "puedes quedar en donde tu quieras, yo sí tengo que seguir" y se fueron.
> Entonces encontraron un lugar que se llama Pojiltik. Allí se durmió un ratito la culebra. Pensó Santo Tomás que ya ese lugar donde se encuentra el ombligo de la tierra, y empezaron a trabajar. Pusieron muchas casitas. Pero al momento se levantó otra vez la culebra y apuntó hacia el norte. "Tenemos que salir" pensó Santo Tomás.
> Se fueron y llegaron a un lugar que se llama Karowitz la culebra durmió, como una hora. Hicieron muchas casitas y una casa grande, la iglesia. Pero la culebra se levantó otra vez levanta la cabeza hacia el sur, entonces Santo Tomás dijo: Ya hicimos la iglesia y tenemos que salir otra vez. Pero ya estamos cerca del obligo de la tierra. Un ratito nada más, tenemos que caminar. Cuando corre mucho la culebra es que muy

[108] En la 3ª edición de libro de Martín Gómez Ramírez, tanto en la portada como en los interiores hemos publicado fotografías de estas placas de piedra.

> lejos están. Pero la culebra ya estaba caminado despacito. Llegaron a un lugar que se llama Yaxnichín [hoy se llama Yaxnichil] que significa el lugar donde todos toman agua. Entonces llegaron y allí la culebra se metió dentro del agua.
> ¿Qué hacemos? Ya no nos queda nada, dijo Santo Tomás. Entonces habló la serpiente. "Ahora, por órdenes mías digo que ya pueden hacer la iglesia y Santo Tomas va a quedar como patrón de este lugar. Y ustedes, que son seguidores de nosotros, vivirán toda la vida, ya nunca tendrán que destruir la iglesia, porque éste es el lugar donde se encuentra el ombligo de la tierra. Vendrán de otras partes, muchas gentes para concentrarse acá para su peregrinación, y santo Tomás va a ordenar las lluvias para el cultivo"
>
> Por tanto, el santo patrono de Oxchuc, es reconocido como el salvador de la humanidad y el que manda la lluvia, hasta la actualidad llegan peregrinos de otros lugares para pedir lluvias para sus cultivos, sólo que ha disminuido como en los años anteriores. (Modiano, 1974:26-27).

El antropólogo Alfonso Villa Rojas (1964) señala que el edificio más importante del municipio es la iglesia que se sitúa al lado oeste del centro ceremonial. En él se encuentra la imagen del santo patrono Santo Tomas, la Santa Cruz y los santos menores. De igual manera que hace cincuenta años de las apreciaciones de Villa Rojas, en todas las ceremonias religiosas, se decora el altar con flores, se ofrece velas o veladoras, se quema incienso y el piso se cubre con juncia.

A dos cuadras del parque, se encuentra el mercado municipal donde interactúan cientos de personas diariamente provenientes de varios parajes y pueblos; dentro de la cabecera municipal, se localiza la casa de la cultura, la casa tradicional[110], la Iglesia El Calvario, la clínica del SSA, el auditorio de básquetbol, cuatro escuelas de educación primaria, el kínder, la secundaria técnica No. 31, el CECYT, la sede de la Universidad Intercultural, las dos oficinas de supervisiones escolar de educación primaria la 701 y 702, las oficinas de los partidos políticos del PRI, PRD, PAN, PVEM, PT y Convergencia.

Anteriormente, el municipio estaba conformado por dos calpules, separados por una línea imaginaria reconocida por sus habitantes, misma que va de este a oeste y da inicio en un punto entre la iglesia y la presidencia municipal. La parte norte de la línea corresponde al calpul de Santo Tomas Muk'ul Kalpul (calpul grande) y la parte sur corresponde al calpul de Santísima Trinidad Ch'in Kalpul (calpul pequeño). Estas dos secciones no sólo es una división territorial, sino son demarcaciones de organización política y religiosas de los habitantes (Villa Rojas, 1964).

Toda actividad que se realiza para beneficio de todo el municipio se juntan los dos calpules para celebrarlo, y se realiza en el *lum* (cabecera municipal), esto indica la cohesión, reciprocidad, y

[110] La casa tradicional, aunque fue construida por la presidenta municipal del trienio anterior pensado como el lugar donde guardar El Kajwaltik, a la fecha ni se ha inaugurado y continua en la casa de don Manuel K'ulub.

el respeto mutuo que existe entre los dos calpules. Los calpules no están definidos geográficamente, y sus miembros están distribuidos en diferentes parajes del municipio.

Cada kalpul representa una unidad social, no sólo política y religiosa, ambos kalpules aportan las mismas cantidades de funcionarios, como señala Villa Rojas:

> "cada calpul tiene su propio cuerpo de funcionarios que se encargan de cumplir funciones jurídicas, políticas y religiosas. La administración de justicia es ejercida de modo patriarcal por tales funcionarios que se eligen entre los de mayor edad; lo mismo el gobierno de cada calpul, así como las obligaciones religiosas que son de rigor practicar en el curso del año, ante los santos de la iglesia, ante las cruces que señalan las cuevas, fuentes y cumbres de carácter sagrado están a cargo de esos ancianos" (Villa Rojas, 1964:322).

Los habitantes del municipio, están agrupados por clanes y linajes patrilineales, identificados por los trabajos antropológicos de Alfonso Villa Rojas (1964), Henning Siverts o el de Gómez Ramírez (2006). Los clanes son los apellidos en español y está dividido en varios linajes, apellidos en *bats'il k'op*. En Oxchuc existen seis clanes que son: Sántiz, Gómez, López, Méndez, Encinos y Rodríguez. Los dos primeros son altamente dominantes, con mayor número de población y están distribuidos en varios linajes, ya que el clan Sántiz tiene 39 linajes y el clan Gómez integrada por 37 linajes (Ibíd.) Una minuciosa descripción de cuales linajes y en que parajes se encuentran está en el texto de Martín Gómez Ramírez (Gómez 2006: 377-384).

Cada linaje es una unidad social que comparte la misma descendencia, es decir, es una agrupación de una familia que comparte lazos consanguíneos, el linaje es un grupo de personas que llevan el mismo apellido en *bats'il k'op* (en lengua tseltal), y que comparten el uso comunitario de una sola porción de tierra amplia que ha distribuido en partes iguales de acuerdo al número de miembros o familias del linaje. Por lo tanto, la relación del linaje es importante en la herencia (principalmente de la tierra), ya que los terrenos siempre están bajo el control de los individuos del mismo linaje. Además, los miembros de cada linaje, son dueños de grandes parcelas que ninguno podía vender sin el consentimiento de los demás (Ibíd.).

Por tanto, cada linaje posee tierras dentro de cada paraje y calpul de origen y siempre se trata de tierras ancestrales que pudieron ocupar los jefes de cada linaje. Actualmente, dado que los miembros de los linajes han crecido en su número de población, la cual ha causado la compra de tierras fuera del calpul de origen. A pesar de eso, no se ha perdido los elementos fundamentales de un sistema de vida comunal, de organización social y el trabajo cooperativo. Esto es uno de los aspectos sobresalientes las relaciones de cooperación y ayuda mutua representado por el trabajo

comunal, el cual mantiene vigencia hasta nuestros días y cuya función es lograr un beneficio general (León, 1999).

El paraje originalmente era un territorio clánico. Teóricamente cada linaje ocupa un territorio particular, conocido con el nombre de *paraje;* en realidad, son familias extensas pertenecientes a linajes distintos que ocupan un mismo paraje. La palabra española paraje se utilizó antes con referencia al área total ocupada por un clan. Sin embargo, en la actualidad se usa esta palabra para designar a una agrupación de territorios clánicos colindantes, cuyos respectivos grupos propietarios se encuentran en una relación de interdependencia político-económica determinada (Siverts 1969). Hoy en día, la palabra paraje es entiendo como sinónimos de localidad o comunidad del municipio de Oxchujk' y como tal, tiene su agente municipal y sus comités de salud y de educación.

Todas las personas adscritas a un paraje, acatan los acuerdos establecidos por sus propios habitantes, y cumplir con el servicio que la comunidad requiera, como agente municipal, comisariado ejidal, consejo de vigilancia, comité de educación, tesorero, secretario, patronato de agua potable, entre otras funciones. Este servicio es para el bien común que todos los habitantes del lugar deben ejercer, sin ninguna remuneración. Al respecto es interesante recuperar lo que dice Villoro (1998) sobre las relaciones entre lo individual y lo colectivo: "el individuo no debe preguntarse si el interés de la comunidad a que pertenece choca o no con el suyo, porque su deseo incluye también el bien de todo. Yo soy parte del todo, piensa, lo que le perjudique me perjudica, su bien es el mío" (Villoro, 1998:360).

Este aspecto que señala Luis Villoro, se ejerce en todos los parajes del municipio, donde todos los habitantes del lugar pasan a ejercer cualquier función que requiera la comunidad durante un año sin ningún costo alguno. Los cargos dependen mucho en la edad y de la experiencia, la mayoría de los adultos jóvenes primero pasan a ejercer sus servicios como secretarios, vocales o policías, mientras va adquiriendo conocimientos y experiencias en el trabajo comunitario, va colocándose en puestos superiores como agentes municipal o comité de educación, entre otras funciones.

Los hombres de la comunidad tienen la obligación de dar este servicio, además es el derecho y la obligación de todos los miembros de la comunidad para participar en la definición de su destino y su organización política, social, económica y religiosa. Tomar decisiones colectivas

tiene que ver con cuestiones relacionadas con el servicio comunitario o sistemas de cargos, porque el trabajo sólo tiene sentido cuando se hace al servicio de los demás, es decir, de la comunidad

En Oxchuc, las reglas de pertenencia establecen que los que fungen con el servicio, son los padres de familia y los jóvenes casados sin importar su edad, si un muchacho se casa a los 15 años pasa a ser cooperante[111]. Si un joven que tiene más de 18 años, sigue estudiando y es soltero, no lo involucran en las actividades del paraje. Toda actividad de la comunidad es regida por las autoridades nombradas en el marco de una asamblea y en la asamblea se mantiene el poder supremo de la comunidad y a partir de ahí se derivan los trabajos y los servicios a desarrollar. Ya que, los tseltales herederos de aquellos pobladores originales, siguen conservando un idioma, una historia, una religiosidad, una cosmovisión propia, una forma de aprendizaje, un derecho, en general una cultura común y distintiva (Regino, 2002).

4.1.1 Desaparición de Skatinab, Ts'unubil y Ch'uykaaletik , restauración del sy'uel tunneletik

Para ser miembro del pueblo se necesita exclusivamente haber nacido en él, pero se expresa y se convalida con el hecho de participar en el complejo político religioso. Desde el paraje hasta los otros "cargos", lo cual significa la adopción de una visión particular de entender la vida. Como menciona Francisco Javier Sánchez

> "a pesar de todo, la cultura de los bats'il winik [hombre verdadero], aunque menospreciada y refuncionalizada, seguirá presente en su sentido fundamental: los bats'il winik seguirán siendo tales continuarán reproduciéndose, bajo otras condiciones y circunstancias, aunque su carácter de "autenticidad" (bats' il) vaya perdiendo su sentido original, y en su lugar se recurra a la "resistencia y negociación" para ser tomados en cuenta" (Sánchez, 1998:20)

Ha habido momentos, en la vida del pueblo en que se desarticularon las estructuras político-religiosas tradicionales, para dar paso a una relación con el sistema político nacional y a la cultura política nacional. Desde los años ochenta se ha enfrascado en una lucha constante de sectores, grupos y organizaciones que se disputan la presidencia municipal, en las que se invocan los valores indios de gobierno como "plebiscitos, asambleas y consultas" a las comunidades que

[111] La palabra "cooperante" son todos aquellos habitantes del paraje que cumplen con el servicio del bien común, o sea, todos los padres de familia. Si un joven se independiza de su padre y forma una nueva familia, automáticamente se incorpora como un miembro activo del paraje.

integran este municipio. Así que podríamos afirmar que las ideas y valores de servicio y de deber con el pueblo, quedan en pocas personas responsables de los trabajos de equilibrar la vida entre las personas.

Los términos K'atinab (dador y generador de calor y fuego) el ch'uy k'aal (mediatizador o equilibrador del calor y fuego), el Ts'unubil (sembrador y guía del orden social del pueblo) son términos con los que se designan la autoridad suprema de Oxchujk', estos personajes asi como todo el cuerpo de autoridades tienen en su manos el destino, el orden y comportamiento del pueblo, del individuo y de los habitantes que conforman ese pueblo. También se les reconoce un poder sobrenatural y una gran sabiduría, que desempeñan el papel de la intermediación entre las generaciones pasadas y futuras, entre la naturaleza y el pueblo (naturaleza expresada en fuerzas sobrenaturales y personajes mágicos). El K'atinab es entonces la máxima autoridad moral y judicial del pueblo. Su fuerza se explica por el concepto de mundo en el que la potencia moral y física de cada individuo se hace depender del imaginario social que hay con respecto al alma. El k'atinab tiene como "alma" a balam el jaguar, máxima expresión de la fuerza espiritual que en los términos locales se refiere al (k'aal) calor. El cargo es vitalicio. Las autoridades son quienes dirigen todo el orden social del pueblo, establecen normas de conducta, normas de respeto a los mayores. Todas las recomendaciones son consejos que salen de la boca de los dirigentes, de los mayores que implican el sometimiento al orden social colectivo, que incluye a las mismas autoridades. El poder depende de las decisiones comunitarias, el poder es concedido por decisión comunitaria y al finalizar el periodo el hombre que ha ejercido correctamente su autoridad es un nichimail winik, un hombre florecido.

Está documentada la presencia del K'atinab, y el Ts'unubil, quienes detentaban la principal autoridad en el pueblo de Oxchujk'. En el diagrama elaborado por Henning Siverts muestra la presencia de estas dos autoridades, que como ya mencionamos, eran cargos vitalicios. Los sujetos tenían poderes especiales y que eran renovados a la ancianidad o muerte de los detentadores.

Tabla 4: Cargos político-religiosos de Oxchujk', Circa 1940

LISTA DE CARGOS

Núm.	*Nombre del cargo*	*Clave*
1	martoma	I. C. 1.
2	c'unubil	I. A. 4.
3	ch'uyk'aal	I. A. 3.
4	ʔokilk'abil	I. A. 2.
5	k'atinab	I. A. 1.
6	skapitan ch'in santo	I. B. 3.
7	ʔeshtul	II. 4.
8	siniko	II. 3.
9	kornal	II. 2.
10	skapitan muk'ul ahaw	I. B. 2.
11	ʔalkal	II. 1.
12	skapitan ch'ultatik	II. B. 1.

by CamScanner from intsig.com

Es a fines de la década de los años cuarenta cuando estas autoridades fueron eliminadas, el poder otorgado por el pueblo se canceló.

> "Un presidente que era evangélico, encarceló y mandó azotar públicamente al K'atinab, para demostrar que no tenía poder alguno. También les dijo a los alcaldes y a los chuykaales, que estaba bien, que siguieran haciendo sus cosas, pero que ya no se metieran en las cosas de la política del municipio, porque ellos no tenía poder alguno y ya se irían dando cuenta de que solo había un Dios"
>
> "Los otros presidentes que vinieron, pues ya no querían que alguien como el K'atinab, con su autoridad, les hiciera competencia, así que dejaron sólo la ayuda de los regidores y de los alcaldes. Poco a poco fueron perdiendo fuerza, en los asuntos de la autoridad municipal, aunque se les dejaba que tuvieran su propia casa, aquella que estaba al otro lado de la carretera, ya no en la presidencia. Así acabo el Sk'atinab y el Ts'unubil". (K'ulub 2003)

Si aplicamos para Oxchujk' el modelo de "pueblo indio" que hemos establecido en esta tesis, definiríamos a este pueblo como el territorio que ocupa el municipio en la región de los Altos de Chiapas, que de manera soberana gobiernan las instituciones político-religiosas que se describen en el siguiente cuadro:

Tabla 5: Modelo de pueblo Indio Oxchujk'

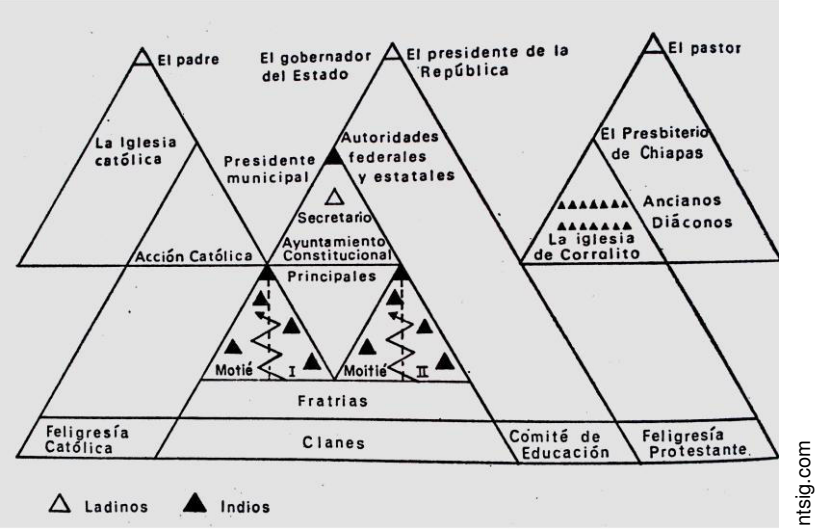
Institución	Ayuntamiento Constitucional	Ayuntamiento Tradicional	Ch'ulna/ Iglesia	Jalawinik
Integrado por:	PRESIDENTE MUNICIPAL SECRETARIO SINDICO JUEZ REGIDORES Comité Municipal del PRI (y de otros partidos) Agentes Municipales y Comités de Educación, de Salud (en parajes)	Funcionarios y oficiales del Kavilto Alkaletik K*ornaletik* E*xtuletik* *Ch'uyk'aaletik*	Martomaetik, Alperesetik, Kapitanes	Personajes, actores, músicos y danzantes
Origen	Moderno	Prehispánicos, coloniales y modernos	Prehispánicos, coloniales y modernos	Prehispánicos

Fuente: Elaboración propia

En estas estructuras hay una interrelación entre las designaciones, las responsabilidades, los tipos de trabajo y las relaciones con el mundo mágico, el mundo de las relaciones entre las personas del pueblo y las relaciones con el sistema político nacional. En la actualidad lo que tiene que ver con la presidencia municipal se desarrolla por su parte y las actividades de lo "tradicional" por otra.

En este pueblo, a pesar de que las disputas por el poder municipal, han ocultado a los sy'uel tuuneltik, los servidores, sus actividades aún persisten dado que hay un orden en el pueblo y que acontecimientos desagradables han hecho reflexionar del incumplimiento de los deberes de los habitantes del pueblo. En los años sesenta, Siverts consignó que las transformaciones a la estructura político religiosa del Oxchujk' se fueron incorporando, por un lado, a las propias de la estructura de poder las de las religiones evangélicas, y por el otro a las del sector educativo. Al menos estas dos, al lado de la separación y dominio del Ayuntamiento Constitucional nos ofrece un nuevo paisaje del modelo.

Tabla 6: Organización política de Oxchujk' 1969



Fuente: Tomado de Siverts (1969)

Así, en el pueblo indio de Oxchujk' existe un complejo político religioso tradicional articulado o en ocasiones en conflicto, con otras religiones y formaciones políticas. Existe una religiosidad llamada "tradicional", la propiamente católica, dependiente de la diócesis de San Cristóbal y la emergencia de ya no tan nuevas religiones protestantes. En muchos casos los católicos y los tradicionalistas no tienen problemas y comparten tanto el complejo de fiestas como la Iglesia ubicada en el centro de la cabecera municipal. Con los que existen y han existido conflictos fuertes son entre "tradicionalistas" y las iglesias evangélicas. En la historia reciente, desde la aparición de estas últimas a fines de los años treinta, en los parajes Corralito y Yochib, ha habido varios momentos de serios conflictos. En la actualidad existan unas 20,000 personas

creyentes de estas iglesias repartidas en 14 congregaciones y según el departamento de asuntos religiosos del propio ayuntamiento hay cerca de mil templos en la geografía municipal.

Por su parte existe un complejo de Autoridades Cívicas y religiosas que, después de haber sido desplazadas por las instituciones "modernas" como las agencias municipales y comités de educación, obras materiales y de salud (que hay en cada paraje) entre los años 80 y 90's del siglo pasado, han resurgido por las políticas, tanto gubernamentales como municipales.

Aún por el desplazamiento, los habitantes de Oxchujk' afirman que los diferentes cargos cívicos y religiosos son imprescindibles para que haya paz y tranquilidad en el pueblo. Y que toda persona tiene la obligación de servir a su pueblo. Ese servicio, que se ha de desempeñar, es parte del trayecto de la vida personal y familiar de los habitantes de este municipio. El desempeño de cargos sirve para la vida espiritual y religiosa a través del complejo ceremonial.

Los cargos propiamente religiosos son desempeñados por personas encargadas de llevar a cabo las fiestas; estas personas son los capitanes, los cabildos, los "ch'uy k'aaletik" y las autoridades tradicionales, las esposas de estas personas comparten también las responsabilidades.[112]

Las autoridades tradicionales, quienes fungen primero con el cargo de "Alcalde", "Extul" y "Kornal", duran en su función un año y son del mismo calpul; las personas que las relevarán serán del otro calpul.

Estos "servidores", "tuuneletik" entre otras obligaciones ceremoniales tienen el resguardo de el libro sagrado de Kajwaltik, el Rosario de Santo Tomás, el vestuario antiguo del santo patrono, las banderas tradicionales, entre otros objetos pertenencias sagradas.

Los objetos llamados Kajwaltik se resguardan en la casa del Alkal, nombrado a fines de cada año en una reunión general de los ancianos de los dos barrios. Cuando son nombrados en ese momento reciben el mandato y las normas de cuidar el libro sagrado por parte de las autoridades tradicionales salientes.

También se le conoce al manuscrito que hay entre los objetos como *El libro sagrado de Oxchujk'* , este manuscrito es el original de una ordenanza, escrita en lengua española y fechado el 10 de septiembre de 1674 por las altas autoridades de Guatemala, en el que se establecen un

[112] En un espléndido relato "El servidor del pueblo" ("Jtuunel yu'un lum") de Josías López Kaná retrata las costumbres. El relato puede leerse en varias claves: relata cómo se elige a un gobernante en una comunidad, El "servidor" de López Gómez dejará de cuidar su tierra, elegido por los mayores, quienes a su vez transmiten y representan la voluntad de la comunidad. Revista Ojarasca No.111, julio del 2006.

conjunto de reglas sobre los procedimientos que se debían instaurar para el gobierno del pueblo. Con el transcurrir del tiempo, el Kajwaltik se convirtió en el símbolo sagrado de la población y desde entonces, cada año es reverenciado durante su fiesta, la cual comienza el 31 de diciembre, finalizando 15 días después. Durante esos días, es llevado en procesión hasta una de las oficinas del municipio, en donde de un baúl se extrae, junto con otros objetos sagrados, y durante los 15 días, las autoridades religiosas lo veneran con cantos, música y quemando copal. Al final, el libro es guardado hasta el próximo año. En sus 13 ordenanzas se especifica cómo se debe comportar el pueblo y cómo organizar las fiestas de los santos, entre muchos otros aspectos de su vida social. En el siguiente relato de una entrevista realizada a Francisco Javier Sánchez Gómez, nos muestra como se hizo sagrado:

> "Lo que sabemos por nuestros padres, por lo que le contaron nuestros abuelos, es que antes, más primero, había gente que era la que encabezaba, que se escogía entre los mejores del pueblo. A lo mejor ahora seguimos haciendo lo mismo, sólo que antes los que dirigían, o como tú le dices, los que servían para resolver los problemas, era que realmente tenían el poder, por una lado, que eran buenas personas, que sabían cómo, y por otro, tenía esa capacidad que sólo tienen algunos. Pero eso cambió de acuerdo al contacto que se tuvo con otras cosas, el ir a las fincas, con las cosas del gobierno. Yo creo que cuando existe lo escrito, cuando empiezan a haber los escribanos y los maestros, no sólo han sido importantes para entender lo que ocurrió, sino para conocer los cambios, incluso muchas cosas entre las autoridades.
>
> Mira lo que pasa aquí en Oxchuc, imaginemos que llegó alguien del gobierno de San Cristóbal y trajo ese documento antiguo que le llamamos *Kajwaltik*, que si lo lees, ves que están las instrucciones de quiénes son los que mandan: el Alkal, el Kornal, Extul y muchos de los cargos que hubo en el pueblo. Después, con el tiempo, esos papeles escritos se hicieron sagrados, y ahora decimos que ahí está la esencia del pueblo.
>
> Se convirtió en el símbolo más sagrado, más importante de las autoridades tradicionales, pero lo que dice este escrito, leído por alguien, no lo sabíamos, hasta que vino aquel señor, creo que se llama Luis García, en 1958, y lo tradujo, paleografió. Como ves, hay una magia en la palabra escrita que se vuelve poderosa y le da poder a quienes lo cuidaban y lo cargaban año con año, lo cuidan y hacen las fiestas y escogen entre los habitantes del pueblo quien lo tiene en su casa.
>
> Cuando hubo ya más contacto con gente, con los comerciantes, los funcionarios de los gobiernos, con ir a oficinas y hacer gestiones, el hablar el español les dio poder, el poder que da manejar el español hablado primero, y después proporciona el hecho de escribir. En los pueblos se van convirtiendo primero en escribanos y posteriormente gente que entre los suyos tiene un poder más, y van cambiando aquello que consideraban sagrado, que era para servir, como tú dices, a sus gentes, a su pueblo. También lo usan para ayudarse a sí mismos, o sus familiares más cercanos y cobran por la ayuda, eso también se empieza a volver costumbre. Tienen que vivir de eso, ya no son sólo campesinos que están viviendo del ciclo agrícola, sino que hacen cosas que les lleva mucho tiempo porque ya los asuntos son muchos. Luego viene la escuela, por ahí de los años veinte en Oxchuc, ya hay una del estado, y algunos niños son enviados por sus padres para que aprendan leer y escribir, que tengan esa magia de saber ver en los documentos y la palabra que traen los papeles. Así las autoridades, primero, aunque no sabían el español o no sabían leer y escribir en español, estaban los escribanos, sus secretarios.
>
> Todos los habitantes de Oxchuc sabemos qué pasa en lo político y en el poder, porque desde niños estamos en contacto, no directamente, pero siempre sabemos algo. Yo creo que recibíamos una educación bastante sólida desde la casa ¿no? Yo recuerdo que mi papá me decía que hay autoridades y que a las autoridades lo teníamos que respetar, que teníamos que respetar a los mayores… había una educación tan estricta en la familia que no nos permitió salir fuera del orden social… pues ya sabíamos y nos decía las autoridades se visten así y son así, y están en el cabildo, etcétera ¿no?, entonces era parte de la formación.
>
> Los veía de vez en cuando, cuando íbamos al recreo pues el cabildo estaba cerca, pues estaba parado, generalmente conocíamos a los policías ¿no?, pero los grandes, digamos el regidor, el… o sea, los

> grandes funcionarios pues casi no se veía porque estaban en la oficina arreglando asuntos internos de la comunidad. (Sánchez Gómez 2003)

4.1.2 HACIA LA MODERNIDAD DISPUTAS POR LA PRESIDENCIA MUNICIPAL

El pueblo indígena de Santo Tomás Oxchuc ha mantenido durante los últimos años una lucha constante por el liderazgo político. Una primera etapa está caracterizada por el conflicto con la población no indígena, mestiza o ladina, que tenían ranchos y pequeñas fincas y luego se convirtieron en autoridades.

Los indígenas empezaron a rebelarse a los mestizos, pero en la historia del lugar no todos los mestizos se han aprovechado de ellos, se recuerda vivamente a Emilio Luna, un mestizo que se relacionaba bien con los habitantes de Oxchuc. Se casó con una mujer indígena, aprendió tseltal y participó en muchas de la actividades y las costumbres tradicionales, tocaba el arpa y la guitarra tradicional e incluso se volvió compadre del *Chuyk'al* y el *Alkal* de ese tiempo. También fue presidente municipal en 1938 y 1939.

A partir de esas fechas existieron muchos conflictos con los mestizos del pueblo de Oxchuc, quienes lograron apoderarse de los terrenos circundantes al centro del pueblo. Hacia 1950, siendo presidente Sebastián López Chij, los mestizos ya habían ocupado todo el comercio del centro. Para 1962 negociaron la salida de los mestizos de la cabecera, y la presidencia pasó a estar integrada únicamente por indígenas. (Ver anexo 5 cuadro de Presidentes de los Altos)

Otra vertiente de los conflictos en Oxchuc ha sido la presencia de las iglesias, tanto la católica como las evangélicas, esta última apareció en la región de los altos a fines de la década de 1930, distribuyéndose por varios parajes de Oxchuc como son Mesbiljá, Yochib y El Corralito. Entre 1942 y 1945 llegó la religión evangelista presbiteriana. En 1950 Luciano Gómez Kulub era *Skatinab* (gobernador del pueblo) pero también era del grupo de los evangélicos que eran autoridades. Existió un primer conflicto donde el presidente mandó azotar a Sebastián López porque era un curandero que sabía pulsar y echar enfermedades. La presencia de catequistas y los misioneros que venían de la parroquia de Ocosingo agregaron un elemento al conflicto en el pueblo, ya que empezaron a obligar a que en las escuelas se enseñara a rezar. Es recordada una catequista de nombre Anita Tsuchib, que junto con el padre Teodosio Martínez generaron profundas divisiones en varias comunidades.

La presencia de las religiones, de las cuales varias autoridades eran profesantes, trajo consigo un combate contra las llamadas cantinas clandestinas que operaban sin permiso,

principalmente en la cabecera municipal. Esto ocasionó un conflicto. Por otro lado, a partir de 1965, los primeros profesores indios empiezan a adquirir predios y construir casas en la cabecera municipal, que hasta entonces era el lugar de las autoridades tradicionales y donde estaban las casas de los mestizos. Esto va a ser a la postre motivo de disputa por el poder político y por los predios urbanos. Y para 1979, a nivel año en que el movimiento del magisterio a nivel estatal, se expresa en Oxchuc no sólo como un asunto de las corrientes sindicales magisteriales sino que involucra la disputa por la presidencia municipal.

La formación de maestros bilingües y la fundación de escuelas en las localidades trajeron consigo cambios en la organización social de los parajes. Se empezaron a constituir los comités de educación que conjuntamente con los maestros y la estructura burocrática del magisterio formaron espacios políticos integrados por la escuela y la comunidad. La estructura burocrática del magisterio llegó hasta la cabecera municipal donde se asentó la supervisoría, y se llegó al grado de que el supervisor escolar tenía su propio bastón de mando, aparecieron nuevos rangos jerárquicos, primeramente como maestros, después como directores, supervisores, inspectores hasta personal administrativo y de procuración, siguiendo las brigadas de mejoramiento y castellanización.

La apertura a la participación política indígena trajo como consecuencia que maestros bilingües tuvieran la posibilidad de acceder a la presidencia municipal. Tal fue el caso de Manuel Morales Díaz, quien fue presidente en el periodo de 1965-67. Varios años después, de 1974 a 1979, la presidencia fue ocupada por otro maestro bilingüe. De 1983 a 1985 nuevamente la presidencia municipal es ocupada por un maestro indígena, Domingo Sántiz Gómez, de religión protestante, también reconocido en el municipio por su liderazgo en la lucha antialcohólica y magisterial.

El movimiento magisterial resultó decisivo para la clase política en Oxchuc, porque surge cuando el poder de los ladinos declinaba. Estos líderes provenientes del movimiento estaban conectados con otros contextos políticos, culturales y socioeconómicos. Los orígenes de estos liderazgos se remontan a fines de la década de los años cincuenta con Manuel K'ulub, considerado un líder tanto religioso tradicional como político.

> "Yo no quería ser presidente, yo vivía en Nabil, tenía mi tierrita, mis cosas, y no necesito ser autoridad, pero el pueblo me pidió servirle. Cuando el pueblo lo pidió, soñé que Santo Tomás me indicaba lo que tenía que hacer. Fui presidente en el 71, en 76 y78 fui diputado, primero suplente en 76, y después propietario. (K'ulub 2003)

Don Manuel reconoce que el cambio orientó las cosas en el municipio, contraponiéndose a la pasividad que tenían los presidentes anteriores, sobre todo con los ladinos. Después se acercó a

la religión católica como una forma de reunir lo religioso y lo político. Por otro lado, continuó el conflicto con los evangélicos, quienes desde la década de los años cincuenta se han mantenido como un sector independiente dentro del pueblo. Mariano Gómez Sánchez dice:

> Los presbiterianos han mostrado una resistencia muy fuerte, por eso el municipio está dividido. El aspecto cultural ellos lo cortan de manera muy tajante, nada de hacer fiestas, son muy determinantes. En cambio el católico quiere combinar lo que es la tradición, aunque ha tenido sus lados malos. Para los evangélicos, los sacerdotes han sido sus peores enemigos. Anteriormente no se podían ni ver evangélicos y católicos porque cada quien defendía su iglesia.(Gómez Sánchez 2003)

En 1979, como consecuencia del movimiento magisterial de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), se retomaron los discursos de democracia y vanguardia como los puntos de diferenciación en el conflicto y la lucha política que se desencadenaría posteriormente. El movimiento magisterial es importante en la lucha por el poder en Oxchuc, porque de ahí surgieron dos grupos: vanguardistas contra democráticos. Ambos grupos tenían una base magisterial y de campesinos, que eran a la vez católicos o evangélicos, creándose una compleja red de relaciones sociales.

Se considera "democráticos" a casi todas las comunidades, exceptuando los parajes El Tzay, Cholol y Paxtontiljá, lugares de los "vanguardistas" y centro de disputas y confrontaciones no sólo entre maestros, sino entre los diversos sectores sociales.

> "La salubridad número II de San Cristóbal nos manda un oficio de que viéramos efectivamente el problema sobre el alcoholismo en Oxchuc. Entonces esto se llevó en una asamblea con los agentes y comités. Entonces en ese tiempo no había tanta división, creo que había tres comunidades que estaban divididos. Entonces lo pusimos en consenso con la gente de que efectivamente el alcohol ya era mucho. Entonces la opinión de la asamblea fue que era importante evitar un poco. Entonces, en ese tiempo, pedimos la intervención del gobierno del estado, de la Procuraduría y en la gran concentración fue donde manifestaron no al alcohol." (Juan Encinos 1998)

Así se implementó la suspensión de bebidas alcohólicas y las cantinas. Se atribuye a la iniciativa del profesor Domingo Sántiz Gómez (1983-1985), cuando era presidente, líder con simpatía por la religión protestante; sus aliados formaron la facción de democráticos.

Hubo respuestas por otro grupo que se hizo llamar vanguardistas, que pedían que no se prohibiera la venta de alcohol por la importancia que tenía en las fiestas y costumbres. Esto causó un caos político y social que llegó a la violencia. Los vanguardistas, a través de sus líderes del magisterio, dicen:

> "Dentro de los democráticos habíamos maestros bilingües evangélicos, católicos y gente que no tenía religión, y era la mayoría de la gente indígena. Los democráticos son los que organizaron esto de que ya no quieren de que se venda alcohol. Los mestizos se aliaron con los vanguardistas porque ellos apoyaban

> el alcoholismo, y porque ya no vendían trago en sus tienditas. Todos los evangélicos estaban a favor de los democráticos. Al cabo del tiempo, la misma autoridad dio permiso de que nuevamente se vendiera trago. Se evitó por dos periodos."(Tres Nudos, 1998)

Otro ingrediente a la de por sí intensa actividad política en esta etapa, son los recursos que llegaron al Ayuntamiento vía los programas del gobierno del estado, CODECOM (Convenio de Confianza Municipal) y FORTAM (Fortalecimiento Municipal). Con los recursos y obras creció el intermediarismo político y el clientelar. Aumentó la intensidad en la contienda política por la presidencia.

Aquí vemos que el conflicto de vanguardistas y democráticos registrado en todo el estado, en Oxchuc adquirió dimensiones aún más complejas al mezclarse con los conflictos políticos, religiosos y tradicionales.

De acuerdo a Alonso López, los problemas surgieron de las divisiones entre los propios miembros de comunidades con el otorgamiento de obras públicas a partir de la implementación de CODECOM —el proyecto del gobierno de Juan Sabines—, porque el municipio empieza a recibir ingresos y, por consiguiente, los intereses por ocupar distintos puestos públicos, en especial la presidencia, son económicos (López, 1993).

A partir de ello cambian las formas de hacer política en el municipio, empiezan propiamente las campañas políticas en las que proselitismo y clientelismo van de la mano, sustituyendo al mecanismo tradicional de elección del plebiscito. Las ideas políticas de los democráticos era romper con lo tradicional para formar una política independiente de la estructura político religiosa, y que el municipio tuviera una relación directa con el gobierno del estado, sin intermediación de Asuntos Indígenas. Como había recursos, los democráticos pudieron sostenerse recibiendo capacitación y asesoría a través de los promotores de la SUBSAI y Ángel Fonseca, de la sección VII. La tendencia democrática estaba constituida por maestros y campesinos que al final se constituyeron en una fuerza mayoritaria dentro del municipio.

Por su parte, la fracción de los vanguardistas se conformaba con maestros que trabajaban en los parajes y campesinos organizados por ellos. Estos maestros "vanguardistas" fueron los que incitaron a los campesinos para que se adhirieran a la CNC, y solicitaban constantemente protección al PRI estatal y a la SEP.

Ocurrió un incidente en 1989 que debilitó la fortaleza de los democráticos, el entonces presidente Juan Sánchez Gómez dijo que: "los ancianos tenían la cabeza podrida, y que sus cosas eran del pasado". A la postre le costó la presidencia. Los vanguardistas tomaron fuerza y lograron

debilitar al grupo democrático, lo que demuestra que los indígenas no estaban dispuestos a romper totalmente con sus tradiciones, para las cuales el respeto a los ancianos es muy importante. Otro factor que debilitó el poder del presidente Juan Sánchez Gómez fue el uso de recursos para su propio beneficio.

Según cuentan los habitantes de Oxchuc, los democráticos se debilitaron porque el gobierno intervino directamente en las elecciones, apoyando a los vanguardistas. La década de los años noventa ha sido de un constante enfrentamiento entre dos grupos que se polarizaron, el de la Asociación Tres Nudos, que buscó refugio en el PRD, y los "priistas". Tres Nudos A.C. fue creada por el grupo núcleo de los democráticos.

Esta fractura antagónica se mantiene hasta la fecha. El priismo está encabezado por Norberto Sántiz, quien ocupó la diputación federal entre 1997 y el 2000; posteriormente, en unas elecciones muy reñidas, asumió la presidencia. La esposa de Norberto Sántiz, María Gloria Sánchez Gómez, fue elegida por el PRI municipal como candidata a la presidencia municipal para el trienio 2005-2007. Los dos trienios siguientes los de Jaime Santiz y Cecilia Sánchez Gómez, de grupo opositor al matrimonio de Santiz y Sánchez. (ver anexo 5 de Presidentes Municipales de los Altos). En la actualidad fue elegido Norberto Santiz de nuevo.

En Oxchuc la gente aún hace referencia a la existencia de los grupos "democráticos" y "vanguardistas", a diferencia de otros municipios del estado donde también se dio esta polarización dentro de sus comunidades, pero en proporciones menores.

Los principales o *mamtiketik* ya no tienen mucha participación en la elección directa, pues ya todos los habitantes de los parajes sabrán a quién elegir llegando el momento de cada trienio. Entonces, al igual que en otros pueblos, se proponen los candidatos en una asamblea general ordinaria que convoca el comité municipal del PRI.[113] Para este cargo se propone un solo candidato, el del PRI, ya que la comunidad oxchuquera milita mayoritariamente en este partido político; pues las divergencias de ideologías existentes desde hace más o menos veintiocho años no han tenido suficiente fuerza como para proponer candidatos que puedan competir con el que era del partido oficial.

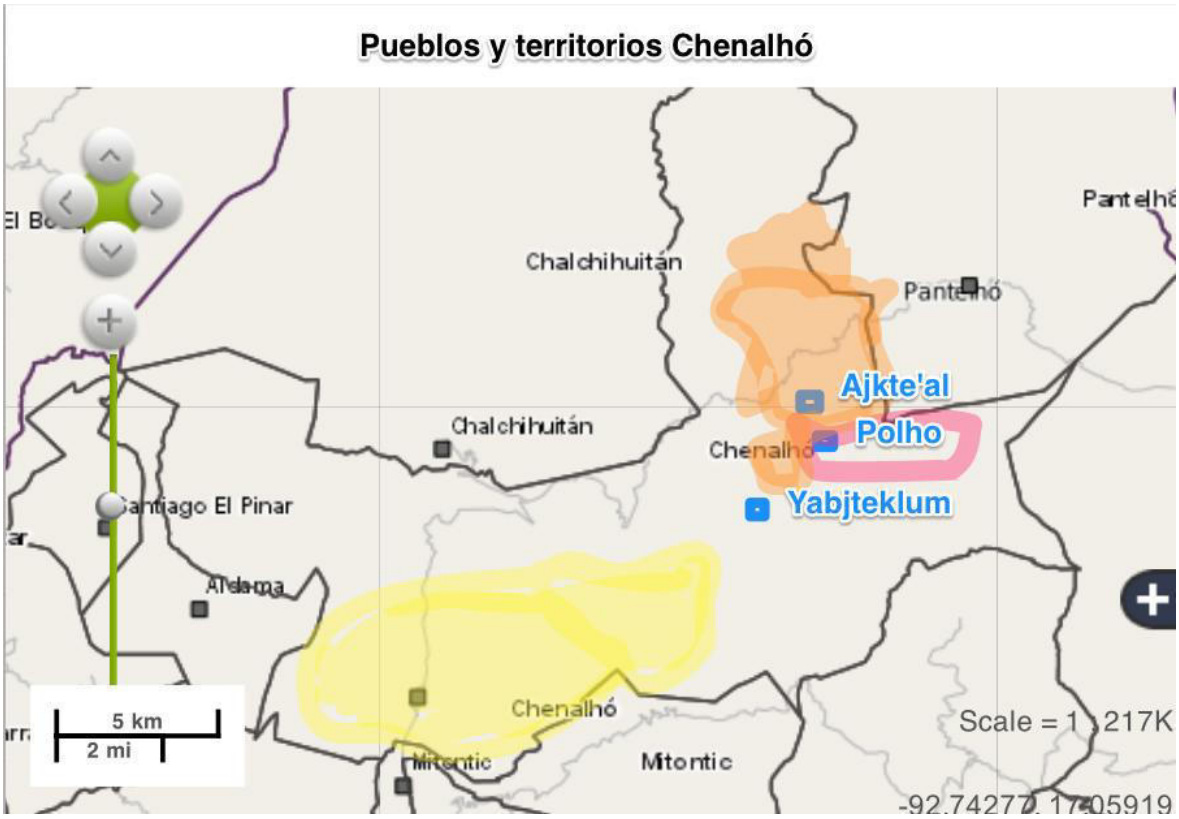
[113] Desde hace 6 años, muchos militantes priistas se han convertido en miembros del PVEM, partido verde, Jaime Santiz y Cecilia Sánchez.

4.2 SAN PEDRO CHENALHÓ TRES PUEBLOS EN EL "MANDAR OBEDECIENDO"

En el pueblo de San Pedro Chenalhó, de acuerdo a las características que hemos enunciado, existen 3 "pueblos indios": El constitucional que tiene presencia principalmente en la cabecera municipal y los parajes cercanos a esta; el Municipio Autónomo Rebelde Zapatista de San Pedro Polhó, y la Organización Sociedad Civil Las Abejas, con presencia en 16 localidades del municipio de Chenalhó y en varios municipios vecinos. Cada uno mantiene presencia en un territorio definido y su propia forma de gobierno y su propia estructura política. Cada uno de estos se ha ido separando del original por distintas razones, pero, desde sus perspectivas, gobiernan obedeciendo.

Jacinto Arias se pregunta qué es lo que hace ser "pedrano" a los indios de este pueblo, eso nos lleva a preguntarnos qué es lo que mueve a las personas indígenas a ser como son. Arias, siguiendo a Rudolf Otto lo explica a través de la idea del *numen*, "ese algo" indefinible que existe (Arias 1991), y que va de lo sublime a lo sagrado. Es un misterio, no tiene una respuesta objetiva. Lo numinoso, concepto que nos sirve para el entendimiento del por qué las tradiciones y costumbres se arraigan y se encuentra en la mente de los individuos. Eso no impide que existan transformaciones y cambios, los cambios que él mismo atestigua en la transición de personas "bats'il" de Chenalhó, convertidas en maestros que interpelan, cuestionan e incluso se enfrentaba a la cultura india y al poder "Tradicional" a las formas de gobierno constituidas con anterioridad y que los grupos de maestros se "amestizan", se aculturizan, que adoptan las "tradiciones y costumbres" de la sociedad mestiza.

Según el modelo de pueblo indio propuesto en esta tesis, en el territorio conocido como Chenalhó, a su vez existen tres pueblos que tienen las características de lo que aquí hemos venido definiendo: soberanía en un territorio y una forma de gobernarse. Cada uno de estos pueblos tiene la estructura político religiosa y un área determinada como se aprecia en el mapa siguiente:



Fuente: Elaboración propia

4.2.1 ABTEL PATAN, NICHIMAIL ABTEL, PODER TRADICIONAL Y LAS COMUNIDADES

Abtel Patan significa trabajo contribución, así como se trabaja materialmente para el beneficio de la comunidad en la construcción de escuelas, clínicas, cultivo de parcelas escolares, apertura de caminos, limpieza del pueblo o de los trabajos que benefician a la mayoría de los habitantes de un lugar, así también es un tipo de trabajo o contribución que se hace mediante el ejercicio de servicios sociales. Como ya se viene afirmado en este trabajo, el servicio al cuidado de los "dueños" del pueblos los Ajwatik, a través de los encargados de la iglesia son trabajos que también son contribución.

La carga es una forma digna de trabajo, también de eso se conciben a los dioses cargando el año, el día y la noche, el cielo y la tierra, las almas y cuerpos de los hombres y mujeres o como los padres y madres protegiendo a sus hijos. La madre tierra sostiene a la humanidad sobre la

superficie, "los dioses Vaxakmen sostienen al mundo de las cuatro esquinas a manera de pilares de la casa" (Arias 1991:114).

Según Jacinto Arias, el pueblo pedrano participa de la perpetuación del cielo y de la tierra garantizando su vivir guardando su palabra, los mandatos, de los primeros padres que hablaban el lenguaje de los dioses. Guardar la conducta debida a los dioses y a los hombres que se resume en el respeto a la autoridad, en el honor a los ancianos y hermanos mayores y menores y en el obsequio de mentes y corazones buenos.

Los padres divinos, es para el pedrano ante la presencia del dios sol que da calor y alumbra al pasar con su día por firmamento, caminar y conducirse rectamente ante los ojos ante su presencia del sol.

Una forma de procurarse la vida, una larga vida es mediante el obsequio de honores y regalos a los dioses de quienes dependen tanto el bienestar como las calamidades. Una forma de hacer ese obsequio es ofrecer en servicio a sus hijos que, a manera de dioses sostenedores y cargadores del universo, lleven sobre sí lo más pesado de las obligaciones contraídas para con sus autoridades y para con los dioses; es decir, portar cargos.

Los "J-abtel patan", los cargos de procurar las obras materiales y de resolver los problemas entre los habitantes de Chenalhó está integrado por: un presidente, un síndico, 2 alcaldes, un suplente o gobernador, 9 regidores y 15 mayores. Por su parte el los cargos del nichimail abtel, lo integran un número de alfereces en pares, uno mayor y otro menor para cada uno de los santos. Igual número de Kapitanes y de Paxones. También hay un conjunto de cargos, de dar servicio para el complejo de tajimol k'in, más de cincuenta personas que son la parte central de las actividades del "carnaval" representando personajes como Me'el, Kruspat, Max entre otros.

Los tres pueblos de Chenalhó tienen una cabecera, la de San Pedro Chenalhó para el municipio constitucional, el de San Pedro Polhó en la localidad de Polhó y la de Las Abejas en un lugar del paraje conocido como Acteal. Cada pueblo tiene influencia en un determinado número de localidades, organizados en representantes, agentes o comisionados.

La estructura del poder está basada en una jerarquía doble, la formal del abtel patan, y la "tradicional", dentro de la cual, "alternándose los cargos políticos y religiosos, los indígenas ascienden lentamente en una escala de prestigio social" (Tejera 1989:273). Junto a estas dos formas de poder existen formas tradicionales de impartición de justicia.

Al analizar la vida comunitaria de los indígenas tsotsiles y tseltales se distingue entre el "tejklum" ("terruño", "tierra", "pueblo") y el "paraje". El "tejklum" sería un centro religioso, político, al que pertenecen los "parajes", otros centros de población mucho más pequeños y dispersos, que no cuentan con la importancia religiosa, política y comercial de los primeros (Favre 1973:126). El crecimiento del "tejklum" obliga al desarrollo progresivo de nuevos centros de población. Por su parte, los "parajes" con el paso del tiempo pueden llegar a diferenciarse del "teklum" de origen y constituirse en un nuevo "tejklum". Los "parajes", conforme van subiendo de categoría, comienzan a negarse a cooperar y a participar en las fiestas y actividades de beneficio colectivo bajo la dirección de las autoridades tradicionales del "tejklum" al que pertenecen, y el momento de la ruptura ocurre cuando el antiguo "paraje" comienza a honrar a su propio santo o santa patrona.

Los habitantes de una comunidad saben dónde comienzan y terminan los contornos sociales y geográficos de su comunidad ("tejk lum" o "paraje"); sin embargo, cada vez les es más difícil la identificación de las fronteras comunitarias, debido a los procesos de migración, el aumento de la densidad demográfica, la fragmentación de la propiedad y la intensificación de la comunicación y contacto entre las comunidades y de éstas con agentes externos.

En Chenalhó el surgimiento y desarrollo de nuevas comunidades ha seguido una pauta análoga a la descrita: pequeños "parajes" que van aumentando su peso demográfico y económico, asumen una adscripción religiosa propia (mediante sincretismos católicos o protestantes) y comienzan a reclamar una mayor participación o una mayor autonomía en la vida política del municipio. Desde hace unos diez años, en la localidad de Yaxjemel, han iniciado un proceso de constituirse casi como un pueblo ya que han integrado su propia estructura político religiosa, negándose a cooperar con las autoridades tradicionales y constitucionales predominantes en el ayuntamiento, a las cuales llegan a negar incluso su legitimidad.

En ocasiones se entiende que una comunidad es una entidad homogénea, que sus miembros son iguales o que todos se encuentran en el mismo nivel o en las mismas condiciones. Nada más alejado de ser verdad. En Chenalhó, aunque esta habitado por indígenas pedranos y serranos hay importantes diferencias entre ellos. Estas diferencias desde luego son tema de conflicto por la diversidad de proyectos existentes y los esfuerzos de los habitantes o de los detentadores del poder encaminan a lo que le llaman "muyuk utsinel" (que no haya injusticia) o el equilibrio. Es decir que los habitantes se encuentren en condiciones de igualdad para la resolución de sus problemas o conflictos.

Chenalhó integró a su territorio a tres antiguos pueblos de indígenas que desde la colonia y hasta poco después de la Revolución vivieron separados: San Pedro, Santa Marta y Magdalenas (Aldama). Entre los propio pedranos de Chenalhó hay una división histórica. Se sabe que el tejklum original del pueblo estaba en el lugar que se conoce como Yabjteklum, incluso su propio nombre lo indica: "Pueblo Viejo". También se conoce por algunos historias que como resultado de la represión por la rebelión de 1712, se fundó en el lugar actual de San Pedro (cerca de otros pueblos reacomodados como Mitontik y Pantelhó). Ese cambio produjo una diferencia entre los habitantes de la zona de Yabjteklum y la cabecera municipal de Chenalhó. Incluso por la distancia, los "pasados" preferían nombrar a personas de parajes cercanos a Chenalhó.

La cabecera municipal se convirtió en la sede del poder municipal y de la iglesia y el convento, sede del mundo espiritual. Al ser nombrado municipio a fines de los años cuarenta, Chenalhó se convirtió en el escenario de las disputas por el poder municipal. Primero en manos de los mestizos o ladinos y luego en la recuperación indios.

> "Uno de los alfabetizados por el movimiento del Sindicato de Trabajadores Agrícolas fue Manuel Arias Sojob. Con él se inicia la historia política reciente del municipio de Chenalhó. Con los vínculos que sostuvo con el grupo que encabezaba Erasto Urbina se contagió de las ideas de lucha en contra de los abusos de los ladinos sobre los indígenas y regresó a su pueblo con el ánimo de enseñar y alfabetizar a sus más cercanos y allegados"…(Entrevista Enrique Pérez López).
>
> "Cuando Manuel Arias era presidente había mucha discriminación, mucha explotación económica, de parte de la gente, que no es que fuera más rica; pero sí se aprovechaba y Manuel Arias aprendió a leer y a escribir, pues bajo esa conciencia, tuvo que sensibilizar a sus sobrinos, parientes más cercanos. Él por su cuenta, formó un grupo con varios alumnos. Entre esos estuvo, Tomás Pérez Arias, Miguel Arias Pérez, un tal Nicolás, Cristóbal Gutiérrez Pérez, de Yabjteklum" (Arias Pérez, 2009)

Bajo la influencia de don Manuel, ese grupo de indígenas que había aprendido a leer y escribir y a comunicarse en español, le pelearon a los mestizos la presidencia municipal, el último presidente mestizo fue Victorio Pérez Moreno en 1946.

Además de las alianzas que Manuel Arias hizo con don Erasto Urbina, para lograr el reparto agrario en los Altos, entendió que había que negociar con otros niveles de gobierno estatal para remover a los secretarios municipales ladinos que también servían como enganchadores de peones para las fincas cafetaleras. Son recordadas en Chenalhó varias de las luchas que él personalmente encabezaba. Se convirtió en un líder, lo que contribuyó a debilitar el poder de los ladinos, hasta lograr que la presidencia municipal quedara en manos de los indígenas.

Con el paso del tiempo Manuel Arias tuvo diferencias con la gente de Chenalhó por cosas que les molestaba a algunos, es decir; al desplazar a los ladinos impuso un poder que ejerció contra

sus compañeros indígenas. La influencia y poder de don Manuel decayó y apareció uno de sus discípulos, Tomás Pérez Arias, maestro respetado que ocupó la presidencia posteriormente.

Tomás Pérez Arias, sucedió a Manuel Arias en el liderazgo y se mantuvo por 18 años a partir de 1948. Fue varias veces presidente municipal formando un grupo de profesores bilingües que irían ganando importancia, debilitando el poder de las autoridades tradicionales.

> "Los únicos que mandaban en todo el pueblo eran Tomás Pérez Arias y Miguel Arias. Eran los únicos a los que realmente buscaba la gente. Eran gente de experiencia, gente de respeto, gente que hablaba un poco el castellano, y todos los problemas que había, iban a tratar con los expresidentes de entonces. Tomás Pérez Arias y Miguel Arias Pérez iban en las casas. Ahí nada más se hacían los arreglos. Decían que para que le hablamos al pueblo, si usted saben lo que tiene que hacer, fue como un momento en el que tuvieron el control. Este control era a base de la experiencia, de un proceso de autoridad y fue durante mucho tiempo" (Pérez Hernández, 2009)

El crecimiento del personal magisterial se alimentó con muchos jóvenes provenientes del municipio de Chenalhó, entre 1955 y 1970. Este municipio fue de los más beneficiados con la construcción de escuelas. Muchos jóvenes fueron becados en los internados, de preparación de promotores en educación, posteriormente ingresaron como trabajadores de educación al sistema. Varios de estos jóvenes, la mayoría hijos de campesinos de Chenalhó, se empezaron a manifestar en contra de las formas de autoridad prevalecientes en su pueblo. Este grupo disputó en plebiscito y en asamblea y lograron que empezará la secuela de maestros-presidentes en el ayuntamiento. (Ver Anexo 5 Cuadro de Presidentes de los Altos)

> "Dentro del ayuntamiento municipal en aquel tiempo no había recursos como ahora, que se pelean el poder para tener el poder económico. Antes no había eso, ni un peso partido a mitad que lo diera el gobierno del estado, ni gobierno federal, el dinero que llegaba a los municipios, fue en la época de Juan Sabines, el gobernador fue cuando empezó a dar dinero a los municipios pero antes no." (Pérez Hernández, 2009)

Durante mucho tiempo, el grupo de los profesores obtuvo su legitimidad en el soporte que le daban los tradicionalistas, mientras los primeros gozaron de ella. El grupo de los profesores ejercería un cierto monopolio en el poder y las presidencias municipales, hasta que surgieron las organizaciones campesinas que se los disputarían.

De éstas destacan, en una primera fase, organizaciones campesinas articuladas principalmente al Partido Socialista de los Trabajadores, que evolucionaría posteriormente al Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional. Impulsado por ellos surge el grupo de "los campesinos". Este grupo pugnará por acceder a la presidencia municipal de Chenalhó, ya no por la vía de la tradición, sino por mediación de los partidos políticos. Cuando llegaron las elecciones

para presidente municipal en 1976, el pueblo se dividió en dos grupos: los allegados a los maestros y el Ayuntamiento en funciones, y sus opositores. En este tiempo, en Chenalhó había únicamente un partido político, el Revolucionario Institucional (PRI), debido a ello los candidatos contendientes militaban todos en el mismo partido.

La historia de la disputa por el poder en Chenalhó, antes de 1994, se dirime entre el grupo de "los profesores" versus el grupo de "los campesinos". Estos provienen principalmente de partidos políticos y organizaciones sociales con tendencias agraristas.

Estos grupos se formaron, reclutando a personas inconformes con los métodos de gobierno que se habían establecido desde los años setenta, que habían violentado los mecanismos tradicionales por las cuales se accedía al poder, tales como el sistema de cargos, la hegemonía del grupo de los profesores se estableció sobre la base de los intereses gremiales y sus ligas con el partido gubernamental.

Durante los años setenta, después del Congreso Indígena de 1974, algunos de San Pedro Chenalhó intentaron democratizar por la vía de la recuperación de la tradición el acceso al poder, pero les fue impedido por el fuerte control que ejercía el grupo de los maestros sobre los agentes municipales y los parajes.

En la contienda para la elección del presidente municipal de Chenalhó, en 1988, en el seno del PRI hubo dos candidatos, uno identificado con el grupo de "los maestros" y otro con "los campesinos". En esa época, operadores del entonces gobernador del estado, Patrocinio González Blanco Garrido, manipularon el proceso dentro del PRI para apoyar al candidato "campesino", en su propósito por debilitar al magisterio chiapaneco, que en esos años había adquirido un gran protagonismo político a nivel estatal. Para tales efectos, el gobierno se apoyó en una nueva organización, la Sociedad Campesino-Magisterial (SOCAMA) que tenía bases en Chenalhó, para debilitar al grupo de los maestros bilingües.

De esta operación resultó, que para el periodo de presidente municipal 89-91, por primera vez la presidencia de Chenalhó quedó en manos del candidato "campesino" Alberto Ruiz García, bajo la figura, en esta ocasión de una sigla: Solidaridad Campesina Magisterial (SOCAMA), que formó una planilla para ocupar los cargos en la presidencia municipal por la vía electoral. Por otro lado, los de la tradición tenían su candidato, que era el mismo que los profesores bilingües impulsaban, para elegir al presidente se organizó un plebiscito en el que triunfó SOCAMA que, en

ese entonces, tenía el control de casi total de las comunidades incluyente los agentes de los parajes del municipio.

Las dos gestiones de presidentes municipales del grupo de "los campesinos" fueron poco estables, fue el comienzo de un periodo de inestabilidad que se reflejó en que hubo cuatro presidentes campesinos en un periodo de 5 años. SOCAMA fue polarizando sus posturas y radicalizando a la población en constantes enfrentamientos, perdiendo progresivamente credibilidad. Esta carencia de apoyo se fue reflejando en el cuestionamiento al perfil de los candidatos campesinos. Para el periodo 92-95 ganó un candidato campesino miembro de SOCAMA, quien no concluyó su periodo, ya que se vio involucrado en un conflicto agrario en Tsanembolom, lo que dio motivo para su sustitución con una alianza entre los tradicionalistas y los maestros, el Congreso del Estado nombró un Concejo, con un "campesino" a la cabeza.

Finalmente el grupo de "los maestros" recuperó el poder, apoyados por los intereses gubernamentales. Ante el deterioro de ambos grupos, "profesores bilingües", articulados al poder corporativo, y "los campesinos", involucrados en constantes conflictos, hubo una decepción generalizada por la falta de opciones. Como consecuencia y promovida por la diócesis se formó una organización social llamada "Las Abejas", la cual no tenía ninguna filiación política, su objetivo inicial era productiva, organizándose para la venta de café, pero varios acontecimientos políticos como la falta de aplicación de justicia, se fue convirtiendo en un actor político importante en el municipio, en este escenario irrumpe el EZLN, un amplio sector simpatizó y se movilizó para apoyar a los rebeldes, convirtiéndose en bases de apoyo zapatista.

Después de 1994, se produce una recomposición de alianzas. SOCAMA, hace alianzas con el grupo de los tradicionalistas y el de los maestros en contra del EZLN y de "Las Abejas". SOCAMA además cambia de nombre llamándose ahora "Organización para la Defensa de la Cultura" (ORPODEC), adecuándose -solamente en el discurso- a los nuevos paradigmas de reivindicación de derechos y cultura indígena que comenzaba a permear a todos los actores políticos indígenas.

En este municipio los maestros fueron y siguen siendo protagonistas fundamentales en el cambio político, el grupo de jóvenes maestros que disputo el poder a los viejos, al cabo de los años ha continuado en el ayuntamiento municipal, repitiendo las prácticas políticas que cuestionaron en sus orígenes.

4.2.2 COMUNIDAD DIVIDAD, EZLN Y SAN PEDRO CHENALHÓ

En el paisaje político en Chenalhó existen tres grandes grupos que se manejan de manera independiente: el propio ayuntamiento municipal, la sociedad civil las abejas y el municipio autónomo rebelde zapatista de San Pedro Polhó. En este último la localidad de Polhó, tiene un destacado papel.

Como mencionamos arriba hay varias divisiones que se dieron en la historia de Chenalhó. Una de ellas es la lejanía con las localidades cercanas a Yabjteklum. Polhó y el valle de Pokonichim se mantuvo alejado del poder municipal. Por su parte una familia, de linaje Paciencia, a principios de los años sesenta, envió a sus hijos a la escuela de Chenalhó y a la postre se convirtieron en maestros, los Pérez Hernández, Mariano el mayor y Antonio, que a la postre van a ser importantes actores políticos, tanto en la burocracia magisterial de educación indígena, ambos fueron presidentes del municipio.

Antonio Pérez Hernández fue director de Educación Indígena del estado en un periodo de gran expansión del sistema educativo estatal. Tuvo a su disposición el manejo de plazas de educación indígena, lo que, a la vez de ganar lealtades y prestigio en la política regional, también enemistades. Una de ellas con parientes cercanos con quienes forjó una gran enemistad. En Polhó se hizo uno de los primeros albergues de la zona y existió una gran disputa por su dirección. Al grado tal que los maestros adversarios del grupo de Antonio Pérez Hernández, convencieron a los habitantes de la localidad de no dejar entrar a un director y profesores que no fueran del lugar. En los años ochenta esta situación se extendió a otras áreas del gobierno. Se recuerda que no se permitía la entrada de las brigadas de lucha contra el paludismo y de otras áreas del sector salud (vacunación, nutrición etcétera).[118]

Un programa independiente formalizó una clínica comunitaria, que fue atendida por Alberto Ruiz y un equipo de vacunadores y de trabajadores de salud originarios del lugar, quiénes se capacitaron en los cursos del Instituto Nacional de Nutrición y de la Diócesis de San Cristóbal. Los habitantes de Polhó ya hablaban de no depender del algunas instituciones del gobierno federal y estatal y crear sus propios mecanismos de cuidar la salud y educación de los lugareños.

Hubo muchos acontecimientos al inicio de los años noventa en el área. Lo que se relató de Pantelhó, la presencia de luchas campesinas por la tierra; el discurso adoptado del liberacionismo

[118] Entre los trabajadores del sector salud se recuerda que eran retenidos si se presentaban en la localidad e incluso retuvieron un Jeep del PRODESCH que fue incendiado.

en la región, las pugnas con y por el gobierno municipal y por supuesto, el conflicto subyacente de maestros.

Como en otros lugares la aparición del EZLN en enero del 1994, forzó a que la población tomara partido: se plegaban al priismo, se relacionaban con el zapatismo, o se declaraban sociedad civil. Inicialmente y durante los primeros meses de1994, los de Polhó se decían "sociedad civil" y a su vez se inclinaron por el candidato a gobernador Amado Avendaño y al candidato municipal por el PRD.

A su vez en los llamados Diálogos de Catedral entre el EZLN y el enviado gubernamental Manuel Camacho, se empieza a hablar de autonomía de los pueblos indígenas. Se invitan a contingentes de las regiones indígenas del estado a participar en los cinturones de seguridad.

El 19 de diciembre de 1994, el EZLN emitió un comunicado en el que da a conocer que en el marco de la campaña militar denominada "Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indios", sus combatientes tomaron posesión de 38 municipios del estado de Chiapas.

En 26 de estos municipios, el comunicado informa: "las poblaciones civiles se dieron a nombrar nuevas autoridades y a declarar (33) nuevos municipios y territorios rebeldes en dicha zona". En el mismo comunicado, destaca que "las leyes que deben cumplir y hacer cumplir los nuevos municipios son: la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, las leyes revolucionarias zapatistas de 1993, y las leyes locales del comité municipal que la voluntad popular de la población civil determine". Asimismo, señala que "el territorio zapatista en los municipios mencionados, reconoce al Señor Amado Avendaño Figueroa como gobernador constitucional del estado rebelde de Chiapas".

El 19 de diciembre de 1994, algunas comunidades declararon "Territorio Rebelde" al municipio de Chenalhó. Finalmente, el 13 de abril de 1996, el "Concejo Municipal Autónomo de Polhó" se constituyó como "Municipio Autónomo".

La participación de los diálogos de San Andrés fortaleció la formación del municipio autónomo. Se restauró la forma de gobierno similar a la de los pueblos indios de la región y de Chenalhó: un poder formal abtel patan, de Presidente. Secretario, Síndico, Juez, Regidores y mayoles, un ayuntamiento tradicional alferez y kapitanes en la ermita que se empezó a construir.

Fotografía 1: Autoridades del Municipio Autónomo de Polhó

Fuente: Archivo Personal

Al inicio de 1997, se nombró como presidente de Polhó a José Pérez Paciencia y a partir de mayo empezó la época de terror en esa región de Yabjteklum y Pokonichim. Se desplazaron huyendo de una guerra de baja intensidad instrumentada desde el gobierno federal, estatal y municipal, unas 15000 personas que se refugiaron principalmente en Polhó y Acteal. [119]

4.3 Organización Sociedad Civil Las Abejas

A raíz de un problema agrario en la comunidad de Tsajalchén que ocasionó un enfrentamiento violento suscitado el 9 de diciembre de 1992, y arrojó la muerte de Vicente Gutiérrez Hernández y dos heridos, se marca el inicio de la formación de Las Abejas. La Procuraduría de Justicia del Estado responsabilizó de tales hechos a Mariano Pérez Vázquez, Antonio Pérez Gutiérrez, Felipe

[119] En el libro "Acteal, crimen de Estado" de Hermann Bellinghausen, hay una relación detallada contada por quienes atestiguaron los acontecimientos que van de mayo a diciembre de 1997.

Hernández Pérez, Manuel Pérez Gutiérrez y Sebastián Pérez Vázquez, quienes fueron detenidos el día 10 de diciembre de 1992.

Un día después del asesinato, el 10 de diciembre de 1992, quienes pertenecían al grupo de "Pueblos Creyentes" formaron Las Abejas y los días 16 y 17 de ese mismo mes, en apoyo de los detenidos, organizaron peregrinaciones y manifestaciones frente al reclusorio de San Cristóbal de Las Casas. El día 7 de enero de 1993, los detenidos obtuvieron su libertad.

En enero de 1994, se conformó la "Sociedad Civil Las Abejas",[120] como respuesta a la incursión pública del EZLN. Algunos testimonios refieren que al iniciarse el conflicto armado, Las Abejas, a través de sus representantes, platicaron y analizaron la situación; fue así como al interior de la organización se nombraron los primeros "representantes de paz" y resolvieron que "nosotros éramos un grupo de paz, de no violencia, por lo consiguiente no íbamos a estar al lado del PRI o del Gobierno o del lado también del Ejército Zapatista de Liberación Nacional".[121]

En la vorágine que trajo 1994, Las Abejas se vieron orilladas, también, a redefinir posiciones, como lo hicieron los simpatizantes del Ayuntamiento de Chenalhó, los del Partido Cardenista y aquellos que se inclinaron por las ideas del EZLN. No obstante la posición indefinida de Las Abejas, su relación principal la sostiene con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, dependiente de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Las Abejas son de las muy pocas agrupaciones que pueden visitar la comunidad Polhó con la que mantienen comunicación estrecha, como también la tiene el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.

Las Abejas nunca dieron evidencia de deslindarse efectivamente de dicho Concejo, ni de sus acciones, es por ello que los simpatizantes del Ayuntamiento de Chenalhó y del Partido Cardenista piensan que Las Abejas son "zapatistas".

Antonio Gutiérrez Pérez, miembro de Las Abejas, refiere que antes del 22 de diciembre de 1997, los simpatizantes priístas del municipio de Chenalhó los acusaron de ser zapatistas, por no querer ayudarlos a terminar con el EZLN y pertenecer a su partido. Agustín Vázquez Ruiz precisa que por ser Las Abejas una organización grande, "los simpatizantes del Ayuntamiento y del Partido Cardenista les convenía que se unieran a sus partidos, y sobre todo su cooperación sería

---

[120] "Las Abejas" se habían conformado desde 1992, ya en 1994 sus miembros, en una acta de asamblea, deciden conformarse en "Sociedad Civil Las Abejas", misma que no cuenta con acta constitutiva registrada ante la instancia de gobierno respectiva.

[121] Exposición de representantes de Las Abejas dada en el ex convento de Santo Domingo, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, el 28 de octubre de 1998.

muy cuantiosa para la compra de armas y municiones, pero al no acceder a participar con ellos fueron señalados como traicioneros, e incluso se les calificó como zapatistas. De ahí es que se originó el odio que se demostró el 22 de diciembre de 1997".[122]

En 1998 y según Lorenzo Pérez Arias, "en todo el municipio de Chenalhó hay 14 comunidades desplazadas en 6 campamentos. Por todos somos 982 familias con 5,083 personas, (de las cuales) 2,508 son desplazados y 2,575 no desplazados". Hacia 2006 la mesa directiva de las Abejas calculaban que sería unas 12 000 personas. El gobierno de Juan Sabines, consiguió una división de la organización y para 2010 calculaban que eran menos de 8000. En la actualidad la directiva afirma que son casi esos 8000.

En entrevista a Mariano Pérez Jiménez, indica que lo que han conseguido desde su nacimiento, es que en estos años:

> "sus habitantes han estado en momentos de paz y equilibrio evitando la confrontación por dos cosas: gobernarse a sí mismos y a la soberanía de sus territorios. Nuestra historia es el nacimiento con una injusticia fueron encarcelados injustamente de cinco compañeros. En la formación de la Organización Sociedad Civil Las Abejas (OSCLA) vimos que cuando estamos unidos y juntos lo podemos lograr, lo podemos encontrar y lo podemos buscar y encontrar. Aunque injustamente estuvieron en la cárcel nos unimos. Logramos esa fuerza sin ningún fianza. Pero el gobierno y los priistas están totalmente en contra de la lucha del pueblo. El poder en el municipio de Chenalhó había reinado desde antes desde el 92 [con] los poderosos políticos que se habían apoderado y ocupado el poder de la presidencia municipal y los que luchan y defienden su derecho lo excluyen. Nos ataca como su mejor enemigo. Hemos nacido desde la base fundamental la fe, desde la religión y a don Samuel Ruiz García y él nos orientó como su mejor hijo y nosotros veremos que es como nuestro padre o legítimo porque él tuvo compasión, tuvo lástima. Gracias a él entendimos porque algunos son ricos y también que la tierra es para todos, el agua y la vida es para todos, ahí se empezó a reflexionar y a analizar donde está el derecho a ser nosotros." (Pérez Jiménez, 2011)

La vida política y religiosa de la OSCLA se desarrolla en la oficina de la mesa directiva y del cabildo, en la ermita y en el santuario de Tierra Sagrada de Acteal. También hay una escuela y otras instalaciones, para recibir a los cientos de personas que llegan al lugar tanto a las conmemoraciones que cada 22 de diciembre realizan, como las asambleas de elección y cambio de las autoridades de la OSCLA.

Muchas casas se han ido construyendo sobre el antiguo campamento de Los Naranjos, la mayoría de las casas son de los sobrevivientes de la masacre, algunas permanecen incapacitados por las secuelas de las heridas recibidas. Muchas familias han regresado a sus lugares de origen formando parajes "nuevos", en La Libertad "Nueva Libertad", a Yibeljoj "Nuevo Yibeljoj" y así 16 retornos. Ahí están las tierras de cultivo y los cafetales que sostiene la precaria economía de los

[122] Ibid.

que pertenecen a esta organización, las autoridades refieren que hay miembros de la organización en 30 parajes de los municipios de Chenalhó, Pantelhó, Chalchihuitán y Mitontik.

En Tierra Sagrada de Acteal permanecen las autoridades de la OSCLA. Estas se cambian anualmente, conformando una Mesa Directiva con Presidente, Secretario, Tesorero, suplentes y ayudantes. Un cabildo con Alkal y suplente, Dos jueces propietarios, un juez suplente, 4 mayoletik. También hay unos 30 representantes de parajes con su suplente. La Iglesia tiene catequistas y capitanes y alférez.

Las autoridades atienden en las instalaciones 3 ó 4 días a la semana y los otros días trabajan en sus terrenos, el cabildo se dedica a resolver los problemas de la vida interna de comunidades, como menciona el alcalde:

> "Vemos problemas contra las mujeres contra los hermanos, que si le esta pegando, que si esta robando. En ocasiones vienen a preguntar si hay algo, que viene. Viene a quejar algunos vienen a quejar, que vienen a pegar, le vienen a hablar para entrar en razón, a preguntar porque estamos abandonados, en ocasiones dicen ya no quiero sociedad civil o quieren cambiar a otra organización." (Pérez Jiménez, 2011)

En una cartulina que se encuentra en una pared de la oficina de la mesa directiva, se encuentran los principios de gobierno que animan a la organización, son los mismos que caracterizan a concepto de "mandar obedeciendo" o los que gobiernan obedecen. De cada uno de esos principios se desprenden los valores y las acciones de la OSCLA.

Pero la organización le ha adicionado el que parece al final

Obedecer, no mandar

Representar, no suplantar

Porponer no imponer

Servir no servirse

Bajar, no subir

Unir no dividir Construir

no destruir Revelar no

ocultar Defender no

vender Entregar la vida no

quitarla

El último resume uno de los principales motivos de la organización privilegiar la vida, entregarla a su causa y el castigo para los asesinos. La mesa directiva tiene entre sus funciones,

además de llevar a cabo los principios arriba enunciados, dedicarse a la denuncia y a la negociación con otras organizaciones para dar a conocer su situación ante los órganos de justicia.

4.3.1 JUSTICIA, RESISTENCIA Y AUTONOMÍA

En sus propias palabras la organización sociedad civil las abejas es un grupo organizado que lucha pacíficamente para defender sus tierras y sus derechos, el discurso que han hecho en los más de 20 años que tienen desde su aparición en 1992, se basa en tres elementos: de la cultura, de la palabra de dios y de los derechos y leyes escritas. Desde su fundación y en su caminar han luchado por justicia, resistencia y autonomía, paz, justicia y libertad, denuncias y protestas buscando que su acción aporte algo para la causa del buen vivir. En este apartado se presenta un relato hecho a partir de la entrevista a Antonio Vazquez Gómez y Juan Vázquez Luna.

> Nacimos de la fe, de la religión de la iglesia católica, don Samuel Ruiz, nos guió como a nuestro abuelo legítimo. Su iglesia ve por los pobres. Nos enseñó esa religión que si bien a ricos también los pobres tenemos porque vivir y no sólo depender de los poderosos. En Chenalhó los priistas se han puesto en contra de la lucha de nuestro pueblo. El poder en el municipio de Chenalho sólo poderosos políticos habían ocupado la presidencia. Nos excluyen y lo hacen para su derecho. La enseñanza no dice que la tierra es para todos y al agua y la vida es para todos. Así analizamos donde esta el "derecho", donde esta el derecho que queremos.
>
> Ahí se empezó a reflexionar y analizar donde está el derecho pero gracias a esta lucha empezamos a conocer donde queremos conocer y donde podemos ir.
>
> Estábamos bajo un dominio, bajo un mando que nos obligaba a hacer lo que no queremos hacer. Gracias a esta enseñanza ya creemos que somos indígenas. Somos legítimos mayas, hemos nacido de maíz, nuestra sangre de agua por eso hemos vivimos. Por eso empezamos a conocer. En la llegada de los españoles trajeron a Dios lo trajimos dicen ellos. Pero Dios es nativo porque ha vivido con nuestros abuelos por eso empezamos a rescatar nuestra cultura, su historia, sus ritos sus mitos su leyenda. Porque en esta autonomía buscamos lo que es nuestra cultura y vemos que hay Dios desde antes que vinieran los españoles, no sólo el que trajeron.
>
> Hemos participado en muchas contra la injusticia, así nacimos cuando encarcelaron a nuestros compañeros, entonces nos organizamos, después participamos en marchas de paz y de silencio y así, lamentablemente los priistas y los caciques de Chenalho nos anotaron con si fuéramos mismos zapatistas. Porqué en el 94 en el levantamiento de los zapatistas dimos nuestro apoyo; porque lo que ellos buscan es lo mismo que nosotros buscamos, es lo que queremos es lo que luchamos. Porque el gobierno no lo quiere escuchar, porque hemos hecho grandes movilizaciones, marchas, mítines, hasta huelgas de hambre, pero el gobierno no nos quiere, por eso lo apoyamos a los compañeros zapatistas.
>
> La diferencia con los zapatista, ellos tiene su propia desarrollo de su autonomía, con la educación alternativa. La única diferencia que no estamos de acuerdo con los compañeros zapatistas, la diferencia es la armas destruye la vida, trae la muerte, las armas es un producto trasnacional.
>
> Cuando se hizo el diálogo de San Andrés, hicimos un gran esfuerzo en los cinturones de paz, hasta uno de los compañeros se sentó en la mesa de diálogo. Ahí se anotó que nosotros somos zapatistas pero no es real, somos de la OSCLA. No tenemos ninguna intención de trabajar en la vía de las armas, porque hemos nacido desde la fe, la religión porque no queremos matar, pero si tenemos la obligación de la justicia, el respeto a la vida, al derecho que tenemos de vivir. Gracias a esta enseñanza de nuestros abuelos, tal como los anteriores abuelos mayas, ellos tenían sus propios gobernantes, saben organizarse, saben como mantenerse, como sobrevivir. Por eso escogimos ese nombre, las abejas, es el nombre de un animalito pero sabe trabajar, tiene reina, tiene obreros tiene miel no esta obligado a estar haciendo nada están bien organizado.

Es lo mismo cuando hablamos de la justicia, de la autonomía, de la resistencia la independencia, porque ya no queremos depender al gobierno, porque al gobierno ya no lo sentimos nuestro, como que él ya es sólo un patrón. Que de callar de hacer silencio cuando hacemos ruido, por eso ya contamos con nuestros gobernantes legítimos, nuestra mesa directiva.

También entre nosotros hay personas quienes nos hacen nuestra justicia, nuestros propios jueces, si ya contamos con nuestros propios gobernantes, entonces ya no dependemos de nadie, aunque sabemos que esta el gobierno, nos hemos resistido. De la resistencia sacamos nuestra fuerza, no recibimos ningún apoyo del gobierno porque no es el momento, porque todavía no ha llegado a cumplir lo firmado en los Acuerdos de San Andrés, por eso tenemos las razones de resistir.

No tenemos que perder nuestro tiempo en los votos al gobierno porque no es nuestro, nuestro gobierno real es nuestra autoridad, quien nos lleva, quién nos orienta, somos una organización social, tenemos nuestro propio rey que es nuestro padre dios, trabaja bien a través de sus hijos, él es quien representa nuestras autoridades legítimas. La mesa directiva se elige en un consenso en asamblea masiva de hombres y mujeres, no como a los gobiernos en un grupito, no, en una asamblea general, quien puede llegar la persona quien sabe respetar, quien sabe llevar a los hombres y mujeres.

Otra razón para resistir es lo que tristemente nos pasó en el 1997, los priístas, diciendo que somos zapatistas nos pasó encima la situación tremenda de un exterminio para acabar nuestra lucha; nuestro deseo, nuestro corazón no queremos que se haga muy grande. Creamos una comisión para dialogar con el presidente de Chenalhó que se realizó en Las Limas, estuvimos tres días ahí dialogando, la Diócesis, la CNDH, la CEDH, la Cruz Roja, los medios de comunicación, ahí dimos cuenta que los caciques priístas dialogando en ese lugar y haciendo por detrás.

Yo en mi comunidad de origen, en Xoyeb recibió a 1105 desplazados, alrededor de 80 ó 90 personas en cada casa, como si no fueran seres humanos, por eso pero gracias por este recate de nuestra autonomía pudimos resistir, por eso los compañeros caídos en aquel año 97, los 45 que cayeron, están reunidos porque vienen de la comunidad Kextik, La Esperanza, pero ahí el compañero Alonso Vázquez, es jefe catequista, empezó a animar a sus compañeros. Empezó a promover la enseñanza de nuestro abuelos, nuestro instrumento principal es el rezo, quema de velas, quema de incienso, rezo en los cerros, rezo en ojo de agua en las montañas.

Ahí están reunidas y van por dos días de su ayuno, los paramilitares y el presidente Jacinto Arias Cruz pues ahí mataron tristemente a nuestros compañeros, sus intenciones son para acallar la lucha, para convertir en miedo pero gracias a esta resistencia al contrario, se crió la fuerza, se hizo muy público, hasta le empezamos a llamar el vuelo de Las Abejas, porque empezaron a llegar de los 4 puntos del mundo o de diferentes países, hasta volamos para anunciar lo que pasó en Chiapas, en nuestro municipio.

Ahora estamos de nuevo muy tristes, porque aunque ya estuvieron en la cárcel más de 80 paramilitares de fuero común y autores materiales ya fueron liberados por la Suprema Corte de Justicia, aunque fueron sentenciados, ya fueron liberados, porqué nos preocupa ya que se mira claramente que es contrainsurgencia. Pero bien claro, porque lo mencionamos, porque los paramilitares fueron acompañados por la seguridad pública, fueron asesorados, pero el famoso gobierno de Juan Sabines pues nos muestra porque ya los premiaron con tierra, con bienes y dinero. Él dice que las ha dado buenas condiciones para que no entren en Chenalhó, pero no es cierto, siguen entrando, siguen llegando.

Los paramilitares nos querían acabar, pero sabemos que no, porque Dios esta con su pueblo, el gobierno también nos trata de dividir, porque ya logró la división, por qué quiere exterminar Las Abejas, porque siente que nosotros le molesta, pero nosotros no vamos a estar callados porque ya si ellos no quieren hacer la justicia hay otros espacios. Hay otra justicia porque ya está en sus manos de la Comisión Interamericana, Desde 2009 y 2010 se metió en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por eso hoy tenemos esperanza porque hoy tenemos esperanza mucha alegría.

Muchos preguntan como le están haciendo para tener un proyecto de su futuro como es que se mantienen unidos, como es que están reorganizados, nosotros ahora nuestra decisión es: no vamos a quedar llorando llorando, sí, ya hemos llorado pero ahora lo que el gobierno nos trata de dividir, nos estamos organizando cada vez más trabajos colectivos, trabajos comunitarios de artesanías, ya estamos grandes porque 20 años de la vida de Las Abejas ya queremos caminar solos. No queremos ser manejados, queremos aprender a caminar solos es parte de la autonomía.

La demanda de justicia había sido que paguen su culpa los asesinos y los autores materiales e intelectuales, pero ahora también queremos el derecho a nosotros mismos, reconstruir nuestra autonomía, porque ella viene desde tiempos inmemoriales, no sólo la de la política, sino que es una búsqueda intensa de encontrarse a sí mismos." (Vázquez, 2011)

La resistencia es detener el destino que impone el de arriba,
justo el tiempo preciso para hacer la fuerza necesaria y
destruir entonces esa desgracia y a quien nos la procura.
Otra teoría, Huellas de Elías Contreras
SCI Marcos

¿Quién habla de victorias? El resistir lo es todo
Réquiem para el poeta Wolf Von Kalckreuth. Rainer María Rilke

Tout pouvoir est devoir (Todo poder es deber)
Víctor Hugo

CAPÍTULO V. VALORES Y PRINCIPIOS EN PRÁCTICA DE GOBIERNO EN SAN ANDRÉS SAKAMCH'EN, TANJOBELTIK-MAGDALENAS Y SAN JUAN K'ANKUJK'

En el capítulo teórico de esta tesis establecimos que los valores animan las decisiones colectivas y son la base de lo político, estos se encuentran en el magma de las significaciones sociales imaginarias, dice Castoriadis, y los valores hacen coincidir los intereses particulares de los miembros de una comunidad con el interés general. Cuando esa coincidencia es cabal y cada quien vela por el bien del todo de la misma manera que por su bien personal, cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces "no hay distinción entre el bien común y el bien individual: los valores y normas que se instituyen se han convertido en una comunidad" . Los principios, son normas o ideas fundamentales que rigen el pensamiento o la conducta de los integrantes de un grupo humano, y en suma se busca que todos los miembros de la asociación o comunidad internalicen y organicen la vida diaria por esos principios. Estos últimos a su vez gobiernan, son las practicas de gobierno.

La principal función del gobierno es proteger la vida y los bienes de los gobernados, no sólo es obedecer o respetar en abstracto a la autoridad sino que para ganarse esa obediencia y respeto de los subordinados es la protección y seguridad. En lo que vamos viendo en esta tesis, en cada pueblo se establecen distintos valores que son los que fundamentan a sus gobiernos, en este capítulo vamos a encontrar las formas gobernarse basados en principios convertidos en practicas, que tienen tres pueblos indios. En el primero un valor central es el que mantiene en el imaginario social de Sak'amch'en: la resistencia. Por su parte en Tanjobeltik, Magdalenas el supremo valor del pueblo lo sagrado de del Dios más importante del lugar hace que las pugnas y equilibrios entre facciones de la autonomía y el oficialismo encuentren un punto de encuentro y de respeto mutuo y

finalmente, el octavo poder, en un rincón apartado de los Altos de Chiapas ocurrió una epidemia que puso en riesgo la salud de los habitantes y su propio gobierno tomo determinaciones para evitar males mayores.

5.1. SAN ANDRÉS SAK'AMCH'EN DE LOS POBRES

Del paraje Latsbilton, el señor Andrés Santiz Hernández nos cuenta como está organizado el pueblo de San Andrés de acuerdo al modelo de sy'uel tunneletik que hemos venido mostrando en este trabajo:

> La madurez de una persona se alcanza cuando tiene la capacidad de trabajar, pero no solo los trabajos físicos de campesino o de la milpa o los jornales de labor, sino también en el trabajo al ocupar una responsabilidad al servicio de su pueblo, ya sea en la iglesia o en el servicio de los santos. Al igual que otros pueblos los del cabildo oficial es por tres años y los del cabildo tradicional se renueva cada año.
>
> Hay 10 mayoles, cinco están al servicio una semana y los otros cinco la siguiente semana, así se van turnando. Luego están los síndicos y regidores que duran tres años salen junto con el presidente, el juez municipal también es de tres años y sale un mes después que el presidente. Si bien el presidente municipal es la máxima autoridad que es electo en la asamblea del pueblo, han existido cargos que la persona le da la importancia ya sea por el tiempo que le dedica o por que rivaliza la importancia de su cargo con los otros que se suponen son más importantes. En San Andrés el secretario del ayuntamiento no cambió durante muchos años, aún se recuerda a Don Nicolás, un mestizo, como el secretario municipal que estuvo en funciones por mucho tiempo.
>
> Los cargos tradicionales o regionales, son 3 alcaldes, 2 gobernadores y 11 regidores, todos están en el abtel durante un año, se van turnando para estar una semana cada uno en el cabildo, los domingos y cuando hay fiesta religiosa es importante que estén todos. De ahí que en esos días, el centro de pueblo, el tejklum se encuentre animado no solo por el intercambio, sino que se atienden muchos asuntos de la vida civil y religiosa del lugar. Los regidores son quienes buscan los alféreces de los santos y los paxon del tajimol k'in.
>
> Los alcaldes y los gobernadores son personas ich'bilik ta muk,' de respeto que han servido a su pueblo al pasar por varios yabtelik; se distinguen por llevar el baxton siempre que están en funciones, alcalde es el más alto grado de los abteletik, depués de ocupar alguna de las responsabilidades se le llama *pasaro* y puede ser el principal de su paraje de origen.
>
> Por su parte la presidencia municipal se apoya en los agentes municipales, los cuales son el enlace entre la localidad o comunidad y el tejklum, a su vez cada paraje tiene una organización que consiste en un agente, un agente segundo, yajvotikil o consejero, escribano y dependiendo del tamaño del paraje el número de mayoles. También en cada paraje hay comités de educación, salud con su propia estructura. También por la influencia de la Diócesis de San Cristóbal, la religión católica tiene su propia estructura de diáconos, prediáconos y catequistas que va desde la parroquia a los parajes. A su vez, los nichimail abtel, los de la ch'ulna, la iglesia hay un mayordomo por cada santo. Son 4 fiscales, alferez para cada celebración, 6 kapitan ta ka' o montados y 6 kapitanes danzantes. 21 mayordomos. Los fiscales y kapitanes están en los cargos el tiempo que se quieran comprometer cada uno, hay algunos que tienen mas de 20 años y otros sólo 2 o tres años. Lo hablan con los alcaldes y llegan a acuerdos de cuanto tiempo dura su nichimal abtel". (Hernández, 1987)

San Andrés Sak'amch'en de Los Pobres es el nombre que ha adoptado el pueblo de este lugar y hace mención a dos importantes momentos de la historia del lugar, el de la cueva en la montaña sagrada y al nombre puesto en el periodo colonial. A la conformación del espacio territorial y las formas de gobierno en San Andrés, desde los tiempos prehispánicos hasta la

actualidad, Juan López González (el primer presidente del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista) le ha llamado el "peregrinar de nuestros antepasados", con esta metáfora explica la configuración del pueblo, de acuerdo a las indagaciones de Juan López González, data de tiempos inmemoriables, tiene información de la presencia de habitantes en los alrededores de la sagrada cueva de Sakamch'en desde el periodo clásico mesoamericano (López González 2003).

De acuerdo a la narración de Juan González López el centro del pueblo, el tejklum, ha pasado por varios lugares, desde la fundación de este por Vaxakmen, quien les dijo a los antepasados de los andreseros que fundaran en el paraje Vaxakmen o Xchijilo' el sitio original. Después y por razones desconocidas, el "centro" pasó por Unal, Kukalvits, Alkuch'en, Ba'ch'en, Latsbilton y finalmente Chanalum, el pueblo que en la actualidad es el "pueblo de pueblos" de los habitantes de Sakamch'en, se "edificó" en varios momentos que los describe como: "el pueblo de todos", "el pueblo de las serpientes rebeldes", "el pueblo que siembra paz para cosechar paz", "el pueblo peregrino", "el pueblo del señor Vaxakmen", "el pueblo que no tenía voz ni rostro" y el pueblo de la resistencia civil, entre otros. En palabras del Comandante David,

> " … con el levantamiento armado del EZLN, los hombres, mujeres, niños y ancianos sanandreseros declararon a nuestro pueblo como municipio 'nuevo, rebelde y autónomo', San Andrés Sakmach'en, municipio casi desconocido pasó a ser sede permanente del diálogo de paz.. este acontecimiento ya forma parte de la historia de nuestro pueblo… a pesar de todo seguirá llevando su historia y su lucha…" (Comandante David en López González 2003:18)

De esos momentos que ha pasado el pueblo de Sakamch'en, vamos a ver, en palabras de los propios participantes, el momento en que se convierte en Municipio Autónomo Rebelde Zapatista, para entender el porque del Tiskel Vokol, la resistencia como el principio de gobierno y el porqué se tiene que tomar acuerdos en función de conservar el equilibrio y porque se ha ido instituyendo el "mandar obedeciendo" como la forma de gobierno que han adoptado tanto los constitucionales como los zapatistas.

5.1.1 El municipio autónomo de San Andrés

La formación de municipios autónomos rebeldes en las zonas de influencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional es la estrategia de lucha política del zapatismo civil. Esta forma de lucha tiene un trasfondo muy interesante que es la restitución de las formas de gobierno del "pueblo indio" (Lomelí 1999) y ha adquirido una dimensión particular en cada lugar de amplia geografía en la que tiene influencia (Ver mapa y relación de municipios y regiones del EZLN en el anexo número 7). En el pueblo de San Andrés, uno de los centros zapatistas más importantes en la región de los Altos, la disputa por el ayuntamiento municipal entre dos grupos de maestros, dio origen al municipio autónomo en 1995 y hasta la fecha funciona de manera paralela con el constitucional. Por observación de campo se puede decir que el autónomo tiene un apoyo mayor de los habitantes que el constitucional, pero los apoyos económicos del gobierno del estado y de los programas federales son canalizados hacia el constitucional.

El profesor Juan López González es el primer presidente del municipio autónomo, en una publicación cuyo autor es precisamente Juan López (2003), relata cómo las autoridades priístas regionales apoyaron a una fracción minoritaria del pueblo que estaba en contra del zapatismo.

En una entrevista Juan López relata:

> "Desde que salí de la normal he trabajado en comunidades de Larraínzar, estaba en mi centro de trabajo cuando ya oíamos que había una organización en comunidades, otras personas ya me habían hablado de que habría guerra. Yo ya había visto como había otros problemas, ví lo que pasó en el 74, allá estaba todavía, mi papá participó, me acuerdo que mi difunta abuela, mi mama, mis tías y yo llorábamos porque mi papá no regresaba, nos amenazaron, al gobierno siempre le gusta amenazar, mandó al ejército y la seguridad a desmantelar toda la organización. los problemas fueron muy fuertes en cuestiones de tierra y de respeto hacia nosotros, realmente estábamos muy maltratados por los ladinos de ahí, por eso se levantaron.
>
> Cuando llegó la idea zapatista al municipio, esta fue acogida por muchos de ahí, pero no a todos les gustaba la idea de hacer una guerra contra el gobierno, pues decía que para qué si el gobierno nos daba cosas que debíamos aprovecharla. Unos decían que había que luchar contra el gobierno y a otros esto no les parecía, comenzaron las divisiones, primero en comunidades porque las ideas no coincidían, así estuvieron las cosas hasta julio de 1995 donde ya se dio la división, allí en San Andrés se estaban llevando a cabo los diálogos, pero en el pueblo había ya mucha división.
>
> Cuando apareció el EZLN en el 94, se juntaron mucha gente, tanto catequistas como exautoridades para ver como sacar o desplazar a los simpatizantes del EZLN, la solución que veían era solicitar la presencia del Ejército y la seguridad pública y que ellos se encargaran de los zapatistas. Casi todos los asistentes estaban de acuerdo, sólo un expresidente que es maestro dijo <<Creo que luchan por una causa justa, no están contra nosotros, están contra el gobierno.>> Lo desconocieron y lo acusaron de ser un espía zapatista.
>
> A mí me dio mucha curiosidad cómo estaban pasando las cosas en Larraínzar, comencé a tener un poquito de interés en como se desarrolla y platicaba mucho con la gente, como conozco a muchos de ahí pues platicaba y les pedía que me platicaran, ya había salido la convocatoria del congreso del estado donde citaban para el día primero de julio a una asamblea para elegir al nuevo presidente.
>
> Yo fui pues tenía curiosidad cómo se elige el presidente y luego de saber había divisiones pues quería saber que iba a pasar, fui tempranito, como las nueve ya estaba ahí, ya estaba reunida la gente, aunque con diferencias políticas y religiosas, anduve ahí para ver como se desarrolla, ví que habían puesto el templete.

El plebiscito lo coordinaba el profesor Aquileo González López que era el comité municipal del PRI, también había el diputado local del PRI, el de Chamula Mariano Gómez López, el profesor Gilberto Velasco, y otros, todos del PRI. También había autoridades del municipio y del ayuntamiento tradicional y llenos de gente, hombres y mujeres de las comunidades, ahí encontré un amigo, el maestro Andrés Pérez Díaz y luego el señor Manuel Díaz y les invito un refresco. Nos fuimos al comedor que está en la plaza, estuvimos platicando cuando voy escuchando mi nombre, había sido propuesto para candidato, pedimos su presencia aquí en el templete, decían en el aparato.

Se hace la elección a través de usos y costumbres con el número de comunidades que tiene uno y resulta que soy el ganador del candidato a la presidencia, era el candidato del pueblo. Después de la elección se acordó también por votación que se debía de registrar por el partido de la revolución democrática, por el PRD, entonces los del PRI se van atrás de la Iglesia y nombran a su candidato a Marcos Hernández López ya su planilla había perdido pero se fueron con los del PRI y ahí lo eligieron a él.

Yo mientras me había quedado allí en el templete y les dije el primer mensaje, bueno si es así pues, yo nunca les vine a pedir cargo, nunca les ofrecí refresco, el testigo es aquí nuestro patrono San Andrés que yo nunca pedí cargo, y si es así, si no puedo salvarme , el día en que ven que yo no funciono vengan a quitarme el cargo que ustedes me van a conferir, yo no tengo ningún interés en ocupar este cargo, pero si ustedes me dan, viene el aplauso de hombres y mujeres, entonces nos hacen la toma de protesta los ganadores con el sindico, con el primer regidor. ¿Que partido se va a registrar el candidato ganador? Hubo otro que sube al micrófono y dice- vamos a pedir esta vez, que se registre al PRD, ¡como lo ven¡ Sí dicen.

Entonces nos vamos al PRD, entonces, los Priístas de corazón ahí, no les pareció muy bien, se separaron, fueron a tomar sus acuerdos al lado de la iglesia de San Andrés y los que estuvieron de acuerdo quedaron ahí amontonados en la plaza frente a al presidencia, en ese momento se da la división del pueblo así se dio el divisionismo. Pero en esa elección de usos y costumbres nosotros fuimos, yo y mi planilla que era el maestro Manuel Pérez Pérez como síndico y el profesor Andrés Pérez Pérez como primer regidor y yo como presidente, ganamos con una diferencia de más de dos mil votos, porque se elige por el número de comunidades, yo tenía mayoría en todas.

Cuando vienen las elecciones de urna el 15 de octubre se define entonces, los del PRI votaron, los del PRD ya no, porque había elección por usos y costumbres, el del PRI, el maestro Marcos Hernández tuvo dos mil ochocientos votos y la lista nominal casi ocho mil, pero el Congreso lo reconoció como legítimo ganador. El plan era que fuéramos reconocidos por el gobierno, no había plan de separase, que se convirtieran en rebeldía o autónomos, no nada. Por esta situación fuimos varias veces al congreso a reclamar y a exigir el reconocimiento y el pueblo marchó varias veces para exigir el reconocimiento, pero ya no fue posible. Entonces el pueblo fue a sacar de la presidencia a los PRI y ya entramos en funciones.

Ya estábamos en funciones; pero entonces antes de finalizar el año al saber de que así estaba ya el plan del gobierno de Julio César [Ruiz Ferro], se tomó la presidencia el 26 de diciembre de ese mismo año, se tomó para exigir, claro no fue posible, entonces al no ser así, nosotros ya como autoridades tuvimos citando a los agentes que hacer; porque no es posible el reconocimiento, ¿ que vamos a hacer?¿ se van a ir al otro candidato, o que pasa pues? no sabemos dicen, mejor vamos a preguntar a la gente, regrésense a sus comunidades, al otro domingo trajeron la respuesta; pues no los van a reconocer ¿Qué vamos a hacer? No vamos a recibir presupuesto....bueno y dice la mayoría, te pedimos que sigas, no nos abandones, vamos a ver que pasa mas adelante.

Finalmente fuimos otra vez al Congreso, se nombró una comisión y todo con el gobernador y con el Congreso, con el consejo estatal electoral y todo, no dice no, es el otro, ya tienen presupuesto, ya tiene su partida, ustedes nada, bueno le dijimos así definitivamente ya no. Dijimos, bien quememos la presidencia, así vamos a demostrar al gobierno que también podemos gobernar sin él, pero van a apoyar, sí, dicen, vamos a estar apoyando, pero comida y dinero nada, solo que cuando necesiten gente pida y avísenos y aquí estamos, bueno esta bien le dije, entonces tomamos acuerdos con los integrantes si estaban dispuestos así; porque ellos venían con la mentalidad de que íbamos a estar reconocidos, íbamos a manejar recursos económicos pues todo... bueno tres se rajaron, tres no pudieron no yo no puedo así, y yo estuve pensando ¿será que los dejo, o nos lo dejo y si me voy? Bueno mejor no, entonces el ayuntamiento lo convertimos en rebeldía, mejor lo vamos a manejar rebeldía, ya que no esta reconocido con el gobierno, bueno los compañeros varias veces nos iban a matar, me han disparado a mi en lo personal, pero no.

Fueron a atacar nuestra presidencia, le quebraron los vidrios y todo, salimos vivos....salimos vivos no, nos pasó nada, a tiempo sacábamos las cosas, a veces nos quedábamos a dormir en la presidencia, esperar que ocurría, a veces amanecíamos en otra casa, porque esa noche nos iban a atacar, así es que cuando fueron a atacar la presidencia no estábamos.

> Yo creo que los simpatizantes del EZ también nos apoyaron bastante, sino nos hubieran apoyado ya no estuviera yo aquí para contar esto, nos apoyaron bastante, ellos nos apoyaron, nos echaron la mano en fuerza y los Perredistas también nos echaron la mano.
>
> Fue muy difícil aquello para los que estuvimos, aunque es el pueblo el que estuvo en su máxima lucha, fue difícil porque nosotros lo que hicimos con los compañeros como ayuntamiento es sujetarnos a lo que decían ellos; porque nosotros no tuvimos ayuda, no tuvimos dando dinero, pues eso es lo que hicimos que no dimos ayuda. No manejamos recursos, fue difícil; porque no manejamos recursos, es ahí también en donde nos ganaron, pero con ayuda de la gente pudimos estar ahí.
>
> Había otros maestros involucrados en el ayuntamiento, éramos tres maestros; pero uno no pudo terminar, porque no le pareció bien, por eso nos hicieron la pregunta y nos pidieron de favor de que no dejáramos el ayuntamiento. Yo tomé la decisión de no dejar, de no dejarlo, ya estaba comprometido y una vez que te comprometes, tomas la protesta, entonces voy a seguir y era muy peligroso, pero lo pude terminar hasta entregar el bastón de mando el siguiente que fue nombrado por el pueblo. El que siguió no es maestro, es campesino, y el qué esta ahorita también es campesino." (López González, 2008)

Como quedó reflejado en la anterior entrevista, no tiene tanta importancia el partido político, el ser o no maestro, el reconocimiento del gobierno, los apoyos económicos, sino fundamentalmente el apoyo que consigue una persona de los habitantes del pueblo.

En este pueblo es donde la expresión del zapatismo se relaciona con la política electoral, es decir, la gente intenta mezclar las dos visiones presentando una opción electoral que culmina su movilización. Sin embargo al no ser posible, se da la separación pero se mantiene siempre esta tensión en el interior de las comunidades y fundamentalmente en la cabecera municipal que es donde la fractura es más fuerte.

Por otro lado debido a que en esta cabecera es donde se desarrollaron los diálogos entre el EZLN y el gobierno federal, las consecuencias del rompimiento no fueron más violentas.

Con la declaración como municipio autónomo y rebelde, San Andrés vuelve a tomar su identidad como Sakamch´en de los Pobres (ya no Larraínzar, que es el apellido de un terrateniente del siglo XIX). El cambio que trajo el movimiento zapatista fue precisamente el de recuperar tanto su nombre e historia como reafirmar gobierno con practicas y quehaceres cotidianos.

Este proceso de constituirse en municipio Autónomo Rebelde Zapatista, es resultado de una larga historia de lo que Nicolás González (2012) ha identificado como "la resistencia". Este proceso de resistencia va acompañado de la formación de lo que se denomina zapatismo civil: las ideas de autonomía y resistencia a nivel de individuo-familia-comunidad. Nicolás Gonzalez ha identificado 4 etapas del desarrollo del zapatismo civil en una localidad del municipio de San Andrés.

> "Una primera fase que inicia entre 1987 y 1988, cuando miembros de una organización anterior al EZLN, hacen contacto con algunos catequistas (pertenecientes de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas) de San Andrés que al leer colectivamente pasajes y enseñanzas de la Biblia encontraban coincidencias ideológicas para entender la situación económico, político, social en la que vivían: <<Las

citas se trataban acerca de la lucha por la justicia que emprendió Jesús según la Biblia" (Entrevistado 2)>>. (González 2012)

Estas interpretaciones incluso llegaron a cuestionar el propio papel de la Iglesia, formándose grupos de discusión, análisis y de promoción de la "organización". Esta etapa tiene que ver con el primer periodo de lo que vendría a ser el EZ en el municipio, es el periodo de clandestinidad, vivida de manera diferente en estas comunidades en comparación de las otras regiones del estado. Lo que reflejan los testimonios de este periodo es que se aprovechaba la "organización tradicional" combinada con los valores y principios del servicio a los demás.

Las formas de organización comunitaria permitió que se llevarán a cabo de manera más sistemática, la segunda fase ya con miembros del EZLN con cursos políticos impartidos con el mismo EZLN, en estos cursos las citas bíblicas fueron relacionadas con el análisis de la realidad consolidando una manera de interpretación del mundo que en voz de los catequistas se estimaba como de la mayor importancia, no era un discurso sólo de entender que decía la Biblia, sino de conectarla con la realidad que se vivía.

La tercera fase "fue el nombramiento de estos catequistas concientizados en comités clandestinos, estos serían a la vez los que componen el cuadro político y quienes se encargan de trabajar y aplicar lo que a ellos les fue enseñado por el EZLN, trabajarían visitando a las familias y comunidades, como los doce apóstoles que aparecen en la Biblia" (González Ruiz, 2012).

La cuarta fase, el tiempo de hablar del aspecto militar, jóvenes, adultos, ancianos tenían que poseer técnicas de autodefensa para el momento del lanzamiento de la declaración de guerra todos estuvieran preparados, todos tenían que conocer el aspecto militar." (González Ruiz 2012)

De esta forma como menciona Nicolás González a partir de aquí se consolida la estrategia de resistencia del EZLN que se convertiría en su vivencia cotidiana.

5.1.2 TSIKEL VOKOL: VALOR DE LA RESISTENCIA, PRINCIPIO Y PRACTICA DE GOBIERNO

Hemos planteado que la institución es lo que vincula una sociedad, a su vez en ese grupo se encuentra el magma de significaciones imaginarias que dota de sentido a las acciones. Esto es la base del concepto de poder propuesto que radica en un Nadie, en el colectivo anónimo, y que lo creativo de lo social dota de significado, el infrapoder radical. La forma organizativa y de gobernarse del pueblo de Sak'amch'en con la resistencia es ese infrapoder radical, cada sujeto y

grupo de personas dota de sentido y le da significación a ideas y conceptos. Esto ocurre con la denominada resistencia.

La forma novedosa de gobierno del zapatismo en el cual sus colectivos se gobiernan a partir de llevar a cabo los Acuerdos de San Andrés, en el que tienen un proyecto de autonomía en proceso, dota de significado en cada situación concreta. [126]

Ante la respuesta negativa del gobierno federal a lo firmado en los Acuerdos de San Andrés, los zapatistas, cumpliendo su palabra y para cumplir lo acordado, han puesto en practica una serie de acciones, de las que resalta la manera singular que han adoptado de gobernarse a sí mismos con un complejo entramado que va desde los individuos y sus familias a las Juntas de Buen Gobierno, pasando por la comunidad, la región y la red de comisiones. Con esta forma de gobierno buscan procurar los satisfactores de sus necesidades en educación, en salud; de producción y de mantener un proyecto de transformación de la sociedad contemporánea.

Todo esta animado por una idea central: "La resistencia". La resistencia es una estrategia de lucha y una forma de vivencia que se caracteriza tanto por el rechazo a los proyectos y programas gubernamentales, como por los esfuerzos por practicar la democracia y el "mandar obedeciendo" como la forma de gobierno que han adoptado.

El seguimiento a las prácticas y principios que del que "mande, mande obedeciendo" propicia la participación de los miembros (mujeres, hombres y niños) en la toma de decisiones de manera colectiva, las cuales son coordinadas por los llamados responsables locales.

Sin embargo, una cosa es visible y muy cierta y es que la resistencia dificulta la vida diaria, porque deben sostenerse sin ningún tipo de apoyos gubernamentales, además satisfacer todas sus demandas sociales por ellos mismos, lo cual es difícil.

El señor Antonio González, de Uninaltik, Sak'amch'en de los pobres me corrige en la definición que había hecho de "resistencia", "svu'emal", me aclara que en la reuniones, las pláticas todo lo que realizan en la lengua tsotsil en su localidad y en su municipio, cuando se refieren a lo que hacen es tsikel vokol. La idea de "svu'emal" evoca la idea de alguien o algo que se niega a morir o desaparecer. Ese es un sentido de resistir, pero el que se lleva a cabo es el de "tsikel", la fortaleza o la dureza y "vokol" que evoca al sufrimiento. El vocablo por sí mismo contiene dos elementos: fortaleza y sufrimiento, que aunque parecieran contradictorios, en el caso de

[126] La organización de los pueblos zapatistas está en comunidades y regiones, así como en los municipios autónomos rebeldes zapatistas y las Juntas Buen Gobierno. En el anexo número 7 se presenta relación y mapa.

gobernarse en las condiciones que lo realizan diaria y cotidianamente, implica de donde provienen ambas. Los autónomos (los pueblos en rebeldía) que pertenecen a la organización (EZLN) sostienen que estas formas de organizarse no son tan nuevas ya que viene de las formas que de por sí han venido viviendo. Por eso su fortaleza está en lo que ha sido su pasado en el que han resistido. Eso es lo que los anima a no recibir algo que venga del gobierno sea municipal de Larraínzar, del estado y sus partidos o del federal. Y no lo reciben porque están luchando por que se les reconozca, y la única manera de reconocerlos es cumpliendo los acuerdos firmados en 1997. Él dice que los acuerdos se firmaron y se deben cumplir y mientras el gobierno no cumpla su palabra, ellos seguirán en la resistencia.

Las implicaciones de la resistencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional va mucho más allá que una resistencia a recibir los programas gubernamentales, la estrategia convertida en resistencia de parte del EZLN, renueva y redimensiona el significado de muchos valores que están en juego en el gobernarse: valores tales como dignidad, libertad y solidaridad .

Como dice el concepto de tsikel la fortaleza no solamente es estar fuerte, sino que ésta se consigue haciendo cosas, esas cosas que hacen en la resistencia se puede resumir que consisten en sus proyectos de educación en el cual todos participan, desde los que coordinan y diseñan, los educadores y los educandos. También trabajar en la salud, cuidándola desde las propias personas y familias hasta el mantenimiento del sistema de salud zapatista, todos hacen que funcione. Hay más cosas como las radiodifusoras, que no solo operan y entretienen como un medio de comunicación interno sino que fortalecen la cultura y la creación artística. Finalmente, y la más importante para el interés de nuestra tesis, han desarrollado una forma de gobierno donde el que "manda lo hace obedeciendo". En las asambleas comunitarias los participantes afirman y reafirman el valor de la palabra, las decisiones son discusiones que pueden tardar horas o días, hasta llegar a un acuerdo. Como menciona González esa es la fortaleza del zapatismo.

La otra parte de la definición de resistencia, vokol, sufrimiento, esta asociado al ambiente en el que los distinto niveles del gobierno oficial, federal, estatal y municipal, ofrece proyectos a zapatistas para convencerlos a dejar la organización, ejemplos hay muchos, desde la construcción de clínicas, mejora de carreteras, de mejora de vivienda; los programas de asistencia como "oportunidades" y de apoyo a la producción de café, también ofrecen regalos como despensa, cubetas, láminas, aperos de labranza y promesas de construcción de "grandes obras". Un entrevistado de González dice:

"… han buscado formas siempre de restar la fuerza de la resistencia, por ejemplo: en respuesta a la existencia de las clínicas en los caracoles, el gobierno forjó la iniciativa de construir clínicas cercanas a los municipios autónomos, es como un contrapeso. Contra las tiendas de artesanías autónomas, el gobierno construyó una tienda de artesanía, esto es el caso del municipio autónomo San Andrés Sakamch´en de los Pobres. Esto ha sido el golpeteo constante de parte de las instituciones gubernamentales". (González 2012)

Una tercera amenaza es la acción de los partidos políticos al interior de las localidades y en el municipio, de 1995 a 1999 el PRI a través de la compra del voto y de ofrecimiento de gestiones ante el gobierno mantenía el dominio partidista, sus militantes presumen sus logros concesiones de transporte y de comercio. A partir del 2000, hay un cambio, el PRD se posiciona como primera fuerza e intenta atraer a los zapatistas pidiéndoles que abandonen su organización y se afilien a ese partido que presume que tiene contacto directo con el gobernador quien les resolverá sus históricas demandas. A partir del 2006 hay otro cambio, el gobernador surge de una alianza conformada por los partidos PRD-PT-Convergencia, apoyada por una fracción del PRI. La práctica política en este gobierno se basa en la personalidad del gobernado más que en partidos políticos, en San Andrés la Alianza realiza una fuerte campaña para atraer a zapatistas ofreciéndoles infinidad de programas y proyectos, lo que trajo como consecuencia conflictos y rupturas al interior del zapatismo.

Estas formas que se han narrado es lo que en el contexto regional se le llama "contrainsurgencia" y que ha sido denunciado tanto por el EZLN, como por otras organizaciones. El objetivo es debilitar a la resistencia, algo nada sencillo debido a la persistencia con que los zapatistas defienden su proyecto de vida sustentada en los valores mencionados.

Como lo expresan en las siguientes viñetas recogidas por Nicolás González:

- La resistencia ha sido un arma, "ha sido un elemento central para salvar la dignidad indígena, la resistencia ha servido y servirá para demostrarle al gobierno, que hemos aprendido que la manipulación no va y no se lleva con la dignidad". La resistencia: "es un factor que le demuestra al gobierno que los zapatistas pueden hacerse sujetos de su propio andar, que ya no necesitan de "falsos profetas" (gobiernos) que los guíe hacia un precipicio".

"La resistencia da la autonomía, es el principio para construirla. En la práctica zapatista se confirma este pensamiento, pues primero resistieron, no aceptaron nada del gobierno, a pesar de la presión tan fuerte, a pesar de no contar con recursos, pero se mantuvieron firmes. Ahora ya no sólo deciden resistir y no hacer nada, sino en medio de la resistencia están construyendo el proyecto autonómico, en el sentido de que se hacen sujetos para construir sus propios medios de vivencia cotidiana y construir su propia forma de vida siempre con respeto hacia los otros a los diferentes, a los que no piensan igual, nadie podrá negar esto, la comunidad es la expresión de que estos dichos se cumplen, los zapatistas han preferido dejar los espacios en conflicto antes que enfrentarse a los que ya no piensan como ellos."

"Hay varias formas de resistir pero la más notable es la resistencia a los proyectos gubernamentales. Luchan por un mundo distinto que el de ahora, están ya construyéndolo, tiene un proyecto de vida que dibuja un futuro mejor, porque ya son libres, no consumen alcohol, sus hijos están en la escuela y están aprendiendo a vivir con dignidad, no volverán a ser vistos como incapaces, se sabrán defender y exigir.

> La resistencia puesta en práctica se convierte en un espejo para otros movimientos sociales del mundo. Lo interesante aquí es que el movimiento zapatista demuestra que se puede existir, y vivir sin la sujeción de un Estado." (González Ruiz 2012)

5.2 MUNICIPIO AUTÓNOMO REBELDE ZAPATISTA MAGDALENAS LA PAZ

Hablar de la religión indígena y espiritualidad es hablar de lo sagrado, entender lo sagrado en ocasiones se torna muy complicado a la explicación de lo racional, sin embargo la sacralidad es uno de los aspectos fundamentales de la existencia. Si bien no se puede definir cuando símbolo, objeto, idea, se torna en sagrado, se sabe que adquiere ese status cuando está presente o en palabras de Miercea Eliade, se muestra.[127]

Aunque no es el tema central de esta investigación discutir sobre la religión indígena contemporánea, hemos postulado con anterioridad que una de las características de lo indígena es la particular religión que mantienen los pueblos indios y que permea las estructuras de poder y de alguna manera influye en las prácticas políticas. Lo sagrado entonces se manifiesta en la vida espiritual indígena. En ella se encuentran muchos mitos, ideas y creencias; estipula celebraciones y rituales y confía en instituciones el complejo de comportamientos, procedimientos que regula la conducta moral.

La religión maya contemporánea se caracteriza por no ser única vía hacia las recompensas o beneficios alegados en el más allá sobrenatural, por ello, ha "incorporado" a dioses occidentales y han acrecentado su acervo "religioso" tanto en los mitos como en las ceremonias, a medida que sus sociedades experimentaron el contacto con pueblos vecinos o invasores. En una fiesta religiosa conjuga dos caras de una misma moneda que buscan expresar aquella parte íntima y misteriosa. En este mestizaje o sincretismo, los nombres de los "santos" católicos han ido reemplazando a los nombres de las deidades indígenas originarias. De ahí que es posible que nuestro dios Vaxakmen ha sido remplazado por el "Cristo Crucificado" que se encuentra vestido como se encuentran vestidos los de este pueblo.[128] De igual manera el tejklum lugar de asiento de las autoridades

---

[127] De acuerdo a Mircea Eliade "El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía,* que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra. (*Eliade 1981:12.

[128] Pero en el siglo XX, llegaron otras religiones a competir por la fe de los pueblos originarios. Entre ellas y el catolicismo se planteo un vaivén no por incruento menos abrumador para el centro de la disputa que no es otro que el "alma" del indígena.

político religiosas del pueblo de Magdalenas se convirtió en un santuario al que llegan en romería a la celebración del cuarto viernes de cuaresma, familias y grupos de personas de lugares distantes.

Existe tanta diversidad de patrones de creencias, ceremonias y organización que cualquier definición de la religión difícilmente puede abarcar todas las manifestaciones que esta supone; sin embargo, todas tiene un rasgo común: la religión siempre es normativa. O como afirma Eliade que "… en las sociedades pre-modernas, lo *sagrado* equivale a la *potencia y,* en definitiva, a la *realidad* por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser, potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad *y* eficacia. La oposición sacro- profano se traduce a menudo como una oposición entre *real* e *irreal* o pseudo- real. .. Es, pues, natural que el hombre religioso desee profundamente *ser,* participar en la *realidad,* saturarse de poder. (Eliade M 1981:13).

Así tenemos que lo sagrado es uno de los elementos que está relacionado con lo político, ya que en el caso que a continuación vemos la "adoración" al Señor de Tila se encuentra en el centro de la convivencia de dos pueblos organizados en Tanjobeltik: El municipio constitucional de Aldama y el municipio rebelde autónomo de Magdalena La Paz.

5.2.1 PUEBLO INDIO, SANTUARIO COLONIAL Y CASA DEL SY'UEL TUUNELETIK

Magdalenas es un pueblo indio de origen mesoamericano al igual que los otros que rodean la gran montaña sagrada de Tsontevits, entre los miembros del lugar es conocido por su nombre en tsotsil Tan Jobeltik. Existen narraciones de cómo llegaron los primeros j-tatik-metik, padres-madres al lugar y se extendieron por la cañada al igual que sus vecinos de Chu'pik (Santa Martha) y Ch'isna (Santiago) nos remite a un pasado similar al de los otros pueblos que sobrevivieron al embate de la conquista y colonia. La versión de historiadores siempre hacen referencia de que es uno más de los parajes o localidades que fueron congregadas de la dispersión de la "Montañas chamulas". Juan Pedro Viqueira, al hacer referencia sobre Magdalenas, afirma que

> "… los tzotziles que habitaban en la región y que habían formado parte del antiguo "cacicazgo" de Pontehuitz fueron congregados en tres asentamientos distintos: (Santa Martha Xolotepec, Magdalenas Tenezacatlán y Santiago Huixtan) que se encontraban a la vista unos de otros…" (Viqueira 1997)

En las últimas décadas, algunas religiones cristianas protestantes están empezando a romper con los ritos indígenas y están avanzando en las comunidades indígenas a las que atienden en sus necesidades organizacionales: económicas, familiares, productivas y educativas, al precio de siempre: la profesión de fe y la adopción de otras costumbres.

Los pueblos indios que no alcanzaron un status de municipio con la introducción de los ayuntamientos constitucionales a partir de 1920, estos pueblos quedaron como agencias municipales dentro de otros municipios, es el caso de los pueblos de Magdalenas y Santa Martha en Chenalhó, o Santiago en San Andrés. Es posible que al no haber obligatoriedad de la adecuación de las autoridades al régimen político administrativo del estado, lograron mantener vigente su viejo sistema de autoridades, con pocas modificaciones en su organización, lo que permitió que el gobierno indígena siga funcionando. Las autoridades tradicionales continúan vigentes y se les siguió nombrando, designando, eligiendo de manera tradicional sin intervención de partidos o de otras instancias que no fueran el de la representación territorial de los parajes en el gobierno. Los valores que hacían que esto funcionara eran los del servicio, sy'uel tunnel y de velar por el bien común, valores distintos a los de la filiación partidaria o de alguna organización política. Quienes quedan en las listas para ser autoridades debían haber tenido buen comportamiento, una carrera exitosa al servicio del pueblo, cumpliendo con bien los cargos que se les había asignado ya que sus nombres serían dados a conocer públicamente y podían ser rechazados por la población. El cambio de autoridades se realizaba en el año nuevo. Los de Tanjobeltik aseguran que el pueblo era una sola cabeza y un solo corazón como una sola gran familia. Las tareas de las autoridades eran muy importantes para mantener al pueblo en equilibrio con las fuerzas de la naturaleza y con lo dioses y los santos.

Por un lado estaban las autoridades que se sentaban en el kabilto para proponer y proteger de todo lo que pueda hacerles algún daño, eran los encargados de cuidar lo material y lo sagrado. Se sientan en una sola banca, en un sola casa y de manera conjunta solicitaban obras, pero también alimentaban a los santos con velas e incienso. Esta era que las autoridades representaban a todos, siendo la estructura mas importante del syu'el tunneletik que hemos venido postulando. Todos son servidores, hombre y mujeres son los dos alkal y los 6 regidores. El gobierno se percibe como un sistema integrado por diversas esferas que interactúan mutuamente. Una unidad de los cargos civiles y los cargos religiosos: ocho mayordomos que arreglan la iglesia y están pendientes de todas las fiestas, de ese complejo festivo que abarca todo el año con actividades que van desde la recolección de dinero y bienes hasta los pasos de cada una de las celebraciones. También están a cargo del cambio de ropa de los santos y de la quema de incienso. Aparte están los cuatro pixkales responsables de las compañías, cuando tiene que visitar a otros santos de otros pueblos y de pagar la visita, los pixkales están a cargo de arreglar todo los necesario para las procesiones. Los

alféreces, los paxones y kapitanes son los que hacen las fiestas además que cada uno tiene su propio consejero ritual, los yajvotikil que son nombrados como yutilna, ja'abil, babajometik y los grupos de músicos y danzantes como los maxes. Los consejeros les dicen que días hay que ayunar, cuanto maíz frijol o trago tendrán que comprar, todos en un solo cuerpo con funciones específicas en cada una de las esferas de gobierno.

5.2.2 Remunicipalización, Municipio constitucional vs MAREZ en 2003

La narración de trabajos y ámbitos del servicio al pueblo relatados en el apartado anterior da la impresión de que estas actividades siempre han sido así y así continúan. No han sido inmutables, las instituciones político religiosas de gobierno, en ocasiones se han debilitado y otras se han fortalecido como lo consignan Regino Álvarez y Jaime Torres Burguete en la monografía complementaria al expediente para elevar a municipio libre la agencia municipal del pueblo de Magdalenas (Burguete et al 2006) . En ese trabajo se consigna la debilidad del ayuntamiento tradicional por la importancia que fue adquiriendo la agencia municipal, sobre todo con la edificación de una oficina y posteriormente, a partir de 1999, con la construcción del edificio municipal, dejando la vieja casona del kavilto, no sólo en el abandono, sino que las autoridades empezaron a despreciar el lugar, mudándose a los corredores de los bajos del nuevo palacio municipal. De acuerdo a la versión de los que se van a constituir en los "oficialistas", al conseguir convertir al pueblo de Magdalenas en el Municipio de Aldama, acababa la razón de luchar contra el gobierno, pues se había conseguido el reconocimiento de los derechos indígenas a gobernarse, esto sucedió en 1999 cuando se constituyen como municipio constitucional como parte del proceso de remunicipalización de la zona de conflicto.

Antes de la remunicipalización promovida por el entonces gobernador Roberto Albores (1998-2000) -acción calificada como un intento por eliminar a los gobiernos autónomos- Aldama pertenecía a Chenalhó, la noticia de la remunicipalización polarizó a los habitantes del pueblo. Mientras los mandos zapatistas pugnaban porque la localidad se rigiera bajo los principios del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el grupo del paraje Kotsilnam, quienes renunciaron al zapatismo y se incorporaron al PRI, apoyó el proyecto de Albores. Finalmente en 1999 Santa María Magdalena fue nombrado municipio de Aldama y quedó en manos del PRI.

Con este cambio, era necesario transformar las formas de poder y organizarse en la forma de municipio constitucional para recibir los apoyos directamente del gobierno y ya no depender

del presidente municipal de Chenalhó. El poder del pueblo se transfirió de la casa del kabilto al edificio de la presidencia municipal, se adoptó el sistema de partidos para elección de los gobernantes. Jóvenes educados que trabajaban ya en dependencias gubernamentales se promovieron para ocupar cargos en la presidencia, en el juzgado y en las distintas oficinas, se recibieron los presupuestos de operación y los programas de gobierno. Todos esos cambios dejaron a los participantes en la esfera tradicional sin poder. Los asuntos de la iglesia y las celebraciones se dejó en manos de la junta de festejos, aunque se les apoyaba con los permisos o con ayudas de transportes o de dinero.

Por su parte los zapatistas, que en términos de población son una ligera mayoría, trasladaron su mando central a un paraje, mientras se realizaban las construcciones y se erigía el municipio constitucional, ellos consideraban que el gobierno más que reconocer a los indígenas se trataba de una maniobra para debilitar "la organización", una estrategia de contrainsurgencia.

Desde entonces la tensión es permanente. Los mandos autónomos han denunciado en diversas ocasiones la arbitrariedad de los dirigentes priístas. Sobre todo, en la apertura de caminos que afectan el patrimonio de los habitantes en resistencia.

"Aquí señalamos la estrategia de guerra del mal gobierno que es una clara provocación de problemas de divisiones y confrontaciones entre indígenas", asentaban en una carta en noviembre de 1999.

Los intentos por hacer dimitir a la resistencia no terminan ahí. La Junta de Buen Gobierno de Oventik revela que hay presencia de paramilitares en Magdalena de la Paz. Desde 2003 el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas ya reportaba la intrusión de la contrainsurgencia y la denuncia de los lugareños por el bloqueo de caminos y las amenazas de muerte a diáconos de la región.

Ese mismo año, el periódico nacional La Jornada informó sobre la incursión de los militares y la PGR so pretexto de destruir plantíos de marihuana en las comunidades de Atsamilhó y Saclum. Las autoridades autónomas declaraban que "el objetivo de las fuerzas represivas no era la destrucción de los sembradíos, sino provocar violencia entre comunidades".

El tiempo fue acomodando las cosas y lo del reconocimiento y de gobernarse para mejorar las condiciones de vida no lo fueron tanto para los oficialistas. En 2007, Víctor Sánchez Pérez, presidente municipal de Aldama, mencionaba que después de las promesas que mejoraría la vida de Aldama al convertirse en municipio constitucional las cosas no mejoraban sustancialmente, dijo

que de los 20 parajes y la cabecera municipal que abarca el municipio, solamente hay cuatro escuelas y una clínica con una enfermera, un doctor, sin materiales ni medicinas.

El agua potable es una demanda que aun se ve lejos de cumplir luego del retraso y la negativa de las autoridades estatales y federales, Sánchez indica que

> "… llegaron a hacer estudios de agua en Sepelton, Tabak, Koko y Revolución Fiu, pero hasta ahora no lo aprueban porque no se ponen de acuerdo si la Comisión Estatal de Agua y Saneamiento o la Conagua son responsables de autorizar el recurso, aunque se trata de un trámite sencillo, piden mucha documentación. Sí, hay la necesidad real de la comunidad, se trata de no burocratizar. Dicen que tiene que haber un proceso para aterrizar los recursos, lo acepto, pero que no sean tan rígidos. Aún cuando ya haya la validación del proyecto, puede no haber presupuesto: Tenía propuestas en infraestructura educativa con cantidades por localidad, pero ahí me cerraron las puertas, no hubo recurso. Lo mismo sucedió con un programa de drenaje. ¿De qué sirvió crear un proyecto si no hay presupuesto". (Sánchez Pérez, 2009)

La frustración del funcionario es evidente, pensaba que por su experiencia en el medio gubernamental le ayudaría a abrir puertas en los laberintos de oficinas y dependencias, dado que ha sido empleado del Instituto Nacional Indigenista después CDI, durante 20 años, pero eso no le ayuda a tramitar las demandas de los habitantes de su pueblo.

Por su lado los zapatistas ya habían anunciado desde 1994 que había un municipio autónomo llamado Magdalena de la Paz, pero fue en respuesta al incumplimiento de los acuerdos de San Andrés que el 28 de marzo del 2003, declararon la constitución formal del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista Magdalenas la Paz, cuyos integrantes del concejo municipal ya habían sido elegidos desde enero del mismo año. "Nosotros estamos ahora ejerciendo nuestros derechos y nuestra autonomía", afirman.

En una entrevista a las autoridades del municipio realizada en 2010, las autoridades se encontraban ejerciendo sus funciones en el local construido ex profeso, una casa con techo de lámina y paredes de madera, en cuyo exterior se extiende un letrero pintado a mano que dice "Municipio Autónomo Magdalena de la Paz", explicaron que atienden a la población civil que simpatiza con el EZLN y se extienden desde actas de nacimiento hasta constancias de residencia, también se practican diligencias relacionadas con disputas de tipo judicial. (MARZ Magdalenas de la Paz, 2010)

La casa, las "oficinas" en las que despachan las autoridades rebeldes están ubicadas en el Tejklum del pueblo, a sólo tres cuadras del palacio municipal de Aldama. Cuando terminaron de hacer la casa de la presidencia autónoma, el municipio hizo un trazo y abrió una nueva calle, dicen que no existía hasta que se sitúo ahí la presidencia del Municipio Autónomo en Resistencia Magdalena de la Paz. Otras calles y caminos fueron construidos después del nombramiento

de mandos zapatistas en las comunidades. Vigilar a los rebeldes parece ser la consigna. "El municipio nos quería atacar para desorganizar a la gente y llevársela poniendo calles" (MARZ Magadlenas La Paz, 2010)

Los miembros del consejo y las regidoras señalan también aquel cruce donde estaba el panteón municipal, para construir la calle, el ayuntamiento de Aldama movió las sepulturas y "nuestros muertos quedaron arrumbados hasta allá".

Atrás de la casa está la clínica de Magdalena de la Paz, que atiende a las 11 comunidades integrantes del municipio autónomo. Las autoridades abren un pequeño almacén y en los anaqueles solo hay unos cuantos medicamentos y materiales de curación, también tienen un depósito abundante de medicina natural. Hay pomada de chile para el reumatismo, de cola de caballo que es cicatrizante y de lengua de vaca que desinflama, tintura de ajo, de siempre viva y cebolla, hierbas y cápsulas.

En su tiempo, la organización francesa Médicos del Mundo auxilió a los zapatistas en la construcción de la clínica, la capacitación y el abastecimiento de medicinas, cuentan que en el proyecto llegaron a tener 100 promotores de salud. Los mandos autónomos reconocen que los promotores "trabajan hasta donde pueden" porque no son médicos, sino voluntarios.

En el año 2000, en Magdalena de la Paz no había una escuela autónoma, para el 2003 se construyeron cuatro y en la actualidad ya tienen escuelas en las once comunidades, también tiene problemas con el abastecimiento de agua, hay dos manantiales que se extinguen por el calor y la demanda.

Respecto a la luz eléctrica el consejo revela que no fue bien instalada y hasta el momento solamente en la cabecera municipal de Aldama se colocaron los cables. "En cinco comunidades no hay buena luz todavía".

Además "no tenemos una vivienda digna, no hay persona que tenga un buen piso o cocina, ahí vivimos con los animales porque no hay forma, no hay dinero. Por eso nos levantamos en el 94, porque no es parejo, porque vivimos en extrema pobreza y nuestros hijos están sufriendo" (MARZ Magdalenas La Paz, 2003)

5.2.3 K'UXUL WINIK TATIK EL ACUERDO POR VAXAKMEN

Como se ha dicho el dios tutelar de la montaña sagrada es Vaxakmen que a su vez adquiere varias denominaciones, una de ellas es la que se le asocia con el dios que tiene una casa en la iglesia de este pueblo. El dios fundó los pueblos, los ayudó a construir sus casas y edificios, por ello se mantiene el pueblo unido, a pesar de las diferencias políticas y de los conflictos. Con el dios hay otros santos que lo acompañan y que necesitan que sus hijos cumplan con las fiestas para conservar el equilibrio y reciban protección.

Para los de la "organización" el mantenimiento de la costumbre y el complejo ciclo festivo de Magdalenas, se convirtió en una bandera importante. La importancia radica, en lo sagrado que mencionamos al principio de este apartado, los participantes mencionan que

> "…Porque no es igual que el dios, el Jesús, es el mismo que tiene su poder, el espiritual, es el dueño de todo lo que hay. ..su poder, no se ve es espiritual. La cultura es porque hay que hacerlo… El cuidado de toda la gente, Todo lo comparten, todos quieren participar. Reunir a las autoridades quiere decir que también creen… Se enojan los dioses porque no cuidamos mas la naturaleza, por eso va cambiando el clima y luego llueve y hace frío… Cuando uno ya no cree, pues ya no viene. Las personas que hacen rezo, que hablan cada quien participa rezo, con autoridades, pueden hacer eso, cada quien va a hacer lo suyo…" (Santiz Pérez, 2009)

El otro elemento importante es el político, el del poder del pueblo, que se justifica con el mensaje que las autoridades del MARZ de Magdalenas dicen en la bienvenida en la inauguración de los festejos del cuarto viernes de cuaresma:

> "Hermanas y hermanos, con la paz de dios hoy vamos a celebrar todos juntos esta santa romería que desde hace años así hemos venido celebrando año por año porque nuestros antepasados así han dejado así esta herencia en este pueblo de magdalena y que y que es necesario seguir celebrando y así seguiremos celebrando en adelante y heredando también hijos e hijas nietos y bisnietos y que así sean mejores seguidores al señor más después, porque ahora cada uno de nosotros sabemos el porque se celebra cada año esta santa romería, y es por eso que muchos hermanos y hermanas aunque lejos de este pueblo han venido y hemos venido a visitar acá porque tienen y tenemos el objetivo y la razón de lo que venimos a hacer y a pedirle al señor crucificado señor de tila porque bien sabemos que es el único rey del mundo que nos puede dar todo y queremos pedirle y nos puede perdonar los pecados que cometemos… Traemos de devociones y el corazón en cada uno de nosotros a poner en sus pies y en sus manos al señor crucificado de este pueblo.
>
> En nombre del pueblo y de la presidencia municipal autónoma de magdalena de la paz sean ustedes bienvenidos todos y todas los que están presentes y lo que dios les colme de bendiciones que llegaron peregrinando a los pies del señor crucificado que seamos llamados ser testigos del buen ejemplo…"(Autoridades del MARZ Marzo del 2009)

En el acto, todas las autoridades del MARZ se encuentran al frente de la iglesia y se puede apreciar la presencia de presidente, secretario, tesorero y varios de las distintas comisiones. También están los representantes de comunidades, 7 de Magadalenas, 4 de comunidades de chamulas que están en el territorio de Magdalenas, 2 de comunidades de Santa Martha, y de 4 del propio municipio de Chamula.

Del otro lado de la plaza, se encuentran los oficialistas, que observan y escuchan respetuosos el mensaje. Al terminar la arenga, los mayoles responsables queman las dos docenas de cohetes que tenían preparados y de manera respetuosa y en fila, se retiran dirigiéndose hacia la presidencia autónoma.

Para que esto ocurriera sin problemas pasaron varias cosas en el pasado, cuando se empezó a rumorar los cambios que se avecinaban con la municipalización de Aldama, los zapatistas decidieron trasladar el centro del pueblo a un paraje. Los rituales de cambio de autoridades autónomas; los festejos del Tajimol K'in, se realizaban en el Tejklum autónomo. A partir del año 2000, se coordinaron con la Junta de festejos de la fiesta de Cuarto Viernes, para realizar actividades conjuntas. Con estas medidas se conservó el Santuario del Cristo de Magdalenas, el señor Vaxakmen, el Kajwal de los catequistas, que habita en la casa y en la montaña sagrada

Fotografía 2: Autoridades Autónomas de Magdalenas afuera de Iglesia y Kabilto

Fuente: ArchivoPersonal

Así en un pueblo dividido se conservó el santuario dedicado al señor del cuarto viernes de cuaresma. Como se observa en el discurso de bienvenida, las autoridades reciben a los peregrinos. Las peregrinaciones incluyen a mestizos de los pueblos de Pantelhó, Bochil, Soyaló,Simojovel y Chenalhó y de una relación muy particular con el Barrio de Ojo de Agua de las afueras de San

Cristóbal de Las Casas. Volviendo a ser este importante santuario regional el centro político y religioso del Magdalenas.

Desde el año 2000, los dos grupos mantienen el acuerdo de hacer los actos para las festividades del cuarto viernes y otras celebraciones del ciclo festivo del pueblo de Magdalenas. La difícil convivencia entre el ayuntamiento constitucional y el MARZ orienta pasos que han dado para llegar a Lekil Utsinel (el equilibrio y la "buena vida sin problemas"). Después de un periodo de tensión, posterior a la formalización del nuevo municipio de Aldama y desde 2006, se ha integrado una junta de festejos con priistas y zapatistas. Domingo Santiz, quien es presidente de la Junta de festejos nos relata como se realiza este acuerdo:

> "A mi me nombró la autoridad. Tengo 26 años de presidente de la Junta. Antes participé en priista. Primero en la novena, fue dos años en el 88. Luego patronato de la iglesia, cambié todo así duré dos años y terminó como en el octubre del 90, de ahí abril de 90 empecé, siempre patronato, junta. Aparte mayordomos de la iglesia, se nombran por las autoridades de el PRI y el PRD, hay un mayor y regidor y también ellos, cada quien, el martoma tojtik de los católicos, martomatik el tradicionalista. Yu'el tunneletik, le digo en los pueblos de que pueden servir y los nombran el pueblo, lo nombra el pueblo no de la iglesia, el tradicionalista. Me nombraron para participar y luego pues he tenido que irlo haciendo. Las autoridades me nombraron y pues tengo que obedecer, porque para eso me nombraron, tengo fe, tengo creencia. Martoma kaxlan es el nombre del cargo de Presidente.
>
> Las actividades de organización de los festejos y el patronato empieza trabajar el 25 de octubre de cada año. Realmente participan todas las personas del pueblo, las 22 las autoridades de la presidencia y después la gente, los principales, los ancianos, los yajvotikil. Yo soy el presidente de la junta de festejos, se habla en la convocatoria, autoridades nos ponemos de acuerdo como va a ser. La junta es grande, se habla, agentes, autónomos, aparte de priista, hay un presidente de la junta de festejos de priista, hay acuerdo, platica. Salimos a distinto municipios para hacer programa, de cada junta y de cada barrio de San Cristóbal, Ojo de Agua avisar que se esta haciendo. De mexicanos, de Ojo de Agua en diciembre hablamos y entregamos programa, ya después a Soyaló, Bochil, Chenalho. La salida lleva tiempo, y nos apoyamos con la cooperación, cuando el autónomo va a salir queda un poco del año anterior, ahí empieza a pagar programa, cuando empecé no había nada de recursos, yo lo puse y mas después, el otro año quedó un poco para pagar programa e invitación. Lo que queda en la caja es la limosna que se junta en cada barrio, la cooperación voluntario, lo que se va juntando en la caja, lo que va a sobrar después de la fiestas, después de pagar invitaciones, programa. Pagamos entre nosotros y Ojo de Agua se paga flores, entrada, los de ojo de agua no tenemos que pagar, somos como familiares.
>
> Se gasta mucho dinero, por los castillos, la música, las flores, hay como unos cargo de la junta, somos 9, presidente y vicepresidente secretario tesorero y vocales, los priistas tiene igual, ellos van aparte a la fiesta del Ojo de Agua, cuando gente participa, bastante.
>
> Como se ponen de acuerdo, el gráfico, entre juntas de festejo priista se hace una junta, cada quince hace su junta y se manda el gráfico. Lo hacen ellos, lo que va a ser el programa, como se dividen de acuerdo a que ora va a tocar, el otro, o como va a ser la entrada flores, todas cada quien tiene horario, y ya completa el horario, unos a las 12 otros a las 4. Esto ya lleva varios años, 97 empezó, cuando fue la división, empezó en mero 94 la división entre nosotros, ahí en aquella comunidad fue cuando salimos con el traje cargamos con la enero de 94, ya no me acuerdo, estaba mi hermanito pero ya murió, en el 94, ahí ya estaba dividido los festejos, ahí empezó la primera vez, las dos juntas. Su alferez con el difunto don Pablo, ya en 94 en los de 16 años, ha habido conflictos entre nosotros. Los mestizos de Chenalho también participan con gusto, aunque yo mando como se hace, siempre se acuerda, cada quien priistas, colaboran con priistas, los que colaboran con nosotros, lo hacen con nosotros, los que hacen favor de que echen la mano. De que no hay ya problema. Me avisan rápido de que hay. Ahora solo hay problemas de borrachos.

Estoy en la organización mandarse a si mismo, como es que si hay religión… funda sus lugares los ez estan los rezadores, que le dan la vida. No se cuanto lo voy a dejar, a ver que dice la autoridad, porque hay en todo el año hay fiesta.

Los conjuntos también se hace horario. A los autónomos les toca cada cinco horas, uno cada uno da, vinieron de otro municipio autónomo, los conocemos porque llegan como autónomos, y los contratamos porque son autónomos aunque de otro municipio. En otros lugares alquilan los lugares aquí también se rentan, los espacios donde se ponen los comerciantes, lo renta el priista, no vienen comerciantes autónomos, y el lugar se distribuye, con orden nos ponemos los autónomos. (Sántiz Gómez, 2009)

Esta entrevista demuestra como han llegado a acuerdos de la forma de distribuir distintos aspectos de la Fiesta e incluso la distribución de las zonas de venta en la plaza y los horarios que tocan los grupos musicales que contratan unos y otros.

Fotografía 3: Programa de Festejos de Magdalenas

Fuente: Archivo Personal

Refugiados bajo el incienso, le bailan al Señor de Tila en la fiesta del cuarto viernes, le hablan en la "lengua verdadera" y reunidos en el atrio musitan arrebatados mientras le regalan ese vaivén ritual y piadoso al crucificado. A un mismo paso, con una sola voz y en un único rezo los peregrinos se concilian, están unidos. No muy lejos de ahí, un muro silencioso e invisible se erige entre priístas y zapatistas. Sobre la cancha apoyan al equipo local de básquetbol, pero en las gradas la distancia es abismal: de un extremo vitorea el presidente municipal, del opuesto, la resistencia. Ambos bandos coinciden que es voluntad del pueblo de Magdalenas.

5.3 EL ALMA Y LA VIDA EN SAN JUAN K'ANKUJK'

Mencionamos al inicio de este capítulo que una razón de ser de los gobiernos es la de cuidar a sus gobernados, esos cuidados son la cobertura de las necesidades más básicas y urgentes. En la actualidad esas necesidades se satisfacen con las "políticas públicas", aparentemente los gobernantes saben lo que necesitan los gobernados, así se piensa que las necesidades básicas son educación, salud, vías de comunicación y seguridad.

Es evidente que la procuración de los gobiernos municipales, estatales y federales no ha logrado proporcionar los satisfactores a muchos sectores de la población y sobre todo a los pueblos indios de México, ya que las deficiencias de educación, en infraestructura y en salud son manifiestas. Esta es una de las causas por las que se logró conformar un gran movimiento social como el zapatista.

En algunos casos, las deficiencias en proporcionar servicios se acentúan debido a factores sociohistóricos como es el caso de la zona del pueblo de San Juan K'ank'ujk' conocida como Patwitz, integrada por 12 comunidades que por su situación geográfica mantiene una condición de asilamiento, dentro un pueblo que a su vez está aislado y marginado.

En un esfuerzo por introducir la salud pública y la educación, el gobierno del estado de Chiapas construyó en la década de los 80, una carretera de terracería de 18 Km. que la une con Oxchuc ; y en 2001 se terminó de pavimentar la que va a Tenejapa.

K'ankukjk' es un pueblo histórico, epicentro de la rebelión más importante del periodo colonial en la provincia de Chiapas, esta condición de rebeldía lo mantuvo marginado durante mucho tiempo, gobernándose a través de sus propias instituciones políticas y religiosas. Hasta que

en 1988 se erige como Municipio Constitucional, a partir de esto, se producen cambios significativos en sus formas de gobierno.

En 1994 surge el Municipio Autónomo Zapatista, en sus inicios fue un proceso conflictivo, pero luego se generaron acuerdos que van a constituir una nueva forma de vida al interior del municipio. La historia que se contará de este pueblo describirá los conflictos y los acuerdos establecidos entre los constitucionales y los zapatistas.

5.3.1 MAMALETIK LOS SERVIDORES

En la lengua tseltal hay diferentes vocablos para referirse a las personas de edad que tienen por ello sabiduría acumulada y que son respetados. En K'ankujk' se les llama "mamaletik". Estos son los actores que encabezan los sistemas de gobierno tradicional dado que por su edad han pasado por distintos ateletik, cargos que les han dado sabiduría y entendimiento para responder preguntas sobre la vida, los seres y el entorno. El etnólogo Helios Figuerola, quien por muchos años ha desentrañado la cosmogonía de este pueblo a través de sus entrevistas con los mamaletik, en el siguiente párrafo nos lo explica :

> "Los cancuqueros entienden que en su entorno hay divinidades, algunas más importantes que otras, como el sol, la luna y los santos. Pero la que más nos sorprende —por el papel que juega y su riqueza polisémica— es la tierra, divinidad mayor. Es percibida como un ser viviente, dotada de un carácter versátil, —generosa, devoradora y caníbal a la vez— la Tierra representa un peligro permanente para el hombre. Su «cuerpo» se encuentra ocupado por una gran variedad de seres que el hombre (por necesidad y conveniencia y con serios riesgos) intenta manipular, inexorablemente sujeta a ella, los cancuqueros se esfuerzan en alimentarla y mantenerla satisfecha regularmente.
>
> Descubriríamos también que sobre el plano de la tierra ocupada por el hombre —el jama/al—,en su relieve (en ciertas montañas, cuevas, pozos, cimas, quebradas, arroyos y ríos), han elegido residencia seres poderosísimos : los yajw[a]lil (dueños). Entes especiales cada uno a cargo del gobierno de una suerte de fortaleza que guarda especies raras de animales y plantas; pero también enfermedades, encierran en sus profundidades a los ch 'ulel y lab capturados…"
>
> "Es así que hemos descubierto que el jamalal ocupado por los hombres pareciera ser una minúscula porción cuadrangular y plana de tierra; sobre la dermis de esta divinidad, en el espacio protegido de la comunidad, en el lum, los cancuqueros pareciesen haberse acomodado y encontrado refugio y protección.
>
> Desde allí, se enfrentan a los seres que, en la inmensidad del cosmos, esperan cualquier descuido para alimentarse de su ch'ulel. Su supervivencia depende en gran parte de la protección que le brindan sus propios ancestros. Aquellos que antaño concluyeran directamente un pacto con Vaxakmen quien les indicó que ese es su lugar, luego cedió su lugar a San Juan.
>
> Los que hoy, gobernándose a su antojo en el ch'iibal, tienen a sus propias autoridades que discuten con los santos, deciden acuerdos con las potencias terrestres y resuelven directamente algunos problemas con los dioses y a veces con Dios mismo…" (Figuerola, 2007) [129]

[129] En un encuentro reciente Helios Figuerola informó de la publicación de un trabajo que reúne estos temas, aun no lo he revisado pero consigno los datos de la publicación: Figuerola Pujol Helios "Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas" Unam 2010

Hemos venido sosteniendo en este trabajo que los pueblos indios que sobrevivieron al embate colonial, después de la conquista y la instauración de un régimen completamente diferente al que habían vivido sus antepasados mesoamericanos, han vivido hasta nuestros tiempos una relativa autonomía de los estados colonial y nacional-moderno. Esa relativa autonomía permitió que los pueblos sostuvieran sus formas de gobierno. El pueblo de San Juan K'ankujk' es un pueblo que en la estructura política del estado de Chiapas permaneció como agencia del municipio de Ocosingo teniendo un gobierno propio que en la figura del "agente municipal" se articulaba con el sistema regional. El "gobierno indígena", "el sy'uel tunneletik" que podemos ver en la tabla número 7, adaptado al modelo que hemos venido siguiendo, da cuenta del complejo de instituciones político-religiosas que lo anima. Un visitante fuereño estando algunos días se dará cuenta de la intensa vida política y religiosa que en el centro, en el tejklum existe. Figuerola identifica patrones de linaje y residencia que él le llama "poder de refugio y protección" que quiere decir el origen y cualidad del lab o ch'ulel de las personas que ocupan cargos y responsabilidades de servicio al pueblo.[130]

Por lo que se observa, identificando el origen de los servidores, se puede concluir que todos son de los linajes: *Boj, Chij, Ijka y Chejeb*; según Figuerola este último habría desaparecido a comienzos del siglo pasado, pero varias personas me han confirmado pertenecer a dicho linaje. Haciendo un mapeo de esto, se aprecia que los miembros de kavilto son en su mayoría de parajes cercanos al centro. Entre mas retirados se encuentran los parajes, menos presencia de linaje ocupan cargos y responsabilidades. En el caso de los parajes de la zona Patwits, sus habitantes no son tomados en cuenta. Manuel Santiz Aguilar me explica:

> "No es que no nos tomen en cuenta, los que somos de Iwiltik, Oniltik, Chankolom, La Palma, de lo que es Patwits de por sí participamos con nuestra cooperación, cooperamos con dinero o veces nos piden comisión para hacer algún trabajo. De cada comunidad hay dos chakel, ellos se va turnando conforma pueden, pero siempre hay alguien de la comunidad en el centro. Ya en los cargos que se tiene que estar, como en la iglesia, pues ya es más difícil porque estamos lejos, ahora ya hay carretera desde Nixte'el o de Tsunjok, pero más antes era a pie, yo hacía 6 horas de La Palma al centro y eso que camino rápido, ora como tú, ocho nueve. Vine un año martoma, porque mi esposa es de Tsunjok, un poco más cerca, pero mis compañeros dicen que es lejos. Lo que sí venimos Patwits es las fiestas o en ocasiones especiales" (Santiz Aguilar, 2008)

El kavilto (equivalente de syu'el tunneletik que hemos propuesto) ha sido la organización político religiosa del pueblo, como todas las estructuras sociales, ha estado en constantes cambios

[130] En comunicación personal, Helios Figuerola ha compartido información valiosa de las características del lab y ch'ulel de personas conocidas y como se han transformado después de formas parte de los kaviltos. En especial del señor Esteban Santiz P'in, quien ha pasado por todos los cargos del kavilto, desarrollando capacidades adicionales, de "poder" como curar, invocación espiritual a los dioses, leer los cambios en el paisaje y clima.

y transformaciones, en ocasiones esos cambios son vertiginosos como el reconocimiento como municipio constitucional, las estructuras equilibradas que había como agencia se modificaron. Los cambios en la vida política del pueblo nos lo relata de Miguel Castellanos:

> "Sacaron a los mestizos de ahí de Cancuc cuando pasó un conflicto ahí, porque vendían mucho trago. Pero también fue porque los mestizos eran los que manejaban ahí el pueblo y a todas las comunidades. Si vendían había que comprar con los mestizos, si un indígena llevaba su trago para vender, le quitaban y no le dejaban vender. Si compraba usted 2 litros de trago y no terminaba de tomar rápido, llegaban a quitar otra vez y volvían a vender. Poco a poco se fue encabronando la gente y en una fiesta se organizaron. Hasta mataron una persona ahí. Inclusive también ya de encabronados, parece que lo comieron. Los mestizos se quedaron también como autoridad, y se quedaron porque no habían personas capaces. Llegaron los maestros mestizos, y como eran maestros mestizos quedaban como agente municipal. Como nos cuenta mi papá, ellos manejaban y tenían en sus manos los Chaqueles[131], a las autoridades. Me comenta mi papá que habían muchos mestizos que querían los cargos religiosos, no es porque querían nada más servir, sino porque, dicen que cuando tienen cargo religioso, ellos son los que van a ir a buscar la persona quien le lleve sus productos a Oxchuc, a Ocosingo, a San Cristóbal. El agente decía: señor, vete a buscar personas, que tengo cajas de que hay que llevar en San Cristóbal, o se va ir mi señora que le van a cargar sus cosas. Entonces el Chaquel tenia que buscar su gente, si no lo obedecen, lo llevan con don Miguel Ordóñez para que sea castigado esa persona" (Castellanos 2007)

De 1960 a 1990 no se registran conflictos al interior del pueblo. Este periodo inicia cuando salieron los mestizos y termina con el reconocimiento como ayuntamiento constitucional del pueblo de K'ank'ujk'. En este lapso se empiezan a formar los primeros maestros indígenas, el primero de ellos es el profesor Esteban Santiz P'in (finado) quien después de trabajar 30 años en el paraje Nichteel de K'anjk'ujk' se jubiló y recorrió los cargos religiosos del cabildo municipal hasta su muerte. Otros hijos de campesinos de este pueblo que egresaron de los distintos sistemas educativos también ocuparon cargos constitucionales. Destacando por su activismo y por ser nombrado varias veces agente municipal, el profesor Lorenzo Pérez Domínguez, fue profesor en la cabecera municipal, encabezando al grupo de maestros que gestionó y consiguió se constituyera el municipio constitucional.

> "Cuando empezó a quedar gente de nosotros, él que estuvo mucho tiempo también es el profesor Lorenzo Pérez Domínguez, estuvo como agente municipal, pero ya era diferente la autoridad municipal, ahora la fuerza política esta en la autoridad tradicional; cuando hay un problema fuerte tenemos que llamar a las autoridades tradicionales, a los principales, a bienes comunales, al juez municipal y al Honorable Ayuntamiento, todos, para tratar que salida le vamos a dar los problemas fuertes y si algo sale mal, pues, estamos todos de responsables" (Castellanos, 2007)

En este periodo las decisiones de orden legal, espiritual y pública y las decisiones políticas eran tomadas por un consejo integrado por el *peserente*, -que era el agente municipal elegido

[131]Se refiere a los funcionarios del ayuntamiento tradicional que hacen las veces de policías o de realizar tareas que les encomiendan es un cargo anual y son nombrados uno de cada comunidad.

anualmente- y los principales, representantes de los barrios más grandes o calpulles *Alankuilebal* y *Akolkulebal*, quienes también eran elegidos por un año – se llegaba hasta este puesto después de ocupar otros cargos, tanto de *martoma* como de *kavilto*. Los principales son también los *baxtum* de los más importantes *martomaetik*, uno para San Juan y otro para San Lorenzo. En los asuntos de justicia y de disputas de tierras, matrimonios y adeudos o delitos, los *barerol*, *alkales* y el juez rural tomaban las decisiones y ordenaban a los *chakeletik* su ejecución y vigilancia". (Ver Tabla número 7)

Así *martomaetik* y *kavilto* está recluidos en la iglesia y no interfieren en los asuntos municipales, aunque siguen interviniendo en los asuntos espirituales. Estos cambios ocurridos en poco más de una década hacen ver las tensiones entre las formas tradicionales y las "modernas. Esta últimas están representadas por los maestros-presidentes quienes sin haber pasado por cargo tradicional alguno, son los detentadores expresos del poder político local.

Tabla 7: Modelo de pueblo indio K'ankujk'

Instituciones político-religiosas (Kaviltoetik) San Juan K'an kujk'

Agencia municipal	Kavilto	Martomaetik	Lo'il K'in
Peserente	Principal de:	San Juan (7)	Kapitan (2)
agente municipal (1)	Alankuilebal (1)		
	Akolkulebal (1)		
Juez	Alkaletik (4)	Paskua (7)	Yantz'ileel (2)
Subagente (28)	Barerol (4)	San Lorenzo (7)	Chopeton (4)
Chakeletik (12)	Chakeletik	Santa Cruz (7)	Kaporal (4)
	kavilto (4)	Jk'in Metik (7)	Kapitan
			Chupeton (2)
		Manojel (7)	Kornalero
		Kapitan (14)	Wabajometik
			Otros
			Ak'Kuxibal
			Total: 56

Fuente: Elaboración propia

5.3.2 Lo político en el Municipio Constitucional

K'ank'ujk' fue una agencia municipal de Ocosingo hasta 1989, durante muchos años los habitantes lucharon para ser reconocidos como municipio constitucional, esa lucha fue encabezada por maestros indígenas, quienes se convirtieron en líderes que gestionaron y encabezaron los acuerdos políticos que les permitió alcanzar ese reconocimiento. El profesor Lorenzo Pérez Domínguez fue el principal líder en este proceso, por lo tanto fue el primer presidente municipal electo para el periodo de 1992-1994. En la designación del candidato para el periodo siguiente, se escoge nuevamente a un candidato proveniente del magisterio:

> "Hace 6 años, cuando quedó el profesor Vicente Ruiz, yo fui como chofer, desde que trabajé en el INI aprendí a manejar, llevé un camión en la cabecera municipal. Estaba mas joven, llegué a la cabecera municipal para buscar el candidato para la presidencia municipal, pues pasan también mi nombre. Ya se decía que yo podía ser presidente.
>
> Yo no lo había pensado para nada, ni mis señores sabían me iban a agarrar como síndico municipal, entonces le dije que no, muchas gracias. No quise quedar como síndico; hace 3 años me avisaron, no quise ir cuando quedo el que está ahorita como diputado.
>
> Empezaron a ver quién. Lanzan nombres, aparece el mío Miguel Castellanos Terat. Ni siquiera estaba yo presente en la asamblea. Y concluyen que sí, todos votaron a favor en la comunidad de donde soy, que si, pues si no esta acá, pues, váyanlo a traer. Comisionan al agente municipal, al principal, al comité y me vienen a llamar faltando un día para la elección; yo estaba trabajando" (Castellanos, 2008)

El expresidente profesor Lorenzo Hernández Pérez fue diputado local por este pueblo, en la actualidad este grupo de profesores se encuentra en una crisis interna por la lucha de controlar las relaciones con el sistema político regional. Han pasado de ser presidentes a la disputa por las diputaciones locales y dirigencias de organizaciones sociales y de transporte.

Con el ayuntamiento constitucional formado por un presidente, un síndico, seis regidores, un juez municipal, una dirección de obras materiales, juzgados de paz y otros puestos de la burocracia municipal, se desplazó a la estructura de la agencia, así como las diversas relaciones sostenidas por décadas que entretejían varias de las decisiones del pueblo. Estos espacios ahora ya son disputados debido a que se recibe un sueldo por el desarrollo de las funciones, las cuales tradicionalmente se hacían por el ánimo de servicio.

El mecanismo de elección para ocupar dichos cargos es similar al de los otros pueblos indios, es decir el plebiscito y el posterior reconocimiento del PRI o del partido gobernante. La implementación de éstos puestos ha hecho que pierdan poder los cargos cívico religiosos. Los maestros-presidentes han ocupado los seis de los nueve periodos que tiene el ayuntamiento constitucional en el pueblo de K'ank'ujk.

Sin embargo, como en todos los casos analizados la llegada de recursos debido a la constitución del ayuntamiento ha acarreado problemas internos. Ahora se pelea por la obtención de puestos y proyectos, también se ha modificado o corrompido el mecanismo de elección, el plebiscito, debido a los recursos existentes para el desarrollo de campañas políticas.

Por otro lado, el zapatismo, un elemento que en los últimos años ha penetrado a las comunidades, ha luchado por rescatar los valores tradicionales que habían sido relegados por el ayuntamiento constitucional, esta lucha es en la actualidad la principal causa de tensión en el kavilto. Los maestros aunque siguen representando un poder al interior, han sido rebasados por las bases zapatistas, lo cual no necesariamente se ve reflejado en los procesos electorales, sino en los cambios en las relaciones sociales y políticas al interior de las comunidades

5.3.3 AUTÓNOMOS, SU POLÍTICA EN SALUD Y EL CONTROL DE LA EPIDEMIA DE TOSFERINA

Con el surgimiento del EZLN en 1994 no se mencionaba la presencia zapatista este en San Juan K'ankujk', el presidente municipal afirmaba que en el pueblo "eso" no existía, hablaba de que tenía opositores, pero estos eran los del PRD de Bakelchan, pero no zapatistas, decía de que habían querido entrar pero que la misma gente los había corrido. (Comunicación personal de Lorenzo Pérez). También el promotor de salud de la zona de Patwits Manuel Santiz Aguilar comentó que en otros lugares cercanos habían zapatistas, pero no ahí (Comunicación personal). Helios Figuerola, cuenta que corrió un rumor haciendo creer que los zapatistas iban a tomar el pueblo a sangre y fuego, y huyó con una multitud despavorida que creía que se avecinaba un terrible guerra y violencia similar a la ocurrida en los primeros días de enero en la ciudad de Ocosingo. Después de esos incidentes pareciera que reinaba una gran calma y que el asunto de los zapatistas era de otros lugares.

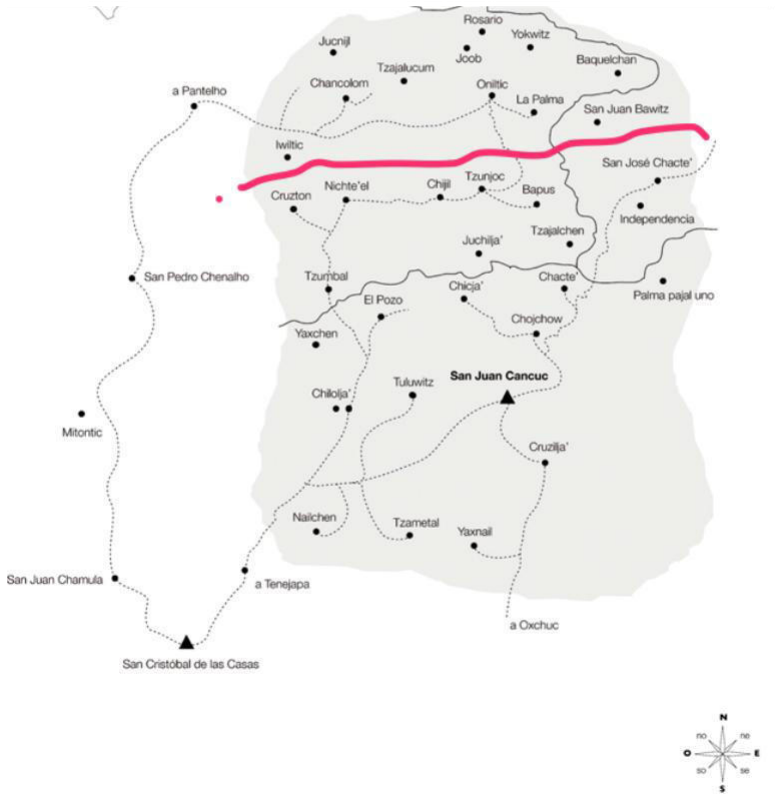
Fue cambiando la percepción a raíz de las elecciones de ese año, donde en algunas casillas electorales no dejaron votar a los que eran de otro partido que no fueran del PRI. Los acusaban de ser del PRD y de apoyar a Amado Avendaño, candidato no solo del PRD sino también de los zapatistas. Posteriormente hubo un movimiento contra el pago de la luz eléctrica, que recién se había introducido en el municipio, eso dio idea de la existencia de una organización. También en la declaratoria del EZLN de cuales eran los municipios autónomos aparecía ya el Municipio

Autónomo de San Juan K'ankujk'. Estos datos confirmaba la presencia de simpatizantes o de bases zapatistas.

Lo cuál se confirma con la presencia de mujeres vestidas al estilo de este pueblo en los cinturones de paz que protegían a los "Comandantes zapatistas" en los Diálogos de San Andrés, y con la presencia de una representación del Municipio Autónomo San Juan K'ankujk' en la fundación de la región Tsots Choj, al preguntarles de donde eran respondieron "de por Bakelchan unos y otros de Pantelhó".

Efectivamente eran de Patwits y por su lejanía de la cabecera municipal vivían más por Pantelhó. Afirmaron que no recibían servicios y que estaban muy abandonados porque eran agencia de Ocosingo, que Cancuc ahora era un ayuntamiento priista y eran sólo un engaño. Las comunidades se convirtieron zapatistas y fundaron el municipio autónomo de San Juan Apóstol K'ankujk' (Comunicación personal con miembros de Municipio Autónomo en 1997)

Mapa 11: Municipio K'ankujk' y división de Patvitz



Fuente: Elaboración propia

Posteriormente Manuel Santiz Aguilar confirmó la presencia amplia de zapatistas en Patwits. Helios Figuerola comentó que en el año 2006, en una visita a un paraje se sorprendió al ver que en el solar de un conocido, dedicado a la milpa, estaba una edificación que decía "Presidencia Municipal Autónomo Zapatista" y que era frecuentado por muchas personas, que tenía pequeñas habitaciones con letreros que decían "Registro Civil", "Juez Municipal" entre otros. Que en otro paraje había escuela zapatista y en otro casa de salud. El propio profesor Lorenzo Pérez creía que los zapatistas eran mayoría fuera del centro, desde la fundación de las JBG's, las autoridades del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista de San Juan Apóstol K'ankujk' tienen presencia en el pueblo de K'ankujk' siguiendo los lineamientos del gobierno autónomo. Su presencia se ha hecho manifiesta en el caso que se relata a continuación:

En el año de 1989 una epidemia de sarampión asoló a las comunidades de Patwits. La epidemia se atribuyó a la ausencia de vacunación. Desde el punto de vista de las autoridades de salud, esta zona le correspondía a la región de Ocosingo, pero en términos geográficos debería ser atendida por los altos desde San Cristóbal, el caso es que los programas realizados por brigadas de vacunación le hacía el vacío a estas comunidades. Un colega del sector salud decía que quedaban en el "limbo" de la atención a la salud ya que instituciones como la SSA y el IMSS, dedicados a la atención de población abierta no se responsabilizaban de su cobertura. Después de las acciones y de los "casos" y fallecimientos se optó por incorporarlos a la Jurisdicción de SCLC a través de promotores de salud originarios de esas localidades, como municipio también pasó a la región altos.

Las cosas no cambiaron mucho y el levantamiento zapatista del 94 sorprendió al sistema nacional de salud, cuando estos denunciaron que una de las causas era precisamente el de la salud y las 15000 muertes anuales prevenibles. Contrario a lo que podría suponer, el EZLN ya contaba con un sofisticado sistema de salud, primero para sus combatientes e insurgentes y después para la población civil. Tenía medidas preventivas e higiénicas incluso para las concentraciones masivas de hasta 10 mil personas en sus eventos. En los municipios autónomos la salud y la educación ha sido uno de los temas principales para la construcción de su autonomía. Por lo que respecta a nutrición y salud, investigaciones reciente demuestran que hay importantes avances dentro de las limitaciones del sistema de salud zapatista. En cobertura en vacunación y estados nutricionales de niños y mujeres embarazadas comparando zapatistas con no zapatistas que conviven, es notable la

mejoría de los primeros. (Sánchez-Pérez Héctor Javier et al 2006)

El fallecimiento de 14 jóvenes a causa de un brote de tosferina en Patwits en el 2007, puso al descubierto la frágil situación sanitaria que enfrentan los habitantes de esta zona, aunque están en localidades que tienen un sistema de salud autónomo, la epidemia afectó a los "beneficiarios" de las políticas publicas gubernamentales en salud. El reporte de Coordinación General del Sistema de Salud Autónomo Zapatista (SSAZ) de la Junta de Buen Gobierno de Oventik informó que en unas jornadas de vigilancia epidemiológica recorriendo la zona fueron informados por promotores de salud autónomos de casos que presumían de tosferina. Organizaron un barrido epidemiológico casa por casa en las localidades de la zona y documentaron el fallecimiento de 14 jóvenes y niños a través de la técnica conocida como "necropsia verbal" con claros síntomas de tosferina. A su vez y después del levantamiento de encuestas epidemiológicas casa por casa reportaron que 233 personas presentaban síntomas de la misma enfermedad distribuidos de acuerdo al cuadro siguiente:

Comunidad	**Tosferina**	**Sospechoso de tosferina**	**Sospecha de tosferina**	**TO**
Chank'olom	81	62	90	233
Bakelchan	7	13	25	45
Jucniil	5	5	3	13
Palma	5	0	21	26
Tzaja1 u'kum	11	9	54	74
Yuwitz	1	0	10	11
El Rosario	5	0	56	61
TOTAL	115	89	259	**463**

El recorrido lo realizaron 25 vacunadores, 19 promotores de medicina general, un pasante de enfermería, una doctora, un paramédico y seis traductores de las microclínicas zapatistas de Agua de León, Estación, Magdalena, 16 de Febrero, Nueva Libertad, San Juan Cancuc, Zinacantán y Oventic.

En el comunicado a la opinión público de la JBG de Oventic, afirman que:

"Estos niñ@s que murieron por las causas ya mencionadas sus padres pertenecen a los partidos del PRI, PRD Y PAN por eso estas informaciones se reunieron con mucho trabajo por que las personas

que pertenecen a partidos políticos tienen miedo de reportar, ya que han sido amenazados por sus mismas autoridades con perder sus apoyos de oportunidades y progresas si hacen alguna denuncia.

Todas estas muertes ocurrieron por parte de la gente que pertenece a diferentes partidos políticos, donde la cobertura es responsabilidad de la Jurisdicción de Salud del Mal Gobierno. Los compañeros responsables del S.S.A.Z a pesar de saber que la población afectada no corresponde a las bases de apoyo decidieron entrar por que entendemos que cualquier persona tiene derecho a la salud ya que ante todo son seres humanos. Así empezamos a visitar a la gente en sus casas para verificar la sospecha que teníamos de que se tratara de una epidemia de tosferina,

Visitamos 9 casas en donde encontramos aproximadamente 21 casos probables de tos ferina. A partir de este momento y por la alta cifra de casos, los responsables del S.S.A.Z. en coordinación con las autoridades del consejo autónomo y las bases de esas comunidades han hecho diferentes acciones para proteger a la población de este peligro, ya que como se sabe esta es una de las enfermedades mas contagiosa y que tiene como principales victimas a los niños desnutridos y menores de 5 años.

Apoyamos también a la población afectada con traslados que necesitaban ser llevados a un servicio de 2 nivel, pero algunas familias no quisieron ser trasladados a sus pacientes a pesar de las explicaciones del riesgo que corrían al quedarse sin atención y donde las posibilidades de curarse son pocas, y sin embargo hasta en estos momentos se han trasladados a 9 niños mayoritariamente de la comunidad de Chancolom.

Pero al llegar a los hospitales nos damos cuenta que no hay condiciones para que sean atendidos los pacientes por eso denunciamos ante la opinión publica lo que tiene que ver sobre el acceso que se les ha negado a estos pacientes a los Hospitales y las Clínicas del gobierno ya que hasta el día de ayer todavía tuvimos que estar por cerca de 6 hrs. para que aceptaran a tres pacientes mas que estábamos trasladando con estado de salud grave y eso por que varios de nosotros estuvimos insistiendo demasiados para que lo recibieran, explicando también del derecho que el paciente tenia de ser atendido en esas Clínicas por el solo echo de ser ciudadano mexicano y ante todo un ser humano.

Nosotros no entendemos por que el servicio de Salud del Mal Gobierno a pesar de no estar cumpliendo con su trabajo de proporcionar salud y servicios de salud para la población, se empeña en hacer cada vez mas difícil la participación de personas conscientes que se han tratado de organizar para atender a la población (trabajo que repito se supone están garantizados para toda la población mexicana por parte del mal gobierno) y a pesar de eso se niega y se obstaculiza el trabajo de estos compañeros, que son maltratados al llegar a los Hospitales o Clínicas, en vez de agradecer que de alguna manera ellos estén cubriendo el servicio para una parte de la población con sus propios esfuerzos y recursos.

Hasta la fecha no existe un plan de acción por parte del Servicio de Salud del Mal Gobierno que demuestre interés en enfrentar la situación que se viven en las comunidades del estado de Chiapas, sobre todo en este momento de mayor riesgo para una parte de la población. Ni siquiera se han implantado albergues para atender a los pacientes de esta epidemia donde mantenerlos aislados del resto de los demás enfermos, es básico, ya que como dijimos el riesgo de contagio para los otros enfermos es demasiado alto y tampoco tenemos conocimiento de que estén llevando algunas labores de investigación.

Otro es por que el Mal Gobierno sigue gastando los impuestos de la población en construir Hospitales que aun no cuentan con personal para atender a la población (como el caso de el Hospital que se acaba de construir en San Andrés) que no cuenta con personal y los que van solo asisten algunas horas por el día y en las noches permanece cerrado o con solo Algún pasante de medicina y tal vez algunas enfermeras, sin ambulancia o chofer para hacer traslados, en vez de emplear ese recurso en hacer funcionar o ampliar los que ya existen, para realmente facilitar el acceso a la salud de la población del estado.

Pero a pesar de esto las Juntas de Buen Gobierno en coordinación con el S.S.A.Z. y los consejos autónomos del municipio de San Juan Cancuc seguimos buscando de apoyar a la población sobre todo en situaciones graves como esta.

Por eso empezamos una vigilancia epidemiológica (y en este momento seguimos con las acciones) para detectar a todos los casos que puedan padecer esta enfermedad, darles el tratamiento, vacunar a todos los menores de 6 años y dar consulta a toda la población que lo solicite, con una campaña especial y un puesto de atención directamente en la comunidad de Chancolom. " (Comunicado de JBG del 10 de junio del 2007)

Enteradas del asunto, las autoridades sanitarias del gobierno de Juan Sabines trataron de

ocultar el lamentable hecho ocurrido dentro de las comunidades indígenas ante la denuncia pública de la JBG, la Secretaría de Salud estatal salió al paso y negó todo, incluidos los 14 decesos. Organizó un "tour" de prensa y funcionarios para desmentir a los representantes de la JBG zapatista, el jueves 14 de junio. Personal de la Secretaría de Salud estatal se trasladó a las comunidades afectadas. El que esto escribe acompañó en el recorrido, después de una travesía de dos horas se encontró toda una escenografía montada: dos puestos de vacunación, personal de salud que se movilizaba de un lado a otro y maestros que impartían clases. Incluso un aula fue acondicionada para recibir a los visitantes. Lorenzo Santís Hernández, presidente del comité de Salud de la comunidad y un grupo de promotores negaron la muerte de 14 menores a causa de un brote de tos ferina. Lo que admitieron fue que más de 25 familias adheridas al zapatismo se encuentran fuera de su supervisión, ante la jefa de la jurisdicción sanitaria número dos, con sede en San Cristóbal, Leticia Montoya Liévano, y el director de Redes y Servicios de la Secretaría de Salud, Alfonso Torres Aguilar, así como otros funcionarios, Santíz Hernández elogió la atención gubernamental que reciben más de 20000 mil personas de la región. La caravana médica prosiguió, a pie, su camino. Luego de avanzar cuatro kilómetros, se toparon con la "microclínica zapatista Santa María" instalada hacía muy poco, se trata de una construcción de cemento, con el piso de tierra. Esta clínica es atendida por la organización Médicos del Mundo a petición de los zapatistas, funcionarios y brigadistas del gobierno estatal platicaron con uno de los médicos extranjeros, quien les confirmó que ellos supieron efectivamente que 14 menores habían fallecido a causa de un brote de tosferina ocurrida en días anteriores y también informaron que "por la mañana llegaron como doce niños para que los atendiéramos, todos tenían el síndrome coqueluchoide, los síntomas de la tosferina".

Antes de continuar su camino, los enviados del gobierno estatal fueron testigos de la realidad que priva en dichas comunidades, intempestivamente llegó a la microclínica el señor Antonio Mendoza Hernández a informar que sus hijos tenían tos y que incluso un par de ellos habían muerto, contó el drama que estaba viviendo por las enfermedades y muertes de sus hijos y que eso ocurría con otras familias de las comunidades, los enviados solo tenía oídos y no podían hacer nada, uno incluso le dijo que mejor lo viera con los zapatistas.

Como resultado del "tour", la Secretaría de Salud quiso poner punto final a la controversia con la difusión de un comunicado, en el que consignaba que lo único que se encontró fueron "enfermedades de tipo respiratorio" "En esta zona no existen casos de tosferina, toda vez que de

la evaluación de los exámenes, resultó negativo a este padecimiento y positivo a enfermedades respiratorias", señala el comunicado, con base en el diagnóstico de Adriana Gómez Bustamante del Laboratorio Estatal de Salud.

Roberto, el responsable de coordinar la clínica zapatista en Chankolom, confirma la existencia de un brote de tosferina en las comunidades zapatistas, no le interesan los resultados de laboratorio. El vive todos los días el drama de muertes maternas y muertes infantiles También tiene claro que el gobierno los tiene olvidados y que su salud y la de los habitantes de las comunidades indígenas de Los Altos, depende de los "servicios autónomos" porque el gobierno "pretende tapar el sol con dedo", cuando es una realidad que en las comunidades se sigue muriendo muchos niños por enfermedades que podrían ser curables con una pronta atención médica "Ese invento de que son enfermedades derivadas de las quemas forestales es una mentira, pues cada año los campesinos queman y no hay brotes de tosferina como los que están ocurriendo ahora"

Como vemos, después de la larga lucha por conseguir el reconocimiento como municipio constitucional, creyendo que con eso se resolverían sus problemas de salud, educación, infraestructura entre otros, los habitantes de K'ankujk' se dan cuenta que sus expectativas no se han cumplido y que la lucha por el poder municipal ha traído más conflicto que beneficios. Los zapatistas por su lado, rescatan las formas tradicionales de gobierno y de entender la vida, hacen esfuerzos para resolver las necesidades principales de la población a través de las escuelas autónomas, las clínicas y casas de salud y el reconocimiento de una forma de gobierno que implica la participación responsable de los involucrados.

La manía por extraer conclusiones es
una de las más estériles obsesiones de la humanidad
Flaubert

Conclusiones

La conclusión mas importante de esta tesis se resume en la expresión: los pueblos indios, al menos la gran mayoría de los de Chiapas, tiene otra manera de hacer política. Tiene una forma diferente de hacer política que se demuestra en las formas de gobernarse. Tienen una manera singular de hacer efectivos los principios y valores que animan su vida.

El hacer política de otra manera es en la actualidad el resultado de un largo proceso que se puede interpretar desde distintos puntos de vista y que son los que en esta tesis se han desarrollado. El primero tiene que ver con el enfoque, o enfoques teóricos adoptados. Como vimos en algunos casos mostrados, el modelo propuesto de pueblo indio permite interpretar lo que dicen y lo que hacen los actores alentados por valores y principios de gobierno. Así las categorías de servir y obedecer para el mantenimiento del orden, dan cuenta de que no son las tensiones entre distintos grupos o facciones lo que permite el cambio social, sino que la búsqueda del bien mayor es lo que da sentido a pensamientos, practicas y acciones. De las experiencias aquí presentadas, se aprecia la fortaleza del modelo de organización política-religiosa, el caso de Chamula ilustra la afirmación anterior, con los acontecimientos derivados por la orden de recorrer un año más el periodo de gobierno de los presidentes y de los legisladores locales, y la negativa del pueblo Chamula a asumir dicha orden del gobierno del momento (sabinista). En otras latitudes de la geografía chiapaneca recurrieron a los órganos formales del poder tribunal federal de justicia que finalmente negó la orden del régimen. Pero en Chamula la negativa se dio porque "el pueblo así lo mandó, ya que nadie manda en el pueblo más que el propio pueblo".

La fortaleza de esas instituciones político religiosas de los pueblos indios de los altos de Chiapas, considerados en este trabajo, a veces entra en conflicto y tensión con las estructuras de la sociedad nacional, pero su base, el sustrato de los valores y principios hace que al interior de los pueblos se incorporen a las decisiones de las estructuras político religiosas.

En la actualidad el hacer política de otra manera se remonta a las fundaciones de los pueblos

en la región de los Altos de Chiapas. Esto es que desde los orígenes de la civilización mesoamericana, el poder, lo que podríamos decir la política y las practicas mismas, son distintas y diferentes a las que se dieron en otras geografías del mundo. Como establecimos, hay una forma diferente incluso comparada con las otras regiones de América y con otras poblaciones indígenas vecinas.

Hacen política de otra manera a pesar de los embates de distintos periodos que han modificado la presencia de formas propias de gobernarse, que van del periodo liberal del siglo XIX, de las formas originarias de acumulación de capital que vio en las poblaciones indígenas fuente de mano de obra, con la aparición del sistema de vida que conocemos como finca hasta las penetraciones del estado nación a través de sus instituciones de educación y salud; desde mediados del siglo XX, tensiones provocadas por las "nuevas religiones"; las influencias y perversiones de las prácticas políticas de instituciones y partidos; las nuevas formas de vida económica; las implantaciones financieras y administrativas del gobierno municipal, las cada vez mas activas fuerzas de la representación electoral de partidos y organizaciones políticas, el magisterio o movimiento magisterial y su incursión recurrente en el ejercicio de la política local, así como otros aspectos culturales como la cobertura casi total de la televisión pública y de las nueva formas de comunicación digital que hace que en estos mundos indígenas se vayan introduciendo nuevas formas de vida lo que implica cambios nos siempre positivos, como menciona uno de los entrevistados "también se va incorporando las malas costumbres".

El hacer política de otra manera ha hecho que en las últimas décadas los pueblos indios hayan alcanzado visibilidad en el concierto mundial, aun es notorio el desconocimiento acerca de ellos, aunque hay avances y cada vez mejores "buenas intenciones". Como se ve a lo largo de este trabajo lo que existe como pueblo indio, se caracteriza por una forma particular de posesión territorial, -espacios donde las formas de propiedad comunal son las dominantes-; sus lenguas y sus formas de gobierno. La tríada que los caracteriza son territorio, lengua y gobierno que es lo que expresa otras formas de entender la vida y que dan sentido a las luchas que han sostenido, que sostienen y sostendrán.

La otra forma de hacer política se manifiesta en sus particulares formas de gobierno o de poder que cuestionan al poder formal e institucional propios de las democracias contemporáneas: El gobierno de uno, el gobierno de pocos y el gobierno de todos. En el mundo occidental, el

modelo democrático ha sido siempre elitista, asegura la reproducción de minorías autoelegidas, y de una pequeña minoría que decide por los demás.

El estado nación moderno se ha convertido en un conglomerado de sociedades anónimas, cada una se dedica a promover su propio producto. El conjunto produce el "bienestar" bajo la forma de educación, salud, empleo.

En el trabajo se ven momentos de tensión entre los valores que animan las formas de gobierno de los pueblos indios con los preceptos "democráticos" occidentales, Las colectividades indígenas tiene otro funcionamiento, se rigen por otras normas y entenderlas es esencial, no sólo para valorarlas sino para pensar en que hay alternativas que vienen de mundos diferentes. El colectivo anónimo es un concepto retomado de Castoriadis, usado en este trabajo me permitió explicar las conformaciones sociales comunitarias y también el valor de las decisiones en ese contexto, tanto en las categorías del ser en comunidad como en sus expresiones de obedecer y mandar.

Ese sentido comunitario presenta sin duda enormes valores positivos, cuando se trata de la solidaridad y el apoyo mutuo, del esfuerzo colectivo para enfrentar y resolver problemas comunes; la visión comunitaria de la vida se diferencia de la visión de las sociedades liberales, mientras que en la cultura liberal la unidad básica es el individuo por lo cual luchan por sus derechos y responsabilidades; en la cultura comunitaria la unidad básica es la propia comunidad. En la concepción liberal, una comunidad es una agregación de individuos; en la concepción comunitaria, los individuos son elementos dependientes de la comunidad.

Estos valores y características provienen de las civilizaciones antiguas, de la mesoamericana, como se vio en casi todos los capítulos la presencia de una "religión maya contemporánea" atraviesa a todos los pueblos indios, es mas nos ayuda a constatar que la definición de lo indígena es lo que tiene que ver con los dioses por ello entienden que en el mundo las cosas tienen vida a través de entidades llamada ajawetik. La fuerza que se esconde dentro del pensamiento indígena, la capacidad de reproducir comunitariamente la tradición y las costumbres que le van dando significado a su identidad. Cada pueblo y en ocasiones cada paraje o colonia tiene su propia manifestación de su ser, como si fuera una sola la fuerza que existiera, pero la demostración siempre varía de una localidad a otra. Estos elementos que sostienen la cultura de alguna manera van a ser la manifestación exterior de lo representado. Por último la forma particular en que los indígenas se relacionan con el mundo; esto es, la religiosidad es la forma como mantienen gran

parte de la identidad. La lengua es otro de los elementos que los hace distintivos, que los diferencia de los otros grupos mestizos y ladinos, este es el principal elemento de la determinación de los pueblos indios actuales. La lengua y la religión serían en forma general los elementos que le dan sentido a las diferencias culturales. Otros rasgos secundarios como el vestido o alguna forma de organización social serian otras formas de identificación étnica.

Todos estos aspectos conforman lo que denomino "pueblo indio", el concepto es construido desde dentro, el qué piensan de sí mismos y de sus formas de organización social y política es fundamental para ello. Desde esta perspectiva los pueblos indios son conformaciones de las unidades político territoriales que le dan sentido a las formas de poder, así los pueblos indios se convierten en actores. Esta interpretación de "pueblo indio" es básica para entender las preocupaciones y alternativas que ellos presentan. El concepto está reconstruido en la historia de los pueblos indios de Chiapas a través de un estudio etnográfico.

En los casos revisados de pueblos indios se demuestra que existe, retomando el concepto de Castoriadis, una constante *autocreación* que en los hechos y en las practicas significa un constante conflicto o tensión entre las mismas estructuras político religiosas y con las relaciones político sociales y económicas del sistema global. A diferencia de las concepciones que sugieren que las culturas indígenas son un hecho dado, y que son sociedades premodernas y congeladas en el tiempo, otras sostienen que el sistema político las ha absorbido porque se realizan elecciones bajo el sistema de partidos, y que las sociedades indígenas son conflictivas y violentas. Por el contrario encontramos desde nuestro modelo de pueblo indio, que las sociedades indígenas son más que nada sociedades, como todas, donde el cambio y el conflicto social es inherente. Aseveración que concuerda plenamente con la idea de autocreación, de autopoiesis de Castoriadis . Así el conflicto y al cambio político, son la fuerza de los elementos internos para que, aun "lo malo", se vuelva costumbre, mantiene una regulación que posibilita fortalecer la hipótesis postulada en esta tesis: que en los pueblos indios de los Altos de Chiapas existe una forma específica de poder que se expresa en estructuras e instituciones sociopolíticas y religiosas, y, en una particular manera de hacer política y de gobernarse. Que tanto las estructuras como las instituciones han registrado transformaciones en las prácticas políticas del "servicio" y el "mandar obedeciendo", con lo que podemos decir que ahí se están registrando formas de poder en el sentido de la participación plena en la toma de decisiones.

Otro concepto que intentamos entender y explicar en la investigación fue el de poder, la concepción que los pueblos indios tienen de él y como se practica en sus formas de gobierno. Existe una forma específica de poder que se expresa en estructuras e instituciones sociopolíticas y religiosas, tanto las estructuras como las instituciones han registrado transformaciones en las prácticas políticas que van del "servicio" al "mandar obedeciendo", afirmamos que ahí se están registrando formas de poder en el sentido de la participación plena en la toma de decisiones. Que estas formas de poder las comparten los pueblos indios y las novedosas y siempre en construcción formas autonómicas expresadas en los municipios autónomos rebeldes zapatistas. El poder lo tiene el pueblo en su forma comunitaria.

La comunidad sería el fenómeno, la forma en que se presenta la condición de existencia. Communis que parece ser una combinación de comm (conjuntamente, cerca) y munis (vinculado bajo obligación, comprometido). En la comunidad el orden social no se basa en los derechos individuales, principio central de la democracia representativa, sino en las obligaciones mutuas, comunes que dan cimiento efectivo al ejercicio del poder. Se trata de una pertenencia efectiva de personas que no son sino nudos de redes de relaciones, las cuales a partir de su propia iniciativa, -no de un orden o una ley establecidas desde arriba y desde afuera-, construyen el espacio al que pertenecen y que les pertenece.

Aquí utilizamos un concepto de comunidad que está relacionado con lo político y el poder, el concepto de "Poder Comunitario" de H. Arendt, y por supuesto el concepto capital de CC sobre el infrapoder e infrapoder radical, ambos aluden a la creación, que en otras palabras significan cambio y libertad. Poder es un concepto que refleja actitudes normativas e ideas de valor y que posee un enorme reto para tomar posiciones tanto de la autocomprensión como de las teorías científicas y filosóficas, dado que cualquier concepción de poder es un concepto siempre en discusión.

Una de esas discusiones establece la distinción teórica de sistema y subjetividad. La primera siempre a partir del individuo, el individuo produce, concentra y llega a imponer decisiones y voluntades. La unidad de violencia y poder es un elemento subyacente. La segunda sugiero que la interrelación de subjetividades construye un campo, un área compartida, un estar de acuerdo, analiza la forma de intersubjetividad generada a partir de la praxis del habla como el rasgo fundamental de la reproducción cultural de la vida. La acción comunicativa es el medio en el que se forma el mundo de la vida compartido intersubjetivamente. El ámbito de la praxis es muy

inestable y necesita ser protegido. De eso se cuidan las sociedades estatalmente construidas con las instituciones políticas. Estas instituciones se alimentan del poder que nace de las estructuras de la intersubjetividad no menoscabada. De ahí surge que ninguna dirección política puede sustituir impunemente al poder por la fuerza y el poder sólo puede surgir de un espacio público no deformado.

Arendt insiste en que un espacio público político sólo puede generar poder legítimo en la medida en que sea expresión de las estructuras de una comunicación no distorsionada. En este marco el poder no está relacionado con la obediencia y el mando sino que por el contrario es la capacidad de actuar concertadamente. El mundo común es construido por los hombres no sólo a partir de los objetos que los relacionan entre sí y que se tornan memoria colectiva, sino también por la presencia de los individuos en el espacio público mediante actos y palabras que unen y separan, lo social permite mantener la necesaria distancia entre las personas.

Este mundo común es el mundo tal como se abre a las personas. Lo cual significa que se manifiesta de manera diferente para cada quien, de acuerdo con la oposición en que se encuentre, o la "parte de mundo" que le corresponde, pero simultáneamente existe también un mismo mundo marcado por su carácter de comunis, es decir común a todos. Este mundo común según Arendt es la esencia de lo público.

Al adscribirnos a la idea de que lo social es institución imaginaria de Cornelius Castoriadis, lo hicimos porque nos permite entender la importancia de valorar las particularidades de los diversos pueblos indios, el pueblo indio de Chenalhó, Sak'amch'en, Chamula o Tanjobeltik, es algo que no existe más que como una significación imaginaria social que tiene cohesión, y más allá del hecho de que lo digan explícitamente los que sienten pertenecer a estos, está el hecho de que participan, en algunos aspectos de la manera de vivir y viven bajo las mismas instituciones particulares social de entretejidos.

Pero dentro de esa particularidad o significaciones imaginarias, hay generalidades, que hemos intentado destacar a lo largo del presente trabajo, las formas de gobierno y de entender el poder es alguna de ellas, ello está explicado porque los pueblos indios de Chiapas se caracterizan por la "relativa" autonomía que viven de hecho en las formas de gobierno, en sus practicas políticas y en la cultura política. Existe un concepto fundamental que ha adquirido gran importancia de esta autonomía: el "mandar obedeciendo" ya lel mantal sok xchunel abtinel en la lengua tsotsil, este elemento de la cultura política adquiere una significación particular

Con esta idea desplazamos aquella idea de que Comunidad indígena era o es una comunidad humana sin importancia colectiva, simplemente una comunidad, el poder la cultura, es una realidad contemporánea construida y compartida por una sociedad, que tiene hondas raíces en el pasado y frondoso ramaje hacia el futuro. La cultura es una situación histórico-social de presente, que fusiona nuestra historia con nuestros proyectos de futuro, es un medio que permite una especie de flujo diacrónico, de pasado-presente a presente-con-futuro.

Los pueblos indios, no son inmutables, se transforman constantemente, sin embargo mantienen aun como hemos demostrado gran parte de su pasado, en algunos ese pasado prácticamente ha desaparecido, pero en otros mantiene gran vigencia, eso lo podemos ver en sus estructuras religiosas y políticas, a pesar de que funciona ya el sistema de partidos, estos se han tenido que adaptar a muchas prácticas políticas ancestrales. El zapatismo ha recuperado muchas de esas formas de hacer política han declarado que no aspiran al poder ni a ocupar puestos públicos, así como a partir de 1997 se han abstenido de participar en las elecciones, critican a los partidos políticos en general.

La descalificación zapatista de la política y de los partidos políticos, no es en abstracto, sino en sus acciones, discursos o en su actuación histórica concreta. Los zapatistas no están en contra del poder, sino en ejercerlo como control y dominio, al que contraponen una nueva forma de servirse de él que respondería al imperativo de "mandar obedeciendo" y que toma cuerpo en las formas de gobierno desde los sujetos, las familias, las comunidades, regiones, municipios autónomas y juntas de buen gobierno. Por consiguiente, no están en contra del acceso al poder, pero lo entienden como un poder construido pacíficamente desde abajo, desde la sociedad civil, y no como su asalto o toma violenta, ya sea en forma insurreccional leninista o de la lucha armada de la guerrilla latinoamericana clásica. Los zapatistas no están en contra de toda política, sino contra determinado modelo de hacerla, que ciertamente ha sido la dominante. A él contraponen un nuevo modo de hacer política, que tiene entre otras características una fuerte carga moral. Que el que mande lo haga obedeciendo con todo lo que ello implica.

Creo que uno de los aportes que tiene esta investigación en su versión escrita es un avance en el conocimiento cultural y político de las formas de gobierno de los pueblos indios. Al abordar experiencias de los pueblos, explicita las tensiones existentes entre el funcionamiento de las formas de hacer política derivadas de la democracia representativa y las formas de los pueblos indios ya

descritas. Las conclusiones mas que cerrar un entendimiento de los pueblos indios, intento proponer temas que deben debatirse:

Indagar más sobre las tensiones entre el reconocimiento de las formas de gobierno de los pueblos y la insistencia de hacer efectiva las formas de gobierno propias de la democracia liberal.

Analizar las contradicciones que aún existen entre sociedad dominante y sociedades indígenas.

Los pueblos indígenas actuales están reclamando que se respeten sus maneras propias de organizarse y tomar decisiones. Al reconocer que vivimos en sociedades pluriétnicas y pluriculturales, es necesario ponderar las diversidades, formular nuevos conceptos y paradigmas que correspondan a la pluralidad y heterogeneidad, en vez de mantener criterios decimonónicos que se derivan de un supuesto progreso evolutivo singular y que juzgan "primitivos" y "atrasados" a los pueblos de culturas diferentes .

Es obvio que está ocurriendo algo muy importante en estos pueblos indios de América y en particular en México y en Chiapas, ese algo ha sido apreciado por mentes notables, creativas e influyentes. Pienso en Raul Zibecchi, en don Pablo González Casanova, en Víctor Toledo y Hermann Bellinghausen, entre muchos otros. Qué es eso que a estas personalidades les cautiva y les hace decir algo que tal vez para muchos resulta estridente? Sin duda es la emergencia de algo nuevo, representado por la resistencia india comunitaria, comunidad que no es capitalista. También que representan alternativas de cambio y que vienen desde tiempos inmemoriables en las regiones biológicamente más ricas. Estos pueblos van a sobrevivir cuando las formas de vida "desarrolladas" del sistema capitalista se agoten, estaban antes de este y van a permanecer a su derrumbe.

Ese mismo reconocimiento los expresan los movimientos sociales contemporáneos que han tomado como eje central de sus respectivas luchas a los pueblos indígenas. En particular a aquellos que han cuestionado la sociedad dominante mundial. ¿Que es lo que tienen los pueblos indios y los hace ser tan importantes? Colectivos que en apariencia viven aislados y marginados de la sociedad de consumo y de las economías globalizadas y que con su aparente debilidad de vida sencilla sobrevivirán a las crisis civilizatorias contemporáneas, como afirman preocupados analistas e intelectuales.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Rojas, Carlos (2007), *Mandar obedeciendo, lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. Editorial Contrahistorias y Centro "Immanuel Wallerstein" CIDECI-UNITIERRA, Chiapas, México

Carlos Antonio Aguirre Rojas (2005), *Antimanual del mal historiador*, Octava edición, Ed. Contrahistorias, México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1953) (1976) *Obra Polémica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Primera Edición. México.

(1991), *Formas de gobierno Indígenas*. Fondo de Cultura Económica. Tercera edición. México.

Albores Zárate, Beatriz Andrea (1978), *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Aramoni, Dolores y Morquecho, Gaspar (1998) "El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", en Revista Académica para el Estudio de las religiones *Chiapas: factor religioso* Publicaciones para el estudio científico de las religiones/Instituto Nacional Indigenista.

Archivo Histórico Diocesano (1982), Boletín Número Cuatro, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Arendt, Hanna (1998), *Sobre la violencia,* ed Alianza

(1996) *La condición humana*, Paidos, Barcelona

Arias Pérez, Jacinto (1991) *El mundo numinoso de los mayas*, Gobierno del estado de Chiapas, segunda edición, México.

(1985) *San Pedro Chenalhó, Algo de su historia, cuento y costumbres*, Gobierno del estado, Subsecretaría de Asuntos Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Aubry, Andrés et al (2003), *Los Acuerdos de San Andrés*. Edición bilingüe. México. Gobierno del Estado de Chiapas

Báez-Jorge, Félix (1996), *Memorial del etnocidio*, Universidad veracruzana, Xalapa, México

Bellinghausen, Hermann (2008), *Acteal, crimen de Estado*, La Jornada Ediciones, México

Benjamin, Thomas (1989), *Chiapas: Tierra rica, Pueblo pobre,* México, Editorial Grijalbo.

Betancourt Aduen, Darío (1986), *Bases regionales en la formación de comunas indígenas urbanas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de Maestría del Colegio de México.

Bobbio, Norberto (2001), *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, cuarta reimpresión 2006

Bobbio Norberto (1986), *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México

Bonfil Batalla, Guillermo (1988), *Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Guillermo Bonfil Batalla, comp. Edición 2a ed. Mexico, Nueva Imagen.

(1972), *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, México Anales de Antropología

Brown, Peter, (s/f) *The creation of community: class and ethnic struggle in Pantelhó, Chiapas Mexico*, Dissertation PHD in Social Science, University og¡f California Irvine

Burguete Cal y Mayor, Araceli et al. (2006), *Aldama Sk'oplal ya'yejal jteklum*. Edición Coneculta, Colección Biblioteca popular de Chiapas, México

Camacho Velázquez, Dolores (2008), *La Lucha Sigue y Sigue: organización popular en La Frailesca*, San Cristóbal de Las Casas, Ediciones del PROIMMSE-IIA-UNAM

Camacho Velázquez, Dolores y Lomelí González, Arturo (2002), "Chiapas: la inexorable apropiación de la tierra por los indios", en Ojarasca en la Jornada no 64 Agosto de México.

Cámara Barbachano, Fernando (1945) *Monografía sobre los tzeltales de Tenejapa*, Chiapas, México. Microfilm collection of manuscripts on Middle American Cultural Anthropology. No. 5. University of Chicago Library. Chicago Illinois. USA.

(1966) *Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y Oxchuc*. Sociedad de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Calnek, Edward (1962) Highland Chiapas Before the Spanish Conquest, Chicago, Illinois,

(1970) "Los pueblos indígenas de las tierras altas", en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, INI, México.

Carmack, Robert M. (1976) "La estratificación quicheana prehispánica" en *Estratificación social en la Mesaoamérica prehispánica*, CIS-INAH.

Carrasco, Pedro (1961) "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en *Antropología Política*. Editorial Anagrama. Barcelona, España. pp. 323-340, 1985 reedición,

Caso, Antonio (1971), *La Comunidad Indígena*, SEP, México.

Castoriadis, Cornelius, 1976, *La sociedad burocrática, vol.1: Las relaciones de producción en Rusia; vol.2: La revolución contra la burocracia*, Barcelona, Tusquets.

(1979), *La experiencia del movimiento obrero, volumen 1: Cómo luchar*, Barcelona, Tusquets.

(1983), redición 1989, *La institución imaginaria de la sociedad, volumen 1: Marxismo y teoría revolucionaria*, *volumen 2: El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets.

(1986), *Ante la guerra. Las realidades,* Barcelona, Tusquets.

(1988), *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.

(1990), "Poder, política, autonomía", en *Archipiélago* nº 4.

(1996) "La democracia como procedimiento y como régimen", en *Iniciativa Socialista* nº 38.

Chance K, John y Taylor B. Williams (1987) "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa en Mesoamérica". En *Antropología suplemento*. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Nueva época. México. Núm. 14. mayo-junio.

Culbert Patrick T. 2001 "Población, Subsistencia y colapso de la cultura maya", en Arqueología Mexicana Noviembre-diciembre de 2001,vol IX, número 52.

De Ara, Domingo (1986) *Vocabulario de la lengua tsendal según la orden de Copanabastla*, edición de Mario Humberto Ruz, UNAM.

De Encinas, Diego (1945) *Cedulario indiano*, reproducción facsímil de la edición de 1546, Ediciones de Cultura Hispánica, España, 1945

De la Peña, Guillermo (1999), "Notas preliminares sobre la "ciudadanía étnica" (el caso de México)", en Olvera Alberto J., coord.., *La sociedad civil, de la teoría a la realidad*,., ediciones de El Colegio de México, México pp. 283-304.

(1995), "La ciudadanía étnica y la reconstrucción de los indios en el México contemporáneo", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Número 6.

(1985), *Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas*. Colegio de Jalisco.

De la Torre Villar, Ernesto (1995), *Las congregaciones de los pueblos indios*, UNAM.

De Vos, Jan (2002), *Una tierra para sembrar sueños, una historia reciente de la selva lacandona 1950-2000*, CIESAS/FCE

De Vos Jan (1994), *Vivir en frontera. la experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS. México.

Donati, P. (1997) "El desafío del universalismo en una sociedad multicultural", en Revista Internacional de Sociología, número 17 (mayo-agosto, 1997)

Eliade, Mircea (1981*), Lo profano y lo sagrado.* Guadarrama/Punto Omega. 1981 cuarta edición .

Fábregas, Andrés (1971), "Notas sobre la mayordomía zoque de Tuxtla Gutiérrez", en Revista ICACH, segunda época.

Favre, Henri (1984), *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*. Instituto Nacional Indigenista. Segunda Edición. México, D.F.

Florescano, Enrique (2009) *Los orígenes del poder en Mesoamérica,* Fondo de Cultura Económica.

(1996), *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas de México*, Ediciones Aguilar.

Friendlander, Judith (1978), *Ser indio en Hueyapán, un caso de identidad forzada*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F

García Canclini, Néstor (2009), *Culturas Híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Ed. Random House Mondadori, México.

García de León, Antonio (2002), *Fronteras interiores, Chiapas: una modernidad particular*, editorial Océano de México S. A.

García de León, Antonio (1985), *Resistencia y Utopía.* 2 Tomos. México, Ediciones Era.

García Martínez, Bernardo (1987), *Los pueblos indios de la Sierra: el poder y el espacio entre los pueblos indios del norte de Puebla*, El Colegio de México.

Gerhard, Peter, 1992, *La frontera suroriental de la Nueva España*, UNAM, México.

Greenberg J. Christy G. Turner II and Stephen L. Zegura. 1986. "The settlement of the Americas: A comparison of the linguistic, dental, and genetic evidence". *Current Anthropology* 27.5 (December 1986): 477-97.

Gilly, Adolfo (1997), *Chiapas: la razón ardiente*, Ediciones ERA

Gómez Ramírez, Martín (2006) *Oxchujk': Xlimoxna neel jme'tatik. Oxchuc: ofrenda de los ancestros*, tercera reimpresión, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas

González Ruiz, Nicolás (2012), *La resistencia zapatista: estrategia de lucha y vivencia cotidiana en la comunidad de Unenaltic (1994-2010), San Andrés Sakamch'en de Los Pobres*, Tesis de licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH

Habermas, Jurgen (1995). "La modernidad, un proyecto incompleto", en Hal Foster (ed.) *La posmodernidad*. Barcelona. Editorial Kairos.

Hobbes, Thomas (1994), *Leviatan*, Gernika, México.

Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder, el significado del poder hoy*, BUAP y Herramienta, Buenos Aires

Holloway, John y Eloína Peláez (1998), *Zapatista!: Reinventing revolution in Mexico*. Pluto Press. Londres.

Kersting, Wolfgang (2003) "Hannah Arendt y la teorías del poder" en edición y traducción por Marco Estrada Saavedra *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés. México.

Korsbaek, Leif (1992) *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*. Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Kirchoff, Paul s/f *"Mesoamérica"* Ediciones del Comité de Publicaciones de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia número 7 México.

Laughlin, Robert M. (1975), *The Great Tzotzil Dictionary of Zinacantan*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

Le Bot, Yvon (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño Zapatista*, Plaza&Janés, México.

León Trujillo, Abraham (1999), *Comunalidad y educación bilingüe intercultural en Chiapas*, Coneculta, Gobierno del Estado de Chiapas.

Lenkersdorf, Gudrun (2001) *Repúblicas de indios. Pueblos mayas de Chiapas, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 324 p.

Lenkersdorf, Gudrun (1994) *Génesis histórica de Chiapas, la Conquista entre 1527-1538*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

Lockhart, James (1992), "Los nahuas después de la Conquista según las fuentes en náhuatl" en Historias, número 28, abril-septiembre de 1992, p. 33.

Lomelí González Arturo, Dolores Camacho Velázquez (2000), "Violencia oficial en Chiapas La fiebre paramilitar", en *Ojarasca*, Lunes 14 agosto 2000.

Lomelí González, Arturo (2012), "Territorios indios de México", en revista *Ojarasca* número 178, febrero del 2012

Lomelí González, Arturo (2004) " ¿Educar o dominar? El fenómeno multicultural y las realidades locales" en *Jabil Ame III*, pp 28-46. Ediciones del gobierno del estado de Chiapas

Lomelí González, Arturo (2002), *Los servidores de nuestros pueblos. Syu'el jtunneletik ta lumaltik,* CONECULTA. Gobierno del estado de Chiapas. Colección Pensamiento Contemporáneo núm 21, Chiapas, México.

(1999), "Pueblos Indios y autonomías zapatistas", en Coord. Aracely Burguete *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. IWGIA pp. 234-260 Guatemala 1999.

López Gómez, Alonso (1993), *Lucha Social y política en torno al poder municipal en Oxchuc*, Tesis de licenciatura en economía de la Facultad de Ciencias Sociales , Universidad Autónoma de Chiapas

López González, Juan (2003) *La peregrinación de nuestros antepasados*, Biblioteca Popular de Chiapas, Coneculta.

López Pérez, Enrique (1988), *Chamula*, Ediciones del gobierno del estado de Chiapas

Magoloni Diana (2011), "El origen de las ciudades" en *Arqueología Mexicana*, vol. XVII, núm 107, enero febrero, 2011

Medina, Andrés (1995) "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico". En *Alteridades*. México. pp. 7-23.

Medina, Andrés, ed., (1983), *La quiebra política de la Antropología Social en México: Antología de una polémica*, eds. Andrés Medina y Carlos Garcia Moll, México, UNAM.

Modiano, Nancy (1974), *La educación indígena en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México

Montemayor, Carlos (2000), *Los pueblos indios de México hoy*, Editorial Planeta Mexicana

Morquecho Escamilla, Gaspar (1992), *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de los Altos de Chiapas*. Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma de Chipas.

Moscoso Prudencio (1960), *El Pinedismo en Chiapas 1910-1920,* México D.F.

(1972), *Jacinto Pérez "Pajarito", el último líder Chamula"*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Gobierno del Estado. Colección Chiapas.

Prokosch, Eric (1973), "Gobiernos indios "tradicionales" en los Altos de Chiapas", en *Estudios de cultura maya*. Vol. IX Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, pp. 151-160

Ranere, Anthony J., et al. (2009) "The cultural and chronological context of early Holocene maize and squash domestication in the Central Balsas River Valley, Mexico", en *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106: 5014-5018

Regino Montes, Adelfo (2002), "La comunalidad raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas", en *Revista México Indígena*, Nueva Época, vol. 1, núm. 2, noviembre de 2002, INI, México.

Reyes García, Cayetano (1976), *Altépetl: ciudad indígena*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH, México,

Robledo-Hernández, Gabriela (1998) *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*, Unach, Tuxtla Gutiérrez

Rus, Jan (1994), "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena, en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz Editores *Chiapas, los rumbos de la Historia*. CIESAS/UNAM/CEMCA/Universidad de Guadalajara. México.

Rus, Jan (1983), " Whose caste war?, "Indios y ladinos and the Chiapas <<caste war>> of 1869", en M. MacLeod and R. Wassertrom eds, *Spaniards and indians in Southern Mesoamerica*, pp 127-168. Lincoln:University of Nebraska Press

Quezada, Sergio (1993), *Pueblos y caciques yucatecos 1550-1580*. El Colegio de México.

Sánchez Gómez, Francisco Javier (1998), *Sociedad y educación tseltal en Oxchujk'*, Gobierno del estado de Chiapas, Coneculta, Celali

Sánchez-Pérez, Héctor Javier et al. (2006), *Exclued people, eroded communities. Realizing the right to health in Chiapas, Mexico (Pueblos excluidos, comunidades erosionadas. La situación del derecho a la salud en Chiapas, México Physicians for Human Rights*. El Colegio de la Frontera Sur, Centro de Capacitación en Ecología y Salud para Campesinos-Defensoría del derecho a la Salud. Boston, Massachussets, Estados Unidos de América.

Siverts, Henning (1976) "Estabilidad étnica y dinámica de límites en el sur de México", en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica. México, D.F. pp. 131-151.

Siverts, Henning (1969), *Oxchuc una tribu maya de México*, Instituto indigenista interamericano, México

Smith, Waldemar R (1981) *El sistema de fiestas y el cambio económico*, Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

Stavenhagen, Rodolfo (1982) *Las clases sociales en las sociedades agrarias,* Siglo XXI Editores. Décimo tercera edición. México, D.F. 1982.

Tanck de Estrada, Dorrothy (2010), *Pueblos de indios y educación el México colonial (1750.1821)*, México, El Colegio de México 3a. Edición.

Tanck de Estrada, Doroty (2005), *Atlas ilustrado de los pueblos de indios, Nueva España, 1800*, México, El Colmex. Colegio Mexiquense, CDI, Fomento Cultural Banamex,

Tax, Sol (1937), "The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, número 39. USA.

Héctor Tejera (1989) "Organización comunal y conflicto político en Chiapas", en Luis Hernández y Juan Manuel Sandoval (Comp.) *El redescubrimiento de la frontera sur*, UAM/UAZ, 1989

Ventura Patiño, María del Carmen (2010) *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*, Ediciones de El Colegio de Michoacán.

Villa Rojas, Alfonso (1969), "The Tzeltal", en Robert Wauchope (editor general), Evon Vogt (editor del volumen) *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, Ethnology, Part One, pp. 195-225, University of Texas Press, Austin Texas

Villoro, Luis (1995) "Igualdad y diferencia; un dilema político*",* en *Básica*, SNTE, noviembre-diciembre, México.

(2000), *Sobre democracia consensual . En torno a ideas de Kwasi Wiredu.* Disponible en Internet página: http://them.polylog.org/2/fvl-es.htm, consultada el 28 de abril del 2009.

(2007), *Los retos de la sociedad por venir,* Fondo de Cultura Económica. México

(1998), *El poder y el valor*, México, D.F., El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica

Viqueira Juan Pedro (1997), *Cronotopología de una región rebelde: la constitución histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Escuela de los Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

Viqueira Juan Pedro, (1997) *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas acaecida en el año de 1712*, CIESAS, México.

Wallerstein, Immanuel (2002), *Después del liberalismo*, UNAM/Siglo XXI/

Wasserstrom, Robert (1989) *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

Weber, Max (1982), *Economía y Sociedad*, FCE, México.

Weber, Max (1949), *The Metodology of the Social Sciences*, The Free Press, N. York, Pág. 40.

White Leslie A (1982*) La ciencia de la Cultura*, Paidós. Barcelona 1982.

Wolf, Eric (2001), *Figurar el poder Ideologías de dominación y crisis*, Ediciones CIESAS, México.

Zabala Cubillos, Manuel (1969) "Instituciones Políticas y religiosas de Zinacantán" en *Estudios de cultura maya*, volumen I, UNAM, México, p. 147.

Zibechi, Raúl (2004), *Genealogía de la revuelta argentina: la sociedad en movimiento*, Publicaciones Espejo S.A. México

Entrevistas

Arias Pérez, Manuel (2009) Entrevista del autor, San Cristóbal de Las Casas

Asamblea de Asociación Civil Tres Nudos (apuntes) (1998) Cabecera Municipal de Oxchuc

Autoridades del MARZ Magdalenas La Paz (2010) Entrevista del autor, Magadalenas

Autoridades del MARZ San Andrés Sak'amch'en (2010) Entrevista del autor, San Andrés
,
Autoridades MARZ Santa Catarina (2007) Entrevista del autor, Santa Catarina Pantelhó

Autoridades del MARZ de San Juan Apóstol K'ankujk' (2009) Entrevista del autor, Patwits, K'ank'ujk'

Ballinas, Manuela (1998) Entrevista del autor, Centro, Pantelhó

Castellanos Terat Miguel (2007) Entrevista del autor, El Pozo, Cancuc

Castellanos Miguel (2008) Entrevista del autor, Nichteel, Cancuc

Díaz Madrid, Lázaro (2008) Entrevista del autor, San Cristóbal de Las Casas

Díaz Pérez, Pedro (2010) Entrevista del autor, Centro San Juan Chamula, Chiapas

Encinos, Juan (1998) Cabecera Municipal de Oxchuc

Figuerola Pujol, Helios (2007) Entrevista del autor, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Gómez Gómez, José (2004) Entrevista del autor, Presidencia Municipal de San Juan Chamula, Chiapas.

Gómez, Magdalena (2009) Entrevista del autor, Centro, San Juan Chamula, Chiapas

González, Antonio (2013) Entrevista del autor Unenaltik, Sakamch'en

Jiménez, Mariano (2007) Entrevista del autor, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Jiménez Pérez, Mariano (2011) Entrevista del autor, Acteal, Chenalhó

Jiménez, Pedro (2007) Entrevista del autor, El Romerillo, Chamula

Jiménez, Pedro (2008) Entrevista del autor, El Romerillo, Chamula

Junta de Buen Gobierno Oventik (2008) Entrevista del autor, Oventik

K'ulub, Manuel (2003) Entrevista del autor, Cabecera Municipal de Oxchuc

Liévano, Idolina (1998) Entrevista del autor, Centro, Pantelhó

López Hernández, Manuel (2007), Entrevista del autor, Los Mangos, Pantelhó

López González, Juan (2008) Entrevista del autor, Municipio Autónomo de San Andrés Sak'amch'en

López Méndez, Mariano (2006) Entrevista del autor, Laguna Petej, Chamula

López Sántiz, Juan (2004) Entrevista del autor, Centro, San Juan Chamula

López Santiz, Juan (2007) Entrevista del autor, San Juan Chamula, Chiapas

Méndez, Manuel (2007) Entrevista del autor, Centro, Pantelhó

Méndez, Manuel (2008) Entrevista del autor, Cancuc

Muñoz, Manuel (2007) Entrevista del autor, San Juan Chamula, Chiapas

Muñoz, Juan (2004) Entrevista del autor, San Juan Chamula, Chiapas

Nájera, Javier (1999) Entrevista del autor, Centro, Pantelhó

Pérez Díaz, Luis (2009) Entrevista del autor, Yolomjobeltik, Chamula

Pérez Hernández Antonio (2009) Entrevista del autor, San Cristóbal de Las Casas

Responsable regional de salud de MARZ (2009) Entrevista del autor, Patwits, K'ank'ujk'

Rosales, Raúl (2010) Entrevista del autor, Centro, Pantelhó

Vázquez Gómez, Antonio (OSCLA)(2011), Acteal, Chenalhó

Vázquez Luna, Juan (OSCLA) (2011), Acteal, Chenalhó

Sánchez Gómez Francisco Javier (2003) Entrevista del autor, Pakvilná, Oxchuc

Sánchez Gómez, Mariano (2003) Entrevista del autor, Cabecera Municipal de Oxchuc

Sántiz Aguilar Manuel (2008) Entrevista del autor, Oniltik, Cancuc

Santiz P'in, Esteban (1990) Entrevista del autor, Cancuc

Sántiz Gómez, Domingo (2009) Entrevista del autor, Magdalenas

Sánchez Pérez, Víctor (2009) Entrevista del autor, Magdalenas

Yadeun, Juan (2010) Entrevista del autor julio 2010, Toniná, Ocosingo Chipas

ANEXOS

Anexo Número 1

Evolución Histórica de Pueblos y Población de Chiapas 1520-2010

Año	Pue.	Indios	Negros	Mestizos	Esp.	Total	Fuente
1520	40	220 00				220 00	Gerhard: 1992
1572	30	84 288	1180			85 468	Censo de los pueblos… (De Vos: 1994)
1611	128	82 666	1121		1358	85 145	Padrón y matricula de Los vecinos (De Vos: 1994)
1683	130	58 487	518	141		59 146	Censo de los pueblos…(De Vos: 1994)
1778	108	66 488	6 328	5 869	2 946	81 631	Informe que tiene su majestad… (De Vos: 1994)
1814	62	105 252		21 507	3 539	130 298	Informe rendido por la sociedad económica…
1895	119	159 066		117 783		27 6849	Wasserstrom: 1989
1910	110	68 083		370 760		43 8843	III Censo General de Población
1921	109	80 593		341 151		421 744	IV Censo General de Población
1930	109	87 676		442 307		529 983	V Censo General de Población
1940	111	111716		568 169		679 885	VI Censo General de Población
1950	110	101 611		805 415		907 026	VII Censo General de Población y Vivienda
1960	110	155 644		1 055 556		1 211 200	VIII Censo General de Población y Vivienda
1970	110	297158		1 271 895		1 569 053	IX Censo General de Población y Vivienda
1980	111	481996		1 602 721		2 084 717	X Censo General de Población y Vivienda
1990	112	805000		2 420 000		3 225 000	XI Censo General de Población y Vivienda
2000	118	809 592		3 113 000		3 920 892	XII Censo General de Población y Vivienda

Fuente: Elaboración propia en base a fuentes señaladas

Anexo Número 2

Cuadros de Organización política tseltal-tsotsil según Diccionarios Coloniales

Territorio		**Población**	
Tseltal	**Español**	**Tseltal**	**Español**
Aynab	Tierra patria	Ghpaghbilteon	Nacional, como de Copanahuastla
Qlecogh	Territorio	Mucul ghculegh	Ciudad, pueblo, población grande.
Tzamgholol	Cabecera		
Mulul lum	Pueblo		
Zghol lum	Pueblo		
Ghteclum	Pueblo		
Ghtectalum	Pueblo	Mucul vinic	Pueblo
Taniulna	Pueblo sujeto	Ghtectavinic	Pueblo, nación de gente
Bictal lum	Aldea	Yol	Comunidad
Tinanatic	Arrabal	Uictal vinic	Aldea, Población pequeña
Hamaltic	Monte	Hamaltic viniv	Hombre de monte

Elaborado sobre la base de Calnek, 1980.

La distribución territorial entre tseltales y tsotsiles es diferente, los vocablos hacen referencia de distintas maneras a cabecera o pueblo, y la pertenencia a esas denominaciones. En la actualidad, varias de estas voces son de uso frecuente (utilizo las grafías convencionales modernas):

Mukulum: *ciudad, pueblo grande o cabecera municipal.*

Sjololum: *capital del estado o cabecera municipal.*

Jteklum:cabecera municipal o pueblo del municipio.

Biktal lum: *paraje, colonia, caserío o ranchería.*

Jamaltik: *partes deshabitadas.*

En el siguiente cuadro se encuentran las voces relacionadas con el territorio, asi como a los espacios en que se desenvuelven los habitantes y las características de los mismos.

Tsotsil	*Español*	*Tseltal*	**Español**
Ghtec ta ocil	Provincia	Ghtec ta vinic	Provincia
Ghtec ta lumal	Provincia	Ghtoz te vinic	Provincia
Xon gholol	Cabecera		
Mucta lum	Gran pueblo, ciudad	Mucta ghculegh	Gran pueblo
Ghteclum	Pueblo o villa cercano	Ghtec culegh	Pueblo
Alal ghteclum	Aldea	Alal vinic	Aldeano
Micnal	Aldea	Nichnal vinic	Aldeano
Culebal	Estancia	Culegh	Familia, vecino

Elaborado sobre la base de Calnek, 1980.

El Oghough/Aghauh ocupaba el nivel más alto entre las autoridades, y se le mencionaba de diferentes maneras:

Tseltal	*Español*	*Tsotsil*	**Español**
Ghcanamlum	Gobernador	Ghnamte	Alcalde, alguacil, juez
Ghchaquel	Gobernador	Ghchaquel	Regidor, juez
Ghcuchnaclegh	Gobernador	Xquexol	Teniente de alcalde, gobernador
Ghpalzum	Regidor	Ghchavina	Calpixqui o mayordomo
Ghchaquel	Regidor	ghtzompatan	Recaudador de tributos
Ghcoghel	Regidor		
Ghcanpatanon	Cobrador de tributos		
Ghchpatanon	Cobrador de tributos		

En las siguientes en lista algunos términos referentes a los cargos religiosos:

Tseltal	*Tsotsil*	**Español**
Aghauh	Oghouh	Prelado
Tenquex	Ghchiva chu	Sacerdote Adivino,
Colom	Ghtoghcanegh	Astrólogo
Chamen		Astrólogo
Ghchupauh		Sacrificador
Ghcupvinic		Sacrificador

Como se aprecia, prelado en ambas lenguas esta definido en el Oghough/Aghauh, y se emplea también para definir a los gobernantes. Calnek sugiere que estas voces también denominaban a las funciones especiales de las más altas autoridades civiles, o que eran empleados al realizar tareas eclesiásticas en ceremonias especiales.

Aun así, es un hecho que no existía un jerarquía religiosa independiente, compuesta por seres dedicado únicamente a ella. El diccionario tsotsil enlista un único termino (ghchavi chu, "guardador de dios") como equivalente de sacerdote, el cual es el equivalente literal del termino nahua teopisqui. Dentro de esto, el concepto de astrólogo o adivino podría traducirse como calendario sacerdotal, y este oficio probablemente era desempeñado por un aghauh, alto miembro de la jerarquía política. El sacrificador puede ser un oficial particular, pero también es un término aplicado a cualquiera que desarrolle un rol sacrificial.

De acuerdo a estos registros, se puede interpretar la existencia de un complejo político y religioso que denota el dominio territorial, la identidad y su estructura. Las escasa información acerca de los posibles modelos de organización de los pueblos antes y durante la Colonia, solamente permite especular su modificación y enriquecimiento durante las distintas etapas históricas.

En los nombres de los cargos encontrados en los diferentes pueblos, hay algunos semejantes a los descubiertos en los vocabularios coloniales, transformados a través de los años y las estructuras se han vuelto mas complejas comparadas con las referidas en los textos anteriores.

Anexo 3 Representaciones Coloniales de los pueblos indios

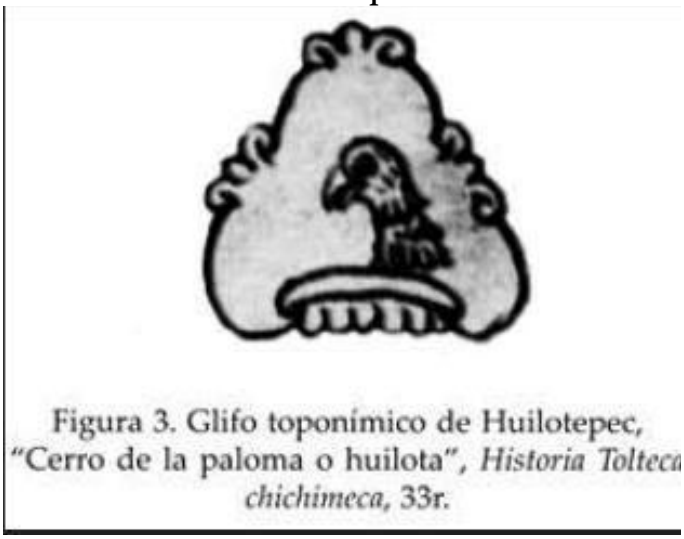


Figura 3. Glifo toponímico de Huilotepec, "Cerro de la paloma o huilota", *Historia Tolteca chichimeca*, 33r.

IZTAC:TORI
IZTAC:VEOTR

Anexo Número 4: Poema "Soy Chamula" de Andrés López Díaz
Jech vu´un chamulaun

Chi toy muyel ta chankojal vinajel,
chba k´opon ti muk´tikil ajvalile,
xi nujelet xi patalet xchiúk ti kavaneje,
vu´un pets´elun ta vo´neal ton.
kuxul ta k´ok´ li jch´ulele,
ja´ sleb sni´ k´ak´al nichim li kipe,
ja´ chi´il yavanej tsatsal anjel li kee,
xjaylajet k´ucha´al li yolob.
Vu´un snich´onun jlokchomtikun takin osil,
jk´el chijun ta mu´yuk spajeb osiltik,
bijil vok´emal kob ta luchom,
Jemeltsanej k´op ta toyol.
Li yaya jme´ xchi´uk li yaya tot ta vo´nee
te la xcahnobtasuntal ta ch´iel,
Slok´taojik ta maxetik xchi´uk ta alpersetik li letoe,
sibak, yolon k´ok xchi´uk kamara tuk´,
ta slikesbun sbe xch´ich´el li snopbenal jole.
Li buch´u ta xalbunkutik pukuj jpask´opetike,
li buch´u ta xalbunkutik chamula tsatsal mulae,
li buch´u ta xak´ ta ilel li yutilinel viniketike,
li buch´u ta sbon ta ch´ich´ li slo´il skuxleje.
Bok´bentik sbon li jpixole:
yox ja´ sbektal ch´ul bitsetike,
tsots li kavanej ta sk´uxul schi´uk yu´el ku´un,
ta snak´obal k´ak´al xchi´uk xojobal k´ak´al
chk´anuneb li jbek´tal ta patane.
Vu´un ta jerkailun, sakil koton k´uilun
ta xkich´be xojobal li k´ak´ale,
ta sa´ li sat chayem ta ik´al toke,
xchi´uk li jk´opojele ta stubes li toyemal sokesele.
Vu´un ta ik´al chujilun ti ta xkuchyu´un
sikil yakuxail yotalal k´ak´al tsu´n- muktasak,
xchiuk li skaepal sat pukuk ik´,
sokemal k´ak´al yu´un jtotiketike.
Vu´un skets´kun jvarach ta xanbil,
buchajtik sme´ yayijemal ta kakan,
ta xanbilta tontik, takin osil chi´uk jamalaltik,
muxi lubtsaj ta xanxunel ta sa´el lekilal.

Anexo número 5

Presidentes Municipales de los Altos de Chiapas 1926-2012

Año	Periodo	Chamula	Chenalho	Larraínzar	Oxchuc	Pantelhó	San Juan Cancuc	Aldama
1926	1926							
1927								
1928								
1929	1929-1930							
1930								
1931	1931-1932		Pablo Pérez Moreno	Pedro López		Amado de J Pérez		
1932	1932	Domingo Pastsh	Mariano Gómez Aquil	Agustín Hernández				
1933	1933-1934	Andrés Díaz Ardía	Juan Pérez Cocal			Sabel Y. Urbina		
1934								
1935	1935-1937	Mariano Girón Chabchab	Juan Pérez Paciencia		José Pérez Liévano			
1936								
1937								
1938	1938		Francisco Velazco Ch.	Miguel Nicolás Díaz	Emilio Luna			
1939								
1940								
1941								
1942	1942	Salvador Sánchez	Manuel Pérez Cuchilo		Isidro Insinos			
1943	1943-1944	Salvador López castellanos	Francisco Vázquez	Andrés López		José Luis Guillén		
1944								
1945	1945				Calixto Murino			
1946	1946	Domingo Santiz Diezmo	Victorio Pérez Moreno		Isidro Encines			
1947	1947	Mariano López Angel	**Tomás Pérez Arias**	Miguel Díaz López	Alonso Gómez Ichiloc	Ricaardo Morales Aguilar		
1948								
1949	1949	Pascula López C.	José Pérez Hernández	Lorenzo Díaz	Esteban Gómez N.	Juan Antonio Morales		
1950								
1951								
1952								
1953	1953			Andréz González		Alfredo Ballinas U.		
1954								
1955								
1956	1956	Mariano Santis P.	Agustín Arias Ortíz	Antonio Gómez	Agustín Méndez Gómez			
1957								
1958								
1959	1959-1961	Pascual López calixto (1960)	Antonio Arias Pérez	Lorenzo Díaz Hernández	Alonso Morales Sánchez	Armando Castro Ross		
1960								
1961								
1962	1962-1964	Salvador Sánchez Gómez		Manuel Hernández		Eduardo Estrada Vera		
1963								
1964								
1965	1965-1967	Domingo Lunes Chaquilchic	**Manuel Hernández Pérez**	Andrés González Hernández	Manuel Morales Díaz	Gilberto Aguilar Carpio		
1966								
1967								
1968	1968-1970	Juan Gómez Osos	**Antonio Pérez Hernández**	Manuel López López	Marcelo Santz López	Liborio Luna Flores		
1969								
1970								
1971	1971-1973	Mariano Gómez López	Manuel Gómez Cruz	Diego Díaz Hernández	Manuel López Gómez	Julio Ballinas Urbina		
1972								
1973								
1974	1974-1976	Agustín Hernández López	**Enrique Ruiz Arias**	Nicolás Hernández López	Prof. Antonio Morales Santiz	Prof Adán Morales Monterrosa		
1975								
1976	1977-1979	Domingo Pérez Segundo	Victorio Arias Pérez	Vicente Díaz Pérez	Antonio Gómez López	Prof. W. Alejandro Ramos Ruiz		
1977								
1978								
1979								
1980	1980-1982	Salvador Sánchez Gómez	**Miguel Pérez Pérez**	Andrés Gómez Díaz	Mariano Santis Gómez	Fernando Ruiz Mazariegos		
1981								
1982	1983-1985	Manuel Gómez Castellanos	**Eleuterio Arias Pérez**	Lorenzo González González	Prof Domingo Santiz Gómez	Dioniso Cruz Juárez		
1983								
1984								
1985								
1986	1986-1988	Lorenzo Pérez Hernández (17-031987)	**Prof Andrés Ruiz Arias**	Lorenzo Hernández Díaz (1986(30288)	Prof Juan Sánchez Gómez (86-5-0687)	Mariano Jiménez Gómez (1986-16-0687)		
1987		Mariano López Calixto						
1988	1989-1991	Santos Gómez Jiménez	Alberto Ruiz García	Andrés Núñez Núñez	Prof . Alberto Sánchez López 1989-5-0691	**Nicolás González Juárez**	Prof Domimgo Torres Domínguez (Consejo)	
1989								
1990			Agustín Méndez Gómez					
1991								
1992	1992-1995	Lorenzo Pérez Jolote (1992-80395)	Antonio Pérez Vázquez	Diego Pérez Hernández	Emilio Gómez Santiz	Manuel Cortés Pérez	Prof Lorenzo Pérez Domínguez	
1993		Domingo López Ruiz						
1994			Antonio Gutiérrez					
1995		Enrique Lunes Patishtán	pedro mariano arias pérez					
1996	1996-1998	Enrique Lunes Patishtán	**Manuel Arias Pérez**	Marcos Hernández López	Pedro Sánchez Gómez	Adán Sánchez Gómez	Vicente Ruiz Domínguez	
1997		Florencio Collazo Gómez	**Jacinto Arias Cruz**					
1998			**Pedro Mariano Arias Pérez**					
1999	1999-2001	Pascual Díaz López	**Antonio Pérez Arias**	Marcos Díaz Núñez	Miguel Santiz Gómez	Sebastián Díaz Sántiz	Lorenzo Hernández Pérez	
2000								
2001								
2002	2002-2004	Prof José Gómez Gómez	**Armando Vázquez Gómez**	Prof Lucas Pérez López	Norberto Sántiz López	Alberto Cruz Gutiérrez	Prof Miguel castellanos Terat	Mateo López Gómez
2003								
2004								
2005	2005-2007	Domimgo López Santiz	**Victorio Jiménez Pérez**	Diego Hernández Ruíz	María Gloria Sánchez Gómez	Armando Juárez Cruz	Alonso García Mendoza	
2006								
2007								
2008	2008-2010	Domingo Lopez Gonzalez	Enrique Ruíz Ruíz	Alfonso Díaz Pérez	Jaime Santiz Gómez	Humberto González López	Cirio Vázquez Cruz	
2009								
2010								
2011	2011-2012	Dagoberto de Jesús Hernandez Gómez	Martín Cruz Aguilar	Marcelino Ruíz Gómez	Cecilia López Sánchez	Nicolas Gómez Hernández	Juan Torres Santiz	
2012				Marcelino Ruíz Gómez				
2013	2012-2015	Sebastian Collazo Díaz	José Luis Arias Vázquez	Narciso Díaz Pérez	Norberto Santiz López	Miguel Elnzin Cruz	Diego Velasco López	

Fuente: Elaborado por el autor en base a Informes y documentos del Congreso del estado de Chiapas y Notas de Trabajos de Campo

Anexo Número 6

POBLACIÓN DE ALGUNOS PUEBLOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

1595-2010

Nombre	**CHAMULA**	**SAN ANDRÉS LARRAINZAR**	**CHENALHO**	**PANTELHO**	**MAGDALENAS**	**CANCUC**	**OXCHUC**
Origen	MA	MA	MA	MA	MA	MA	MA
Como es conocido	CHAMULA	SAN ANDRES	SAN PEDRO CHENALHO	SANTA CATARINA	SANTA MARIA MAGDALENA	CANCUC	OXCHUC
Advocación	S Juan Bautista Chamula	San Andrés Iztacostoc	San Pedro Chenalho	Santa Catalina Zactán	Santa María Magdalena Tenezacatlan	S Juan Evangelista Cancuc	Santo Tomás Oxchuc
Nombre en Náhuatl	Chamula	Ixtacoztoc				Ocotenango	Teultepec
Nombre Antigio Maya	Chamó	Zacamch'en	Chemalvó	Zactanvitz	Tanjoveltik	K'ankujk'	Oxchujk'
Nombre en lengua Mayense	Chamó	Sakam Ch'en	Ch'enal Vo'	Saktan Vitz	Tan Jobeltik	K'an K'u'	Oxchujk'
/AÑO/Número de Habitantes							
1595	270	140	41	83	89	151	168
1611	237	45	25	22	79	240	185
1778	563	260	90	38	128	432	530
1814	9804	2799	2425	590	1095	1974	
1900	13286	3322	3162	2860	1206	4007	2778
1921							
1930	8677	3707	3958	3077			
1940	16010	8521	5289	3126			2987
1950	22029	8807	7481	3953			5412
1960	26786	7337	10553	4967			12579
1970	29357	8101	13522	7287			17993
1980	31364	10591	18400	9305			24879
1990	51757	15303	30680	13131		21206	34868
1995	52941	15085	33877	13046			36897
2000	59005	16538	27331	16662	3635	20268	37887
2010	76941	20348	36111		5072	29016	43350

Fuente: Elaborado por el autor en base a padrones, censos coloniales y censos de poblacion y vivienda

Anexo Número 7
Relación de JBG's y MARZ

En el Caracol de la Realidad llamado "MADRE DE LOS CARACOLES DEL MAR DE NUESTROS SUEÑOS", estará ubicada la JUNTA DE BUEN GOBIERNO SELVA FRONTERIZA "HACIA LA ESPERANZA", que comprende los siguientes Municipios Autónomos:

- General Emiliano Zapata, Cabecera Municipal:
- San Pedro de Michoacán, Cabecera Municipal:
- Libertad de los Pueblos Mayas, Cabecera Municipal:
- Tierra y Libertad, Cabecera Municipal:

Abarca desde Marqués de Comillas, la región de Montes Azules y todos los municipios fronterizos con Guatemala hasta Tapachula. Sus habitantes son mayoritariamente tojolabales, tseltales y mames

En el Caracol de Morelia, llamado "TORBELLINO DE NUESTRAS PALABRAS", estará la JUNTA DE BUEN GOBIERNO TZOTS CHOJ "CORAZÓN DEL ARCOIRIS DE LA ESPERANZA", que comprende los Municipios Autónomos de:

- 17 de Noviembre, Cabecera Municipal: Ejido Morelia
- Primero de Enero, Cabecera Municipal: Sibajcá
- Ernesto Ché Guevara, Cabecera Municipal: Moisés Gandhi
- OLga Isabel, Cabecera Municipal:
- Lucio Caballas, Cabecera Municipal: Tuxakiljá
- Miguel Hidalgo, Cabecera Municipal:
- Vicente Guerrero, Cabecera Municipal:

Abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Teopisca, Amatenango del Valle). Sus habitantes son mayoriatariamente tseltales, tsotsiles y tojolabales.

En el Caracol de la Garrucha llamado "RESISTENCIA HACIA UN NUEVO AMANECER", se ubicará la JUNTA DE BUEN GOBIERNO SELVA TZELTAL "EL CAMINO DEL FUTURO", que comprende los Municipios Autónomos de:

5. Francisco Gómez, Cabecera Municipal: Ejido La Garrucha
6. San Manuel, Cabecera Municipal:
7. Francisco Villa, Cabecera Municipal:
8. Ricardo Flores Magón, Cabecera Municipal:

Abarca parte de los territorios donde se encuentra el municipio gubernamental de Ocosingo, y sus habitantes son mayoritariamente tseltales.

En el Caracol de Roberto Barrios, llamado "EL CARACOL QUE HABLA PARA TODOS", estará la JUNTA DE BUEN GOBIERNO Zona Norte DE CHIAPAS "NUEVA SEMILLA QUE VA A PRODUCIR", con los Municipios Autónomos de:

6. Vicente Guerrero, Cabecera Municipal:
7. Del Trabajo, Cabecera Municipal:
8. La Montaña, Cabecera Municipal:
9. San José en Rebeldía, Cabecera Municipal:
10. La Paz, Cabecera Municipal:
11. Benito Juarez, Cabecera Municipal:
12. • Francisco Villa, Cabecera Municipal:

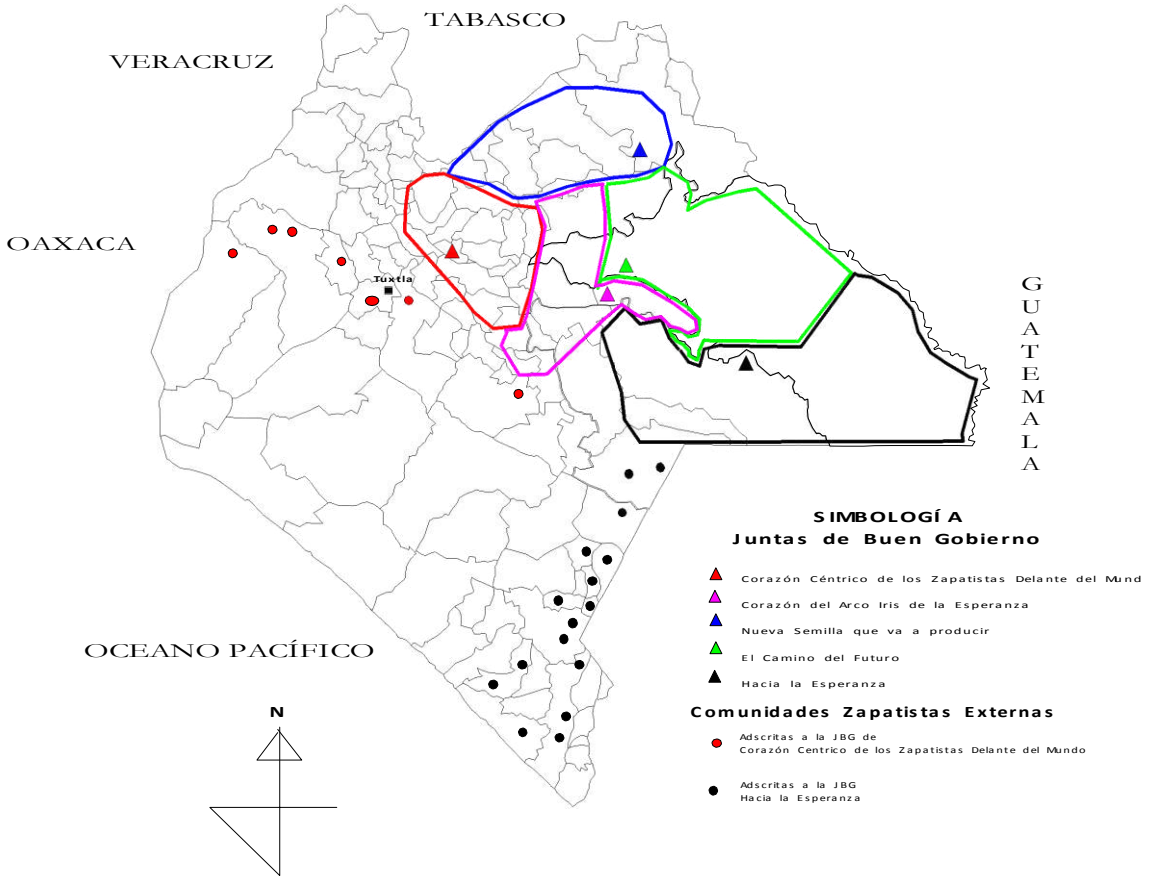
Abarca parte de los territorios en donde se encuentran los municipios gubernamentales del norte de Chiapas, desde Palenque hasta Amatán, con una población mayoritariamente choles, zoques y tseltales.

En el Caracol de Oventik, llamado "RESISTENCIA Y REBELDÍA POR LA HUMANIDAD", estará la JUNTA DE BUEN GOBIERNO ALTOS DE CHIAPAS "CORAZÓN CÉNTRICO DE LOS ZAPATISTAS DELANTE DEL MUNDO", con los siguientes Municipios Autónomos:

- San Andrés Sakamchén de los Pobres, Cabecera Municipal:
- San Juan de la Libertad, Cabecera Municipal:
- San Pedro Polhó, Cabecera Municipal:
- Santa Catarina, Cabecera Municipal:
- Magdalena de la Paz, Cabecera Municipal:
- 16 de Febrero, Cabecera Municipal:
- San Juan Apóstol Cancuc, Cabecera Municipal:

Su población es mayoritariamente de tsotsiles y tseltales.

Juntas de Buen Gobierno del EZLN y Comunidades Zapatistas Externas a su Territorio. Chiapas, México, 2009



Fuente: Elaborado con datos de "La Treceava Estela", 2003 y Trabajo de Campo. Dolores Camacho y Arturo Lomelí. 2009.