

T
746

104034



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA
METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL

NIVEL MAESTRIA

TIERRA Y RELIGION.

PROCESO AGRARIO Y MUTACION RELIGIOSA EN LA
FRONTERA DE CHIAPAS.

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRO EN DESARROLLO RURAL

P R E S E N T A

MARCO ANTONIO PEREZ MARTIN DEL CAMPO

DIRECTOR: FRANCISCO LUCIANO CONCHEIRO BORQUEZ

MEXICO, D. F.

AGOSTO DE 2002

12-2-2003

A la memoria de *Salvador* mi padre

A *Yolanda* mi madre

A mis hijos:

Ashari, Xanania y Zofé

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I. Una retrospectiva de la estructura agraria en Chiapas	9
Antes de la Conquista	11
La Conquista y la Colonia	12
La Independencia	15
La Reforma y el Porfiriato	16
La Revolución	22
La Colonización de la Selva, un proceso que se cocinó aparte	34
Las últimas décadas del siglo pasado y la rebelión zapatista	54
El escenario agrario en Chiapas al inicio del siglo XXI	75
Capítulo II. La mutación religiosa en la frontera chiapaneca	83
El campo religioso chiapaneco	96
La Iglesia católica	98
Para una taxonomía de los grupos evangélicos y sectarios	104
La religiosidad popular	109
Del comportamiento estadístico en el campo religioso chiapaneco	118
De la identidad, el cambio cultural y la mutación religiosa	127
Tejido de historias regionales: la identidad selvática	143
El sustento territorial de la identidad selvática	164
De cómo se conforma la identidad selvática	166
La identidad selvática contemporánea	172
A manera de conclusión	190
Bibliografía	195
Anexos	207

TIERRA Y RELIGIÓN.
PROCESO AGRARIO Y MUTACIÓN RELIGIOSA
EN LA FRONTERA DE CHIAPAS

INTRODUCCIÓN

El objetivo más remoto de esta tesis era proponer líneas de investigación respecto de una realidad potencial, es decir que abordaba la posibilidad de que se produjera un mercado capitalista de tierras, en la zona fronteriza del estado de Chiapas con Guatemala, y de que se promoviera su concentración. Tal eventualidad se percibía, con relativa nitidez, partiendo del análisis de dos modificaciones estructurales ocurridas a principios de la última década del siglo pasado: por un lado, los radicales cambios jurídicos en materia agraria; y, por otra parte, la consolidación de la mutación religiosa que tiene lugar en esa región, desde los años setenta y con particular agudeza en un sector específico de la población rural de los municipios chiapanecos ubicados en esa frontera, es decir, aquellos indígenas campesinos que han cambiado sus costumbres religiosas, adoptando —y adaptando—, nuevas prácticas y discursos, de muy diversa índole, naturaleza y orientación.

El punto de partida era la consideración de que el proceso de mutación religiosa significaría, grosso modo (y en una primera aproximación tipológica de la diversidad de opciones), una inversión ideológica en dos posibles sentidos: uno, hacia patrones de acumulación capitalista, la que se denominó *actitud acumulacionista*; y otro, generando una desmovilización social, desde una actitud de pasividad milenarista, a la que se identificó como *actitud fatalista*. Es decir, una pérdida general del sentido comunitario fuertemente determinado por la identidad fincada en la tierra, donde aquellos conversos que según sus características discursivas y sus prácticas sociales, se ubicarían en la *actitud acumulacionista* pretenderían, precisamente, adquirir y concentrar más tierras; mientras que los otros, desde la postura *fatalista*, habrían perdido interés en los bienes terrenales, y venderían con facilidad sus parcelas para poder dedicar sus esfuerzos a la preparación espiritual para la Parusía, el segundo advenimiento de Jesucristo, o en términos más amplios, prepararse para el “fin del mundo”.

En estas condiciones socio-culturales se suponía que, las reformas al Artículo 27 constitucional, y las correspondientes leyes derivadas, encontrarían condiciones favorables para su aplicación, lo cual podría dar lugar a que se privatizaran las parcelas y se concentraran los recursos en los ejidos y comunidades campesinas, aumentando la polarización social al interior de los pueblos o la expulsión de la población excedente y de los productores menos eficientes, por la tecnificación y la competencia mercantil; o bien, la asociación con capital privado que podría generar economías de escala, por ejemplo bajo el esquema de agricultura de contrato, con la consecuente modificación en los patrones de cultivo. Esto también permitía identificar el riesgo de sobreexplotación de los recursos naturales.

Luego entonces, la correlación que se podía establecer y que se proponía como *hipótesis*, era que: dados los nuevos patrones ideológicos, consecuentes con el surgimiento de nuevas identidades religiosas, la instrumentación de la nueva legislación agraria -y sus riesgos implícitos- se realizaría con facilidades conduciendo al establecimiento de un mercado capitalista de tierras.

Con ese planteamiento para orientar la investigación se proponía, como objetivo general, determinar la viabilidad de que se estableciera dicha correlación. Para situar la reflexión se privilegió como enfoque, el análisis de procesos ideológicos y, a partir de ello, abordar el conjunto de problemas interrelacionados. En ese sentido se proponían, como objetivos particulares, los siguientes:

- Corroborar el hecho de que la conversión religiosa había dado lugar a la inversión ideológica, en los dos tipos de actitudes referidas: de acumulación capitalista privada y de pasividad fatalista desmovilizadora.
- Evaluar el grado de información y conocimiento que los campesinos de los núcleos agrarios fronterizos, tenían de las modificaciones al Artículo 27 de la Constitución.
- Identificar las expectativas de la población conversa ante las condiciones que ofrece la nueva Ley Agraria y desde los discursos ideológicos específicos de cada grupo.
- Determinar las tendencias posibles con relación al establecimiento de un mercado capitalista de tierras y su concentración; o al cambio en el patrón de cultivos; así como a la modificación del mercado de trabajo y los flujos migratorios.

-Identificar alternativas a la propuesta neoliberal de desarrollo "oficial", contenida en las reformas legislativas, partiendo de un concepto de desarrollo acorde con los recursos y expectativas de la economía campesina.

Desde este esquema de abordaje, se realizó el proceso de investigación el cual incluyó trabajo de campo en diferentes momentos, que se detallan más adelante; por el momento, es necesario referir algunos de los resultados obtenidos de todo el estudio, uno de los cuales y tal vez el más relevante, es que la misma observación en campo, y luego, el análisis bibliográfico, obligaron a replantear el proyecto.

Se analizó el significado y trascendencia de las modificaciones a la Constitución en materia agraria, enfatizando el paso del derecho social al derecho civil mercantil; igual se abordó el retiro del Estado, de su función como agente promotor del desarrollo, y de su intervención tutelar, proceso que deja un vacío en el plano ideológico y abre la posibilidad de crear un mercado de tierras donde prevalezca el interés individual y privado.

Por otra parte, se abordó la problemática del cambio religioso desde la perspectiva de un proceso complejo y multidimensional en el que los actores, viejos y nuevos, conforman campos religiosos específicos, en el nivel local y regional, donde se expresan y pueden evaluarse, las consecuencias ideológicas de un proceso de esa naturaleza. También se colectaron evidencias estadísticas y antropológicas, para dar cuenta del surgimiento de las nuevas identidades religiosas y de las características que éstas asumen en Chiapas.

En otra perspectiva, se analizó el escenario geopolítico en el que se inscribe la frontera sur del país y su importancia estratégica; para subrayar la complejidad del proceso regional, basta recordar las catástrofes centroamericanas, entre las que destaca el militarismo y su asociada, la represión; el ascenso de los movimientos de liberación nacional; los flujos migratorios de refugiados y trabajadores; y en el lado mexicano, las implicaciones de la colonización de las últimas cuatro décadas, donde los impulsos de la modernización han significado la pérdida de biodiversidad genética y cultural, por la tendencia al monocultivo comercial, la ganaderización y otras prácticas ecocidas, a pesar de lo cual, continúa siendo una importante reserva

de recursos naturales y humanos. Ahora se puede agregar que la zona fronteriza también es depósito de esperanza liberadora, contenida en la Utopía zapatista, pero eso es muy anticipado, ya será abordado más adelante.

Una cuestión determinante, de aquél planteamiento original, fue poder establecer si las nuevas comunidades religiosas constituyen sujetos sociales o por el contrario, se trataba sólo de patologías sociales provocadas por la modernidad depredadora, por una de sus consecuencias, la anomia social con el consabido desencanto - nostálgico o escéptico.

De los resultados obtenidos, en lo que se refiere a las consecuencias ideológicas de la conversión religiosa, se pudo comprobar que efectivamente se promueven las dos actitudes referidas en la hipótesis, es decir que hay algunas organizaciones religiosas no católicas que promueven un discurso en el que el elemento central, es el ethos capitalista, y que hay otras, de aparición reciente en el escenario ideológico religioso, cuyo fundamento es la espera mesiánica. Sin embargo, y más allá de esta constatación, se identificó que existe un singular proceso de *reelaboración y de adaptación doctrinal*, que ha dado lugar a formas específicas, muy distintas de la ortodoxia de cada discurso, de tal modo que ninguno de los campesinos que se entrevistaron manifestó, por ejemplo, expectativa alguna por desprenderse de sus bienes materiales o por vender sus tierras.

En cuanto a la información de la que disponen los sujetos, acerca del contenido y el significado de las modificaciones al Artículo 27 de la Constitución, se pudo establecer que prevalece el desconocimiento al respecto. Lo que sí saben es que el reparto agrario ya se terminó y que las parcelas ejidales ya se pueden vender legalmente, y también se confirmó que existía, de cualquier modo, un mercado informal —campesino— de venta y renta de tierras en los núcleos agrarios.

Con esos elementos se puede afirmar entonces, que no existe una correlación entre la difusión de los discursos religiosos de cada grupo y la posibilidad de crear un mercado formal de tierras porque la relación del campesino con la tierra va más allá de su filiación religiosa o de la disponibilidad de un certificado que acredite su propiedad ejidal o comunal. Cabe subrayar que por el contrario, todos los

informantes entrevistados expresaron, insistentemente, interés por comprar más terrenos, en virtud de que sus necesidades son mayores que las posibilidades que tienen de satisfacerlas, con lo que, independientemente de sus posiciones ideológicas, la posibilidad de instaurar ese mercado de tierras aludido es real y viable; además de que constata que la demanda agraria sigue vigente.

El estudio condujo a la evidencia de que la nación vive una profunda transformación estructural y puede decirse de corte civilizatorio. El escenario del nuevo milenio se perfila ya en lo cotidiano, los actores principales están en plena conformación, afirmando y reafirmando sus identidades específicas y reivindicando el derecho a la diferencia. Los nuevos sujetos sociales son los que en su pertenencia a comunidades concretas, adquieren una identidad y una relativa autonomía ideológica diferencial, v. gr. étnias, minorías raciales, religiosas, sexuales, etcétera, las cuales, desde una posición de desencanto nostálgico o escéptico, ejercen un cuestionamiento a la modernidad, en diferentes niveles o ámbitos.

Al abordar la historiografía específica de la conformación de la frontera sur en Chiapas, se identificó un proceso, como hilo conductor de ese desarrollo: la colonización de la selva chiapaneca. Este hallazgo obligó a replantear la tesis de tal modo que ahora la hipótesis es que, en esa epopeya indígena confluyeron yuxtapuestos y a veces concatenados, el proceso agrario y la mutación religiosa, cuyo principal resultado se resume en el surgimiento de una nueva identidad social, muy bien delimitada en términos sociales, culturales, políticos, ideológicos y, por supuesto, geográficos: la identidad selvática.

Entonces, el objetivo general que acabó guiando el trabajo fue el dar cuenta de cómo se conformó y desarrolló esa nueva identidad selvática, qué características tiene, de que manera se expresa actualmente y cuáles perspectivas de desarrollo socio histórico puede tener. Desde esta perspectiva se propusieron como objetivos específicos: primero, analizar el proceso de reparto agrario para determinar si a través de la colonización del trópico húmedo fue que se dio respuesta a las demandas agrarias campesinas; luego, demostrar si la mutación religiosa adquiere dimensiones relevantes en la región objeto de estudio y determinar la importancia de

la pluralidad religiosa en la conformación de la identidad selvática; en tercer lugar, se pretende dar cuenta de la manera en que los nuevos discursos religiosos han sido apropiados y rearticulados como estrategias de sobrevivencia colectiva; por último, evaluar el carácter liberador del discurso zapatista.

Cabe advertir que este trabajo, tiene modestas aspiraciones porque los temas que se abordan han sido objeto de una gran cantidad de estudios y, ante a la exhaustiva investigación de muchos autores, se asume que cualquiera que fuera la forma en que se escribieran, las cosas aparecerían como plagios intelectuales, así que se optó por dar el crédito a quienes han aportado las categorías y los enfoques analíticos más pertinentes y que se han adoptado con la finalidad de intentar una lectura global y coherente del complejo conjunto de problemas interrelacionados en un proceso como la configuración de una nueva identidad social en la frontera sur chiapaneca y de la relación específica entre tierra y religión.

Vale la pena subrayar que el trabajo básicamente está dividido en dos grandes capítulos que examinan los temas principales, el primero es una lectura retrospectiva del proceso agrario en el que, además de los antecedentes históricos intenta demostrar que la estructura de la tenencia de la tierra sigue polarizada en una coexistencia de latifundios protegidos o simulados, con una miríada de predios minifundistas insuficientes en calidad y extensión, para garantizar la reproducción campesina. Por supuesto que pone énfasis en la colonización del territorio selvático, para garantizar la permanencia de las viejas relaciones y de la estructura agraria porque, si bien la propiedad social se incrementó significativamente, también la expansión y consolidación de la ganadería, significó ampliar las posesiones privadas, sobre tierras nacionales, en la zona selvática. El capítulo concluye con un análisis del contexto en el que las demandas zapatistas adquieren legitimidad y de cómo se expresa la disputa por la tierra.

El segundo capítulo analiza la mutación religiosa en la frontera de Chiapas; dada la complejidad del tema inicia con una revista de las categorías teóricas necesarias para poder acotar los aspectos relevantes del análisis; en segundo término, describe cómo se conforma el campo religioso chiapaneco y analiza las características de

cada uno de los actores; luego da cuenta de cuántos son y en dónde están esos actores, a partir de inferencias estadísticas censales. En los dos últimos acápites se analizan los elementos constitutivos de las identidades y qué trascendencia tienen los cambios culturales protagonizados por los habitantes de la región y, en particular, los fundamentos de la identidad selvática.

En un tercer apartado se plantean las conclusiones generales, que más bien constituyen nuevas pistas de investigación, en torno de la viabilidad política e histórica del referente utópico zapatista.

Finalmente, con el objeto de que los lectores puedan evaluar el proceso de esta investigación y los resultados obtenidos, es necesario asentar que parte de la experiencia profesional de quién esto escribe, incluyó la responsabilidad de coordinar el área de investigación social en las oficinas estatales en Chiapas, del Instituto Nacional Indigenista (INI) durante el segundo lustro de los años ochenta, donde por encargo de la Institución, se realizó un proyecto para evaluar la presencia de organizaciones no católicas en las regiones de las regiones: Sierra; Fronteriza y la Selva. Para ese efecto se instrumentaron, como ejercicios de observación, cuarenta *Talleres de Historia Comunitaria*, con el objetivo de que los habitantes de esas localidades visitadas, pudieran reconstruir los antecedentes de la constitución de las mismas, independientemente de sus preferencias religiosas o políticas. En apéndice se incluye la lista de los núcleos visitados y los testimonios más relevantes o destacados, donde dan cuenta, entre otras cosas, de las peripecias de su adaptación al entorno ecológico del trópico húmedo. Cabe aquí añadir dos subrayados, para la realización de estos talleres se contó con la participación de un equipo de pasantes, en servicio social, de la licenciatura de psicología social del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas (ICACH), con lo que además de los talleres colectivos, la estrategia de observación incluyó la aplicación de un cuestionario individual para determinar que tipo de *filosofía de vida* presentaban los miembros de las distintas feligresías religiosas, las tendencias identificadas con ese instrumento son sugerentes, también se incluyen los resultados generales en los anexos. El otro asunto a destacar es que gracias a este trabajo se pudo constatar la diversidad religiosa, étnica, lingüística y política que caracteriza a los núcleos agrarios estudiados, así como las precarias y

adversas condiciones en que se fundaron esas localidades.

El otro referente personal que determinó la presente tesis, como puede verse en la estructura de la misma, data de 1994 cuando como beneficiario de una beca para realizar trabajo de campo otorgada por la Universidad de San Diego, La Jolla, California (EUA), se realizó una segunda visita a la región para lo cual, y en virtud de los intereses de la investigación, se seleccionaron dos ejidos con características específicas para abordar el análisis de los problemas planteados: población indígena, diversidad religiosa, cultivo de café, o pastizales para ganado, en extensiones importantes, situación agraria regularizada y un proceso de diferenciación social acentuado. El primero de ellos fue el ejido Tziscão y el segundo, Cuauhtémoc, ambos del municipio La Trinitaria en la región Fronteriza. En las entrevistas sostenidas con habitantes de estos núcleos se pudo captar información con la que se cubrieron los objetivos planteados. Además se visitaron otros dos ejidos en donde de manera general se identificaron situaciones específicas respecto al programa básico generado por la nueva legislación agraria, es decir el PROCEDE, estos son: el ejido Ochuzjob, del municipio Tzimol, y el ejido Paso Hondo, del municipio Frontera Comalapa.

En ocasión de ese viaje se conversó con campesinos de diferente filiación política y religiosa, tanto en entrevistas personales como colectivas, así como con técnicos y promotores de instituciones y dependencias gubernamentales, también platicamos con pastores, líderes y sacerdotes de las diferentes iglesias u organizaciones religiosas que tienen presencia en la zona. Por otra parte se entrevistó a funcionarios estatales y regionales de la Procuraduría Agraria, en la capital del estado Tuxtla Gutiérrez y en la ciudad de Comitán, para obtener información complementaria.

Con esta breve Introducción, se invita a la lectura crítica y a la vez abierta, de la presente tesis cuya última intención es la de contribuir a la discusión, aún no agotada, en torno a la trascendencia ética del zapatismo, en la construcción de *un mundo donde quepan todos los mundos...*

CAPÍTULO I

UNA RETROSPECTIVA DE LA ESTRUCTURA AGRARIA EN CHIAPAS

Introducción

La configuración actual de la estructura de la tenencia de la tierra en el Estado de Chiapas, da cuenta de las distintas coyunturas históricas en que los sujetos se han ido apropiando, distribuyendo y redistribuyendo las tierras rústicas chiapanecas. Con la disponible historiografía postcolombina, esto es, la literatura sobre la dominación y explotación de los indios, se puede identificar el primer momento de ruptura con la forma prehispánica de tenencia, la característica de esa parte de la historia es el despojo en nombre de la salvación o evangelización de los dueños originales.

Los territorios que pudieron salvar, los que lograron sobrevivir, fueron luego objeto de arrebato, primero de la iglesia y junto con ella de los encomenderos. Después, los liberales, personificados en la figura del Benemérito Benito, con la Reforma expropiaron a todos, a los que robaron las tierras de los indios y también las que les quedaban a ellos. Con este arrebato, se crearon las haciendas y se volvió a concentrar la propiedad. La Revolución, de principios del siglo pasado, junto con el reparto agrario que de ella surgió, en sus distintas exégesis, de nueva cuenta cambió el escenario agrario del país.

Sin embargo, en Chiapas los procesos se desarrollaron con diferentes ritmos y tiempos, como ya lo han demostrado muchos estudiosos del tema. Como se sabe, la Revolución, derrotada por la gran familia chiapaneca, tardó 24 años para iniciar el reparto agrario en la entidad, y las tierras que entregaron no fueron las que tenían en sus manos los terratenientes, sino terrenos baldíos y nacionales. Con esa estrategia se respetaron las propiedades de los latifundistas y la estructura de la tenencia, al final del periodo armado de la Revolución, permanecía tal como en

el porfiriato, la mitad de las tierras estaba en manos de sólo 2.6% de los productores (Rojo; 1997); ya en el poder, los terratenientes crearon con las autoridades, los instrumentos jurídicos que permiten hasta la fecha que la mayor parte de las mejores tierras estén concentradas en muy pocas manos.

En esas condiciones, se garantizó la permanencia de las viejas relaciones y la estructura agraria quedó intacta. En tanto que para satisfacer la demanda agraria del vigoroso movimiento campesino de la segunda mitad de los años setenta, el gobierno federal propició, primero, la colonización de la selva y la ejidalización de la misma después (Villafuerte, *et al.*; 1999).

Paradoja, sobre paradoja: si bien es cierto que, la proporción de tierras bajo el régimen de la propiedad social, se ha incrementado significativamente, también lo es que, la expansión y consolidación de la ganadería, significó ampliar las posesiones privadas, sobre tierras nacionales en la zona selvática de Chiapas. Entre 1940 y 1980, las tierras destinadas a la engorda de bovinos aumentaron en 490% y a la par, las tierras nacionales censadas disminuyeron, entre 1940 y 1960 en 990%, la mayoría fueron apropiadas por los grupos de la oligarquía chiapaneca y las reformas al Artículo 27 de la Constitución y las Leyes reglamentarias de 1992, cancelaron definitivamente las posibilidades de obtener tierras para los campesinos. Es en este contexto que las demandas neozapatistas adquieren legitimidad. La disputa por la tierra continúa aflorando en las regiones y cruza la historia chiapaneca, como una expresión del sentimiento de los pueblos indios (Tarrio y Concheiro; 2000).

De entre los factores estructurales que caracterizan la compleja problemática chiapaneca está la diferenciación evidente en la estructura agraria, tanto del sector privado, como del social, en ambos casos existe un importante segmento de minifundistas, con bajos niveles de producción y productividad, que impide la formación de un mercado eficiente, dadas sus limitaciones y un franco deterioro de la base material (agua, tierra y bosques), en coexistencia con la ganadería extensiva que ocupa 40% de la superficie de la entidad, (3 millones hectáreas), dispone de bajos niveles de inversión y tecnificación y también contribuye al

subempleo. De igual modo, es evidente la ausencia de una política de Estado en materia productiva. El otro factor estructural es la estrechez del patrón productivo. La actividad agrícola gira en torno a dos cultivos: el maíz para el autoconsumo y el café para los mercados nacional e internacional. Por su parte, la pecuaria casi se limita al ganado bovino, con rendimientos por debajo de los promedios nacionales (Villafuerte, *et.al.*; *op. cit.*).

Poco se puede agregar a lo que los investigadores han aportado recientemente a la historia del estado, este trabajo se limita a realizar un esfuerzo por abordar, en una lectura retrospectiva, la manera en que se ha configurado la estructura de la tenencia de la tierra en Chiapas, para demostrar que la demanda social agraria sigue siendo un asunto pendiente por resolver en la entidad. Además, se enfoca el análisis específico de la distribución de los predios rústicos, en las regiones y municipios que lindan con el vecino país del sur, para establecer si, en esta zona, existe una presión social específica sobre la tierra.

“Pero la historia cotidiana de los últimos años en Chiapas nos revela más bien la presencia de dos formas de rezago histórico: en lo político y en lo económico... marcada por el clientelismo y el control vertical y autoritario. Para colmo, siguió imperando una mirada paternal sobre el mundo indígena, concepciones directamente heredadas de los cánones implantados por el orden colonial desde el siglo XVI, apenas bamizadas por los conceptos que las élites conservadoras y liberales compartieron y desarrollaron durante el siglo pasado” (García de León, 2002; p. 17).

Antes de la Conquista

El territorio chiapaneco forma parte de un *continuum* cultural, geopolítico y ecológico (Fábregas; 1985) formado por los bosques tropicales de Guatemala, Belice, Chiapas y Tabasco, donde se desarrolló la cultura maya entre el año 300 y el 900 de nuestra era (Rojo; *op. cit.*).

Las antiguas comunidades aldeanas mayas que estaban dispersas en esa zona, según la información arqueológica y los escritos mayas, establecieron vínculos de intercambio y complejizaron su estructura económica y social, por medio de la

diversificación de sus actividades y la generación de un mayor excedente agrícola, acompañado por la división social del trabajo, dando lugar a las luchas internas, por el dominio territorial y al surgimiento de ciudades Estado, a las que se subordinaban los diferentes pueblos y les pagaban un tributo (Tarrío y Concheiro; *op. cit.*). Sin embargo, la estructura agraria precolonial conformó una mezcla de diferentes formas de tenencia determinadas en función de la actividad que se realizaba, y no del atesoramiento individual, no existía entonces un interés por acaparar el recurso y se reconocía como un bien común (Ramos; 1998).

Al arribo de los españoles, se pretendió imponer la cosmovisión occidental sobre los indios con lo que iniciaría una lucha de resistencia, bajo diferentes estrategias que se definieron según las circunstancias de cada región.

La Conquista y la Colonia

Cualquiera que haya sido la fuente del derecho que asistió a la Corona, la conquista se presenta como el gran despojo, el acto primordial de usurpación de la monarquía española contra los naturales de las tierras conquistadas, sus auténticos propietarios. En la visión occidental de la propiedad no es aceptado legalizar el despojo y la legitimación de la transmisión de la tierra, desconociendo los derechos que antecedían a la usurpación. Sin embargo, y más allá de la hermenéutica jurídica, las consecuencias fueron las mismas, a los pueblos se les despojó de sus tierras (Pérez Castañeda; 1998).

Para ejercer el control y la explotación de los territorios descubiertos y conquistados, los españoles procedieron al reparto del botín, al despojo; la acción evangelizadora y de redención de los infieles, justificaba la Conquista y, con ella se diseñaron los instrumentos para apropiarse de los recursos: las encomiendas y los repartimientos, que permitieron la división de las tierras de los indios, entre los artífices de la guerra de dominación impulsada por los "conquistadores españoles en nombre del *Dios verdadero* y de la *civilización occidental*. Este mimetismo enmascara el afán de dominio y riquezas, porque si bien eran vasallos del rey y no del encomendero, el poder era ejercido por este último" (Tarrío y Concheiro, *op. cit.*; p. 59).

Dos reacciones tuvieron los mayas frente a los ibéricos, por un lado: las poblaciones de la Lacandona regresan a una vida simple en los espesos territorios selváticos, resistiendo a la Conquista, las otras comunidades, que habían estado sujetas al pago de tributo a los señoríos territoriales toltecas y aztecas, también desarrollaron el comercio, controlado por los aztecas, entre las localidades manteniendo un “intenso corredor comercial entre Tabasco y el Soconusco, fueron más permeables, aunque no de manera pasiva, a las formas de dominación española y al nuevo pago de tributos al vencedor” (*ibid*; p. 58).

Luego de la Conquista, en 1528, los indios sobrevivientes fueron explotados por los encomenderos, y por los clérigos de las distintas ordenes, que acumularon grandes extensiones de tierra (Rojo, *op. cit.*). Además fueron despojados hasta de sus dioses y creencias, las que tuvieron que rearticular en una religiosidad popular que, “en actos de sincretismo, mimetizó sus deidades en el poderoso Dios, los santos, pero sobre todo la virgen de los hombres blancos para pedirles protección” (Tarrío y Concheiro, *op. cit.*; p. 56).

La amortización de las tierras, que se desplegó en el periodo Colonial, concentró la tenencia y generó el latifundio ocioso (Pérez Castañeda, *op. cit.*). En paralelo, con la Conquista, la etnicidad cobra matices diferentes, todos los grupos comparten la misma historia de dominación, pasan a ser indios todos y se constituiría la matriz cultural de arraigo y supervivencia de los pueblos indios (Ramos, *op. cit.*).

Las organizaciones religiosas, encargadas de la evangelización en la Conquista y la Colonia, también instrumentaron “formas de despojo y apropiación, e incluso de trabajo, como la concesión de mercedes, el despojo de los pueblos indios, y otras. Los espacios fueron apropiados y los dueños, particulares y órdenes religiosas, los privatizaron. Las formas de trabajo también se transformaron dando paso a la coexistencia de la servidumbre y el trabajo asalariado, o al predominio de formas de trabajo asalariado en el que los indios o ladinos pobres conformaron un grupo de peones sujetos al patrón por deudas. Frecuentemente estos sirvientes indios se veían obligados a pagar con trabajo a toda clase de parásitos, propietarios de tierra, de esta manera los religiosos desempeñaban un papel de administradores

de vidas y de haciendas. Las órdenes religiosas ejercían su dominio a través de la coacción extraeconómica. A medida que este sistema se imponía la población abandonaba las aldeas para vivir en los montes huyendo de los repartimientos” (Tarrio y Concheiro, *op. cit.*; p. 60).

Las distintas formas en que se despojó a los indios de sus tierras, derivaron en la creación de la finca, parecida a las haciendas, donde para fines del siglo XVI se concentraba una gran cantidad de indios, como fuerza de trabajo; en la siguiente centuria era ya el sistema de producción más importante y la expansión de las mismas significó mayores despojos de tierras de indios; para fines del décimo octavo siglo, el germen de la Reforma se gestaba temprano en el Estado, para destruir el orden colonial y permitir el acceso, a criollos y ladinos, a un mayor número de tierras, incautando bienes de la iglesia y afectando los de las comunidades (Ramos, *op. cit.*).

Para 1774: “3 mil 554 no indígenas vivían en pueblos indios acaparando las mejores tierras. Otras haciendas, al instalarse sobre tierras de los pueblos indios, causaron su huida y dispersión. A medida que las haciendas ganaderas, de trigo, cacao, etcétera, aumentaban disminuían las tierras de los pueblos indios (también inicia el otorgamiento de) concesiones de las tierras para siembra de café a extranjeros, (lo que) genera el sistema de enganchamiento de trabajadores indígenas, obligados por deudas, para las fincas cafetaleras que se despliega en el Soconusco y el Norte de Chiapas. El Censo de 1778 daba cuenta de aproximadamente 127 haciendas en Chiapas de las cuales, la mitad pertenecían a particulares y el resto a órdenes religiosas. De estas últimas, poco más de la mitad, 56.7% eran propiedades de los dominicos en la zona de Cintalapa, el Alto Grijalba, Ocosingo y Comitán, y el resto, de los franciscanos y mercedarios” (Tarrio y Concheiro, *op. cit.*; p.60).

Neil Harvey (1998, p.) logra establecer que: “Desde la conquista de la provincia de Chiapas en 1524-1527, las élites regionales han competido por el control sobre las tierras y la mano de obra indígenas, provocando violentas rebeliones en 1712 y en 1867-1879. Las fuentes de conflicto interétnico nunca fueron atendidas por las

élites. En vez de ello, vemos el desarrollo de nuevas técnicas de poder diseñadas para gobernar a las comunidades indígenas de manera eficaz”.

A la conquista española le siguieron 500 años de luchas indias por la liberación de los impuestos, o por la recuperación de sus tierras y por la autonomía, expresadas con rebeldía y desobediencia. La tierra y la libertad representaban el paraíso articulado en el imaginario colectivo indígena. La concentración y el dominio de grandes territorios, en pocas manos, y los reclamos por la tierra, traspasaron las fronteras temporales de la historia marcada por hechos tan notables como la Independencia y la Revolución Mexicana y continuaron expresándose a lo largo del siglo pasado (Tarrío y Concheiro, *op. cit.*).

La Independencia

En el año de 1821, Chiapas era administrada por la Capitanía General de Guatemala, luego de que los liberales y conservadores analizaran y debatieran sobre la conveniencia de constituirse en un país independiente, o de anexarse a Guatemala, o bien a México, optaron por lo último.

El periodo de Independencia se caracteriza en la entidad, por los enfrentamientos entre los hacendados liberales, dedicados a la ganadería extensiva de exportación, y los finqueros conservadores, apoyados por el clero y que sustentaban su poder en las relaciones de servidumbre y el control mercantil de comunidades tzotziles y tzeltales, vestigio de la Colonia. Ambos bandos tenían el mismo interés por extender sus propiedades sobre las tierras de los indios. En 1821, Chiapa y Soconusco se independizan, con lo que los indígenas cambiaron de dueño, más no de condición. A partir de ahí se generaron distintas legislaciones para afectar las tierras comunales, que ya estaban listas para su aprovechamiento; por ejemplo la concentración de los campesinos en poblados, lo mismo que sucedió con las Reducciones de Indios de la Colonia donde, las tierras abandonadas, eran fácilmente reclamadas por la oligarquía terrateniente (Ramos, *op. cit.*).

El mestizaje y aculturación se aceleraron después de este episodio y la sociedad compuesta por criollos, indígenas, mestizos y descendientes directos de los

conquistadores presentaba ya marcadas diferencias económicas, sociales, políticas e ideológicas (Rojo, *op. cit.*).

La revolución de Independencia pasó a medias por este rincón, e ignoró a los pueblos indios; igual que los liberales del siglo XIX y las leyes de Reforma. Con apoyo de esa legislación y fortalecidas por el positivismo porfiriano, la inversión extranjera en las plantaciones y las monterías, no encontró obstáculos para su crecimiento, ni para instaurar el oprobioso régimen de esclavitud disfrazada de peones acasillados (Tarrío y Concheiro, *op. cit.*).

La Reforma y el Porfiriato

Luego del despojo de los territorios indios, el siguiente objetivo de la expansión territorial fue el clero, que había acumulado, durante la Colonia, grandes extensiones de tierra, "haciendo de esa institución un empresario rentista que cobraba excesivas rentas manteniendo en la pobreza a los campesinos. Se decidió secularizar la riqueza de la iglesia y se emitió la Ley de desamortización de bienes de manos muertas y la ocupación y enajenación de terrenos baldíos. Estas dieron lugar a una mayor concentración de tierras regularizadas por las compañías deslindadoras, que fraccionaron y enajenaron las mejores tierras en 40% del territorio, afectando no sólo al clero sino a los ayuntamientos y las comunidades indias, en éstas, además, se quiso individualizar la propiedad; el campesino sólo veía cambiar la tierra en que trabajaba, de unas manos a otras, del clérigo rentista al liberal hacendado burgués" (Ramos, *op. cit.*; p. 81).

La concentración de la tierra es resultado de la legislación agraria que acompaña a la reforma liberal: una de esas disposiciones fue la Ley de Desamortización de los Bienes de Manos Muertas o Ley Lerdo, emitida en 1856 que afectó bienes que eran considerados no enajenables, como los latifundios de la iglesia que, según Favre (1971; citado por: Tarrío y Concheiro, *op. cit.*; p. 60), en Chiapas eran casi un tercio de la superficie de la entidad. Esta Ley puso en manos de influyentes las enormes propiedades del clero, situadas en las zonas más pobladas y ricas de la región. Otra de esas leyes se emitió en 1863, la Ley de Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos, para que las compañías deslindadoras se apropiaran de

amplias extensiones de tierras nacionales. Casi dos millones hectáreas, que luego vendió a colonos extranjeros occidentales, en nombre del "progreso de la nación", en la zona del Soconusco y las tierras de la planicie comarcana del norte, constituyendo grandes plantaciones orientadas a productos tropicales de exportación (*ibid*).

La etapa de la desamortización de la propiedad, que significó la Reforma, multiplicó y acrecentó los latifundios. Para lograrlo se configuraron medidas que permitieran movilizar la propiedad eclesiástica, pero su interpretación y manejo derivó en fundamento para la usurpación de tierras comunales; por supuesto que incorporó al comercio una superficie considerable y modificó el sistema de propiedad rústica heredado de la Colonia. Sin embargo, en vez de la redistribución que pretendía, se produjo el acaparamiento y la consolidación de unos cuantos latifundios y en contraparte, millones de peones acasillados. Porque la Ley Lerdo no contempló mecanismos que asegurasen el fraccionamiento, pero si brindó facilidades para la concentración. Las tierras del clero y de los pueblos indios pasaron de una desamortización y entraron a otra, la de las haciendas (Pérez Castañeda, *op. cit.*).

La primera legislatura del congreso estatal expidió la primera Ley Agraria y abolió la esclavitud, el día 11 de marzo de 1826 y diez años más tarde, en medio de la lucha entre federalistas y centralistas, el Gral. López de Santa-Anna, estableció en San Cristóbal de las Casas la sede del gobierno centralista y hasta 1846 se restablece el gobierno federal. La Ley de Desamortización se publica en el estado en 1859 para incorporar los bienes eclesiásticos y de corporaciones civiles, transformando a los arrendatarios en propietarios, proceso en el que los terrenos de las comunidades indígenas son desamortizados y se les negó personalidad jurídica. En este periodo se incrementan las propiedades de los latifundistas laicos, quienes se beneficiaron también con la delimitación y titulación de baldíos, que en el estado realizaron las compañías deslindadoras. Porfirio Díaz nombró, en 1864, al coronel Pantaleón Domínguez como gobernador y lo fue 11 años, hasta 1875, a partir de esa fecha y hasta 1911 hubo 24 gobernadores distintos (Rojo, *op. cit.*).

La desamortización arreció sobre los ejidos y tierras de común repartimiento de los pueblos indios, los que una vez desprovistos de personalidad jurídica, fueron fáciles víctimas de la voracidad del terrateniente. Lo mismo sucedió con los ayuntamientos. Los propios fueron afectados desde la Colonia, absorbidos por las haciendas, de la manera discrecional para interpretar algunos ordenamientos, se desprendieron los beneficios para los acaparadores quienes arguyeron que los ejidos eran propiedad de la Nación. Ratificada en junio de 1856, la base legal que auspicio el despojo de las tierras de los indios, fue la promulgación de la Constitución de 1857, donde el artículo 27 prácticamente transcribió la Ley Lerdo, y los obligó a pasar del régimen comunal, al individual. En ese artículo se redujo el sistema agrario a dos modelos: la propiedad pública y la propiedad privada individual. "La desamortización eclesiástica fue suspendida en 1859 debido a que, ante los desórdenes causados, el gobierno optó por nacionalizar los bienes de la Iglesia, arrastrando consigo los terrenos llamados de cofradías, propiedad legítima de los pueblos, pero mañosamente incluidas en el patrimonio del clero. Cancelada dicha vía, la desamortización civil arreció. Ésta se desplegó fundamentalmente sobre las superficies pertenecientes a las comunidades, las que sin personalidad jurídica reconocida y compuestas en su mayor parte por campesinos sumidos en la ignorancia y la pobreza eran, de ordinario, menos defendidas. Aunque debe aclararse que las propiedades de los municipios destinadas al uso común de sus habitantes y al sostenimiento de su administración también fueron botín de propios y extraños" (Pérez Castañeda, *op. cit.*; pp. 6 y ss.).

La Guerra de Castas de 1869, fue una expresión de los cambios políticos que se estaban dando en la región y con la promulgación de las leyes agrarias, de inspiración liberal, promulgadas por el régimen de Santa Anna y, más tarde, de las Leyes de Reforma del gobierno liberal, encabezado por Benito Juárez, durante la sexta década del siglo XIX, "desencadenaron en los Altos de Chiapas un *dinámico proceso de privatización de las tierras de las comunidades indígenas...* Molina hace una enumeración de 10 fincas formadas, al amparo de las leyes de reforma, en tres comunidades de la región, por todavía reconocidas familias coletas: cuatro en Chamula, una Santa Marta y cinco en San Andrés... Estas propiedades

afectaron derechos comunales de la población indígena cuyos títulos de propiedad les habían sido concedidos por la Corona (Morales, 1991; citado por Tarrio y Concheiro, *op. cit.*; p. 68, mi subrayado), mientras que la población indígena fue transformada en peones acasillados del finquero" (*ibid*).

La guerra de castas dio como resultado que los chamulas sublevados fueran condenados a trabajar como jornaleros en las fincas del Soconusco, que se colonizó en esa época. Es decir que en ese momento se forman, expanden y consolidan los grandes latifundios así como el ilegal e injusto reparto de las tierras comunales. La política agraria se fincó en la colonización de los terrenos baldíos y nacionales, a favor de personas físicas y morales, nacionales y extranjeros. Para 1911 casi 93% de la población agrícola eran peones acasillados (Rojo, *op. cit.*).

En el último tercio decimonónico, luego del triunfo juarista sobre el Imperio, en el territorio del estado proliferaron las monterías caucheras o madereras; las plantaciones de café y la exploración petrolera. Acompañada de una fiebre de apropiación de tierras, que coincide con la rebelión india de la Guerra de Castas, en San Juan Chamula, reivindicando los derechos sobre la tierra, luego de haber sido despojada de sus tierras y de su autonomía individual y colectiva (Ramos, *op. cit.*).

Los indios, que vivían en las tierras anexadas por las fincas, "pasaban a una condición de siervos tardíos, una reproducción de esta categoría fuera de época. Conservaban el usufructo de las tenencias siempre que consintieran en trabajar varios días a la semana para el patrón o aceptaran ir varios meses al año a las plantaciones o a las monterías, como fuerza de trabajo de los alemanes, ingleses y norteamericanos (Favre, 1971; citado por Tarrio y Concheiro, *op. cit.*; p. 69). *El mesianismo de la rebelión de 1869, se inscribe asimismo en una rebelión en contra de los usurpadores de la tierra.* Paradójicamente, las leyes reconocen la igualdad entre los ciudadanos pero le quitan sus tierras y los someten a una real condición de siervo, como peón acasillado obligado a comprar en la tienda de raya, que pierde su libertad de movimiento por deudas con el finquero mismas que transmitirán a su descendencia. Esta modalidad se desarrolla en toda su plenitud durante el porfiriato. Vale no obstante precisar que según Favre, de la

Independencia al porfiriato, el sistema neoseñorial, característico de los Altos, se extiende al pie de las montañas sin cambiar empero de naturaleza. Pero los latifundios creados después de 1875 no entran ya en este sistema. Las tierras comunales y los mismos indígenas, y sobre todo las tierras nacionales concedidas a colonos occidentales, entrarán en un proceso de funcionalidad del sistema dominante que nuevamente entra en contradicción con la cosmovisión y formas de vida de los pueblos indios de Chiapas" (*ibid*)..

La desamortización de la Reforma multiplicó y acrecentó los latifundios, incorporó la tierra al comercio y aumentó sus rentas (Pérez Castañeda, *op. cit.*). El saldo del periodo fue: 300 terratenientes eran poseedores de 90% del territorio; despojados los campesinos constituían un ejército de peones acasillados; con un alto grado de concentración, en pocas manos, de las mejores tierras. Paralelo a todo ello, en la entidad se desarrolló la infraestructura en comunicaciones y la red de caminos vecinales (Ramos, *op. cit.*).

El ciclo liberal de concentración de la tierra y trabajo servil campesino, mediante el despojo campesino a través de las leyes de Reforma da paso al México Bárbaro de las monterías, de las plantaciones de café y cacao. Al México bárbaro del trabajador enganchado por deudas en las fincas, que producen productos tropicales para el mercado mundial, y que no atiende las necesidades de producción interna de alimentos. Más bien, existe una correlación entre los "mecanismos de explotación directa del trabajo, las formas indirectas de extracción del excedente, las relaciones económicas de explotación y las formas sociales, políticas e ideológicas de dominación... Este sistema, dice A. Bartra (1996; citado por Tarrío y Concheiro, *op. cit.*; p. 74), tiene una racionalidad económica que relaciona la economía agroexportadora del trópico, con los procesos de capital global" (*ibid*).

El fraccionamiento y adjudicación de terrenos comunales no se desarrolló con la misma fuerza en un principio. La eclosión del proceso, en las áreas comunales, se registra a partir de la política ferroviaria de Porfirio Díaz, al acercar los mercados agropecuarios, aumentó el valor de la tierra con la inversión en infraestructura, generó precios crecientes y propició el acaparamiento de la propiedad, sin duda

que el factor determinante fueron los ferrocarriles. Los latifundios agotaron y concentraron la propiedad eclesiástica de 1877 a 1884 y, los liberales quisieron dar marcha atrás a éste proceso. La estrategia fue la enajenación forzosa y la usurpación. Coatsworth (1976; citado por Pérez Castañeda, *op. cit.*; 78) ya demostró que el despojo a las comunidades indígenas, siguió el itinerario del tendido de las vías del ferrocarril.

También el gobierno de Porfirio Díaz otorgó concesiones para la explotación de maderas finas y tinte, en la cuenca del Usumacinta a madereros norteamericanos, ingleses y españoles. Para lo cual, la Ley de Ejidos 1892, sirvió para privatizar las tierras de las comunidades y concentrarlas en manos de reducidos grupos. "El crecimiento de los latifundios entre 1837 a 1889 ha sido intenso dado que pasó de 853 a 3,159, un incremento de 270 %. En 1889, existían 3,159 latifundios y 8,527 en 1908, un incremento de 170% en 20 años" (Reyes, 1995; citada por Tarrío y Concheiro, *op. cit.*; pp. 71 y s.). "El porfiriato, como final de una época de dictadura desapareció, pero en Chiapas el sistema se resiste a desaparecer, poco ha cambiado sus formas de apropiación, producción y explotación de los grupos de trabajadores. Los cambios se dieron más porque eran formas poco funcionales al capitalismo que por cuestiones sociohumanitarias. Es normal que, dadas las condiciones de sometimiento a la explotación servil y racista, los pueblos indios, con una cultura vinculada a la tierra y una cosmovisión específica, como parte integrante de esa cultura, añoren trabajar en las tierras que le corresponde, las tierras de sus ancestros a las que históricamente tienen derecho, y en esta perspectiva debemos comprender sus luchas históricas y actuales por la tierra como medio de producción, para la satisfacción de sus necesidades biológicas y la lucha por la territorialización para su reproducción social" (*ibid*; p. 75).

En resumen, se identifican tres etapas en el proceso de concentración de la propiedad: la primera inicia con la Ley Lerdo de 1856 y se prolonga hasta la nacionalización de los bienes eclesiásticos y de los ayuntamientos; la segunda comienza al suspenderse la desamortización eclesiástica y termina en 1877; y la tercera sigue el tendido de las vías del ferrocarril y acaba cuando estalla la Revolución, que afectó las tierras de los pueblos y la acumulación. La

concentración también se produjo vía la adquisición, a precios irrisorios, de terrenos baldíos nacionales; este procedimiento fue instrumentado en 1863, por Juárez para incrementarse luego, con Porfirio Díaz. La privación de la base material de sustento para los campesinos y la expulsión de grandes contingentes de fuerza de trabajo generó complejas y diferentes formas de explotación del trabajo, así como la expansión de los latifundios y una aguda concentración de la propiedad con una intensa explotación del trabajo. En este escenario se explica el surgimiento de la insurrección armada de 1910 (Pérez Castañeda; *op. cit.*).

La Revolución

Previo al estallamiento de la Revolución Mexicana, el Estado era el gran latifundista porque la mayor parte de las tierras en la entidad eran baldíos y nacionales, pero antes lo había sido el clero, y lo siguió siendo a pesar de las Leyes de Reforma que no tuvieron efecto en la entidad, hasta fines de siglo cuando, las compañías deslindadoras tuvieron actividades, principalmente en el Soconusco, plantando hule. Para 1897 ya habían titulado casi dos millones de hectáreas. Se iba conformando una estructura agraria polarizada, dicotómica, donde habrían de coexistir minifundio y latifundio en constante tensión. Como muestra de esa contradicción, quedaron los fracasados intentos por abolir el régimen de servidumbre que mantenían los finqueros, en ese contexto, el gobernador Francisco León logró expedir la Ley de Sirvientes Endeudados, que permitió registrar a casi 35 mil mozos y su adeudo de más de 3 millones de pesos. Apenas hasta 1908 se prohibió que los finqueros pagaran con vales a sus mozos, y en 1914 las fuerzas constitucionalistas expidieron en Chiapas, la Ley del Trabajo la cual incluía: salario mínimo, jornada y abolición de deudas (Villafuerte, *et al.*; *op. cit.*).

La Revolución de 1910 dio lugar a una Reforma Agraria que restituyó y repartió la mitad del territorio nacional y lo amortizó de manera total, estableció vinculación perpetua de tipo social y limitaciones a la circulación de la tierra.

En Chiapas el primer capítulo, de esta etapa, fue la lucha entre coletos y tuxtlecos, por la sede de los poderes locales; luego la intervención del carrancismo y el

triunfo de la contrarrevolución mapache (Rojo, *op. cit.*). Si bien el perfil agrarista contemporáneo en Chiapas es resultado de las acciones políticas de tres actores: el gobierno federal, la iglesia católica y las organizaciones políticas y no gubernamentales; también es producto de una peculiar historia, en relación con el reparto de tierras que surgió en todo el país como conquista de la Revolución; en una situación de anacronismo tardío el agrarismo en Chiapas no triunfó porque el poder local, articulando a los finqueros en la "mapachada" logró resistir con peones y capataces, como base social de apoyo de la contrarrevolución, de 1914 hasta 1920 en que son derrotados militarmente y se presenta la coyuntura favorable para que Álvaro Obregón pactara con la familia chiapaneca y les restituyera el ejercicio del poder, como lo demuestra la lista de gobernadores que hasta 1982 han ocupado el cargo para percatarse que todos pertenecen a esa rancia casta de finqueros. Se garantizó la permanencia de las viejas relaciones y la estructura agraria quedó intacta (González; 1994, citado por Villafuerte, *et al.*; *op. cit.*).

La Revolución no llegó a Chiapas como un movimiento social, sino como algo externo e impuesto. La oligarquía chiapaneca, al verse amenazada por estas iniciativas, se levantaría en armas para defenderse de la invasión a sus vastas fincas. Del trabajo servil queda el dato de principios del siglo pasado, que consigna la existencia en Chiapas, de alrededor de 5 millones de trabajadores congelados por deudas, situación en la que se iban a mantener a lo largo del mismo (Tarrío y Concheiro; *op. cit.*).

Para la oligarquía local, las acciones emprendidas por los carrancistas, subvertían el "orden natural" de dominación colonial. Al "rompimiento" entre los villistas y carrancistas, un grupo de hijos de finqueros dirigidos por Tiburcio Fernández Ruiz iniciarían una guerra de guerrillas que lograría aglutinar e integrar los intereses de los distintas facciones oligárquicas en pugna que culminaría en 1920 (LVIII Legislatura T. III, 1994; citada por Tarrío y Concheiro; *op. cit.*, p. 82). El grupo coeto, que utilizó a los indígenas como carne de cañón, logró que un gran contingente indígena, comandado por Jacinto Pérez Castañeda 'Pajarito', se sumara a la lucha a favor suyo a cambio de las falsas promesas de *reparto de*

tierras y abolición de las contribuciones (Castillo, 1984; citado por Tarrio y Concheiro; *op. cit.*, p. 82), promesas que no pensaban cumplir. Y el batallón 'hijos de Tuxtla' que defendía la permanencia de los poderes en Tuxtla, trasladados por Emilio Rabasa a esa ciudad, en contra de los habitantes de Ciudad Real. No obstante ambos tenían en común la defensa de sus privilegios, en cuanto al mantenimiento de sus tierras y de la población sometida a la servidumbre" (*ibid*).

En 1914, el Ejército Constitucionalista llevó a Chiapas proyectos que impulsaba la Revolución y emitió legislaciones que liberaban mozos, deudas y confiscó bienes eclesiásticos. Frente a esto, los terratenientes organizaron el contrarrevolucionario movimiento mapachista-pinedista, que se declaró contra las reformas radicales del carrancismo y que contó con el apoyo de los finqueros. Seis años después triunfó la burguesía chiapaneca, el Ejército salió del estado y el poder quedó al General Tiburcio Fernández, quién logró unificar bajo su mando a los grupos rebeldes (Ramos, *op. cit.*).

Mientras Obregón vencía a Carranza, en Chiapas, los finqueros se transformaron en obregonistas y lograron que Tiburcio Fernández Ruiz, rico hacendado, fuera gobernador con lo que los terratenientes seguían detentando el poder y mantendrían el Chiapas porfirista, sin aplicar las reformas de la Revolución. La gran cantidad de disposiciones legales, que en materia agraria se expidieron en el periodo posterior al triunfo revolucionario, permitió que las entidades establecieran sus propias y convenientes legislaciones. En Chiapas el periodo clave fue de 1914 a 1940, porque entonces se definieron las normas y argucias legales, que fueron determinantes en la situación de la tenencia y estructura agraria actual (Rojo, *op. cit.*).

En los primeros años de la Revolución no se afectó la estructura económica y social de la entidad, el viejo enfrentamiento entre liberales y conservadores, se continuaba expresando y culminó con el triunfo de los primeros, de Tuxtla, dando fuerza política a los terratenientes de los valles centrales esto determinó que el *status quo* agrario y social de Chiapas no se modificara y mantuviera su estructura (Ramos, *op. cit.*).

En 1920, los mapaches se unieron como ya se decía a las fuerzas de Obregón y con su respaldo, ganó la gubernatura el General Tiburcio Fernández, con lo que finalizó la lucha armada pero, la concentración de la tierra y los peones acasillados en haciendas, continuaron. Los que habían tomado las armas no eran parte de ningún movimiento para transformar la situación social del estado, representaban a un grupo de privilegiados que luchaban por mantener sus inmensos intereses. Por eso, las reformas sociales en Chiapas se pospusieron de manera indefinida (Tarrío y Concheiro, *op. cit.*).

Pero, no queda duda de que fue la Revolución la que inició el cambio en el estado porque los mapachistas-pinedistas se levantaron contra la Ley de Obreros de 1914 que pretendía modernizar las relaciones de producción en las fincas y acabar con el modelo de servidumbre, el cual permaneció vigente a pesar de haberse introducido la mediería y aparcería (Villafuerte, *et. al.; op. cit.*).

No obstante, en 1921 se inició el reparto agrario, pero cuidó de no afectar las propiedades altamente productivas de los terratenientes y finqueros del Soconusco, de distintas maneras se entorpeció la distribución de tierras y es caracterizado como un agrarismo tibio. Fue hasta Lázaro Cárdenas que se repartió una importante cantidad de tierras, pero también se cuidó el General de no afectar las propiedades de los grupos de poder porque, lo que distribuyó, fueron terrenos baldíos e inaccesibles, instrumentando una política de colonización para ampliar las fronteras agrícolas. Se repartieron, hasta 1940: 30,247 has., que es 0.1% de todo lo que repartió en el país, y de las cuáles 5% eran de riego, 21% de temporal y 74% no laborables (Ramos, *op. cit.*).

Derrotado el carrancismo, el poder quedó en manos del grupo que se levantó en armas contra la liberación de los peones acasillados y de la reforma agraria, lo cual explica porque las transformaciones sociales, políticas y económicas de la Revolución, no se hayan finalmente realizado. En 1923, el presidente Obregón facilita la obtención de tierras nacionales y, sin afectar intereses de los finqueros, se pudieron satisfacer minimamente las demandas agrarias. Los latifundistas hicieron su propia reforma agraria y conforme a sus intereses, frente a la

expectativa de ser afectados por el gobierno "firmaron contratos con solicitantes de tierra a los que les cedieron lotes, de 4 ó 5 hectáreas, a cambio de que en dos o tres años plantasen y cultivasen 1,000 matas de cacao en la finca, que el campesino desmontaba y cultivaba. Modalidad puesta en práctica en varias fincas del Soconusco y posiblemente en otras zonas del estado, y del norte, tanto de cacao como de café. De esta manera crearon un cerco de seguridad en torno a la finca que además le proporcionarían fuerza de trabajo temporal. Esta modalidad estaba vigente en 1935 y continuaba en 1941 (De la Peña, 1951; citado por Tarrío y Concheiro; *op. cit.*, p. 82.). Además se hicieron dotaciones por los gobiernos en tierras nacionales que liberaron de la presión campesina e indígena a los grandes finqueros, que pudieron, de esta manera, desviar la atención de la reforma agraria para que no los afectara" (*ibid*).

El desagregado histórico de los datos del reparto agrario en el estado, ofrece pistas interesantes para entender algunos procesos. En la fase de 1918 a 1934, la mitad de la distribución agraria se realizó en el Soconusco, con el objetivo de garantizar la disponibilidad de mano de obra alrededor de las fincas y de que no se extendieran las consecuencias del proceso revolucionario en la entidad y sólo en otras tres regiones, Centro, Sierra e Istmo-Costa, se entregaron algunas tierras (Nuñez, 2002; p. 59).

La implementación del reparto agrario en la entidad adquirió características específicas porque no se dio como un movimiento social, sino como imposición del gobierno federal, apareciendo como algo externo y ajeno a las masas campesinas. La posibilidad de disponer de amplias extensiones de terrenos nacionales y baldíos dio lugar a un buen margen de maniobra, para la política de reparto, sin afectar los intereses de los finqueros y terratenientes, dirigida a la colonización y ampliación de la frontera agrícola incorporando nuevas tierras a la producción. Para ello se creó el concepto de Nuevo Centro de Población Ejidal (NCPE). Otra parte del reparto se dio en el Soconusco, pero de forma amañada, porque los mismos finqueros repartían pequeños pedazos entre algunos de sus trabajadores incondicionales y alrededor de sus fincas, para protegerse de las afectaciones (Rojo, *op. cit.*).

La reforma agraria en Chiapas se aplicó de manera lenta, parcial y distorsionada como resultado de la complejidad de intereses en torno a la tierra y de la conformación de poderes locales ligados al control político de los gobiernos estatales en turno. La mayoría de los campesinos esperaron 24 años, hasta que el general Cárdenas les dotó con un pedazo de tierra, antes el reparto había sido marginal. En 1918 se tuvo el primer ejido definitivo, según el Registro Agrario Nacional (RAN); entre 1920 y 1924 se registraron 9 ejidos provisionales; para 1930 eran 67 dotaciones definitivas con 104 mil 509 has., y aumentó, en 1940, a 438 núcleos con 643 mil has. No obstante, debe insistirse, la estructura agraria permanecía sin menores cambios. La situación no cambió hasta la reforma que hace el mismo general Cárdenas del Código Agrario de 1934, para reconocer a los peones acasillados como sujetos beneficiarios de derechos agrarios, y aún entonces, su alcance fue limitado porque su existencia en el papel no significó que lo fuera en la realidad agraria del estado (Tarrio y Concheiro, *op. cit.*).

El inicio del reparto con Lázaro Cárdenas significó que algunas familias esperaran tres años para su dotación, las más tuvieron que esperar hasta 17 años para recibir sus tierras —más de un millón de hectáreas para 25 mil campesinos— esta larga espera generó conflictividad y convirtió a la lucha agraria en uno de los ejes de la historia contemporánea del estado. Otra evidencia de la lentitud del proceso es el grupo de campesinos que esperaron de 18 a 47 años para acceder efectivamente a la tierra, se trata de 71 acciones para 9 mil beneficiarios de 140 mil has. Para las décadas de los treinta y los cuarenta, estaba consolidada la polarización y bimodalidad de la estructura agraria acompañada de un proceso complicado y desfasado que generó inconformidad, en particular durante los regimenes de Díaz Ordaz y Echeverría ya que, en el primero, sólo se ejecutó 25% de lo que había sido publicado como resoluciones presidenciales y, en el segundo, el mismo porcentaje llegó a 52%. Estos desfases fueron acumulando la demanda de tierra y explican el surgimiento del vigoroso movimiento campesino en la segunda mitad de los años setenta que continúa planteando que hay una población significativa que no tiene acceso a la tierra y que es necesario dotarla con un pedazo de terreno para poder subsistir (Villafuerte, *et al.*; *op. cit.*).

Respecto de las cifras de la distribución de tierras, en el periodo cardenista, que pretendió aminorar la problemática agraria y asegurar la continuidad de la mano de obra disponible para las fincas, todas las regiones registraron acciones de reparto. El Soconusco con un importante porcentaje, 21%, sólo superado en la región Centro con 23%; en la Selva y la Norte se entregaron 11% en cada una y, en la Fronteriza, 8%. Al final del mismo periodo inició el avance sobre territorios selváticos e inhabitados y, del total de tierras repartido hasta 1997, en esta etapa se entregó 16% (Nuñez, *op. cit.*; p. 62).

Es en el régimen de Lázaro Cárdenas cuando se inicia, como arriba se dijo, de manera importante, la tarea del reparto agrario, pero más significativa fue la enseñanza de cómo lograrlo, sin embargo, los siguientes presidentes frenaron el ímpetu agrario de aquél y del reparto también; pero la acción agraria no concluyó. En su aplicación se presentaron mecanismos perversos, hasta fechas recientes: el clientelismo político, el enriquecimiento ilícito, la incorrección en la aplicación de la justicia: inejecuciones, deslindes incorrectos, además se dotó a varios núcleos con la misma tierra. En resumen, anarquía en la posesión y en el sentido de la posesión de la tierra; perdió sentido el derecho jurídico y se favoreció el uso de la fuerza; la reforma agraria devino en rezago en términos de sus dotaciones y resoluciones (Villafuerte, *et al.*; pp. 22 y ss.).

La disputa por la tierra se expresa en las acciones y estrategias de los que la demandan y de los que no quieren perderla. Las fincas no habían llegado a la modernidad y tampoco los beneficios de la Revolución Mexicana, sin embargo, sí se promovió una reconversión productiva, para transformar en fincas ganaderas las plantaciones de café, entre otras cosas, para eliminar a los peones y evitar posibles afectaciones agrarias. Los trabajadores entonces pasaron de ser peones acasillados al desempleo, porque fueron desplazados por la ganadería (Tarrio y Concheiro; *op. cit.*).

"Antes y ahora los ganaderos con sus ganados ocupan los espacios de producción y reproducción de los indígenas... La ganadería aumenta y amenaza, tanto hoy como ayer, la producción indígena y por tanto su sobrevivencia. Invade también sus espacios territoriales de manera irreverente con sus cosmovisiones, con su

organización, su cultura, con un derecho de ocupación que nadie le reclama, excepto los pueblos indios a los que no se les toma en cuenta. Al fin y al cabo, en la mentalidad ladina, los indígenas están mal porque se reproducen demasiado, se emborrachan y no trabajan. La cuestión es que los ganados tienen dueño, y éstos forman parte de la estructura de poder" (Femández y Tarrío, 1978; citados por Tarrío y Concheiro, *op. cit.*; p. 79).

De las relaciones específicas que prevalecieron durante gran parte del período postrevolucionario, la del finquero con el peón acasillado logró mantenerse porque las condiciones materiales poco habían cambiado. A pesar de la Revolución y de los constantes conflictos, los dueños de las fincas, como categoría social, no han desaparecido. Son grupos conservadores, incluso reaccionarios que lograron desviar la atención de la política agraria de reparto, porque las dotaciones se dieron en tierras distintas a las comunidades de origen. No bastaba un cambio legal, era necesaria la voluntad política para hacer cumplir las promesas de distribución de los latifundios, y ésta no existió. Como ya lo establecieron los historiadores, hasta 1915 la hacienda constituía el eje de la vida económica, política y social del estado y la tierra estaba concentrada por un grupo de familias que junto con el clero y los militares, formaban "el triunvirato infernal" que explotaba a la gran masa de la población rural y urbana. Después, todos los gobernadores han sido descendientes de alguna de esas familias feudales, propiedad latifundiaría, que se conformó gracias a las compañías deslindadoras y la seguridad jurídica que la dictadura le ofrecía a los capitales extranjeros (Tarrío y Concheiro, *op. cit.*; p. 84).

En 1940 y después de quintuplicar el reparto agrario, la tenencia de la tierra prácticamente seguía intacta, existían 733 predios de más de mil hectáreas que concentraban más de dos y medio millones de hectáreas, es decir que la mitad de las tierras estaban en manos de 2.6% de los propietarios. En contraste 14,620 propietarios contaban con predios de menos de 5 hectáreas y apenas sumaban 28,944 hectáreas. Con estos datos se puede establecer que la aplicación tardía de la Reforma Agraria en el estado, permitió que los propietarios de los latifundios se organizaran y que en complicidad con las autoridades de los gobiernos en turno,

crearan los instrumentos jurídicos para protegerse de las afectaciones de tierras: entre otros los certificados de inafectabilidad ganadera y agrícola, que abarcan una superficie de 1,258,504 hectáreas es decir la mitad de la propiedad privada y fue Miguel de la Madrid quién más de estos certificados expidió en Chiapas: de un total de 9,072 documentos protectores, en ese periodo sexenal se emitieron 7,646 (Rojo, *op. cit.*).

A partir del año 1940, cuando Cárdenas concluyó su periodo, y hasta 1958, las cosas cambiaron porque los tres gobiernos en turno se plegaron a los intereses de la clase terrateniente que exigía seguridad jurídica para producir. Se precisaron las condiciones de inafectabilidad para las tierras dedicadas a la ganadería, esto fue lo que propició que los cafetaleros cambiaran a la producción de ganado bovino; después el presidente Miguel Alemán incluyó el derecho de amparo en materia agraria, con lo que se proporcionó protección legal a los terratenientes; las tres gestiones presidenciales subsecuentes no cambiaron mucho el rumbo agrario, con la salvedad que casi se quintuplicó la superficie repartida (Ramos, *op. cit.*).

La superficie de los predios, con certificados de inafectabilidad, promediaba hasta 1950, 2 mil hectáreas, pero algunos tenían 50 mil. Por esas fechas las políticas estatales y los ideólogos de la expansión ganadera aún enarbolaban la bandera de la vocación ganadera del trópico húmedo e impulsaban leyes a favor de aquella. Por ejemplo: en el periodo de Samuel León Brindis, se expidió la Ley Ganadera del estado con la que se benefició, a los referidos, con subsidios y mejoras técnicas y genéticas. De esa manera continuó el apoyo oficial a la depredación ganadera hasta que en el sexenio de López Portillo se expidió la Ley de fomento Agropecuario, que garantiza la propiedad privada y legaliza la renta de parcelas ejidales, además de declarar agotadas las tierras susceptibles de reparto. Luego, en 1977 Salomón González Blanco reitera la firme decisión de no permitir invasiones y de garantizar la seguridad en la tenencia de la tierra (Fernández, *et. al.*; 1994).

Entre 1940 y 1970 se modificó sustancialmente la estructura agraria porque se multiplicaron los ejidos, las fincas perdieron población acasillada y se cuadruplican las pequeñas propiedades. Los terratenientes decidieron dividir su tierra entre

parientes o ficticios. Con Luis Echeverría el reparto disminuye, pero destaca el hecho de la titulación de más 600 mil hectáreas para 66 familias lacandonas en tierras habitadas por 4,000 familias choles y tzeltales, desde 10 años atrás, el decreto sirvió para facilitar la explotación forestal de la selva. A la par, la fuerte inversión en el estado de los setenta se traduce en un crecimiento de la economía chiapaneca más arriba que el nacional (10.5%) además produjo 7.7% de la exportación agrícola, la que en 10 años aumentó al 12.4% (Ramos; *op. cit.*).

Es oportuno citar algunas cifras, del comportamiento estadístico, que se observa en la conformación de la tenencia de la tierra en el estado y su vinculación con la estructura productiva. En el año de 1960 ya es importante la ganadería porque ocupa casi 700 mil hectáreas, pero aún no ha tenido lugar la expansión de esta actividad pues la mayoría de la superficie y de todos los predios censados, se dedican a la agricultura, sólo 16% de la primera y 11.7% de los segundos, se destinan a la engorda de bovinos; hay que subrayar el dato de que: 97% de esas hectáreas estaban comprendidas en predios de más de 5 has. La distribución de los predios ilustra la polarización y minifundización de la estructura agraria en el sector privado. Para dar cuenta de la estratificación de la tenencia de la tierra en 1960 se registraron 35,331 predios privados de los cuales: 35% eran de hasta 5 has., con el 0.8% de la tierra y otro 7% de predios, entre 5 y 10 has., con el 0.5% de la superficie, en conjunto conforman un primer segmento de 42% de predios con sólo 1.35% de la propiedad privada; un segundo grupo de propietarios de entre 10 y 50 ha, que representan 27.5% y detentando el 6.7% de la superficie; el tercer estrato es de 20.4% de predios con extensiones de más de 50, pero hasta 200 ha, ocupando 19.4% de las tierras privadas; el cuarto conjunto es de propietarios de más de 200 y hasta 1,000 ha, representan 8.4% y poseen 19.4% de la superficie; el último nivel es de predios de entre 1,000 y más de 5,000 ha, sólo es 0.9% del total pero ocupan 44.5% de la propiedad privada. De la propiedad social, en la misma fuente, se reportan 948 núcleos, en usufructo de 1,748,481 ha o sea, 32.4% de la superficie censada. También se da una estratificación: en un primer grupo las unidades con predios de entre 60 y 150 ha, 3% del total con 0.2% de la superficie; luego los ejidos medios, 30% con 12.8% de la propiedad social y

por último la mayoría, 56% de unidades ejidales con 66% de las tierras y con un promedio de 2,177 ha por unidad (Villafuerte, *et. al.*; *op. cit.*, p. 80 y ss.).

El gobierno federal protagonizó el impulso de dos importantes procesos agrarios en Chiapas: propició la colonización primero, y la ejidalización después, de la Selva Lacandona, como válvulas de escape a las presiones del movimiento agrario nacional y saturó la selva con inmigrantes de todo el estado y de todo el país. Por supuesto, sin planificación, ni programas de desarrollo, ni infraestructura comunicacional ni social, ni nada de lo prometido, con lo que quedo constancia del desentendimiento del gobierno federal por el desarrollo del estado, a la par del resto de la nación. No sólo frenó el reparto sino que pretendió dar marcha atrás con lo que ya había concluido (*ibid*).

“Todavía en el Congreso Indígena, celebrado en 1974 en San Cristóbal de Las Casas, los representantes de las etnias en sus idiomas nativos exigían la devolución de las tierras que les habían quitado. Las ponencias de los participantes de las etnias: Ch’ol, Tzotzil, Tojolabal, Tzeltal, expresan sus sentimientos y realidades en torno a las fincas, en todavía su *status* de peones acasillados, de despojo de tierras por los hacendados y finqueros, de intercambio comercial abusivo, explotación laboral, debido a las deprimentes condiciones de trabajo y a los sueldos de hambre. También denuncian la burocratización del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, ahora Secretaría de la Reforma Agraria, y de las dificultades con esta institución para conseguir la devolución de las tierras comunales de las que otrora han sido despojados. Incluso muchos de los primeros que se fueron a colonizar tierras nacionales habían sido despojados por familias ladinas. En dicho evento se presentaron muchas denuncias de fincas que eran susceptibles de afectación agraria, así como actos en los que se consumaba el despojo a campesinos e indígenas. “Incluso cuando los ganaderos ampliaban sus posesiones sobre las tierras nacionales en las zonas selváticas de Chiapas. Por otra parte, el reparto casi no existió a partir de la administración de Echeverría, y en este régimen tampoco hubo afectaciones que provocaran una reacción de los que poseían la tierra en Chiapas. Resulta, por tanto, paradójico que los Censos del estado nos den una

muy elevada proporción de tierras en manos de los campesinos y de los pueblos indios a comienzos de la década de los noventa" (Tarrio y Concheiro, *op. cit.*; p. 77 y ss.).

Cabe subrayar el nivel de confrontación registrado en esas décadas, entre organizaciones campesinas, el gobierno estatal y particulares, con o sin apoyo de las fuerzas de seguridad. La polarización dio lugar a que se privilegiaran las respuestas radicales de represión, ante las movilizaciones y acciones de aquellas. La tierra constituyó el eje de todas las reivindicaciones, desde los años treinta en que Cárdenas realizó el reparto agrario en la entidad. También se hizo patente la sujeción del gobierno estatal frente al federal y la imagen del finquero, como enemigo de los campesinos (Villafuerte, *et al.*; *op. cit.*).

Resumiendo: como resultado de esta exégesis del reparto agrario en la entidad, se pueden identificar, en la estructura agraria chiapaneca, por una parte, a una minoría que se apropia de los medios de producción: tierra y capitales, y que forma la burguesía agropecuaria del estado; y por otra, a la mayoría de aquellos que vinculados a minúsculas parcelas, venden además su fuerza de trabajo en forma temporal, para poder sobrevivir. La tierra es el principal medio económico para la burguesía, donde se practica una agricultura capitalista, de bajo grado de desarrollo y en tomo a la apropiación diferenciada de la tierra, que se expresa en forma polarizada, entre segmentos de la población, con posiciones antagónicas: por un lado, el reducido grupo, que monopoliza grandes extensiones de tierra; mientras, las mayorías campesinas están obligadas a sobrevivir, precariamente, sobre pocas y malas tierras. Esta condición da cuenta de la aguda polarización social en el agro chiapaneco. "En 1960 los predios de más de mil has., eran 2.4% de los predios y contaban con el 52.2% de la superficie total, los predios de hasta cinco hectáreas representaban 34.4% de los predios y contaban únicamente con 0.6% de la superficie. Para ilustrar el grado de concentración del recurso que prevalecía en esa época, el dato de 44 predios privados, de más de cinco mil hectáreas que concentraban, en el mismo año, arriba de un millón de hectáreas (25.5% de la superficie total del estado y 0.2% de los predios) con una superficie promedio de 22 mil 900 ha por predio". En 1970 esta concentración ya no aparece

en el censo, por los criterios de registro que se utilizaron, pero se puede suponer que, con ligeras variantes, la situación es la misma (Fernández y Tarrío; *op. cit.*, p. 23).

La Colonización de la selva, un proceso que se cocinó aparte

Se aprecia, en la historia hasta aquí referida, que la reforma agraria se implementó lentamente en Chiapas, fuertemente controlada y dosificada por la burguesía local, de manera que permitiera satisfacer las necesidades de reproducción de la mano de obra temporal, necesaria para las plantaciones. Resultado de este proceso es una estructura agraria muy polarizada (latifundio *versus* minifundio), con profundas contradicciones (agricultura capitalista *versus* economía campesina) y fuente de numerosos conflictos en el campo chiapaneco. Considerando la presión que ejercieron los ganaderos, para expandir sus dehesas sobre las tierras nacionales, consideradas como "área natural" para esa expansión, desde el mito de la vocación ganadera del trópico, y es en torno a la apropiación de estas tierras que surgieron conflictos con los campesinos, quienes intentaban conseguir una parte de esas grandes extensiones, para trabajar y sobrevivir (*ibid*).

Las nueve regiones, que corresponden a la división administrativa de la entidad, "representan espacios e historias particulares que hacen que Chiapas sea un estado constituido por una gran complejidad de territorios y de actores; además de características económicas, políticas y sociales específicas en cada una de ellas" (Nuñez, *op. cit.*; p. 59). Pero, además, la región Selva está conformada por cuatro subregiones, que fueron ocupadas en diferentes momentos, que están asociadas a las vías de acceso a la zona y que por supuesto, tienen características muy particulares: la subregión nororiental que comprende los núcleos establecidos en el corredor de Santo Domingo, al que se penetra por la carretera Palenque-Chancala; luego la subregión de las Cañadas, cuyo acceso se daría por la ciudad de Ocosingo; en la subregión de Las Margaritas, zona eminentemente tojolabal, los Lagos de Montebello y la colonia Tziscaco, son los referentes; y se reconoce a la parte más extrema, al sur, como el Marqués de Comillas, la de más reciente colonización. Como se verá más adelante, cada una presenta procesos distintos

conformando una diversidad de situaciones sociales que hacen más complejo el análisis.

Pero de entrada cabe señalar que en zonas como la Selva Lacandona, el caótico proceso de colonización dio lugar a que la tierra perdiera de manera acelerada su calidad, y a una rápida expansión sobre nuevas áreas. El crecimiento de la superficie ganadera, la construcción de obras de infraestructura hidroeléctrica, de comunicaciones y la exploración petrolera, desestructuraron las tradicionales relaciones agrarias. Todo esto, concatenado con el crecimiento poblacional y el agotamiento de los terrenos nacionales, generaron una fuerte demanda de tierra (Reyes, 1998).

Producto de la colonización de los terrenos nacionales, desde finales de los años treinta, el complejo entramado social que se creó, es un mosaico de múltiples lenguas, organizaciones políticas y cultos religiosos. La inmigración a la selva se originó en procesos que tuvieron lugar fuera de ella: la reforma agraria cardenista, la estructura agraria de los lugares de procedencia, la expansión de la frontera agrícola y la consolidación de la frontera sur. "Tal vez en el final, en el confín, se encuentre la verdadera entraña: el principio, el *Ahlan K'ina'*", esta es la idea que sustenta la diáspora indígena. La coexistencia de hablantes de diferentes lenguas se da en todos los ordenes de la vida, de modo que se han conformado familias plurilingües, en la comunidad se maneja la lengua del grupo que constituye mayoría y, en la escuela, el maestro instruye en "castía", a petición de los padres, quienes suponen al español como elemento de movilidad social y de *liberación*, en general los hombres son políglotas y las mujeres suelen ser bilingües (Leyva, 1995).

La Lacandona fue explotada desde el siglo antepasado, por madereros diversos; más tarde esos territorios fueron vendidos, fraccionados o decretados terrenos nacionales. Existía ya entrado el siglo veinte, al lado del latifundio forestal, el agropecuario, o sea las fincas, localizado a las orillas del Desierto del Lacandon (Reyes, *op cit.*). Para el año de 1960 era notoria la presencia de algunas familias de finqueros que expandían sus posesiones sobre la tierra de los indios, para

ampliar la producción pecuaria y agrícola. Las desventajosas condiciones en que eran explotados los indígenas "volcó a las comunidades sobre si mismas esperando encontrar colectivamente oportunidades de sobrevivencia y otra alternativa la encontraron en un proceso de expansión y colonización que tuvo distintas vertientes y destinos pero que los llevó a ocupar espacios urbanos ladinos, zonas más bajas hasta llegar a la selva, reproduciendo redes familiares y comunales que les permitieron seguir manteniendo importantes niveles de cohesión y acción colectiva en la búsqueda de mejores condiciones de vida" (Canabal, 1994; pp. 1 y ss.).

La marcha se dio progresivamente: primero se asentaron cerca de la finca, luego algunos emigraron y fundaron otras colonias y ranchos, más tarde los hijos de éstos caminaron más adentro y formaron nuevos poblados. Así consecutivamente hasta la década de los ochenta, cuando algunos llegaron hasta el corazón de la selva. Los primeros migrantes siguieron en contacto con quienes se habían quedado, a veces incluso les ayudaron a emigrar y a encontrar nuevas tierras que colonizar, así que, a pesar de quedar dispersos en el área, los colonos conocían la localización de parientes, amigos y compadres. Eran trabajadores pobres convertidos en pioneros. Ambos aspectos favorecieron la identificación política que se dio a principios de los setenta (Leyva, *op.cit.*; p. 62).

El poblamiento de estas regiones se llevó a cabo principalmente por campesinos que llegaron de diversos puntos del estado, que inmigraron en busca de tierras. La migración no fue apoyada formalmente por ninguna institución; no obstante, debido a los mecanismos que la impulsaron, se le podría considerar como una colonización inducida en tanto la política agraria promovía, a nivel estatal, la apertura y expansión de la frontera agrícola (Acevedo, 1995; p. 148).

El territorio selvático comenzó a tener importancia alrededor de la década de 1960, cuando se le consideró como una válvula de escape ante la presión por la tierra que tenía lugar en otros estados del país, así como en algunas regiones del propio estado de Chiapas. Más tarde, en el sexenio del presidente Echeverría, se difundieron sus grandes potencialidades y se dio inicio a una marcada intervención gubernamental que aún hoy persiste en la selva. Desde entonces se han creado

programas y proyectos: para la madera, para el petróleo, para los ríos y hasta para el grupo lacandón. En diciembre de 1962 se aprobó una nueva ley con la cual todos los terrenos nacionales y, en general, los terrenos rústicos pertenecientes a la federación, se destinarían a constituir, ampliar ejidos, o al establecimiento de Nuevos Centros de Población Ejidal. Con esta misma ley quedó prohibida la colonización privada, tanto en terrenos nacionales como en particulares. Durante los años sesenta y setenta, la colonización de choles y tzeltales creció de manera significativa principalmente por dos razones: la primera, como consecuencia de los caminos y brechas abiertos por las compañías y la segunda, por haber declarado en 1961 y 1967 como terrenos nacionales, y en este sentido "aptas para la colonización", extensas propiedades privadas (Mendoza, 1995).

La colonización, como expansión de la frontera agrícola, implicó un fuerte cambio en el aprovechamiento del trópico húmedo, pasó de forestal a agrícola. Pero la ocupación y apropiación de ese espacio, fue realizada con los propios recursos y la organización de los colonos, a partir de una dinámica social de apoyo y competencia por el recurso de la tierra, era la imagen de "El Dorado". En este sentido, los migrantes adquirieron experiencia de frontera con la apertura de la selva como frontera agrícola (Acevedo, *op. cit.*).

En las décadas de 1950 y 1960 la superficie de tierra laborable se destinaba principalmente a los cultivos anuales o de ciclo corto, y en mínima proporción a los cultivos de plantación. De acuerdo con los censos ya citados, en estas décadas no se registran todavía superficies con pastos y praderas cultivadas. De una a otra década, la superficie con pastos naturales aumenta en 23%; ahora bien, mientras disminuye en las propiedades privadas, aumenta considerablemente en los ejidos. Así mismo, son estos últimos los que concentran el mayor número de cabezas de ganado vacuno (*ibid*; p. 155)

De acuerdo con el registro de las fechas de solicitud para la dotación de ejidos, en la década de 1970 comienza el desplazamiento de población hacia la selva. Esta información permite establecer como se dio el avance del poblamiento del desierto del Lacandón; cómo se fueron formando manchones de población, según se iban

extendiendo las vías de acceso y de acuerdo con la búsqueda de buenas tierras. La construcción de caminos hacia el interior de la micro región se realizó por iniciativa (y a cuenta) de los colonos, la carretera fronteriza siguió, en tramos, el trazo realizado por ellos (Acevedo, *op. cit.*; p. 162).

Las áreas hacia donde habría de ser canalizada, parte de la población campesina excedente corresponden a los municipios de Palenque, Ocosingo y Margaritas, en su mayor parte dentro de la Selva Lacandona. Así, los terrenos expropiados a antiguas compañías madereras y deslindadoras se dedicaron a tal fin. En el punto de la colonización dirigida del municipio Las Margaritas, el INI y el DAAC¹, crearon un ambicioso programa para reacomodar en 200,000 hectáreas, cercanas a la frontera de México con Guatemala, a 10,000 familias indígenas de los Altos de Chiapas y que sólo se llevó a cabo en forma parcial (Mendoza, *op. cit.*).

“Así, mientras los conflictos se concentraban en las zonas más ricas, en el resto del estado el reparto adquiría la forma casi exclusiva de la colonización tutelada. Se creaban ejidos allí donde no había gran disputa sobre las tierras nacionales, se reprimía a los solicitantes cuando estos afectaban intereses de la clase en el poder, o se legalizaban bienes comunales en las tierras que eran poseídas de antaño y sin mayor conflicto por las comunidades históricas a cambio de su lealtad política hacia el sistema” (García de León, *op. cit.*, p. 81).

A principios de los años setenta la visión y la práctica del gobierno federal hacia la Selva Lacandona cambió. Se le reconoció entonces como una región con grandes potencialidades forestales, pecuarias, petroleras e hidráulicas y se generó una gran cantidad de programas y proyectos que intentaban hacer de esa región un polo de desarrollo económico, por lo que su control se convirtió en condición indispensable para la explotación de los recursos. Hasta 1970, los migrantes se habían asentado en la subregión nororiental de la selva, a lo largo de los caminos y brechas, abiertos por la compañía *Bonampak*, en donde ya había sido explotada la madera. Ahora, los nuevos colonos se internaban cada vez más, adentro de la selva, poniendo en peligro una futura explotación de la madera dado su sistema

¹ Instituto Nacional Indigenista y Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización

de roza, tumba y quema, por lo que su vigilancia fue necesaria. Para lograrlo, se aplicaron tres medidas: a) la dotación, al grupo lacandón, b) la concentración de población en dos grandes centros de población ejidal y, c) la reincorporación de la zona de Marqués de Comillas al proceso de colonización (Mendoza, *op. cit.*).

En los años setenta se registra una alta migración de indígenas choles y tzeltales hacia zonas despobladas de Ocosingo. Los lacandones se concentran en cuatro asentamientos y solicitan, en 1971, el reconocimiento y titulación de sus tierras al Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, en noviembre de ese mismo año se firma la Resolución Presidencial reconociéndoles y titulándoles, como bienes comunales, 614,321 hectáreas para 66 indígenas, o sea 9,307 hectáreas para cada uno. Siete años más tarde, otra resolución presidencial reconoce el derecho a la tierra a 1,452 campesinos en el núcleo de población Zona Lacandona y se crean dos poblados: Nueva Palestina (tzeltales) y Frontera Corozal (choles) (Rojo, *op. cit.*).

Los colonos, al avanzar sobre la selva, atentaron contra los intereses de diversos agentes, pero el Estado al efectuar en 1971, el reconocimiento y la restitución de los bienes comunales a los lacandones, también desconocía la existencia de una treintena de colonias de indios mayas. Ante la propuesta de ser reacomodados en otros predios algunos pueblos aceptaron conformar nuevos asentamientos, sin embargo, otros se negaron dado que sus trámites agrarios ya estaban avanzados y arguyeron que mucho les había costado levantar sus casas, cafetales, potreros y maizales; o en otras palabras, domesticar la selva (Leyva, *op. cit.*).

Para 1973, en el municipio de Ocosingo, 300 mil hectáreas estaban acaparadas por sólo 57 fincas de 36 familias. Su extensión fluctuaba entre las 500 a las 48 mil hectáreas cada una; además, siete explotaciones forestales, de cinco propietarios que ocupaban más de 570 mil hectáreas. "Había entonces, 64 latifundios en poder de 41 propietarios, ocupando 879 mil hectáreas, o sea, 82% de la superficie total del municipio" (García de León, *op. cit.*; p. 106).

Como ya se consignó, en 1972 Echeverría desconoce resoluciones presidenciales previas y expropia más de 600 mil ha para 66 familias lacandonas, pero con el real

propósito de explotar las maderas preciosas, a través de COFOLASA² y a espaldas de los afectados, quienes se enteran de ello un año después. La realización del deslinde, o la apertura de la *brecha*, se convirtió en el agravio para que los campesinos, de 37 comunidades de la Selva, se iniciaran en la militancia política y perseveraran en ella. Para los campesinos de otras regiones el agravio fue la construcción de presas hidroeléctricas en terrenos comunales o ejidales de alta productividad, 200 mil ha se afectaron para construir las cortinas de Chicoasén, Malpaso y La Angostura (Villafuerte, *et al.*, *op. cit.*).

El decreto de Echeverría fue el inicio de profundas contradicciones entre los diferentes grupos que habitaban la Lacandona, además ocasionó una más rápida deforestación, ya que esa resolución clausuró las concesiones de explotación forestal existentes en la zona, dando lugar a la tala clandestina. Se desconocieron los derechos posesionarios de más de 70 núcleos asentados en la selva desde años atrás, se clausuró el derecho de asentamiento para nuevos pobladores e, igualmente se desconoció el establecimiento de pequeños propietarios, a los que también se les había obligado a abandonar sus tierras. El argumento para llevar a cabo esta medida, y las subsiguientes, fue que la colonización era el principal factor de destrucción de la selva (Mendoza, *op. cit.*).

A inicios de la misma década, y como resultado de todos estos factores, la migración a la Lacandona había aumentado considerablemente, para entonces se habían establecido en la selva alrededor de 155 ejidos, de ellos: 4% elevó a las autoridades su solicitud de dotación, entre 1930-1940; 3% entre 1941-1950; 15% entre 1951-1960, y 76% de 1961 a 1970. La mayoría de esos ejidos (82%) fueron dotados con tierras nacionales, y para satisfacer la demanda del restante 16%, se afectaron diversas fincas que habían sido monterías y que se encontraban en franco proceso de "ganadenización", lo que provocó fuertes enfrentamientos entre los ejidos dotados y los ganaderos (*ibid.*, p. 119).

El "impresionante éxodo a la selva Lacandona y su colonización por parte de campesinos solicitantes de los Altos, la región Norte y varias comarcas aledañas... se daba desde fines de los treinta (para) proteger las propiedades ganaderas...

² Empresa paraestatal para el aprovechamiento de los recursos forestales de la entidad

alcanzaría mayores proporciones desde fines de los cincuenta (cuando) un millar de colonos habían abierto brechas y empezado a cultivar en los claros de las cañadas selváticas. En 1960 se habían multiplicado por diez. Sin embargo entre 1970 y 1990 pasaron de 38 mil a 212 mil. Hoy, más de la mitad (56%) son tzeltales. Un 17% son tojolabales y un 11% choles. El resto, un 16% son ladinos, campesinos de otros estados, tzotziles, lacandones, zoques y guatemaltecos" (García de León, *op. cit.*; p. 103 y s.).

"En la perspectiva microhistórica reciente, en poco más de 10 años, la tierra 'prometida' dejó de serlo. Estos primeros espacios de la colonización desde el punto de vista productivo se sobrepoblaron; los recursos naturales se fueron agotando; aumentó la población joven que demandaba la tierra; en una colonización sucesiva al interior de la misma región. En algunas ocasiones se dieron ampliaciones a los ejidos; en otras tuvieron que recurrir a la emigración o bien avanzar tierra adentro, por etapas, hacia el interior de la región, ensanchando las áreas de frontera agrícola, surgiendo los llamados 'ciclos de la colonización' relacionados con el agotamiento de los recursos naturales y el crecimiento de la población, en una continua marcha hacia los valles de San Quintín y Guadalupe" (Concheiro y Tarrío, 2001; p. 57).

El fenómeno experimentado en esos ejidos fue que, en un primer momento, la superficie con pasto creció a costa de las áreas de acahual (vegetación secundaria) pero más tarde este crecimiento se dio en detrimento de la superficie con selva, las hectáreas desmontadas eran sembradas directamente con pasto cuando antes se les utilizaba en dos o tres ciclos agrícolas. Por otra parte, pocos son los ejidatarios con capacidad económica para sostener esta actividad, por lo que se ha dado el rentismo de parcelas. Si bien inicialmente el apoyo a la ganadería se destinó a los ejidos ubicados a lo largo de la carretera maderera, más tarde se extendió selva adentro. Para 1985 se tenían créditos para engorda de ganado en los ejidos de San Quintín, ubicados en la zona de Miramar, corazón de la selva. Finalmente el proceso de expansión ganadera ha sido mucho más acelerado en los centros de población de Frontera Echeverría, Velasco Suárez y en la zona de Marqués de Comillas (Mendoza, *op. cit.*).

Sin duda continúa "la competencia por un espacio vital entre la agricultura de subsistencia, que históricamente se asocia a las comunidades indias, y la ganadería extensiva, coto casi exclusivo de los sectores de terratenientes ladinos que ancestralmente se habían enfrentado a estas comunidades". Para dar cuenta de la expansión de los potreros: "en 1930 existían 362,291 cabezas de ganado mayor, y que para 1976 éstas alcanzaban los 2 millones 953 mil" (García de León, *op. cit.*; pp. 28 y 119). La ganaderización constituyó un factor determinante en el proceso de ocupación de la selva.

Si bien la colonización de la selva evitó, como se ha venido diciendo, que se afectaran los intereses de propietarios privados, pero también significó que para 1970 hayan migrado 100,000 personas para establecerse ahí. Aquellos campesinos víctimas de los abusos de caciques locales, expulsados de sus tierras duplicaron la población de Ocosingo en la década de 1970-1980 y la incrementaron en 56% la siguiente de 1980-1990. La historia de la cultura indígena, lleva implícita la característica del arraigo por la tierra, pero también que la mayoría de las comunidades indias "fueron restringidas a entornos territoriales aislados a los cuales se han ido adaptando económica, social y culturalmente... La migración no se reduce a un problema de orden laboral o económico, se genera esencialmente por la desventajosa relación de los indígenas con la sociedad en su conjunto... La dinámica migratoria (incluye) una zona expulsora de población: Los Altos de Chiapas, por su alta densidad demográfica, y regiones receptoras como la Selva y la Fronteriza, durante los últimos años la presión demográfica en estas regiones ha ido en aumento y ha sido un factor importante en el problema agrario" (Ramos, *op. cit.*; p. 204 y ss).

Hasta 1974 el escenario presenta una gran concentración de la tierra y ocupación de la fuerza de trabajo en condiciones de servidumbre con un rápido crecimiento ganadero y demográfico, en ese mismo contexto hacen su aparición vastos grupos campesinos e indígenas presentando como demanda central la tierra, pero ahora articulada con proyectos políticos más amplios y abarcando otras posibilidades, como el apoyo a la producción y comercialización (cafetaleros y maiceros), así como incluyendo demandas laborales y servicios comunales. La respuesta del

gobierno fue la represión a las movilizaciones, cerrar el reparto agrario y abrir la lucha productiva (Canabal, *op. cit.*).

El poblamiento de la Selva, y las secuelas provocadas por el decreto de Luis Echeverría, coincidieron con la "conversión" de la diócesis de San Cristóbal³. En ese escenario la idea de la tierra prometida, se reflejó en la actividad de pastoral con fuerte presencia. También destacan el hecho de que, si bien la tierra deviene en posesión, en este proceso se constituye en eje de la noción de liberación. La colonización de la selva significó el paso de la esclavitud a la libertad, era la tierra de promisión. La iglesia ha vuelto religiosa la actividad política de los campesinos e indígenas de Chiapas, ha sacralizado su práctica de manera que la lucha por la tierra, tiene cierto halo cultural y sacrificial (Villafuerte, *et. al.; op. cit.*).

"El mismo crecimiento anual de la población chiapaneca se convierte en una más de las contradicciones existentes, en el límite entre el orden ya establecido y el desbordamiento de los cauces anteriores. Y es que entre 1970 y 1990 la tasa de crecimiento medio anual había descendido solamente en el sector urbano (de 3.49% al 2%), manifestándose allí tendencias más bien nacionales, mientras que en sector rural el crecimiento se había disparado pasando de 2.72% a 4.5%" (García de León, *op. cit.*; pp. 200 y ss.).

La problemática socioeconómica rebasa el ámbito de lo rural, la debilidad de la estructura económica y el acelerado crecimiento de la población, generan un escenario donde la baja tecnificación del campo y la falta de alternativas de empleo en otros sectores, permanece sin que se modifiquen sustancialmente las condiciones hasta la década de los setenta cuando el "redescubrimiento" de la Frontera Sur, incluyó la industria petrolera e hidroeléctrica y la consecuente demanda masiva de personal en sus etapas iniciales, liberó importantes contingentes de mano de obra del campo, aunque por corto tiempo ya que, después de ese inicio, estos se volvieron a refugiar en la producción de básicos y

³ De las apreciaciones que hacen algunos estudiosos respecto del papel de la Iglesia católica, en el proceso de la ocupación selvática, cabe destacar la que señala la manera en que el obispo transita de un concepto distorsionado —desde una extrema posición anticomunista en torno a su ejercicio diocesano—, a la opción por los pobres.

conformaron la base social del movimiento campesino de la segunda mitad de ese periodo (Villafuerte, *et. al.*; *op. cit.*).

“La erupción del volcán Chichonal, en abril de 1982, complicó la situación en algunas regiones, particularmente entre las comunidades zoques del extremo norte —en donde causó más de dos millares de muertos y cerca de 14 mil damnificados— y en las regiones de la Selva, hacia donde habían sido conducidos los sobrevivientes, algunos por la fuerza, y a donde comenzaban a llegar los refugiados de guerra de Guatemala” (García de León, *op. cit.*; p. 221).

Como evidencia del proceso de campesinización e indianización del espacio rural en la entidad se observa que en el siglo antepasado predominaba la propiedad privada de la tierra en manos de los ladinos y que, actualmente, una parte importante de las tierras agropecuarias y forestales, son propiedad de ejidatarios, comuneros y pequeños propietarios, muchos de ellos indígenas que protagonizan ese proceso de campesinización del espacio rural, a partir de los años treinta, cuando el reparto los benefició. La mayor parte de las tierras repartidas fueron terrenos nacionales, pero otra parte fueron afectaciones a las grandes fincas. Sin embargo, se respetó la propiedad de los ladinos con certificados de inafectabilidad (Reyes, *et. al.*; *op. cit.*).

Las cifras ilustran: de 1950 a 1970 la población se incrementó en 72%; para 1980 ya se había duplicado y la fuerte presión por el principal medio de producción, la tierra, la convirtió en un recurso muy disputado por constituir el medio fundamental para la producción, y la reproducción, de importantes núcleos agrarios. Las consecuencias del crecimiento poblacional, que duplicó el número de habitantes, en tres décadas, son de evidente connotación para la cuestión agraria, que se refleja en fuertes disputas por la propiedad de la tierra y en un crecimiento superlativo de la pobreza. A todo habrá que agregar otro ingrediente importante: la mayor proporción de los chiapanecos, 80%, no rebasan los 35 años de edad, son jóvenes que mantienen la presión sobre la tierra en ausencia de otras opciones productivas (Villafuerte, *et. al.*, p. 78 y ss.).

El movimiento campesino hacia la selva fue un movimiento indígena, no exclusivo pero si mayoritario, lo que fue determinante para que se constituyera la práctica de que la mayoría decide y detenta la razón, y que, si existe una minoría, ésta debe sujetarse a las decisiones de los más. En el citado Congreso Indígena de 1974, cada ponencia reafirmó la condición agraria de los grupos indígenas y generó un documento denominado: "La denuncia Tzeltal". Las organizaciones concedieron, a la comunidad organizada, la representación incuestionable del interés del pueblo, expresado en la asamblea como órgano de decisión, que también puede excluir o expulsar cualquier disidencia. La "*Quiptic ta Lecubtesel*", surgió para encabezar la lucha contra la "brecha" en la selva, se hizo presente, en el ámbito nacional, luego de la *denuncia de los indígenas tzeltales al pueblo de México*, y llamó la atención sobre la injusticia agraria que prevalece en el estado (*ibid*; pp. 53 y ss.).

La nueva lucha, se conformó para evitar el deslinde, en campo, de los límites de las tierras restituidas a la Comunidad Lacandona y marcó para la gente un nuevo hito. Fue entonces cuando las asambleas tenían una prioridad sustancial en el orden del día. La discusión y la toma de decisiones no se hizo esperar, el acuerdo fue "no a la reconcentración, no a la brecha". Toda la estructura organizativa, ensayada día a día, se echó a andar y se fortaleció durante la defensa de la tierra nueva, que representaba nada más y nada menos, que la vida nueva. Fue un momento de lucha propicio para la reproducción ideológico-cultural. No era suficiente ser pariente y compartir la procedencia y el nivel socioeconómico para crear una organización política; fue a través de la lucha por la tierra nueva, por la vida nueva, que se dio la convergencia, sustento de la nueva identidad política. Dicha esencia ideológico-cultural tuvo un sustrato estructural, por eso los pioneros selváticos acogieron el discurso ideológico religioso "liberador", de la pastoral, para luchar contra ese pasado valorado en términos negativos y así reconstruir su identidad. Para 1972 se empezó a hablar de catequesis de éxodo, en donde las comunidades, y no los catequistas, eran el centro de atención doctrinal: "estamos buscando la libertad", decían. Esta era una de las dos tendencias que antes del actual conflicto armado, ya se difundían, de manera paralela y simultánea, entre los colonos; ambas se incrustaron en el proceso de defensa agraria, lo

revitalizaron y le dieron un cauce eminentemente político. Convergían en lo general: impulsaron la vida participativa y comunal; crearon normas, sistemas de cargos y comisiones que regulaban la convivencia en la localidad y fuera de ella; plantearon la necesidad de defender los ejidos en la zona de las Cañadas (Mendoza, *op. cit.*).

La línea política surgió desde 1976, cuando militantes de la Unión del Pueblo llegaron a trabajar con los colonos de la selva, que eran católicos y pioneros, y a quienes les eran ya insuficientes las instancias religiosas para satisfacer sus demandas de tierra, servicios e infraestructura. Fue entonces, durante el desarrollo del conflicto agrario, que el sentimiento comunitario, enraizado en las prácticas religiosas y políticas, puso de manifiesto la existencia de una identidad social cimentada en el sentimiento de pertenencia a un colectivo organizado por objetivos, y en confrontación frente a un enemigo común. Una identidad construida a partir de compartir una singular experiencia de frontera, —al menos en tres acepciones posibles— sustentó un proceso identitario. Esta identidad colectiva se construyó a través del tiempo y a partir de varios ejes: había que ser católico, de la "Teología de la Liberación" y a veces al mismo tiempo maoísta, miembro de la "Unión de Uniones"; hablante de varias lenguas indígenas y, sobre todo, habitante de las Cañadas. A partir de estas adscripciones se generaron los derechos y las obligaciones, los lazos de ayuda mutua las solidaridades, los afectos, las lealtades o, en su defecto la distancia social y las rupturas. La identidad colectiva de los selváticos, no negó la pluralidad étnica, religiosa y cultural, para construir otra más abarcativa, que resultó primordial para resolver las dificultades extremas que enfrentó la población de esta micro región y que es más compleja que la basada únicamente en el criterio etnolingüístico. Las identidades establecen diferencias, clasifican y jerarquizan, por eso los individuos y los grupos echan mano de ellas pues codifican una trama de relaciones. Los indios selváticos se autodenominan: habitantes de Las Cañadas, para diferenciarse de los que pertenecen a la Comunidad Lacandona, de los otros, eso es la identidad selvática (Leyva, *op. cit.*; pp. 72-82).

En 1975, la importancia de la producción petrolera de los yacimientos del sureste, representaba ya un 43%. En el marco de tal euforia se inició la búsqueda de yacimientos de petróleo en la selva Lacandona. Hacia finales de 1978 se habían detectado cuatro localizaciones donde se obtuvieron resultados positivos; de obtener iguales resultados, selva adentro, sería necesario atravesar la zona con una carretera que iría desde Palenque hasta la zona de Marqués de Comillas (Mendoza, *op. cit.*).

Lo que en 1978 era solamente una posibilidad, es hoy una realidad en la Selva: la importancia de los yacimientos ha hecho que esta zona sea considerada por PEMEX como prioridad nacional, por lo que se han intensificado las tareas de exploración. La llamada carretera fronteriza, así como innumerables caminos de acceso a los pozos, que han sido construidos al cabo del tiempo, han modificado de manera radical la organización espacial de la zona. El área donde Petróleos Mexicanos ha concentrado sus trabajos de exploración abarca una superficie de aproximadamente 370,000 hectáreas y comprende parte de la comunidad Lacandona y la totalidad de la zona de Marqués de Comillas, que es lo que la empresa define como provincia de Yaxchilán. Esta área, además de su riqueza potencial, tiene importancia estratégica pues se encuentra en la frontera con Guatemala; en 1978 se señalaba incluso que los yacimientos petroleros descubiertos en el norte de Guatemala, Tortugas y Cobal Rubel, correspondían a estructuras geológicas que se encontraban bajo el subsuelo mexicano (*ibid*).

La problemática agraria, aún vigente en la Comunidad Lacandona, se debe a: 1) los asentamientos de diversos grupos en tierras de la comunidad, algunos irregulares, aunque otros cuentan con resoluciones presidenciales anteriores al trámite para el reconocimiento y titulación de bienes comunales de la misma (16 ejidos definitivos, de los que 7 están dentro totalmente); 2) la presencia y control del EZLN; 3) la actividad de organizaciones con diversas corrientes políticas; 4) en 1977 la creación de la reserva de biosfera de Montes Azules, que se ubica 80% en tierras de la comunidad y, 5) el sistema de producción de roza-tumba-quema y la tala irracional de la selva conllevan un deterioro ecológico importante (Rojó, *op cit.*).

En el año 1988, tras reconocer que el decreto de 1972 había provocado fuertes enfrentamientos entre las comunidades, así como una destrucción más acelerada de la selva (pues se talaba y cultivaba como signo de posesión), se restaron más de 200,000 mil has. a la superficie de la Comunidad Lacandona, con las cuales se regularizó la situación de 22 ejidos en la zona de las Cañadas (Mendoza, *op. cit.*; p. 122).

García de León analiza con detalle el trabajo de "la llamada 'Línea Proletaria', destinada muy claramente a despolitizar y dismantelar los fundamentos antigubernamentales de la lucha campesina, orientándola hacia la organización puramente económica y peticionista... logró despojar de contenido político a una parte del movimiento campesino" en la selva y "consistió en el descabezamiento sistemático del movimiento social, acusando a los dirigentes locales de ser 'caudillos' que no obedecían los acuerdos de la asamblea... La forma adoptada... para eliminarlos, fue impulsar una organización basada en la Asamblea General... en realidad era un pequeño grupo de 'asesores', dirigentes de Línea Proletaria, quien decidía el curso y el desarrollo de las asambleas... hasta crear una amplia Unión de Ejidos, la famosa *Quiptic ta Lecubtesel*, (cuyo) impacto inicial se extendió no solamente sobre el anterior trabajo organizativo de los catequistas y la Diócesis —y por la alianza que entonces se estableció entre Jaime Soto⁴ y Javier Vargas, miembro de la Misión de Ocosingo y cercano a Don Samuel Ruíz—, sino también por la defensa emprendida por los ejidos en contra del decreto de 1972 que expropiaba amplias extensiones con la famosa 'brecha lacandona' en favor de los pocos indios lacandones sobrevivientes en la región. Aquí la Unión de Ejidos creció al amparo de la lucha contra el decreto de expropiación, favorecía el trabajo económico, la capacitación de los campesinos en derechos fundamentales, y la eliminación de intermediarios en la venta y el transporte de productos agrícolas... desde fines de 1978, el trabajo de los del norte empezó a ser seriamente impedido por una parte de los agentes de la pastoral, y por los mismos asesores y catequistas, así como por los dirigentes no religiosos del Congreso que habían

⁴ Antiguo militante de la Unión del Pueblo, desarrolló el trabajo organizativo basado en la implementación de proyectos y en el respaldo económico oficial.

sido acusados de caudillismo... empezaron a cuestionar la política de alianzas de sus asesores norteños, así como la extraña facilidad con que se movían por todo el país y el derecho de picaporte que tenían en altas dependencias del gobierno, generándose un clima de desconfianza creciente. Fue así como la organización empezó a ser boicoteada dentro de la Diócesis y luego virtualmente expulsada de algunas zonas de Chiapas" (García de León, *op. cit.*; pp. 31, 197 y ss.).

En la década de los ochenta la Unión de Uniones mantuvo un territorio definido de influencia, sobre el cual ejerció un control casi absoluto. Sólo algunos penetraban en él, tal es el caso de los agentes de pastoral, los asesores y los compradores de puercos, café y ganado, es decir: los intermediarios de lo religioso, de lo político y de lo económico. Resulta significativo que 90% de sus afiliados (6 mil familias) habían sido peones de fincas maicero-cañeras, ganaderas o cafetaleras del municipio de Ocosingo; el otro diez lo constituyen indios de los Altos y el Norte (Leyva, *op. cit.*; p. 60 y ss.)

De las historias particulares, de cada subregión vale destacar que: Marqués de Comillas, ocupa una superficie de 200,790 has., de las que 92% son planas y, en su totalidad se trata de propiedad ejidal. Para 1996 se reportó que 65% de la zona estaba arbolada; 17% eran acahuales; 7% pastizales y, sólo 3% de la superficie se destinaba a la agricultura. Muchos de los 38 ejidos carecen de agua potable, energía eléctrica, clínicas y escuelas. Los mismos colonos abrieron las tierras para la siembra y los asentamientos. Originarios de distintos lugares del estado, y de otras entidades del país, conforman un mosaico pluriétnico, que determina la heterogeneidad de formas de producción y de organización social. Las primeras oleadas de colonización en los setenta llevaron a choles y tzeltales, del norte del estado, a las Cañadas de Ocosingo; luego a los zoques damnificados del Chichónal; después, en los ochenta, la región adquirió importancia para el gobierno federal en el contexto del ascenso de la lucha armada en Centroamérica. Miguel de la Madrid instrumentó el Plan del Sureste, que incluía un programa para colonizar la zona fronteriza de manera racional y ordenada. Pero de mayor importancia fue el Plan Chiapas con 83 mil millones de pesos, dinero que se invirtió, en gran parte, en la zona fronteriza en materia de comunicaciones y

agricultura; así como en la construcción de caminos carreteras y, por supuesto, en casetas de migración. Sin embargo, aunque se presentó como un proceso racional de desarrollo, sólo significó la expansión de las instituciones del Estado en la zona. Tampoco la colonización siguió un curso ordenado: el flujo de colonos duplicó la población en el lapso de 1984, cuando había 13 ejidos con 10 mil habitantes; a 1986 en que ya eran 29 núcleos, con 22 mil habitantes. La Carretera Fronteriza del Sur facilitó la tala de caoba y la expansión ganadera. Se trató de regular la explotación forestal otorgando permisos, sin frenar la tala ilegal que benefició a los empresarios locales y ganaderos privados, simplemente porque contaban con el transporte y capital que no tienen los campesinos. Entre 1974 y 1986, la Selva Lacandona experimentó una deforestación del 7.7% anual, dando lugar a que 42% de la superficie se convirtiera en pastizales para ganadería extensiva. Antes de la Conquista la selva se extendía en 1.6 millones de hectáreas y en cien años, desde 1860 y hasta 1960, se había deforestado un área de 665 mil ha; en las dos décadas posteriores a 1970 se perdieron 585 mil hectáreas de selva, quedando menos de la tercera parte de lo que abarcaba originalmente. A principios de los noventa se impuso una veda forestal, que prohibió la tala hasta 1994 cuando se otorgaron a 18 ejidos permisos de contingencia, para aprovechar árboles caídos y madera muerta, sin embargo, dadas las alianzas entre, autoridades ejidales, agencias de gobierno y la empresa *Carpicentro*, sacaron cuatro veces más de lo autorizado y de caoba viva y madera en rollo (Harvey, *op. cit.*).

“Como resultado de estos procesos, algunos grupos étnicos reconstruían incluso sus identidades colectivas apoyándose en la nueva organización ejidal. Ese fue el caso de los choles de la franja cafetalera de Tila, Tumbalá y Sabanilla, y el mucho más evidente de la etnia tojolabal, que a partir de esos años —fines de los cincuenta en adelante— se liberaba del control que sobre la totalidad de sus comunidades ejercían las fincas de terratenientes de Comitán, Altamirano y otras localidades, y a través del reparto agrario creaba rápidamente todos sus nuevos referentes identitarios, partiendo de la reconstrucción de sus territorios agrarios y simbólicos, a tal punto que hoy podemos decir que los tojolabales son en gran

medida, no solamente un producto de las antiguas congregaciones coloniales sino principalmente un derivado de las políticas de reparto ejidal" (García de León, *op. cit.*; p. 81).

También hay que subrayar que, el proceso de campesinización en la zona alta tojolabal, implicó que el reparto agrario de Cárdenas casi terminara con la propiedad privada. En la región, las comunidades se fundaron en terrenos de 15 fincas, que 60 años atrás se dedicaban a la ganadería extensiva y al cultivo del maíz, y que fueron afectadas para conformar 28 comunidades que albergan a casi 15 mil personas. Para los años setenta cobra fuerza la movilización campesina en la entidad ante la demanda insatisfecha de tierra, pero también propició conflictos entre las comunidades de la zona. A diferencia de la casi total ejidalización de esta zona alta tojolabal, en las Cañadas de Ocosingo y las Margaritas, el reparto generó un mosaico donde coexisten ejidos y predios privados, porque en virtud de que había mejores condiciones para la ganadería, los propietarios resistieron más las afectaciones (Van der Haar, 1998).

En el municipio Las Margaritas, la redistribución de la población ha correspondido principalmente al desarrollo de las actividades agropecuarias: hasta la década de 1930, a la dinámica productiva de las haciendas y a partir de la siguiente, se agregaron los ejidos. Desde entonces, la redistribución espacial de la población respondió al reacomodo de las unidades productivas ejidales y las haciendas y a la expansión de la superficie agrícola a través de la formación de nuevos ejidos. La afectación de las haciendas es diferente que la que se aplica a las monterías, lo mismo que los mecanismos empleados para unas y otras. Las haciendas fueron afectadas a solicitud de los campesinos; se expropiaron las demasías de acuerdo con la superficie de propiedad privada establecida por la ley, y los demandantes eran generalmente peones de las haciendas, no nueva población. La afectación a las propiedades de los madereros se realizó mediante decretos expropiatorios e implicó el avance sobre la frontera agrícola, es decir un nuevo aprovechamiento de las tierras forestales (Acevedo, *op. cit.*; p. 152 y ss.)

En un análisis de las historias regionales destaca que, en la Fronteriza, se ha conformado un proceso marcado por el criterio del curso desigual de la constitución de la frontera con Guatemala; incluye, al sur, partes del alto Grijalva y, al norte, lo que fuera la reserva forestal del Marqués de Comillas, hoy colonizada por campesinos de varias partes de Chiapas y del país; en las Cañadas de la Selva, los habitantes son ejidatarios indígenas de todas las etnias del estado, que iniciaron desde los sesenta un fuerte proceso de colonización, pero acompañados de los grandes propietarios ganaderos, quienes impulsaron la expansión de los pastizales para el ganado; la Sierra Madre es una zona de fincas privadas de productores de café y también una importante reserva campesina que ha presionado por la posesión de la tierra, es también la región más ladinizada; y el Soconusco se asoció a la producción de cacao desde antes de la conquista, hoy produce café y plátano, atrayendo mano de obra de los Altos de Chiapas y de Guatemala (García de León, *op. cit.*; p. 39).

El análisis de la colonización de los territorios selváticos en el estado, obliga a reparar en la orientación, por regiones, que se dio al reparto agrario durante las últimas cinco décadas del siglo pasado. La región Selva pasó de 4%, en los cuarenta, a 22% en la década siguiente y luego se incrementa a 54%, en los sesenta; luego desciende a 33%; 26% y 18% en los subsecuentes decenios. Por el contrario, la región Fronteriza, en los cuarenta, tenía mayor participación en la distribución de tierras con un 33%, declinando a 19% y 13% en las ulteriores, pero no dejó de ser importante como área de inmigración. Las cifras dan cuenta de cuales fueron las más importantes etapas del proceso de poblamiento (Nuñez, *op. cit.*; p. 62 y ss.).

El reparto agrario en las regiones fronterizas de Chiapas

Regiones Década	Selva	Fronteriza	Sierra	Soconusco
Cuarenta	4%	33%	6%	16%
Cincuenta	22%	19%	7%	6%
Sesenta	54%	13%	2%	5%
Setenta	33%	16%	1%	13%
Ochenta	26%	28%	2%	7%
Noventa	18%	10%	1%	11%

*De acuerdo con los datos de Nuñez, op. cit.

Como colofón, el análisis retrospectivo de los datos del reparto en la entidad da cuenta como en el periodo de 1918 a 1997, "la mayor parte del proceso agrario se llevó a cabo en la región Selva, donde se entregó 37% de la superficie total ejecutada (lo que) evidencia que la política de reparto de tierras se centró en zonas que pertenecían a terrenos nacionales, y que consistió en la llamada colonización de la selva (por otra parte) si consideramos que la región Fronteriza tiene grandes extensiones de selva, como por ejemplo (en) Las Margaritas, La Trinitaria y La Independencia, se puede afirmar que más de la mitad del reparto de tierras se realizó sobre las zonas selváticas (v. gr.) tan sólo en el municipio de Ocosingo se efectuó 24% del reparto total". De igual modo, se debe considerar que, la principal línea en materia agraria en el estado, fue el no afectar a los propietarios privados que concentran la tierra en pocas manos, por ejemplo: en la región Soconusco sólo se entregó "6% del total ejecutado de tierras de toda la historia agraria de la entidad; en la Sierra apenas alcanzó 4%, lo mismo que en la Istmo-Costa, muestra que existieron territorios protegidos, donde la Reforma Agraria no pudo avanzar" (*ibid.*; pp. 59 y ss.).

Las últimas décadas del siglo pasado y la rebelión zapatista

Para resolver sus necesidades de tierra, en la historia reciente, las organizaciones campesinas recurrieron a las invasiones para presionar a las autoridades para que dieran respuesta a sus demandas. La efervescencia del movimiento campesino de las últimas décadas es correlativa con la situación agraria que atravesaba el estado.

Entonces, además de la colonización de la Selva, en el estado se implementó una política agraria que puso freno a las invasiones y a la movilización campesina, y que coincidió con el proceso de expansión de la frontera agrícola. En este periodo los gobiernos locales reprimieron el movimiento campesino y también se dieron a la tarea de comprar tierras para los que habían solicitado su dotación pero, igual que antes, sin afectar los intereses de los terratenientes finqueros y hacendados, quienes disponen para su protección de certificados de inafectabilidad o tienen bien disimuladas o protegidas, por los resquicios de la ley, sus grandes propiedades. Entonces, se puede afirmar que en el estado sigue habiendo concentración del recurso aunque se haya repartido entre campesinos del sector social la mayor parte de las tierras rústicas.

En 1982 el gobierno inició la instrumentación del modelo económico neoliberal, sobre la base de la modernización concebida sobre los siguientes ejes: apertura comercial, competitividad internacional, inversión extranjera y disminución de la intervención del Estado en la economía, para ocuparse del desarrollo social y la justicia; partiendo de dos supuestos: democracia política y equidad social. En ese escenario la cuestión agraria se creía ya finiquitada. La Revolución consagró, en la Constitución, los principios que motivaron el levantamiento armado: que la tierra pasara a posesión a quién la trabaja, consigna que encontró su mejor expresión durante el cardenismo. Luego, en los setenta, la cantidad de solicitudes de dotación adquirieron dimensiones sin precedente y con base en la Ley Federal de Reforma Agraria, el Estado tenía la obligación de dar tierra en posesión a los campesinos que carecieran de ella para usufructuarla en calidad de ejidatarios.

Sin embargo, la demanda rebasó la capacidad de respuesta del gobierno, hasta que supuestamente se agotaron las tierras disponibles para repartir y se promovió, a fines de los años ochenta, la adecuación del texto constitucional a la nueva realidad del campo mexicano (Rojo, *op. cit.*).

Desde esa década el análisis del campo mexicano enfoca las consecuencias de la aplicación de políticas neoliberales entre las que destacan: el retiro de subsidios, la liberalización comercial y la privatización de paraestatales. Los resultados de la aplicación de esa política son muy variados y responden a los contextos específicos, por lo que cabe preguntar, cuáles son, y cómo operan los mecanismos que transforman las políticas gubernamentales en los espacios locales, de los que son un ejemplo claro los discursos de "participación campesina" y "desarrollo sustentable", que significaron nuevas alianzas de poder y la explotación irracional e ilegal de los recursos forestales de Marqués de Comillas. De igual modo el concepto "desarrollo" ha terminado por desgastar su connotación progresista. De tal suerte que hay que analizar los discursos y las estrategias de los diversos actores, para apropiarse de los mismos (Harvey, *op. cit.*; p. 296)

La cuestión agraria en Chiapas, durante el régimen de José López Portillo, se atenuó apenas, debido a la derrama económica que trajo la construcción de los complejos hidroeléctricos, la cual tendría después, un impacto negativo en la problemática agraria del estado. De igual modo, la política de compra de tierras en la que se invirtió la suma de 262 millones de pesos que vía crédito, se otorgaron a los campesinos, palió pero no resolvió la demanda (Ramos, *op. cit.*).

En los ochenta se estancó el reparto y el campo mexicano entró en crisis; las autoridades ocuparon el reparto agrario como un instrumento político, o bien recurrieron a la represión, ante la demanda agraria insatisfecha y expresada en la fuerte movilización campesina. La tendencia a la indianización del espacio rural implicó que los ladinos desaparecieran o que redujeran su presencia y su importancia en las distintas regiones del estado (Reyes, *et al.*, *op. cit.*).

El gobernador Juan Sabines, enfrentó la invasión de 80 hectáreas del predio Golonchán inaugurando la estrategia de comprar las tierras a los propietarios privados, para adjudicarlas luego, a los campesinos demandantes. Esta misma táctica la ensayaron también los siguientes gobiernos. Absalón Castellanos lo llamó Programa de Rehabilitación Agraria (PRA), pero consistió en: *"la adquisición de los predios invadidos por las organizaciones para, de acuerdo con Maquiavelo, adjudicarlos a otras organizaciones diferentes a las que habían invadido, fundamentalmente, favorecieron a las vinculadas al partido de Estado, con los consecuentes enfrentamientos entre las mismas organizaciones.* Un plan político que provocó el enfrentamiento y la división entre las organizaciones que luchaban por la tierra para sus agremiados mediante la aplicación del conocido refrán: *divide y vencerás.* En total se compraron 493 predios de los que 129 se concedieron a través de la Confederación Nacional Campesina y los otros 332 se adjudicaron a demandantes sin organización" (Concheiro y Tarrio, *op. cit.*; p. 59).

El gobernador Sabines, decidió destinar los recursos del estado a la compra de tierras para solucionar los conflictos agrarios antes que afectar a los caciques. Más adelante el otro gobernante estatal, y también general de división, Absalón Castellanos Domínguez, diagnosticó el carácter atrasado y antisocial de la ganadería, pero se declaró imposibilitado para cambiar el modelo, por los problemas sociales que generaría y la inversión que significaría para los ganaderos. Con tales antecedentes, se decide por dar seguridad en la tenencia de la tierra, que se tradujo en la expedición de más certificados de inafectabilidad que todos los emitidos antes. Esto preservó la estructura agraria de la entidad. Sin embargo, Patrocinio González Garrido, en un diagnóstico del sector admite que entre 1970 y 1987, aumentaron las existencias ganaderas en 47% y la superficie dedicada a la misma en 26% y reconoce que una tercera parte de la entidad está destinada a la engorda de ganado, pero no reconocía la crisis que priva en el sector, señala que el carácter extensivo da lugar a la subutilización de los recursos, con bajos índices de agostadero y bajas tasas de extracción que se han mantenido constantes entre 1984 y 1988. En esa evaluación intenta responsabilizar a los campesinos y su sistema de tumba-roza-quema como los

responsables de la deforestación y consecuente ganaderización. En su política sustenta como estrategia la seguridad jurídica en la tenencia de la tierra y propone para modernizar la ganadería tres puntos: revisar la Ley para vincular intereses de los dos sectores, social y privado y poder hacerla más productiva; constituir el Comité Estatal de Fomento y Protección Ganadera y el Comité Estatal de Mejoramiento Genético. Ninguna de las dos administraciones reconoce que la actividad ganadera es impulsora de los procesos de deforestación; ambas dan amplio apoyo a la ganadería, poniendo énfasis en atender la seguridad jurídica de la tenencia de la tierra. También se han documentado los conflictos por la ocupación territorial que tuvieron lugar en Chiapas entre 1970 y 1975; luego los más recientes, cabe destacar que la mayoría son por ganaderos que a partir del uso de la fuerza y la impunidad despojan a los campesinos de sus terrenos (Fernández, *et. al.*, *op. cit.*).

En las dos últimas décadas del siglo, el Gobierno de Chiapas instrumentó programas para atender la problemática agraria —expresada en un fuerte movimiento social y después, en la rebelión zapatista— adoptando la estrategia, *sui generis*, de constituir un “mercado asistido” de compra-venta de tierras, hasta entonces poco dinámico y excluyente del sector campesino. La predominancia de mercados de tierra, segmentados socialmente, limitó a los campesinos el acceso a las mismas por este medio, y llevó a poner mayor énfasis en las distintas acciones agrarias, hasta que se agotó el margen de acción del gobierno para entregar dotaciones, ampliaciones o nuevos centros de población ejidal. En estas condiciones necesitó nuevos programas que forzaran las transacciones de compra-venta entre el sector campesino, demandante de tierras, y el capitalista, que desplegó distintas estrategias para conservar sus propiedades (Reyes, *op. cit.*).

El periodo se caracteriza por un vacío en política agraria a pesar de constituir un problema toral en el estado; frente a la violencia desatada, se dan respuestas represivas. El gobierno de Absalón Castellanos inicia con 203 predios invadidos y con el PRA, trató de responder a esa demanda agraria; de todas maneras al final de su gestión eran 428 invasiones de tierras. Con ese programa se adquirieron 71

mil hectáreas (aunque la superficie etiquetada, en este programa fue de 80,453 has.) para 8,416 campesinos, una importante proporción de los beneficiarios y de las tierras entregadas fueron para la CNC, con lo que se puede identificar el clientelismo político necesario para su legitimación. El periodo de Patrocinio González Garrido empezó con esos 428 predios tomados, se le sumaron 187 aunque, al final de su primer año de gestión, sólo quedaban 87 invasiones sin resolver. La política agraria transitó por las distintas vías dotatorias: ejecución de resoluciones presidenciales y la restitución, a ejidos y comunidades, vía compra, pero también a la propiedad privada le entregó certificados de inafectabilidad. Los programas que para ello se diseñaron fueron: a) Emergente de Inafectabilidad; b) Consolidación de la Propiedad Indígena; c) Abatimiento del Rezago Agrario; d) Concertación Agraria para Asuntos Indígenas y, e) Adquisición e Indemnización de Predios. Con el último se adquirieron 4,620 ha; y con el de Consolidación de la Propiedad Indígena, 1,213 ha (Villafuerte, *et. al., op. cit.*; pp. 115 y ss.).

Miguel de la Madrid ejerció un estricto control militar en la entidad, a través del general Absalón Castellanos Domínguez, quién también utilizó el PRA para frenar las invasiones y el ascenso del movimiento campesino⁵. En 1988 Carlos Salinas de Gortari asume la presidencia en medio de una profunda crisis agrícola, que se ejemplifica con el dato de que la importación de maíz rebasaba los 4 mil millones de dólares. Modernización, en ese gobierno, significaba desaparecer la agricultura marginal no competitiva y transformar al ejido. Al mismo tiempo, Patrocinio González arriba al poder en una coyuntura de rezago agrario, pobreza, deterioro y estancamiento. En ese momento coexisten, en el campo chiapaneco, la agricultura minifundista, rudimentaria y de autoconsumo, con la ganadería extensiva y la producción agrícola tecnificada (Ramos, *op. cit.*; p. 96).

Patrocinio González Garrido representó la seguridad de la clase gobernante, dado que pertenece a la "gran familia" chiapaneca; por otra parte, los gobernadores

⁵ Según el autor citado, en ese periodo se entregaron 533 predios, con 80,453 ha, para beneficiar a 9,283 campesinos. Las variaciones en las cantidades que reportan otros investigadores para los mismos rubros, dan lugar a suspicacias.

interinos y sustitutos, que le siguieron, solamente contribuyeron a configurar la ambivalencia de un estado al borde de la ingobernabilidad (*ibid.*; p.175).

La comparación de cifras de los censos de 1970 y 1990, sirve para percatarse de la pulverización de la tierra, con la advertencia del sesgo, en el nivel de agregación de la información, que no permite identificar cómo está distribuida la tierra ya que, el primero, agrupa sólo dos categorías, los predios de hasta 5 has., y los de más de 5 has., así que lo rescatable es la constatación de la tendencia a la fragmentación de la tierra. En 1970 había 6,765 predios particulares, 24% del total ocupando sólo 1% de la superficie privada; para 1990 el número de predios, en esa categoría de, hasta 5 ha, se incrementó a 24,792, casi cuatro veces de los que había 20 años atrás, y representando 43% del total de unidades, aunque sólo 3% de la superficie (54,425 has.), el promedio es de apenas 2 hectáreas por propietario, por lo tanto se puede concluir que sigue estando polarizada y concentrada la propiedad de la tierra en el estado (Villafuerte, *et. al., op. cit.*).

Respecto de la propiedad social el ejercicio censal de 1990 registra 127,678 unidades de hasta 5 has., que representan 51% de las parcelas comprendiendo una extensión de 311,190 has., igual, apenas 2.4 has. por sujeto agrario. Se puede identificar una constricción en el tamaño de las parcelas y suponer que eso sucede en tanto el contexto de crecimiento poblacional, por arriba del crecimiento del producto agrícola y de la economía en general, genera presión sobre la tierra. En contraparte, hay una concentración importante de tierras destinadas a la producción ganadera, o de cultivos para la industria de transformación o la exportación, protegidas por estar dentro de los parámetros establecidos por la legislación, que coexisten con pequeñas parcelas privadas, ejidos y cantones. Hay que repensar la cuestión agraria del estado reparando en lo que ocurre en la ganadería de tipo extensivo, y preguntar si el tamaño de las explotaciones está sustentado en criterios técnicos confiables (*ibid*)

En 1991 la propiedad social en la entidad estaba conformada por 1,982 núcleos ejidales con 193,741 ejidatarios y una superficie de 3,079,027 hectáreas de las cuáles estaban parceladas 2 millones; el número de comunidades era de 90 con

una población de 54,790 comuneros y una extensión de 986,222 has. Por otra parte, la propiedad privada ocupaba 2,500,841 has. con mayor concentración en las zonas Centro y Selva. Ganaderos y cafetaleros poseen las tierras de la mejor calidad. El promedio de superficie de la parcela ejidal es de 7.9 has., mientras que un ganadero ocupa, para mantener una res, 20 has. Desde entonces se han denunciado a latifundistas con precisión, ya sea que tengan sus propiedades de manera abierta o simulada, sin embargo, el problema sustantivo agrario estaba orientado por la lucha por la tierra con frecuentes enfrentamientos, en los que el actuar del gobierno ha repercutido en el agravamiento de lo que pretendía resolver. Aunque para ese mismo año la propiedad social ocupaba casi la mitad del territorio estatal, las condiciones de la gran mayoría eran muy precarias y sólo unos pocos habían recibido apoyos; la disponibilidad de territorio, en la Selva chiapaneca, permitió evitar la afectación de los terratenientes, pero el crecimiento demográfico y de la demanda, por un lado, y por otro, el acaparamiento de las mejores tierras por la oligarquía regional, obligaron a replantear el modelo de desarrollo agrario basado en el reparto, había que enfocar el incremento de la productividad, la capitalización del campo y la racionalización del gasto público (Ramos, *op. cit.*; pp. 102 y ss.).

Los núcleos agrarios están distribuidos, principalmente, en tres regiones: Selva 23%; Fronteriza 16% y Centro 15%. Poseen entre 500 y 1,500 hectáreas, sólo 3% de estos tienen más de 5,000 hectáreas. Respecto a las comunidades cabe observar que, durante 70 años de reparto agrario en Chiapas, únicamente se les restituyeron derechos a 2 de estos núcleos, actualmente hay 90 comunidades ocupando una superficie que equivale a 13% del territorio estatal, a cada sujeto corresponde en promedio 18 has. y de la superficie parcelada, tocan 4.4 has. a cada uno. La propiedad privada representa 33% de la superficie estatal, principalmente produciendo ganado y café en la Selva, Centro y Frailesca (Rojo, *op. cit.*, p. 47).

En este contexto agrario y ante el surgimiento del zapatismo y la movilización por la tierra a la que dio lugar, expresada en el incremento del número de invasiones, el gobierno del estado optó por buscar la manera de frenar, más que de solucionar

la demanda social agraria y para ello instrumentó los llamados Acuerdos Agrarios, pero en la misma lógica de los dos programas de compra de tierras, que le antecedieron.

En 1994, luego del levantamiento zapatista: "Las invasiones, —decía el coordinador de la Coalición de Organizaciones Productoras de Maíz— han dejado al descubierto que hay dueños de ocho, diez y hasta 15 predios que *suman hasta siete mil hectáreas*. Los auténticos pequeños propietarios, que realmente producen merecen todo el respeto, pero no los latifundistas disfrazados de ganaderos"⁶. Existen 29 familias pertenecientes a la oligarquía chiapaneca, que poseen unas 48 mil hectáreas, con un promedio de 1,655 para cada una; es decir latifundios simulados divididos entre miembros del mismo apellido o a través de prestanombres: "También existen 37 denuncias de propiedades simuladas, que en 1966, estaban siendo objeto de investigación. Un caso típico de lo que todavía puede pasar en estas explotaciones, lo tenemos en la finca Liquidambar, en el municipio de Ángel Albino Corzo, en la que todavía, para estas fechas, existían peones acasillados, con pago en moneda acuñada por el mismo finquero. La finca fue tomada por los trabajadores que durante unos días experimentaron lo que significaba pertenecer a una 'casta superior'. Durante el tiempo en que actuaron como dueños, vivieron al estilo finquero. Días más tarde la finca fue retomada por las fuerzas del orden y ellos de nuevo bajaron al inframundo, de donde habían salido, para vivir unos días de ensueño" (Concheiro y Tarrío, *op. cit.*; p. 50).

El Programa de Rehabilitación Agraria (PRA) y el Programa de Concertación Agraria (PCA) respectivamente de los gobernadores, Absalón Castellanos y Patrocinio González, tienen rasgos comunes con los Acuerdos Agrarios de mediados de los años 90. Presentan líneas de continuidad en el diagnóstico y en las soluciones que instrumentaron, centraron sus acciones en la compra, aunque reconocían a la regularización en la tenencia y a la seguridad de la propiedad como otras importantes variables políticas de los mismos. Coincidieron también en priorizar la atención de los conflictos sociales, aunque igual reconocieron que se

⁶ *La Jornada*, 27 de marzo de 1994, citada por Tarrío y Concheiro en "El Leviatán..."

trataba de medidas transitorias y no de soluciones. Sin embargo, no se plantearon alternativas a la problemática agraria, se limitaron a instrumentar la política de compra de tierras, para regular la disputa por la misma y frenar las invasiones; pero los resultados fueron, como ya se vio, opuestos: de 203 predios tomados en 1983 pasaron a 428 en 1988. Con Patrocinio continuaron las invasiones y al inicio de 1994 eran 340 predios tomados (80% de menos de 100 has.) con una superficie de 50 mil has.; llegando a las 1,000 ocupaciones en ese mismo año. Parecía que la política de compra estimulaba la invasión como mecanismo eficaz para obtener tierras y por otra parte, la demanda de tierras se incrementó de manera espectacular, en 1988 había 547 solicitudes de 23 mil campesinos y en la etapa inicial de los Acuerdos, se recibieron 2 mil 40 solicitudes agrarias para comprar 588 mil 713 has. (Reyes, *et. al., op. cit.*).

La intervención del Estado en el mercado de tierras, tiene implicaciones que analizar: primero respecto de los precios, porque los propietarios, desde una posición ventajosa, pudieron fijarlos sin importar la ubicación ni la calidad de las tierras, sobrevalorándolas para obtener mayores beneficios. Esto sucedió no sólo por corrupción, también influyó la capacidad de negociación de los distintos actores. Esa política no impactó igual en las distintas regiones de la entidad, en la Norte, donde prevalece la noción señorial de propiedad, tuvo más fuerza y en aquellas que tienen un desarrollo productivo, como el Soconusco, la Costa y la Frailesca, se excluyeron al principio del programa. También hay una correlación entre conflicto social y compra de tierras, porque los límites que tienen los campesinos para acceder a tierras son, no sólo el decretado fin del reparto agrario, ni las restricciones del mercado privado, sino también el mismo mercado campesino que aplica restricciones al intercambio y la redistribución interna. Por último, y a contracorriente de la supuesta privatización de los ejidos, la venta de propiedades particulares constituye una continuación del proceso de "ejidalización" o "campesinización" de las tierras (Reyes, *et. al., op. cit.*).

Por otra parte, se lograron identificar algunos fenómenos asociados a la expansión ganadera: desplazamiento de cultivos básicos; deterioro y erosión de superficies inclinadas; acaparamiento de tierras en las áreas selváticas y conflictos con los

campesinos colonizadores de las mismas; invasiones y despojo de las tierras comunales; desplazamiento de las plantaciones comerciales y limitaciones a la dotación campesina porque si bien, para atender esta demanda se han ocupado los terrenos nacionales, estos mismos, también han sido ocupados para el crecimiento de la ganadería (Fernández, *et. al., op. cit.*).

Respecto del contexto socioeconómico ilustra el dato de que la contribución del sector primario al PIB de la entidad, en 1980, fue de 15.4% y que, sin la distorsión del valor generado por el petróleo, se elevaría a 27.7%, frente a 61.5% de la PEA refleja la baja productividad del sector y de la mano de obra; para 1988 la aportación bajó a 20.7% y, en 1993, había descendido a 18.7%, aunque la proporción de la PEA no varió mucho registrando 58%. O sea que las condiciones del campo empeoraron. Pero en el sector ejidal las cosas eran más difíciles en 1990: el 84% de la población ocupada estaba en el sector agropecuario y forestal; de 64% que saben leer y escribir más de la mitad, 38% no tienen la primaria completa y la tasa de dependencia es de: por cada persona que trabaja, 3.6 individuos no lo hacen. Comparando con los datos de 30 años atrás se percibe una sustancial diferencia: el número de ejidos se incrementó en 100% y la superficie en 138%; su población representa casi 45% del total de la entidad y en el promedio de superficie por ejidatario, también se aprecia la división de la tierra: pasó de 3.82 has., en 1960, a 2.89 has. en 1990. El salto mortal fue en la década de los sesenta porque, de una proporción de 67.5% de propiedad privada y 32.4% de social al inicio de la misma, pasó a 44% y 56%, respectivamente, en 1970 (Villafuerte, *et. al., op.cit.*).

También, es necesario considerar que el impulso dado a la ganadería, privilegiada por los créditos blandos, de las instituciones internacionales, a través del FIRA, cumplió un importante papel en la construcción y reconstrucción de las grandes propiedades, debido al carácter extensivo de este tipo de actividad, a veces incluso, con el despojo de los campesinos y otras, por la apropiación de las tierras nacionales en las regiones selváticas de la zona Norte, Lacandona, Costa del Pacífico y los Chimalapas. En cuanto a la reconstitución de la propiedad ganadera

sobre tierras campesinas, en la investigación de Fernández y Tarrio⁷, realizada a fines de la década de los setenta, se pudo constatar como los grupos étnicos fueron desalojados de las tierras que habían recibido en dotación, y por resolución presidencial, por los cuerpos represivos del gobierno estatal al servicio de los ganaderos, que quieren ocuparlas para potreros o en nombre de dueños extranjeros, reales o imaginarios, principalmente alemanes, quienes habían dejado abandonadas sus tenencias muchos años antes (Concheiro y Tarrio, *op. cit.*).

Para contextualizar el análisis hay que recordar que, en las décadas de 1950 y 1960, la superficie de tierra laborable se destinaba principalmente a los cultivos anuales o de ciclo corto, y en mínima proporción a los cultivos de plantación. De acuerdo con los censos disponibles, en estas décadas no se registraban todavía, superficies con pastos y praderas cultivadas. De una a otra década, la superficie con pastos naturales aumentó en 23%; ahora bien, mientras disminuye en las propiedades privadas, aumenta considerablemente en los ejidos. Así mismo, son estos últimos los que concentran el mayor número de cabezas de ganado vacuno (Acevedo, *op. cit.*; p. 155).

La ganadería bovina constituyó un pilar de la economía chiapaneca, desde los años cincuenta y ya para 1970 participó con el 32.4% del PIB sectorial; en 1975 con el 30% y en 1980 bajó al 28.2%. Entre 1970 y 1980 el hato ganadero pasó de dos millones a 2.9 millones de cabezas ocupando una superficie de 2.5 millones de hectáreas, luego, el agotamiento del modelo extensivo, la contracción crediticia y las consecuencias de la baja de precios, por la apertura comercial, hacen que el sector entre en crisis de modo que hoy es evidente que el modelo genera bajos rendimientos y que se han incorporado una importante cantidad de ejidos en la producción ganadera. En la entidad se identifican dos grandes áreas de producción de bovinos: una tradicional en las zonas Istmo-Costa, Norte y Centro; y una de reciente incorporación en la Frailesca y la Selva, donde, para 1991 se tenían 624,000 ha dedicadas a la ganadería de las que 252,382 eran del sector social (Villafuerte, *et. al.*, *op. cit.*).

⁷ Ver Luis M. Fernández Ortiz y María Tarrio, *Ganadería y Estructura agraria en Chiapas*, *ob. cit.*, capítulo IX.

La ganadería en Chiapas concentra tierra y riqueza, dificulta la dotación campesina, no genera empleos, acelera la deforestación y limita la producción de granos básicos, con todo ello está dando lugar a fuertes contradicciones. Un breve recorrido histórico del proceso de expansión ganadera indica las consecuencias en el equilibrio ecológico y la convivencia con campesinos que van engrosando la colonización de la selva. Se registran dos momentos diferenciados: de 1960-1983 el auge y expansión de la actividad ganadera a expensas de una acelerada deforestación y cambios en el uso de la tierra agrícola; el segundo aborda la crisis de la misma entre 1983-1992. Se destacan como mecanismos que estimula este auge ganadero, las políticas y apoyos de los gobiernos estatales al sector; igual se deben analizar los conflictos agrarios y su relación con la ganadería. Desde la Colonia la ganadería fue una actividad muy importante en el estado, inició desplazando tierras aptas para la agricultura, y continuó hasta fechas recientes con una acelerada deforestación de los recursos selváticos, basada en la mítica vocación ganadera de las tierras tropicales, tan a tono con la nueva división internacional del trabajo, que demanda amplias extensiones de terreno para producir "hamburguesas". Desde los años cincuenta se experimentó un fuerte crecimiento, del doble o el triple que en otras regiones del país, pero lejos de ser un fenómeno natural se trata de la sustitución de las plantaciones, por pastizales, en todo el trópico, dentro del esquema del reordenamiento productivo del tercer mundo. Para la década de referencia Chiapas había incrementado la superficie de pastos en 42%. En los setenta se trataba de una actividad exclusiva de los propietarios privados quienes concentraban 68% de los pastizales de la entidad, pero en paralelo también se impulsó la ganadería ejidal. El crecimiento más importante es el número de cabezas desde 1940, incluso mayor que el crecimiento de la población. Entre 1970 y 1983 se observa la consolidación de la ganadería en el trópico basada en la forma extensiva y la facción ganadera era la más importante en la burguesía agraria regional. Los incentivos y apoyos de los distintos gobiernos estatales fueron varios y de tal naturaleza que les permitieron facilidades para conservar y ampliar las fincas, tener protección legal y física, y

acceder a programas técnicos, de fomento y de créditos preferenciales (Fernández, *et. al.*, *op. cit.*)

Existen diferencias en las escalas productivas, según el censo de 1990, de las 21,527 unidades de producción privadas, 42% tiene hatos pequeños de modo que en conjunto, poseen 10% de todo el hato privado. En el estrato de más de 20 cabezas está el 48% de las unidades que tienen 90% de los animales. Más de la mitad de los productores siguen engordando a sus hatos con pastos naturales, se contaron 527,950 bovinos que significaban 54% del hato del sector.

Frente al problema agrario la ganadería sigue siendo un factor de inestabilidad porque mantiene un sistema extensivo de ocupación territorial. En el sector social se ha operado un proceso de ganaderización con lo que se continuará haciendo un uso ineficiente del recurso tierra, genera pocos empleos y presenta bajos niveles de producción. En el mismo registro censal se identificaron 60,612 unidades con 37% del hato estatal. También hay diferencias en las unidades de las que 48% eran pequeñas explotaciones, de hasta 5 cabezas con sólo 13% del hato ejidal; un segundo estrato de unidades, 40%, engordando entre 5 y 20 animales y una proporción igual del hato; por último los ejidos de más de 20 cabezas concentrando 44% del tamaño del hato ejidal.

Para identificar la relativa importancia de algunos productos cabe subrayar que el maíz ocupa 66% de la superficie total cosechada, 710 mil has., y su producción representa 56% del volumen total de los 12 principales cultivos del estado; involucra a casi 300 mil jefes de familia, es decir 1.5 millones de personas dependen de ello, genera 24 millones de jornales; con un promedio de 1.2 toneladas por hectárea; se estima que 175,000 de esos productores siembren menos de 5 hectáreas.

El café es el segundo en importancia con 280 mil hectáreas, genera entre 27 y 37 millones de jornales al año. Desde los años ochenta la incorporación de tierras ejidales y comunales a la producción del aromático amplió la frontera y el padrón, suman 83 mil los productores de los cuales 68,413 son del sector social es decir 86.6% con el 67.7% de la superficie. En una estratificación del tamaño de predios

se identifican a 30,000 productores con hasta 1.9 ha, y el resto poseen entre 2 y 5 ha. El minifundismo cafetalero también se presenta en el sector privado, 5,600 cultivan hasta 1.9 ha y 6,787 de 2 a 5 ha, en conjunto poseen 18,275 ha; otro segmento de 215 productores con 36,000 de las cuales 31,000 están en manos de sólo 103 productores (Villafuerte, *et. al., op. cit.*).

El otro producto que los colonos empezaron a cultivar en la selva de Las Margaritas fue el café. Una vez que el cultivo comercial comienza a producir, disminuye el trabajo y la superficie de la "milpa". En esta segunda etapa, los colonos complementaron el abasto de alimentos comprándolos a partir de las ganancias del cultivo del aromático (Acevedo; *op. cit.*, p.176).

En el cambio de cultivos operado influyeron la promoción del café, los mejores precios en el mercado, la construcción de las vías de comunicación, los recursos disponibles (mano de obra), la disminución de la productividad de las tierras destinadas al maíz y, por último, el agotamiento de las condiciones que permitían una agricultura itinerante; esto es, el aumento de la población y por tanto la menor disponibilidad de tierras. El cultivo de café (promovido por Inmecafé) y la ganadería (por el Banco Mundial y otras instituciones nacionales) se realizaron en tierras ocupadas, primero por la milpa. Si bien la milpa nunca fue sustituida totalmente, el cambio se dio en cuanto al tiempo de trabajo y superficie destinados. La producción de maíz disminuyó debido a la baja de la productividad y porque se le dedicaba menos trabajo. La milpa se limitó al consumo familiar. La producción de ganado se inició después de la cafetalera, en los años en que se obtuvieron buenos precios por el café. Las ganancias las invirtieron en la compra de ganado, los potreros fueron sustituyendo parcialmente las superficies dedicadas a la producción de maíz. Con la caída del precio del café en 1989, la mayoría de ejidatarios vendió su ganado para poder pagar las deudas de los créditos de INMECAFÉ y el corte del grano. A pesar de los problemas señalados es el producto más importante, tanto por la extensión territorial como por los ingresos obtenidos de su venta. Con la caída del precio dejó de ser un cultivo rentable y, por otra parte, la producción de ganado tampoco era una opción ante tal eventualidad. El número de cabezas de ganado por ejido disminuyó y, a partir de

1989, con la veda forestal, se prohibieron los créditos para ganado en la selva (Mendoza, *op. cit.*; pp.176 y ss.).

Con la aparición del EZLN, quedó de manifiesto que la Revolución no transformó las estructuras económicas y sociales en Chiapas, como en gran medida lo hizo en el resto del país, y que "las prácticas oligárquicas basadas en el control de la tierra siguieron vigentes, en beneficio de los ganaderos, terratenientes y talamontes". También quedó al descubierto que hay dos sectores: uno que dispone de expectativas de desarrollo y otro sin posibilidades de ello, en condiciones de pobreza extrema.

El zapatismo no es: "ni una insurrección indígena espontánea, ni una acción armada de combatientes externos (sic); sino el resultado de la combinación del trabajo de varias organizaciones religiosas y productivas, transfiguradas en un ejército político y militar y concatenadas a la problemática económico social de los pobladores de la región". Chiapas es el estado con mayor rezago agrario en el país y de los que presentan los más altos índices de marginación principalmente en los municipios con preponderancia indígena. "Los grupos indígenas tienen un patrimonio nativo, que la dominación colonial no logró destruir, está constituido por tres elementos básicos que aún hoy distinguen a sus portadores del resto de la población: una manera muy genuina de relacionarse con la naturaleza, un particular código para normar la convivencia social, así como un sistema propio de comunicación y de expresión cultural" (Rojo, *op. cit.*; pp.119 y ss.).

La política neoliberal exigía la apertura del agro para aumentar su productividad, pero la política agraria que se instrumentó sólo pretendió afianzar el poder del Estado transformando sus estructuras. La última reforma a la legislación agraria forma parte de las condiciones —con eufemismo llamadas recomendaciones— de los organismos financieros internacionales, prestamistas del gobierno.

En 1992 las modificaciones a la legislación agraria dieron por terminado el reparto, en tanto se declaró que ya no había tierras susceptibles de ser distribuidas, el concepto del rezago agrario se circunscribió a los procedimientos ya instaurados antes de la reforma constitucional, los expedientes con alguna acción pendiente,

fueron canalizados a las instancias judiciales y administrativas correspondientes y sólo la tercera parte de ellos recibió sentencia negativa; sin embargo y más allá del proceso jurídico, desde el punto de vista social, persiste la demanda de tierras, que igual es rezago agrario, aunque las autoridades digan que son demandas nuevas, después de que declaró concluido el proceso de reparto (Villafuerte, *et. al.*, *op. cit.*).

La lectura que hicieron campesinos y terratenientes de la reforma al artículo 27 constitucional, legalizada en enero de 1992, llevó a los últimos a considerar que “aparte de que esa reforma propiciaba la privatización de los ejidos para ajustarse a las necesidades del TLC y favorecer la inversión privada en el campo”. Esta interpretación de los atrasados grupos locales de poder la entendieron “como la luz verde para continuar la agresión impune contra los campesinos, contando ahora con un mayor apoyo del gobierno federal y del ejército a sus atávicas acciones de castigo y desalojo... El cambio al marco legal agrario, “terminó por exacerbar el clima de desesperanza en un campo devastado, cuyos referentes anteriores habían sido severamente modificados” (García de León, *op. cit.*; pp. 18 y 23).

Cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional irrumpió en la escena, enarbolando el mismo reclamo que hiciera, al inicio del siglo pasado, Emiliano Zapata: *Tierra y Libertad*, las organizaciones campesinas hacen una denuncia respecto de la distribución inequitativa de la tierra en el estado y la polarización entre ganaderos y ejidatarios, entonces toman la iniciativa de invadir tierras respaldando sus demandas en la rebelión zapatista. La “insurgencia en el estado de Chiapas no se explica sino como una respuesta a la reforma del agro mexicano... se reconoce es multicausal, muy orientado a la acción política esencialmente, más que a la reivindicación agraria”. La nueva exigencia agraria, que surge luego de la rebelión del 1º de enero de 1994, se generalizó en toda la entidad, fuera del estado de derecho; las organizaciones campesinas aprovecharían el momento para radicalizar sus acciones y tomaron invadidos muchos predios rurales, como lo venían ya haciendo pero no de manera tan extendida. La estrategia del gobierno para la reconciliación fue comprar las tierras,

para los invasores. Como solución parcial generó vicios y distorsiones, entre otras las organizaciones hicieron, de la compra de tierras, su base de poder; sin embargo no es un remedio contra la pobreza, ni base para el desarrollo, sólo se trata de una medida de contrainsurgencia (Rojo, *op. cit.*; p. 111).

El rezago agrario en Chiapas, al momento de los cambios constitucionales de 1992, estaba formado por 3,483 expedientes de tierras y 164 resoluciones presidenciales pendientes de ejecutar representando 27% del rezago agrario nacional, poco menos de la mitad recibió fallo favorable y, más de la mitad, fue rechazado por falta de fincas afectables u otros casos de improcedimiento. Para mediados de 1995 se reconoció oficialmente que los asuntos en estado de resolución para tumarse al tribunal superior Agrario eran 122 expedientes, 27 con dictamen negativo (*ibid*; p. 58)

La situación de las invasiones de predios, como presión social y política, ilustra la persistente demanda de tierras que existe y que obligó a instrumentar los distintos programas de compra de tierras. Por otra parte, para 1994 todavía había 445 expedientes agrarios pendientes de enviarse al Tribunal Agrario y tres años después, quedaban 38, en Chiapas se concluyó oficialmente el rezago agrario. Como avalando esas controvertidas políticas el EZLN, "ha modificado los pronunciamientos... dejando marginalmente la petición de distribución de tierras, como la bandera que inicialmente enarboló" (Ramos, *op. cit.*; p. 197 y s.)

La reforma al artículo 27 externó las deficiencias e injusticia del reparto agrario, no concluido en Chiapas, donde la cultura de la población gira en torno a la tierra y a los conflictos generados por su posesión, por lo que "el reordenamiento de la propiedad no podía ser la solución al rezago del reparto de la misma". La política neoliberal exigía la apertura del agro, para aumentar su productividad, pero la política agraria que se instrumentó sólo buscó afianzar el poder transformando sus estructuras. En Chiapas, la Reforma Agraria se frustró, y el péndulo de la formación de latifundios regresó, aún cuando no se había concretado el reparto, ni el rezago se había resuelto, dando lugar a descontento por la aplicación de la reforma del agro en Chiapas. Pero el movimiento armado lo impidió y generalizó la

exigencia de indígenas y campesinos de acceder a la tierra presionando a través de invasiones, lo que a su vez dio lugar a la política de compra de tierras, al margen de la ley actual, como medida de contrainsurgencia, para recuperar gobernabilidad y paz, por otros cinco años (Rojo, *op. cit.*; p. 316).

En 1994, el EZLN denunciaba que: frente a las necesidades de tierra para la producción de subsistencia, y a la política de finalizar el reparto agrario, las perspectivas de mejorar no existen, mientras tanto las grandes familias de Chiapas, aún poseen haciendas de miles de hectáreas. La del exgobernador del estado, Absalón Castellanos Domínguez "tiene más de 2 mil 700 hectáreas y según parece posee varios ranchos más. Los chiapanecos casi disponen de un bovino por habitante, pero están en manos de un reducido número de ganaderos. Veinte familias acaparan las mejores tierras de la entidad. "Hace 12 años un millón 32 mil indígenas, poseían 823 mil hectáreas y una sola familia 121 mil"⁸. ¿Qué tanto la acción del gobierno ha cambiado esta relación?" (Concheiro y Tarrío, *op. cit.*; p. 47).

Hacia 1994, de los 7.4 millones de hectáreas, que hay en el estado: 3.9 millones (52.6%) eran propiedad social y privada 1.8 millones (24.6%) y las recientes estimaciones calculan que la social ya alcanza los 4.5 millones (Villafuerte, *et. al.*; *op. cit.*, p. 117). Aunque es claro el predominio de las formas sociales de propiedad, la demanda agraria continuó y se incrementó. En zonas como la Selva, donde el caótico proceso de colonización, dio lugar a que la tierra perdiera de manera acelerada su calidad y una rápida expansión sobre nuevas áreas. La ganaderización, la construcción de hidroeléctricas y la exploración petrolera desestructuraron las relaciones agrarias y, si a esto agregamos el crecimiento poblacional y el agotamiento de los terrenos nacionales, el resultado es una fuerte demanda agraria insatisfecha (Reyes, *et. al.*; *op. cit.*).

⁸ "Chiapas en cifras" en *Militarización y violencia en Chiapas*, Ed. Coordinación de Organismos no Gubernamentales por la Paz (CONPAZ), Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas y Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia, Julio de 1996, pp. 85 y ss. (cita de Concheiro y Tarrío, 2001: p. 47)

En el caso de la zona alta tojolabal destaca el remate zapatista. Las invasiones de 1994 culminaron la campesinización de la zona, tanto priistas como simpatizantes del EZLN pudieron conseguir un pedazo de tierra. Los casos de San Ramón, que disputaron la CNC y CIOAC y el de Jasamaltik, administrada por el municipio autónomo que ahí se constituyó y bajo las leyes revolucionarias emitidas por el EZLN (Reyes, *et. al., op. cit.*).

La campesinización de la zona alta Tojolabal también se repitió en las Cañadas y en otras regiones campesinas del estado, la distribución de la tierra ha sufrido cambios considerables. Grupos de campesinos sin tierra han conseguido algo de terreno. Las ocupaciones de tierras, aún fuera de la ley, constituyen más una continuación, que una ruptura, con el proceso de reparto agrario, concebido como rezago histórico y como demanda social; ilustra el hecho que sólo 7% de las tomas tenían que ver con acciones agrarias pendientes y el resto eran reclamos nuevos. Las invasiones pusieron en el centro del escenario la cuestión agraria y lograron invertir el sentido de la política y obligaron al "reparto" cuando ya se había dado por finiquitado. Pero esa redistribución de la tierra no ha resuelto el problema agrario de Chiapas y no se vislumbra un final para los conflictos por la tierra. La regularización todavía está en muchos casos bloqueada, aún no se cumplen todos los pactos ni los acuerdos consecuentes, sigue prevaleciendo la tensión con algunos grupos y en las regiones zapatistas, la inseguridad en la tenencia. Las tomas indican la apremiante escasez de tierra en las zonas indígenas y campesinas del estado, que se deriva de la necesidad de sembrar maíz para comer. El promedio de 5 has. por beneficiario de los Acuerdos y el del tamaño de los predios comprados, que es de 90 has., dan cuenta de lo estrecho de la oferta de tierra (Van der Haar, *op. cit.*).

La reforma legislativa en materia agraria, no tuvo tiempo para ensayarse en el estado, así que la situación de la tenencia para cuando surge el zapatismo, es la misma producto de las trampas y triquiñuelas que instrumentó la burguesía agraria chiapaneca, en contubernio con las autoridades estatales en turno, para mantener la estructura de concentración de la tierra. "La reforma al artículo 27 externó las deficiencias e injusticias del reparto agrario, no concluido en Chiapas, donde la

cultura de la población gira entorno a la tierra y los conflictos generados por su posesión, por lo que el reordenamiento de la propiedad no podía ser la solución al rezago del reparto de la misma" (Ramos, *op. cit.*; p. 312).

Los Acuerdos Agrarios de 1995 y 1996 forman parte de la tradición chiapaneca de comprar tierras para repartir entre campesinos pero no solucionan la conflictividad agraria que hay en el estado. El balance es escéptico: de lo acordado en 1996 sólo parcialmente se ha resuelto el reclamo, porque aún faltan por pagar muchos predios a los anteriores propietarios; así como el surgimiento de la violencia en el campo por el incumplimiento de los acuerdos y la percepción de que los fideicomisos no solucionan el problema agrario porque, sin una investigación seria del acaparamiento de tierras y, sin decisión política para repartirla, persistirán los conflictos. En los Acuerdos los beneficiarios identificaron y negociaron los predios evitando la sobrevalorización que registraron los programas anteriores, tanto por corrupción como por la capacidad de negociación de los propietarios. Sobresale el dato de que se compraron minúsculas propiedades con lo que los latifundios supuestos pueden no existir o estar jurídicamente bien protegidos; de igual modo destaca el hecho de que se incorporó la región del Soconusco en los Acuerdos, la que tradicionalmente estuvo al margen del reparto y de las compras. Las regiones: Selva, Fronteriza, Norte y Centro concentraron la mayoría de las demandas (Reyes, *et. al.*; *op. cit.*).

Por otra parte, el diagnóstico del avance en la regularización de la propiedad indica que para el PROCEDE, el universo de atención de la Procuraduría Agraria (PA) comprende una superficie de 7,388,700 hectáreas, de las que 3,254,647 has. son de núcleos ejidales; 822,641 has. de tierras comunales y 107,286 has. de colonias. La PA tiene 8 residencias para atender 2,072 núcleos agrarios de 118 municipios. El lento avance en la certificación de parcelas ejidales se explica por la resistencia que genera la incertidumbre en relación con la tenencia de la tierra, pero también en una importante proporción se debe a la presencia de conflictos dentro y fuera de los mismos núcleos (Ramos, *op. cit.*; 314).

Las medidas para modernizar el campo, propiciar la seguridad jurídica y la inversión productiva, no son posibles en un contexto de profundo atraso en el desarrollo rural, de rezago e indefinición; en un escenario donde tiene lugar un proceso de recampesinización. Por otra parte la renta y la mediería se han generalizado en la entidad. Hay evidencias de que los ganaderos de la costa chiapaneca rentaban pastos ejidales y por lo mismo, la legalización de una práctica dada, resultó poco atractiva para que los núcleos agrarios en 1995, se incorporaran al PROCEDE que registró avances marginales en relación con otras entidades del país. Para 1998 las coberturas en superficie (421,105 has.) y sujetos (25,269 ejidatarios y 436 núcleos), del mismo Programa, se habían incrementado sustancialmente, sin embargo representaba sólo 10% de la propiedad social de la entidad. En esta perspectiva, la regularización de la tenencia de la tierra en el estado, puede registrar obstáculos y demoras para su conclusión (Villafuerte, *et. al., op. cit.*).

La situación agraria en el estado de Chiapas es difícil de controlar para las autoridades, que trataron de dar una respuesta rápida tratando de evitar que los campesinos e indígenas no se incorporaran a las filas del EZLN. La política agraria ejecutada en 1994, estaba encausada a que los campesinos optaran por el camino de la negociación con el gobierno, induciéndolos a comprar predios rústicos. La política de atención agraria se orientó a disminuir la explosividad social de los diferentes sectores rurales: pequeños propietarios, ejidatarios, comuneros, jornaleros y líderes rurales. La aparición del EZLN no derivó directamente del rezago agrario, debido a que éste se ubica, en mayor número, fuera de la zona de influencia territorial del mismo EZLN. Sin embargo, el zapatismo alentó una presión mayor sobre la tierra, la que adoptó diversas modalidades que van, desde la amenaza de invasión de predios rurales por un grupo de campesinos, hasta la incursión violenta con uso de armas de fuego por todo un núcleo agrario, apoyado y asesorado por alguna organización campesina. Subsidiar la adquisición de los predios fue una de las formas en que se trató de darle solución a los problemas, pero ello no contribuyó a resolver los rezagos agrarios (*ibid.*).

"Adelantándose a los tiempos, o quizá anunciando los tiempos que estaban por llegar,... se dotó a los campesinos solicitantes con unidades individuales. No se dieron ejidos, se dieron pequeñas parcelas privadas. Parece que en torno a este programa floreció la corrupción, que se intensificó fuertemente en 1994. El gobierno pagó predios a precios muy elevados por la compra y renta de tierras. En un primer momento se había fijado un precio máximo en tres mil pesos; no obstante, se pagaron las tierras a razón de 5 mil pesos por hectárea. '...el gobierno estatal pagó por venta y renta de predios 221 millones de nuevos pesos lo que equivale a la quinta parte de la deuda estatal' (Moguel y Parra, 27 de junio de 1995; citados por Concheiro y Tarrío; *op. cit.*; p. 60). De esta manera la clase terrateniente convirtió el conflicto agrario en un jugoso negocio" (*ibid.*).

Todavía en la actualidad "el complejo problema de la tierra... conforma un abigarrado entramado social esencialmente basado en relaciones injustas que reproducen las estructuras creadas por el colonialismo español en la región, continuadas por las políticas de 'reforma agraria', y exacerbadas al máximo en los años recientes por los efectos de la política económica y por la decadencia del sistema.. (resume y condensa) gran parte de la añeja relación desigual entre las comunidades indígenas históricas y las de reciente formación, con los propietarios de tierras y ganados y que reproduce mucho del antiguo conflicto interétnico entre indios y ladinos... este proceso se complicó aún más por los efectos de una reforma agraria incompleta, administrada por los propietarios privados, quienes han detentado el poder político regional como resultado de la Revolución y del saldo positivo para ellos" (García de León, *op. cit.*; p. 25).

El escenario agrario en Chiapas al inicio del siglo XXI

De acuerdo con los datos del Registro Agrario Nacional, al 28 de diciembre de 2001, del total de: 7,362,800 hectáreas que comprende la superficie del estado en sus 119 municipios; 3,329,137 hectáreas pertenecen a 230,172 sujetos agrarios de 1,914 ejidos y 540,946 hectáreas a 69,809 comuneros de 86 comunidades. Es decir que en conjunto la propiedad social ocupa 52.57% del territorio; a estos números habría que sumar la superficie de las acciones no ejecutadas para 46

núcleos ejidales por 205,328 hectáreas y para 4 comunidades por 4,967 hectáreas, aunque no se puede determinar si están en posesión precaria de esa superficie, o si ésta existe sólo en el papel, de cualquier modo formaría parte de la propiedad social en la entidad.

De la misma fuente de información se desprende que 2,240,667 hectáreas ocupan los 31,426 predios de propiedad privada que hay en la entidad, con un promedio de 72 hectáreas por cada unidad, y representan 31% de la superficie estatal. El resto son: terrenos nacionales 5.23%, colonias 1%; y 4.86% corresponde a otros.

“En el caso particular de Chiapas, de los mil 955 ejidos registrados en el Historial Agrario; 47 se encuentran bajo el *status* de inejecutables por razones técnicas, jurídicas y/o administrativas y mil 908 están debidamente formalizados y respaldados por medio de sus documentos básicos que acreditan la titularidad de 3 millones 326 mil 49.77 hectáreas, extensión territorial equivalente (a) 46.13% del total de la entidad... la propiedad comunal está configurada por 91 núcleos, cuatro pendientes de ejecutarse y 87 han legitimado la titulación de sus bienes, representan 11.7% de la superficie estatal, equivalente a 843 mil 311.06 hectáreas... en conjunto, el total de núcleos agrarios es de 2 mil 46, sólo mil 995 reúnen las características formales de ejecución sobre una superficie total de 4 millones 169 mil 360.83 hectáreas, más de la mitad del territorio chiapaneco” (Tinoco, 2001; p. 210).

De los “2 mil 46 diagnósticos agrarios de la Procuraduría Agraria, para determinar la viabilidad de la regularización vía PROCEDE, menos de la mitad, 932, reunían las condiciones para incorporarse al programa. A la fecha sólo se han certificado 818 con la expedición de 264 mil 264 documentos: 195 mil 856 certificados y 68 mil 406 títulos de propiedad, que amparan los derechos de 108 mil 211 sujetos agrarios, titulares de una extensión de 857 mil 390 hectáreas... De los 4 mil 242 núcleos agrarios no incorporados al programa a nivel nacional, en Chiapas se localiza 26% de ese universo, mil 114 poblados considerados como no viables de regularización (*ibid.*; pp. 210 y ss.).

A la problemática agraria hay que sumar otras cuestiones que se suman al contexto ya de por sí difícil del agro chiapaneco. En el estado se registraron en 1990, 3,584,786 habitantes. La tasa global de fecundidad en Chiapas, de 3.7 hijos, se mantuvo como la más alta a escala nacional, que tiene un promedio de 2.8; sólo 22 de cada 100 partos se atienden en algún centro de salud. Como ya se dijo, la migración no es sólo un problema de orden laboral o económico, tiene su origen en la desventajosa relación de los indígenas con la sociedad en su conjunto, implica una zona expulsora de población como Los Altos, por su alta densidad demográfica, y otras regiones de asentamiento como la Selva y Fronteriza, durante los últimos años la presión demográfica en estas regiones ha ido en aumento y ha sido un factor importante en el problema agrario. Frente a la proporción nacional de casi 7% de indígenas, en Chiapas se trata de la cuarta parte de la población. Se concentran en actividades del sector primario, para el autoconsumo en lo fundamental, y procuran acceder a otros ingresos y recursos, conformando una economía familiar diversificada como estrategia para su reproducción. La mayoría de los indios reciben menos de dos salarios mínimos, y una cuarta parte de estos no recibe ningún ingreso porque labora en sus parcelas. En Chiapas se mantienen los mismos niveles de analfabetismo que tenía el país en 1970, actualmente registra los porcentajes más bajos de asistencia escolar; en resumen: ocupa el último lugar nacional, en el promedio de escolaridad. Dispone de una cobertura, en servicios institucionales de salud, para solamente 10% de la población, la que presenta enfermedades endémicas, como oncocercosis y otras más, relacionadas con la pobreza (v. gr.: el alcoholismo) así como, niveles muy altos de desnutrición infantil. La PEA se distribuye de la siguiente manera: la mitad se ubica en el sector primario; un 14% en el secundario y 36% en el terciario. De las 1,070,000 hectáreas que se dedican a las actividades agrícolas: 73% son para producir granos básicos, el resto se dedican, entre otras a oleaginosas, frutas, hortalizas y forrajes. Ocupa el tercer lugar nacional con 1,500,000 toneladas de maíz (Rojo. *op. cit.*; pp. 204 y ss.).

Luisa Paré (1998) escribió poco antes del levantamiento zapatista, un artículo donde se pregunta si en México había tierra para repartir, señala que las

organizaciones campesinas independientes calculaban de 20 a 30 los millones de hectáreas afectables. Con un minucioso análisis, de las tendencias del reparto y de la protección legal y económica, que se le proporcionó a la gran propiedad privada, da cuenta de "la subordinación de la economía campesina al gran capital, en particular a las multinacionales y la proletarización subsecuente; precios de garantía que siguen privilegiando los cultivos destinados a la producción de carne"; negar los desequilibrios de la estructura agraria y poner el énfasis en la seguridad jurídica no conduce a la redistribución, sobretodo, si no se derogan las modificaciones al artículo 27 constitucional respecto del derecho de amparo para los terratenientes, sin revisar los coeficientes de agostadero, los latifundios simulados legalmente y los certificados de inafectabilidad. "Redistribuir la tierra no es de ninguna manera una etapa superada, aún terminado el 'reparto masivo' de tierras. Lo que no se ha iniciado en serio es el reparto masivo de latifundios. Y lo que sí parece ser un mito es la voluntad política para repartirlos".

"El problema del desarrollo rural integral, de la organización de la producción, no está ajeno a la tenencia de la tierra: si la autosuficiencia alimentaria es asunto de interés público, el problema de la tenencia no se limita al de la propiedad y al usufructo sino que concierne también al uso del suelo... por la reducción de la disponibilidad energética y proteica que significa la conversión de productos agrícolas en alimentos animales. En otras palabras, el modelo alimentario que se está implantando implica un uso extensivo de la tierra o, dicho de otro modo, las tierras dedicadas actualmente a la ganadería podrían mantener a 20 millones de mexicanos por lo que se refiere a productos básicos. Pero no sucede así... el problema agrario no es un mito, es más vigente que nunca. Si no en las oficinas públicas, sí en las Huastecas, en Chiapas, en Hidalgo, en Oaxaca, en los distritos de riego del noroeste, en Chihuahua, etcétera" (*ibid.*; p. 265).

La de Chiapas es, todavía, una historia agraria inconclusa, por un lado: la ejecución del PROCDE se frustró en Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas, con casi 20% de todos los ejidos de la entidad. Antes de la insurrección zapatista una parte importante de las comunidades ya había rechazado el programa de regularización. La campesinización, también ha significado *tojolabalización*, esa

indianización de los espacios rurales igual ocurre en Ocosingo, con los tzeltales, lo que revela el carácter indígena de los ejidos chiapanecos y obliga a replantear la relación del estado con los campesinos-ejidatarios, para establecerse con los indígenas y el mismo estado (Van der Haar, *op. cit.*).

Por otro lado, los latifundios han sido protegidos por los gobiernos locales, amparados por la legislación agraria estatal en algunos tiempos, y hoy divididos en múltiples escrituras públicas, a nombre de distintas personas o sociedades mercantiles. En el presente no existe el riesgo de que sean afectados por las recientes reformas al marco legal agrario. En realidad existe un vacío legal para poder denunciar un latifundio, porque no hay leyes que den trámite a una investigación real. Por lo común se fraccionan y titulan a nombre de los familiares más cercanos y la ley no prevé este ilícito (Rojo, *op. cit.*; p. 104).

El diagnóstico por regiones consigna que en la Fronteriza, ha tenido lugar un proceso generalizado de venta de terrenos ejidales, en ejidos regularizados o no; igual en la Fraylesca, en el Soconusco y, en la Norte el deterioro general de las condiciones, ha dado lugar a un mercado interno de parcelas en los ejidos, que beneficia a los caciques locales porque acaparan las tierras creando conflictos y obstáculos al PROCEDE. En la Sierra el principal problema es la controversia por límites de terrenos (*ibid*).

Para 1990 la mitad de los habitantes, de 5 años o más de edad, declararon saber leer y escribir, lo que ha contribuido la capacitación agraria, pero esto se debe, fundamentalmente a la educación informal, no escolarizada, pero obligatoria. El indio de la selva se presenta como colono/campesino, vinculado con la tierra e independiente de la forma de propiedad que este tenga. Es innegable que, la forma de tenencia de la tierra, si determina la organización del trabajo, el uso y distribución de los recursos, la naturaleza y el sentido de las demandas sociales, así como las solidaridades y contradicciones de los miembros del propio grupo. En el mismo Censo se identificó que en la región selva, la proporción de hablantes de lengua indígena era la más alta con 40% y que el tzeltal era la lengua que más se usaba en 21.6% (*ibid*, p. 115)

Los refugiados guatemaltecos son otra importante variable de la compleja situación social y política chiapaneca a considerar, porque a pesar de que una parte fueron reubicados en Campeche y Quintana Roo, la mayoría se quedó en Chiapas donde el ejidatario o pequeño propietario que los albergó, los convirtió en mano de obra cautiva, reproduciendo el mismo esquema de acasillamiento de principios de siglo (*ibid*; p. 116).

En términos de la distribución regional de la población indígena, de 22 municipios que hay en la Centro, cuatro, Copainalá, Nicolás Ruiz, Ocoatepec y Totolapa tienen más de 70% de indígenas, en general los 87,795 indios representan 12.3% del total. De los 8 municipios, que integran la región Fronteriza, Las Margaritas presenta la mayor proporción de indios; hay 1,177 localidades en 12,790 km²; tojolabales, tzetiales y tzotziles suman 97,450 personas y representan 29% de la población municipal. Los Altos se forma con 6 municipios y 1,140 localidades, en 3,770 km², donde habitan: 333 mil indígenas y que son 78.2% del total; con una tasa anual de crecimiento de casi 4%; la mitad de la gente ocupada en la agricultura no recibe ingresos, pues producen maíz y frijol para autoconsumo. En la Selva, hay 12 ayuntamientos y 3,300 localidades, es la más grande de la entidad pues ocupa 19,789 km²; 80% son indígenas: 344,635 tzeltales y choles que registran una tasa de crecimiento poblacional de 5.7%, entre otras cosas porque es una zona de constante inmigración, de búsqueda de tierras para la agricultura provocando deforestación; también es donde coexisten ejidatarios agricultores de temporal con ganaderos extensivos (*ibid*, p. 129).

Articulada al reclamo de tierra, la dimensión étnica ha sido sumada para la integración de municipios autónomos en las zonas predominantemente zapatistas. Lo étnico, configura también una demanda de territorio y ha servido de base para conformar una normatividad agraria propia, que combina leyes revolucionarias y prácticas de tenencia de la zona (Van der Haar; *op.cit.*).

Respecto del contexto político, en general se reconoció al gobierno como interlocutor pero la dureza y la parcialidad que éste demostró, lo situó como enemigo. El EZLN no es advenedizo, se percató de la importancia de la demanda

agraria para trazar el proyecto revolucionario que propone y lo ha expresado en la prolíja literatura del mismo EZLN y sus exégetas (Villafuerte, *et. al.*; *op. cit.*). Sin embargo, no se puede obviar que a “partir de 1996, con la decisión del gobierno de abandonar los acuerdos de San Andrés y su opción por la guerra de baja intensidad, y con ello la militarización del estado y la creación de los grupos paramilitares en las mismas comunidades, ya no estamos solamente ante una situación de conflicto constante, latente o manifiesto, de los actores en torno a la tierra, sino que estamos ante un verdadero problema de derechos humanos e incluso de etnocidio y genocidio, además de la piratería de patentes biológicas por países y empresas extranjeras y la destrucción de la biodiversidad, por grupos nacionales, en función del proyecto global, encabezado por los grupos capitalistas favorecidos por el gobierno lo que constituye un atentado contra la naturaleza y la biodiversidad” (Concheiro y Tarrío, *op. cit.*; p. 52).

Los dilemas de Chiapas son que a pesar de los grandes recursos, tierra incluida, la pobreza alcanza a un porcentaje importante de la población; Chiapas posee tierras para producir suficientes alimentos y tiene los mayores índices de desnutrición de la República; la mayor parte de la población vive de la agricultura mientras la tierra, en la práctica, está en manos de reducidos grupos, agrícolas y ganaderos; Chiapas posee grandes yacimientos de hidrocarburos pero la mayoría de la población consume leña, recurso del que ha sido privada por la Ley de Ecología del exgobernador Patrocinio González, a pesar de que a comienzos de la década de los noventa generaba aproximadamente el 60% de la energía del país, una de cada tres viviendas no tenía energía eléctrica. Esta situación era común a los indígenas de la región y de los colonizadores de la selva (*ibid*).

En el estado la tierra es el recurso básico y también el recurso crítico, no por una escasez en abstracto sino por una alta concentración del recurso en pocas manos mientras una numerosa población campesina está obligada a reproducirse sobre pequeños retazos de tierras de mala calidad, a la vez que son reserva de mano de obra para el desarrollo empresarial de la entidad (Fernández, *et. al.*, *op. cit.*; p. 46).

La importancia de la tierra en Chiapas tiene varias acepciones y funciones, dependiendo del grupo social, ya sea indígena, campesino, de producción

mercantil o empresarial, y éstas van desde la tierra como mercancía y como medio de producción, a la tierra como medio de sobrevivencia y reproducción social y a la tierra como territorio: espacio de cosmovisiones, de prácticas culturales y religiosas, de reproducción, construcción y reconstrucción permanente, dialéctica de las identidades. Estas diferencias crean una dinámica interactiva de disputa en torno al espacio social, que se transforma y se modifica en la confrontación, dependiendo de otros ingredientes externos y de las relaciones de fuerza entre los actores involucrados. Todo ello confluye en un espacio marcado por una profunda pobreza, por esa miseria tan característica de los pueblos indios de México (Concheiro y Tarrío, *op. cit.*).

CAPÍTULO II

LA MUTACIÓN RELIGIOSA EN LA FRONTERA CHIAPANECA

En contra de la predicción de que el sentimiento religioso desaparecería, con el avance de la ciencia y la tecnología en las sociedades modernas, las manifestaciones y fenómenos religiosos persisten como parte importante del mundo contemporáneo y secularizado, constituyendo, precisamente, la contrapartida dialéctica de la tecnologización de modo que, como eventos sociológicos, merecen la atención detallada de las ciencias sociales. Sin embargo, la actitud predominante es la indiferencia o la neutralidad respecto a este terreno, al que se le considera irrelevante o ajeno al desarrollo histórico de la modernidad.

Si bien es cierto que se observa una marginación de la institución pastoral y de sus agentes, así como un abandono o descenso de la práctica, y una transformación o nueva jerarquización, no ortodoxa, de las creencias, dando lugar a la tesis más radical de la secularización —que postula la inexorable erradicación de la religión— se impone más bien la idea de que, lo que presenciamos en realidad, es una verdadera reorganización del campo religioso.

Abordar la cuestión del cambio religioso exige un mínimo repaso de algunos conceptos teóricos y categorías de análisis que permitan ubicar la problemática específica. Se dice mínimo porque es tan compleja y tan rica la bibliografía, sobre el tema, que resulta imposible agotarla en una tesis como ésta. Así que, luego de identificar las contribuciones pertinentes, para cubrir los objetivos planteados.

En este capítulo se reflexiona en torno al concepto de lo religioso; a la importancia de su estudio y a la investigación que de estos fenómenos se ha desarrollado; también se proponen algunos conceptos ordenadores, como *campo religioso específico*, para dar cuenta del proceso de cambio y mutación religioso, por qué se da y qué consecuencias tiene, así como, la manera en que se expresa el fenómeno en el estado de Chiapas y como se aplican los conceptos en ese caso particular.

Muchos investigadores han expuesto sus diferentes interpretaciones acerca de la religión motivados por diversas causas, entre las que destaca el hecho de que las manifestaciones religiosas han precedido, acompañado o han sido consecuencia de movimientos sociales y políticos, y que desempeñan un papel muy importante en el mantenimiento de las formas de jerarquía y del orden social establecido; o bien, en el cuestionamiento disidente de ambos, es decir que la búsqueda religiosa permanece y que puede impulsar acciones contestatarias o, por el contrario, promover actitudes de consolidación del orden social vigente.

Para que la religión se constituyera en objeto de análisis fue necesario el surgimiento de la modernidad, en virtud de que generó un tipo de racionalidad que puso en tela de juicio a la propia religión, como principio ordenador del mundo y los sistemas sociales. Se relativizó el poder y legitimidad de la religión porque cambió la forma de relación del hombre con la naturaleza y se disoció la esfera de control, que aquella tenía, sobre la vida pública y la privada.

En la actualidad existe un debate, en la ciencias sociales, en torno a cómo construir una definición del concepto religión; si bien no se trata de un problema nuevo, sí se plantea en un contexto diferente y debe considerar ciertos criterios para poder "elaborar un conjunto de proposiciones sistemáticas que permita analizar y comprender el terreno de lo religioso, sobre la base de la observación y la experiencia, al tiempo que canalice la subjetividad de los investigadores y evite la trampa de los juicios de valor" (Campiche, 1990; p. 13), es decir, debe apreciar que la realidad socio religiosa es compleja, cambiante y construida socialmente y que ésta no es comprensible fuera de la estructura social ni de la historia.

La mayoría de las definiciones clásicas del concepto religión, remiten al ámbito de lo subjetivo porque la consideran resultado de seres suprasociales, sobrehumanos o sobrenaturales, seres cuya existencia, por supuesto, no es susceptible de ser comprobada empíricamente. Por eso, "la preferencia por las perspectivas hermenéuticas y fenomenológicas ha hecho que gran parte de la sociología de la religión se satisfaga con descripciones detalladas de la naturaleza y contenido de la creencia religiosa y la experiencia subjetiva, mientras se desdeñan las explicaciones

de los orígenes, funciones y efectos de las prácticas e instituciones religiosas" (Turner, 1988; p. 15).

En un intento por establecer un método marxista para la investigación de la religión, Stephan Feuchtwang (1977) señala que los exponentes de la sociología de la religión, la conciben como un hecho universal y que no existen teorías a partir de las cuales se pueda derivar un concepto de religión o las descripciones de aquello en qué consiste y de cuándo es necesaria o no lo es; mientras tanto, Maurice Godelier (1980) afirma que si bien Carlos Marx no elaboró una teoría específica para dar cuenta de la religión, sí desarrolló algunos elementos para entender el carácter fantasmagórico de las relaciones sociales, el problema de la religión y, a través de él, el de la práctica simbólica y de la ideología en general¹.

Desde que el hombre tomó conciencia de su situación existencial, en el seno del universo, su problema fundamental ha sido explicar el origen de la creación del mundo y de la vida; imposibilitado para ello recurrió a la idea de un ser omnipotente y omnipresente, con la capacidad de crearlo todo, como una especulación mental o elaboración ideológica. De ahí, la invención de mitos porque resuelven la necesidad de explicación y originan símbolos o imágenes que aparecen ambivalentes.

La idea de lo sobrenatural y de lo suprasocial representa un problema peculiar para las ciencias sociales que abordan el estudio de la religión; esa realidad inmaterial ha sido postulada de diferentes formas, pero generalmente considerada ajena a la competencia de las disciplinas sociales, o bien concebida como no problemática, se elude su discusión y análisis.

Algunos han tratado de explicar este asunto como una necesidad psicológica; otros como la posibilidad de una acción y experiencia extrahumanas; también hay quienes buscan un tipo especial de significado. Todos, sin embargo, la incluyen como una categoría que es por definición, lo científicamente incognoscible. Esta categoría

¹ Enrique Dussel, en su ensayo: "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión"; Rev. *Cristianismo y sociedad* No. 85, México, 1985; desarrolla con amplitud un análisis de la evolución del pensamiento de Marx en torno al concepto de fetichismo del que se pueden desprender pistas para formular una teoría sobre la ideología en general y sobre la religión como ideología en particular.

define a unos seres de tal manera que no puede sustentarse más que en axiomas tautológicos; verdades declaradas no demostradas, imposibilitando a la ciencia social para postularla en términos empíricos y de teorías comprobables.

La subjetividad individual, como referencia primaria de las ideas de los sujetos sociales, explica la fundamentación de tal categoría incognoscible, entonces se debe buscar el medio para abordar esa subjetividad como objeto de conocimiento, en lugar de dejarla fuera de la competencia de las disciplinas sociales.

Las distintas clases de subjetividad pueden ser investigadas sociológica e históricamente, preguntando qué tipo de sociedades o formaciones sociales proporcionan las condiciones en que esas subjetividades son posibles como categorías y supuestos; en otros términos: habrá que dar cuenta de las condiciones materiales que hacen posible la conformación social e histórica de las diferentes clases de subjetividad y de cómo éstas forman parte de las identidades culturales.

Luego entonces, para abordar la cuestión religiosa desde un ángulo materialista y crítico, es menester una revisión rigurosa de las categorías que fundamentan la ideología y en particular de la religión como ideología. Asimismo se debe analizar el doble papel que juega como sistema de ideas sobre la realidad y como sistema de comunicación de esas ideas. Feuchtwang (*op. cit.*; p. 80) ensaya una definición en este sentido: "Una religión es un sistema de categorías o una articulación de varios sistemas de categorías de representación como símbolos y rituales. Por su intermedio se reproducen las definiciones o clasificaciones del mundo como un todo. La religión es una clase de ideología".

La religión es ideología que combina la totalización con la prescripción moral. Es un sistema cultural de acción simbólica y su estudio puede dar cuenta de cómo opera interpretando la experiencia y de cómo compromete una determinada orientación de la acción.

Para derivar un concepto de religión pertinente a este enfoque, se debe analizar la polémica teórica con relación a las dos acepciones de ideología a las que han dado lugar las diferentes exégesis del marxismo: la primera interpretación define a la ideología como "falsa conciencia" (*acepción estricta*) y otorga una mistificación

intrínseca de la conciencia, que esconde las causas de los fenómenos sociales y los atribuye a factores extrahistóricos, extrasociales o sobrenaturales (relativiza el carácter de clase de la ideología); la segunda concibe a la ideología como una "forma superestructural de la conciencia social" (*acepción amplia*) y distingue la existencia de las dos ideologías fundamentales: la burguesa, cuyo objeto es invertir, alterar o deformar, en el pensamiento, las causas reales de los hechos sociales; y la proletaria, que pretende develar tal deformación y dar acceso al conocimiento de las causas históricas de los mismos hechos sociales (Gómez P., 1985; pp. 29 y ss.).

De manera resumida: el sentido restringido de ideología, como conciencia falsa, pone énfasis en la elaboración de una teoría formalista, relativiza el sustrato clasista y limita la discusión a modelos lógico-conceptuales; en cambio, la *acepción amplia* aborda la cuestión desde la perspectiva de la confrontación de clases aportando elementos teóricos para su análisis, pero sin reducirse a ello y señalando que para quienes se adscriben a ésta, no hay actividad humana libre de influjo ideológico ya sea estética, productiva, simbólica, política o científica: "Ideología es la visión de la realidad compuesta de creencias, juicios de valor, actitudes y prescripción que recoge y expresa intereses concretos de clase, incidiendo y guiando toda acción humana en una dirección práctica determinada" (*ibid.*; p. 14).

En ese sentido, la religión incide en la acción humana recurriendo a ciertos mecanismos discursivos, que permiten sustituir las causas históricas por especulaciones ideológicas. La pregunta ahora es: ¿cuáles son esos mecanismos y cómo operan en la orientación de la acción humana?

Los mitos religiosos constituyen la representación ideológica de la cosmovisión que las diferentes culturas han creado y, en torno a ellos "se agrupan y organizan todas las manifestaciones de la vida: costumbres, usos y prácticas del hombre sobre lo real y cotidiano" (Ortiz E., 1982; p. 4).

Basada en los mitos "la práctica religiosa está dirigida a incidir en las condiciones de producción y de vida y constituye un verdadero trabajo simbólico, una acción imaginaria sobre esas condiciones" (Godelier, *op. cit.*; p. 9). Por lo tanto, para

analizar este aspecto, es pertinente recurrir a la mitología, que forma parte de la semiología, como ciencia formal, y de la ideología como ciencia histórica.

El mito constituye un sistema de comunicación, un mensaje, por eso no puede ser un objeto, un concepto o una idea; se trata, más bien, de un método de significación, de una forma. El mito es un habla y se define por la forma en que se le profiere, no por el objeto de su mensaje, sus límites son formales no sustanciales, la historia humana es la que hace pasar lo real al estado de habla, por medio del lenguaje, sólo la historia regula la vida y la muerte del lenguaje mítico. Se entiende por lenguaje, discurso o habla, a toda unidad o síntesis significativa, sea verbal o visual, incluso los objetos se constituirían en discursos, siempre y cuando signifiquen algo, es decir, que nos remitan al problema de la significación. "El mito es un habla elegida por la historia, no surge de la naturaleza de las cosas" (Barthes, 1983; p. 200). O bien como dice Cassirer (1974; p. 30) "el lenguaje es la fuente del mito... El lenguaje humano es metafórico en su esencia misma; está lleno de símiles y analogías".

El carácter fundamental del concepto mítico es el de ser apropiado socialmente, en otras palabras, que corresponda estrictamente a una función y se defina como una tendencia, es pues la intención misma de la conducta. "El arte nos abre el universo de las 'formas vivas'; la ciencia nos muestra un universo de principios y leyes; la religión y el mito empiezan con la conciencia de la universalidad y la identidad fundamental de la vida... el mito no surge solamente de procesos intelectuales, brota de las más profundas emociones humanas... es una objetivización de la experiencia social del hombre no de su experiencia individual" (*Ibid.*; pp. 28, 55 y 60).

La comprensión de la práctica simbólica es la posibilidad de entender las diversas formas que revisten las relaciones de dominación y explotación, y de reconstruir los procesos en que han surgido las sociedades de castas y de clases, es decir, de las formas sociales que preceden a la producción capitalista. En estas formaciones sociales la práctica religiosa constituye una práctica política sobre las condiciones sociales específicas de producción, pero esta práctica material, política, simbólica y estética, al mismo tiempo está dirigida a un ser imaginario o mítico vinculado a la buena salud, la caza abundante, la buena cosecha, la armonía social y la vida; las

creencias religiosas regulan todo el ciclo de vida individual y social, y el ritual asegura la existencia temporal. El fundamento fantástico de la religión, en esas sociedades, es doble: como representación ilusoria del mundo y como atribución de una existencia independiente a las idealidades religiosas. La naturaleza es desdoblada en un mundo sensible y otro suprasensible cuando, al construir las idealidades míticas y religiosas se les atribuye existencia análoga a la de los hombres e independiente de ellos. Esta representación analógica e ilusoria tiene una doble consecuencia: la religión se presenta como un medio y una voluntad de conocer y explicar la realidad y, en la medida que esa interpretación alude a seres análogos al hombre, también se presenta como un medio para actuar sobre esos personajes (Godelier, *op. cit.*; p. 335).

Contrario a toda lógica el mito ha trascendido su influencia hasta el presente, el orden cultural y social es trastocado por mitos y prácticas que los grupos humanos han empleado para darle sentido e identidad a su existencia. Este poder del pensamiento mítico sobre el racional, esta regresión a las fases rudimentarias de la cultura humana, tiene su origen en la significación del mito. Históricamente no hay cultura que no esté impregnada de elementos míticos y penetrada de ellos (Cassirer, *op. cit.*).

En este sentido toda representación religiosa del mundo es inseparable de una práctica sobre el mismo, aunque ésta sea imaginaria, el contenido de los símbolos es lo que fundamenta la práctica religiosa y hace de ella, además de un sistema de representaciones, un medio que se piensa objetivo y eficaz para incidir en la realidad mundana. "Por su origen, y por su contenido, la religión es representación espontánea e ilusoria del mundo pero de tal manera que desde su interior exige y funda una práctica que le corresponde. *Toda acción religiosa implica una acción del hombre sobre sí mismo*" (Godelier, *op. cit.*; p. 336, mi subrayado).

Para resumir: ni de la naturaleza, ni de los principios formales de pensamiento se puede deducir el papel de la estructura mítica, porque su fundamento está en las mismas relaciones sociales, o sea que la materia prima de "lo sagrado" está en la

articulación oculta de las relaciones sociales y de las condiciones de reproducción del sistema que se basa en esa estructura mítica.

Interesa ahora abordar, desde la sociología, el aspecto de la influencia de la religión en el desarrollo de las sociedades, es decir, de los usos o funciones sociales de la religión. No se propone analizar la función normativa de lo religioso en los términos del estructural-funcionalismo, que le atribuyen sólo la introyección de valores aceptados y necesarios para la reproducción de la sociedad, sino reflexionar en torno a "la dialéctica del hecho religioso, y no suponerle, a priori, una función integrativa" (Fábregas, 1989; p. 18).

Ya se consignó que a pesar del proceso de secularización de la sociedad, que es consustancial a la tecnologización y la modernización, se vive un resurgimiento del sentimiento religioso que se contrapone, dialécticamente, a la racionalización instrumentalista del capitalismo.

Se puede identificar un interés público por modificar y adaptar las creencias e instituciones religiosas, de manera congruente con los cambios de la sociedad; pero también existe un interés intelectual por los problemas del significado y el propósito de la vida social, por los fundamentos de la ética, la moral y los valores. La sociología da cuenta, en particular, de la relación entre los aspectos generales de la conducta y la declinación de la ortodoxia religiosa y de la significación intrínseca de lo religioso (Robertson, 1980).

En esta perspectiva, la sociología clásica de la religión ha hecho pocos aportes en la medida que casi todos sus exponentes la conciben como "factor de estabilización social", por lo que no se dispone de muchos textos de apoyo. Solamente las consideraciones de Antonio Gramsci y de Pierre Bordieu permiten ir más allá de aquel enfoque, sin negar otros aportes al mismo.²

A principios de la década antepasada, Otto Maduro (1980) desarrolló un exhaustivo análisis, considerando las propuestas teóricas de Bordieu, respecto del *campo religioso* como producto de los conflictos sociales y como terreno de expresión de los

² Se consultaron para ese fin: Hugues Portelli: *Gramsci y la cuestión religiosa*; Laia, Barcelona, 1977; y, Pierre Bordieu: *Sociología y cultura*; Grijalvo-CNCA, México, 1990.

mismos. Constató que se trata de una realidad parcialmente producida por las relaciones sociales y que es, también, parcialmente autónoma, a partir de lo cual pudo analizar las relaciones entre los conflictos sociales y el *campo religioso*, o bien, los condicionamientos religiosos de las luchas sociales, ubicando la discusión en el aspecto del impacto y de los efectos, que ejerce lo religioso sobre los conflictos sociales. Recuperando sus postulados se puede incursionar en el estudio de la categoría *campo religioso* como generador de relaciones sociales específicas.

Los seres humanos producen su sociedad, es decir sus relaciones, organización, estructuración colectiva, etcétera; pero lo hacen por mediación de una cierta y determinada "visión del mundo". La visión del mundo que cada grupo social adopta, a partir de su experiencia colectiva, orienta y limita la producción, reproducción y transformación de las relaciones sociales. Esa visión del mundo es producto de las mismas relaciones sociales y, simultáneamente posibilita, condiciona e influye en la generación de otras relaciones sociales, ejerciendo un papel activo en el ulterior desarrollo de las mismas.

Toda religión proporciona una determinada visión del mundo y funciona como terreno de mediación de la acción de los seres humanos sobre sí mismos y sobre su entorno socio-natural. El trabajo religioso, como ejercicio intelectual, consiste en la "transformación de lo socialmente vivido en lo socialmente pensado" (López Fernández, 1976; citado por Maduro, *op. cit.*; p. 168), en la estructuración subjetiva de la experiencia colectiva objetiva. Es decir que toda religión establece líneas de demarcación definiendo "lo deseable y lo indeseable, lo pensable y lo impensable, lo posible y lo imposible, lo útil y lo perjudicial, lo importante y lo secundario, lo urgente y lo postergable, lo prohibido y lo permitido, lo obligatorio y lo voluntario, lo evidente y lo cuestionable, lo absoluto y lo relativo" (Mircea Eliade, 1981, citado por Maduro, *op. cit.*; p. 169). Toda visión religiosa del mundo, determina la actividad del grupo que la adopta; limita y orienta la conducta social y organiza la experiencia colectiva.

Al darle un sentido a la experiencia colectiva la religión se constituye en un elemento fundamental de la conciencia y de la identidad del grupo; por su mediación los

creyentes perciben el mundo y se perciben a sí mismos, ergo, la religión puede influir en el desarrollo de la sociedad, puede cumplir ciertas funciones sociales.

Más adelante se retoma la cuestión de cómo la religión puede ser constituyente de la identidad social, tema que interesa a esta tesis, mientras tanto se establece que las funciones de una religión pueden variar de acuerdo con la estructura social, la historia y la coyuntura de cada sociedad, y de cada sistema religioso; asimismo, se consigna que para precisar las funciones de una determinada religión, en un contexto sociocultural específico, tendría que partir de una investigación empírica de los fenómenos sociales y socioreligiosos pertinentes y no, como ya se dijo, afirmar a priori una cierta función, o bien, hablar de "la función social de la religión" en general.

Tales funciones dependen de las condiciones objetivas de la sociedad en cuestión, de la conformación específica del *campo religioso* y de sus circunstancias internas.

El término *campo religioso* sirve para designar un espacio de relaciones sociales que dispone de relativa autonomía en la complejidad de los procesos históricos; para precisar el valor epistemológico del mismo son útiles las aportaciones de Bordieu (1990), en el sentido de que, si bien no tiene un contenido teórico específico, constituye un concepto o un esquema ordenador, cuya utilidad es la de "mediar entre la estructura y la superestructura, así como entre lo social y lo individual" (García Canclini, 1990; p. 17), este concepto es un rastreador para buscar relaciones, no para determinar propiedades o construir explicaciones, con lo que se evitan los riesgos del clásico deductivismo mecanicista, que muchos sociólogos emplean en el estudio de los fenómenos culturales (Giménez, 1995).

"Un campo se define como un sistema específico de relaciones objetivas —que puede ser de alianza o de conflicto, de competencia o de cooperación— entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran parte, independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan. La especificidad de cada campo depende del tipo de recursos o de capital que allí tiene curso. Ahora bien, Bordieu (1979, citado por Giménez, *op. cit.*; p. 10) distingue tres tipos de capital: el capital económico (el único reconocido por los economistas), el capital cultural (v. gr. los diplomas escolares y los universitarios, la competencia intelectual o artística) y el

capital social (la red de relaciones sociales). A esto debe añadirse el capital simbólico, es decir, atributos impalpables pero decisivos que ocupan posiciones dominantes y que son base de la legitimación del poder: la autoridad, el prestigio, etcétera.

Dada la relativa independencia o autonomía, de los diferentes campos en que se reproduce la vida social de las sociedades modernas (el económico, el político, el científico, el artístico o el religioso) el análisis sociológico debe estudiar la dinámica interna de cada uno, es decir, de cómo luchan por la apropiación del capital que cada campo genera, los grupos que en él intervienen, porque "la confrontación entre las clases, es resultado de la manera en que se articulan y combinan las luchas por la legitimidad y el poder en cada uno de los campos" (García Canclini, *op. cit.*; p. 19).

Si bien Pierre Bordieu aplicó la teoría de los campos específicamente a la producción cultural y estableció el concepto "mercado de bienes simbólicos", otros sociólogos, exégetas de aquél, la han aplicado al terreno de lo religioso. En especial Jean Pierre Bastian (1983 a y b; 1985; 1986 y 1997) analiza las diferentes instituciones de producción, reproducción y distribución de los "bienes simbólicos de salvación".

Desde esa lógica, la investigación de la religión debe ocuparse por analizar el *campo religioso* como un lugar donde las clases dominantes, luchan por alcanzar y afianzar su hegemonía, mientras las clases subalternas lo hacen por alcanzar y afianzar su propia autonomía.

También Antonio Gramsci (1958; citado por Portelli, *op. cit.*) desde otro enfoque teórico, señala que la religión, surgida y practicada por las clases subalternas, sufre una transformación al exteriorizarse y escapar a su control, para luego imponérseles como instituciones y normas. Luego afirma que, así como la ideología no es un conjunto cultural coherente y que abarca varios grados, de acuerdo a los grupos sociales portadores, la religión tampoco es homogénea sino que se subdivide en forma paralela a las clases sociales existentes, de modo que habría formas religiosas propias de los campesinos, de los obreros, de la burguesía, de las mujeres y hasta de los intelectuales, según sus diferentes concepciones del mundo. Incluso demuestra que la aparente unidad superficial de las grandes religiones no impide

distinguir, en su interior: una teología o filosofía destinada a preservar el orden intelectual de la jerarquía eclesiástica y, por otra parte, el sentido común y el folklore, articulados por las clases subalternas para satisfacer sus necesidades.

Dado que Gramsci estudió en particular el catolicismo, como norma de conducta, y no como concepción del mundo, le permitió identificar dos actitudes opuestas: una, activa y progresista, en el cristianismo primitivo y el protestantismo y otra, pasiva y conservadora, en el cristianismo jesuítico. Lo que propone es que no es intrínseco el carácter enajenante en la religión, sino que éste surge cuando aquella rebasa a las masas y se constituye en una necesidad para preservar un determinado orden. Es decir que la ideología religiosa, de las clases subalternas, es progresista sólo cuando da sustento ideológico a una acción positiva, como una forma de la voluntad popular. En la apreciación que hace Gramsci acerca de la función histórica de las ideologías religiosas, como formas particulares de ideología, lo lleva a concluir que no todas son necesarias pues, cuando alguna se institucionaliza y promueve la pasividad, deja de ser necesaria.

Además de estudiar la religión como un tipo de ideología, también aborda el análisis de la iglesia como aparato ideológico, observando el desarrollo histórico de la función de los intelectuales, destaca las diferencias entre los aparatos de estado y los religiosos y sus respectivos papeles en la construcción y mantenimiento de la hegemonía de una determinada clase, por medio de la coerción. Esto para definir el papel de la iglesia y precisar su relación con la sociedad política.

De todo lo anterior desprenden algunas hipótesis que interesa subrayar: no existe unidad ideológica real, ni religiosa, ni política, siempre hay subdivisiones; por ejemplo: el sectarismo que refleja la división ideológico-política de un país y es consecuencia de las limitaciones a la libertad política, se constituye como forma de expresión de las clases subalternas y las manifestaciones religiosas disidentes se dirigen a enfrentar los mecanismos de control que el aparato político ejerce; en ese mismo sentido, concluye que las sectas no son fruto de la iniciativa popular, sino promovidas por la clase dirigente para cooptar movimientos reivindicativos que no

encuadran en el marco de la contienda política y que, por lo tanto, son ramas del aparato ideológico religioso de Estado (Portelli, *op. cit.*).

Con estos elementos podemos abordar la tarea de analizar el *campo religioso* como uno de los terrenos de mediación de los conflictos sociales. En sociedades de clases, la producción de la visión religiosa del mundo es una actividad realizada de manera exclusiva, por un cuerpo de funcionarios encargados de la misma; sin embargo, en países como el nuestro, donde algunos sectores de la población mantienen una tradición religiosa autoprodutiva, es decir donde todos y cada uno de los miembros de un grupo étnico, por ejemplo, pueden realizar ejercicios de producción religiosa, contribuyendo a construir la exégesis del mundo para ese grupo, el análisis de la conformación del campo religioso, y su dinámica interna, se hacen más complejos.

El análisis de un *campo religioso* específico tendría que incluir la identificación de las diferentes estrategias de las clases dominantes para hacer que ese campo se constituya en obstáculo a los esfuerzos, de las clases subalternas, por construir su autonomía, en otras palabras, cuando éste se convierte en instrumento de la hegemonía de las clases dominantes; o bien a la inversa, tendría que analizar las condiciones y modalidades en que el mismo funciona, oponiéndose a la hegemonía dominante y sirviendo como medio para la instauración de la autonomía de las clases subalternas.

La hipótesis es que en una sociedad como la nuestra, productora de mercancías, la dialéctica religiosa se expresa en el contraste entre la comunidad del rito con el énfasis en la individualidad; entre la importancia del éxito de la acción personal, en contrasentido con la vida comunitaria del ritual religioso. Las percepciones metafísicas del hombre y la sociedad pueden variar, pero la forma que adoptan depende de las exigencias de la formación económica. En este sentido las relaciones sociales estarían contenidas en la religión, como en la economía, el arte y la ideología. Por otra parte, la dialéctica del proceso religioso se revela en la medida que la esfera religiosa se circunscribe a los contextos institucionales que regulan las relaciones sociales, mientras las formas de protesta asumen un carácter religioso. Es

decir que: "La tecnificación de la sociedad va introduciendo la despersonalización y (al mismo tiempo) creando su contraparte que es, precisamente, la fortaleza del sentimiento religioso" (Fábregas, *op. cit.*; p. 19).

En suma: el representar de manera racionalizada el mundo humano y natural, está relacionado dialécticamente con una revitalización de la religión o sus paralelos. Los movimientos de protesta, animados por la perturbación de los contextos culturales a que dan lugar la tecnologización y la depredación social y ambiental, adoptan un enfrentamiento contra la cultura del capitalismo por la misma dialéctica interna de la religión como sistema cultural. A esa factura parecen responder los procesos de adopción, y adaptación del protestantismo, así como el desquiciamiento de los entornos culturales donde actúa.

La intención de estas notas no fue agotar esta discusión, sino plantear las posibles perspectivas teóricas que coadyuven a explicar la naturaleza del cambio y mutación religioso y la función histórica de los nuevos agentes, para demostrar que, en la zona fronteriza chiapaneca, se vive una mutación religiosa que tendrá diferentes consecuencias, de acuerdo a los discursos ideológico religiosos que se adopten y de la manera en que se adapten a ese contexto específico.

El campo religioso chiapaneco

A la compleja realidad social del estado de Chiapas se añade la diversidad religiosa. Hay tantas, dispersas y diferentes organizaciones religiosas y cultos que se dificulta su identificación, su cuantificación y la apreciación de la problemática social implícita en ese complicado entramado de relaciones sociales.

Los criterios para clasificarlas son también muy diversos según el nivel y el objetivo de la comparación. Para los fines de esta exposición se identificó que los actores del *campo religioso chiapaneco*, se agrupan en tres grandes bloques religiosos, más o menos institucionalizados por un lado, y por otra parte, a las múltiples prácticas de la *religiosidad popular*.

El primer bloque es el **católico**, en el que ubicamos, por una parte, a la iglesia tradicional, jerárquica y eclesiásticamente institucionalizada; por otra, al grupo que desde dentro del espectro institucional adoptó, en su momento, la denominada Teología de la Liberación —actualmente decantada en lo que el mismo Obispo Samuel Ruíz García (1999) denomina Teología India—; y por último al movimiento de la Renovación Carismática Católica, como expresión sincrética de pentecostalismo y catolicismo; o mejor, como demuestra Bastian (1996) se trata de una manifestación de la *pentecostalización* del catolicismo.

La iglesia mantiene tres jurisdicciones espirituales o diócesis, cuyas cabeceras están en las ciudades de Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de las Casas y en Tapachula. El prelado de la primera está considerado como conservador, mientras, los otros dos, asumieron la "opción por los pobres", en virtud de las condiciones de marginalidad en que vive la mayoría de sus feligreses, radicalizando su acción pastoral y colocándose en una postura de enfrentamiento contra las estructuras de poder y de explotación sobre los indios.

Se identifican dos grandes bloques de organizaciones no católicas: el **evangélico** y el **sectario**, el criterio inicial para diferenciarlos es el tipo de textos normativos a los que recurren, como sustento teológico fundamentalista de sus discursos, y la actitud que observan ante propuestas ecuménicas de convivencia.

El primero, el **evangélico**, se integra con una mayoría de iglesias presbiterianas y bautistas; también se incluyen en este bloque a los pentecostales y luego están los discípulos de Jesús y las iglesias cristianas y nazarenas. Encuentran sustento para sus prácticas únicamente en la Biblia, una importante proporción se aglutinan en una organización de confluencia ecuménica denominada "Alianza Ministerial", realizan campañas de salvación y evangelización, públicas y multitudinarias. Hay que señalar que los pentecostalismos no están reñidos con la hipermodernidad porque la tercera generación de expansión de estos movimientos es mediática, pero catártica al igual que las micro comunidades empáticas (Bastian, *ibid.*).

El segundo grupo de organizaciones no católicas, el bloque **sectario**, lo forman los testigos de Jehová, los mormones y los adventistas del séptimo día. Estos tienen

otros textos normativos, además de la Biblia —o en lugar de ella, como el Libro de Mormón—. Su actitud sectaria elimina toda posibilidad de ecumenismo, siendo su principal objetivo la competencia por ganar adeptos.

En cuanto a la **religiosidad popular**. Ésta constituye no solamente una determinada práctica religiosa porque, para los pueblos de origen mesoamericano, sustenta la etnicidad como una expresión ideológica de pertenencia. La identidad étnica encuentra su independencia y autonomía, en la fuerza y resistencia de su cosmovisión religiosa. Permite desarrollar una solidaridad, concientizada y materializada en sus prácticas y cultos religiosos, conformando un proceso que sintetiza, en una alternativa, todas las imágenes que el grupo tiene de sí mismo. Religión, naturaleza y sociedad están estrechamente vinculados, ninguna esfera de la vida cotidiana queda al margen del mundo simbólico religioso: salud, agricultura, organización social y, en resumen, el ciclo vital de los individuos y la comunidad se incluyen en el conjunto de ideas y prácticas que articulan "la creencia y el costumbre" como recurso de identificación interna y de diferenciación externa.

Esa cosmovisión que aglutina práctica, mitos y filosofía, sustenta una identidad globalizadora y hace posible la reproducción social otorgando, introspectivamente, la libertad y recompensas que le son negadas por la opresión colonial. Concluyendo: es en el ámbito mágico-místico de la religiosidad popular, en donde los indios se realizan como pueblos.

A partir de esta identificación general de los actores que intervienen en la distribución de bienes simbólicos de salvación, en el estado de Chiapas, se analiza a cada uno de ellos, sus características y su proceso de constitución. Podemos concluir, de manera provisional que el *campo religioso chiapaneco* está en disputa por la competencia creciente de ofertas religiosas, es decir que se opera en su dinámica interna un proceso de reorganización o de mutación cultural.

La iglesia católica

La iglesia católica ejerce la hegemonía en el campo religioso. Desde la Conquista y la evangelización dispone de un estatuto de privilegio frente a la sociedad y el Estado. Estableció un verdadero monopolio en la gestión de los bienes simbólicos de

salvación y ha tenido una importante influencia en lo económico y lo político. La Reforma y el liberalismo posrevolucionario, intentaron socavar el poder y la influencia que esta institución tiene en la formación social mexicana, a pesar de lo cual no perdió la supremacía en lo religioso y continúa teniendo un innegable peso político y cultural.

Giménez (1988; p. 5) considera que el catolicismo ha permeado "profundamente el *ethos* mexicano y se ha hecho *coextensivo a la cultura nacional*" y que si bien es aventurado afirmar que el catolicismo defina a la identidad nacional, al menos ha logrado "teñir de guadalupanismo esa identidad", además que continúa siendo proveedora de símbolos, normas y modelos de comportamiento.

Sin embargo, no existe un solo catolicismo monolítico, sino muchos. La pluralidad religiosa no es un fenómeno nuevo sino una característica propia de la religiosidad en México; entre las subidentidades variantes de la católica encontramos: las militantes (Acción Católica, Movimiento Familiar Cristiano); las progresistas (Cristianos por el Socialismo, Sacerdotes para el Pueblo, Comunidades Eclesiales de Base, Teología de la Liberación y Teología India); las integristas (Opus Dei); las terapéuticas (monjes benedictinos de Cuemavaca) y las de tipo "reavivamiento" (Movimiento de Renovación Carismática) (Giménez, 1993).

Ya desde la Colonia, y luego durante la Independencia: "Lo que podía parecer una cultura católica integrada sería en realidad un catolicismo polimorfo que incluía la inmensa mayoría de las manifestaciones religiosas latinoamericanas... los que escapaban a la esfera católica constituían minorías, numéricamente insignificantes: protestantes, espiritistas, teosóficas, francmasonas, que nutrían un frente anticatólico desde posiciones más políticas que religiosas" (Bastian, 1997; pp. 42 y s).

Para valorar el alcance de la evangelización, que emprendió la iglesia católica a la par de la Conquista, se debe considerar que la introducción de un nuevo modelo de civilización fue obra de los misioneros, sin embargo ese modelo era tan diferente porque para la civilización prehispánica que estaba formada por comunidades campesinas, la divinidad no está en el cielo, ni siquiera está en la tierra, es *la tierra*, y

es femenina. Por esa razón la frase, "Padre nuestro que estás en el cielo" es totalmente ininteligible para la cosmovisión precolombina (De Vos, 1999; p. 14).

Además, los misioneros jesuitas quisieron encontrar el "mensaje de Dios en las distintas religiones del mundo, lo que permitió una nueva lectura de las religiones antiguas... Los criollos en creciente oposición contra los privilegios de los españoles, escucharon con atención este giro ideológico... una nueva lectura del pasado que culminaría con el pensamiento profético de fray Servando Teresa de Mier, permitió enjuiciar la Conquista como inútil y buscar en el pasado prehispánico una época gloriosa, un edén perdido, que se recuperaría con la expulsión de los infames pervertidores de una gran cultura" (Gabayet, 1986; p. 26).

"Los criollos, buscando los orígenes cristianos autóctonos (construyeron) un símbolo que demostrase que este pueblo era también un pueblo elegido por la divinidad, en otras palabras un milenarismo nacionalista. Es la Virgen de Guadalupe, que en palabras de fray Teresa de Mier existe desde antes de la conquista, el centro del arquetipo mesiánico para poder sentir el presente como continuador de los signos y mandatos del pasado, y de la misión del futuro... Jaques Lafaye esclarece la filigrana que sigue la secuencia y las vicisitudes del mito guadalupano como elemento central de la conciencia nacional... a partir del día en que los mexicanos aparecieron a sus ojos como un pueblo elegido, estuvieron potencialmente emancipados de la tutela española" (Jaques Lafaye; 1984, citado por Gabayet, *op. cit.*; p. 26).

"Nada mejor para los criollos que encontrar en el símbolo de la Virgen de Guadalupe el universalismo que 1810 necesitaba... la historia de México ha intentado ubicar el problema de la conquista y de la mezcla racial de nuestro país... y es dentro del marco religioso que la Colonia trata de resolver el problema de la identidad; después lo hará a través del racionalismo de la ilustración o del romanticismo europeo, que culmina con el indigenismo contemporáneo, en el que se reelaborará una visión de nuestra identidad en donde la 'Edad de Oro' es el pasado prehispánico... nuestra identidad tiene una historia marcada por la historia del discurso filosófico, un discurso y un análisis de la historia en el que el presente sea siempre la continuación de los

mandatos sagrados del pasado, en aras de un futuro único, peculiar, de corte mesiánico" (*ibid.*; p. 27).

En la etapa de la Colonia, "Los centros religiosos hegemónicos se encontraban rodeados de centros menores, subordinados e integrados en extensas redes de relaciones de reciprocidad y redistribución del excedente simbólico... hubo un doble proceso: por un lado la apropiación de ciertos elementos del cristianismo ibérico por las masas, quienes lograron reconstruir sus identidades amenazadas, como lo ha mostrado Carmagnani (1988; citado por Bastian, 1997; p. 31); por otro lado, los potentes mitos integradores barrocos fomentados y recuperados por las élites criollas como instrumentos de una lucha incipiente y siempre más firme contra las burocracias peninsulares... la fuerza integradora del catolicismo colonial y la diferencia radical de esta expresión se puede apreciar en el arte barroco... la exuberancia del color y de la forma, manifestación de una sensualidad a flor de piel, el barroco americano es el símbolo del triunfo de la pasión sobre la razón, intentó poner la actividad productiva al servicio del goce... es también la expresión de una cultura religiosa radicalmente opuesta a la del protestantismo porque es antítesis del desprendimiento y de la sobriedad puritana".

Donde reside la característica más importante de la identidad colonial es en la fuerza conjugada del catolicismo político y estético —expresado en el arte barroco— que contribuyó a conformar una cultura religiosa y política integradora y legitimadora de las asimetrías sociales y raciales. "La modernidad política fue impuesta por las élites criollas que reemplazaron a las burocracias ibéricas... las constituciones de la primera mitad del siglo XIX defendieron las prerrogativas del catolicismo como religión exclusiva portadora de la identidad nacional... la modernidad religiosa de América Latina empezó con los movimientos de reforma liberal triunfantes a partir de la segunda mitad del siglo XIX y la primera consecuencia fue la fragmentación restringida del campo religioso... las nuevas formas de religiosidad quedaron circunscritas a las minorías religiosas activas de los movimientos liberales minoritarios que estaban en el poder" (*ibid.*; pp. 32 y ss.).

"Durante cuatro siglos y medio los pueblos de América Latina vivieron como lo habían hecho desde siempre, con un panteón ricamente poblado. El panteón antiguo estaba administrado por una burocracia sagrada de sacerdotes y de vírgenes del Sol. En el nuevo ejercieron prerrogativas en la gestión de los bienes simbólicos de salvación, este privilegio reconocido no impidió la multiplicación de las prácticas rituales relativamente autónomas, dentro o fuera de los templos, en los altares para los muertos, bajo los árboles protectores o en las cuevas misteriosas. Con todo, América Latina había entrado al siglo XX, sin que se produjera un cambio sustancial en la manera en que sus pueblos se relacionaban con lo divino. Aun cuando existían entornos geográficos diferentes y dioses distintos, dominaba una misma manera de practicar la religión" (*ibid.*; p. 8).

"Estos comportamientos y mentalidades del entorno religioso otorgaban homogeneidad al paisaje religioso de la región, a pesar de su diversidad de dioses y de manifestaciones religiosas... en cada espacio nacional, infinidad de divinidades tejían, en orden piramidal, el espacio sagrado católico, dándole coherencia aparentemente inquebrantable al campo religioso... tierra de 'neocrisťiandad' católica, y éste catolicismo toleraba manifestaciones religiosas sincréticas y subtemas integradas... hoy esta realidad parece sufrir un cambio drástico, hace 40 años el mapa religioso de América Latina se está transformando muy rápidamente... aún cuando la Iglesia católica romana parece gozar todavía de legitimidad histórica, la tendencia a la atomización religiosa virtualmente la desplaza de su papel central en la regulación del campo religioso... se puede afirmar que ya no logra regular, ni controlar la dinámica *creativa* de las poblaciones latinoamericanas" (*ibid.*; pp. 9 y s., mi subrayado).

La religiosidad popular arribó al siglo XX expresándose en los distintos sistemas de cargos religiosos, donde se incorporan elementos prehispánicos con muchos cristianos. En la mitad de esa centuria se añadieron otros factores para configurar la situación de crisis: las Iglesias protestantes ya habían comenzado su trabajo misionero desde principios de siglo pero en los cincuenta, el Instituto Lingüístico de Verano, acompañando a aquellas iglesias, irrumpieron de manera impresionante en el estado de Chiapas. Mientras tanto, la Iglesia católica y sus agentes de pastoral, se

planteaban la acción misionera como una estrategia para frenar la evangelización protestante; este cambio coincidió con la llegada del Obispo Samuel Ruiz García quien tenía una formación muy tradicional razón por la que la reevangelización se hizo de manera ortodoxa. Cuando se crearon las diócesis de Tapachula y Tuxtla, el Obispo y sus agentes, se toparon con la realidad de extrema explotación de los indígenas y radicalizaron sus posiciones luego del surgimiento de la Teología de la Liberación. Por su parte los protestantes introdujeron cambios mucho más radicales porque: ni santos, ni ritos, podían seguir existiendo, sólo la palabra de Dios leída y predicada (De Vos, *op. cit.*).

Sin embargo, "el movimiento religioso popular no siempre se expresa por medio de las Comunidades Eclesiales de Base. Ya hablamos anotado que un movimiento no es idéntico a la organización. El movimiento religioso popular es una dinámica que se produce en la base de los sectores religiosos y se manifiesta con mayor o menor grado de organización. A veces toma la forma de las Comunidades Eclesiales de Base y otras se expresa vía la participación de los cristianos en sindicatos, partidos, cooperativas, movimientos político-militares u otros movimientos populares. En ocasiones es sólo un estado espiritual que se extiende entre los creyentes. Tampoco es exclusivo de la Iglesia católica" (Camacho, 1999; p. 148). Este periodo de gran crisis cultural, política, económica y social que aún no concluye y al que todavía se le busca salida. La acción de pastoral permitió descubrir que en la historia de cada pueblo se revela Dios, con ello surgió el afán de volver a la "antigua palabra" y la llamada Teología India (De Vos, *op. cit.*).

Más adelante, en el acápite correspondiente, se analizan los comportamientos censales, pero cabe adelantar que la tendencia nacional es de una evolución progresiva hacia un pluralismo religioso relativo, siempre más notorio en los estados fronterizos del norte y del sur, así como en las periferias urbanas. En Chiapas la pluralización religiosa se ha acentuado durante los últimos 25 años; hoy tiene la tasa más elevada de no católicos y, después de 5 siglos, la Iglesia católica ya no regula las creencias de la población.

Las expresiones religiosas bajo el concepto de "costumbre" hablan mantenido una relación de subordinación y de aceptación de la autoridad episcopal reconocida; en la actualidad, el catolicismo costumbrista no tiene reparos en oponerse al institucional, sobre todo cuando las prácticas eclesiales cercanas a la corriente de la Teología de la Liberación, como es el caso en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, ponen en riesgo los mecanismos de explotación intraétnica. En 25 de los 111 municipios, los católicos ya son menos de la mitad de la población, la geografía de la "descatolicización" coincide con las periferias étnicas donde la violencia agraria es más aguda, y donde se ha establecido la guerrilla zapatista: los Altos de Chiapas, las Cañadas y la zona de Mariscal (*ibid.*).

Para una taxonomía de los grupos evangélicos y sectarios

Si bien el catolicismo fue mayoritario durante largo tiempo, la situación, sin embargo, se ha modificado radicalmente durante las últimas cuatro décadas. El protestantismo en México, y en particular en la frontera sur, tiene presencia desde el siglo pasado, en su versión "denominacional"; pero el fenómeno más reciente tiene otras características: se trata de una febril y explosiva proliferación de grupos religiosos "tipo-secta", que se establecen y crecen en las áreas indígenas y rurales "provistos de todos los medios de seducción publicitaria y flanqueados (o precedidos) por verdaderos especialistas de la re-socialización o de la re-aculturación masiva" (Giménez, 1988; p. 6).

Primero no se debe obviar que tampoco existe el protestantismo único, sino los protestantismos: los de la tradición evangélica (presbiterianos, bautistas, luteranos, nazarenos e incluso pentecostales) que tienden a la institucionalización, como iglesia o denominación; y los de tipo secta adventista (mormones, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día) que aunque no se reconocen como protestantes, son grupos originados en aquella tradición (Giménez, 1993).

Dada la complejidad referida, y la forma parcial y reduccionista como que se ha venido abordando el fenómeno del cambio religioso, que atribuye la responsabilidad

del mismo a la conspiración imperialista³, se impone precisar una tipología para las organizaciones religiosas que nos permita acceder, de manera sistematizada, al conocimiento de la problemática social implícita en el proceso de cambio religioso. No obstante, es menester reconocer que si bien toda condenación es errada, se debe admitir, también, que toda exculpación es infundada, por lo que podremos confirmar la presencia de ciertas amenazas que, dado el caso, pueden traducirse en estrategias de la penetración imperial (Guzmán B., 1989; p. 33).

De las distintas formas de clasificación que utiliza Giménez (1988) para analizar a los diversos grupos religiosos, se pueden identificar las pertinentes y más útiles para despejar las generalizaciones de "sectas protestantes", o "nuevas sectas":

La primera es la propuesta por Ernst Troeltsch (1956, citado por Giménez, 1988; p. 5), con la que distingue las diferencias entre iglesia, secta y misticismo: la iglesia es concebida como una institución de salvación integrada al mundo secular, del que acepta sus valores, formando parte del orden social; la secta como grupo voluntario y minoritario, con una posición de protesta contra la rigidez, corrupción y connivencia de las iglesias, con una estructura secular; por último, incluye el misticismo que enfatiza la libertad del espíritu y la iluminación individual en oposición a la objetivación de la experiencia religiosa en forma de ritos, cultos o credos.

La segunda taxonomía, más precisa, es de Milton Yinger (1970, citado por Giménez, 1988; p. 15), porque establece una distinción tipológica entre: la "ecclesia" y la denominación; la secta establecida, del movimiento sectario y de las sectas efervescentes, lo cual puede resultar útil para explicar, por ejemplo, como es que evolucionan desde su origen hasta su institucionalización.

³Se refiere a la manera en que la prensa mexicana recoge las reacciones de los diferentes sectores de la opinión pública, así como a las investigaciones en que se expresan preocupaciones tales como: la desnacionalización, la pérdida de identidad cultural y de las tradiciones históricas, la división de las familias y comunidades indígenas, la inculcación del anticomunismo, del conformismo social y del "American Way of Live", la violencia social y la demanda sistemática al gobierno para que impida o controle la penetración de las sectas. Al respecto es muy extensa la bibliografía, pero destacan los trabajos de Erwin Rodríguez, Angel Saldaña, José Valderrey y Enrique Marroquín, por supuesto estos investigadores han evolucionado en sus apreciaciones, pero sus primeros trabajos al respecto, son un buen ejemplo de los prejuicios con que se abordó el fenómeno.

Sin embargo, para los fines de este trabajo, la que resulta más pertinente es la tipología de Bryan Wilson (1967, citado por Giménez, *op. cit.*; p. 16) porque aporta elementos suficientes para caracterizar a las organizaciones que interesa analizar: denominaciones y sectas. La denominación "tipo-iglesia", enfatiza la tolerancia, no aspira a ser exclusiva, sus ministros son profesionales formados y debidamente entrenados, admite la participación laica aunque restringida, promueve actividades adicionales, forma parte del orden vigente y, a pesar de que se pretende abierta, su membresía se restringe a ciertas clases sociales. A esta descripción corresponderían grupos como luteranos, metodistas, presbiterianos, congregacionalistas y bautistas.

La secta es aún más difícil de describir, entre los rasgos comunes se identifican: el inconformismo manifiesto frente al mundo secular y las iglesias y denominaciones mayoritarias, en este sentido son microsociedades que practican internamente una contracultura; el carácter voluntario de adhesión; el considerarse depositarias de verdades absolutas (de ahí su antiecumenismo, intolerancia e intransigencia ética); el que todo aquel adherente debe ser activo en términos de sacerdocio y de proselitismo (de ahí su expansividad); expulsan a los miembros que contravienen sus preceptos; permiten una amplia participación laica; son espontaneístas y hostiles frente a la sociedad secular y al Estado (*Ibid.*).

Para las sectas más radicales Bryan Wilson (*Ibid.*; p. 18 y ss.) añade otros rasgos: compromiso total y más definido; ideología más clara y cristalizada y un poder sobre sus miembros de carácter totalitario por lo que dictan la orientación ideológica de sus adherentes para todos los planos de la vida y no sólo el religioso. A partir de esas cualidades construye una subtipología desde el criterio weberiano que da cuenta de las "actitudes religiosas frente al mundo", es decir que, la inconformidad manifiesta, la cual puede revestir variantes que van desde la confrontación hostil hasta la evasión, pasando por la indiferencia o la coexistencia tolerada:

- Conversionistas: desde el fundamentalismo evangélico típico éstas proponen que para cambiar al mundo, hay que cambiar primero al hombre. Moralismo, prédica pública masiva, emocionalismo y escaso ritualismo son características comunes a estas organizaciones. Responden a este subtipo los pentecostales, Ejército de

Salvación, Asambleas de Dios, sectas evangélicas independientes, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y las llamadas, genéricamente iglesias cristianas.⁴ Sus prácticas son de carácter extático, colectivo y disruptivo; enfatizan las "manifestaciones tangibles del espíritu santo" en forma de testimonios elocuentes, convulsiones, glosolalia, danzas espontáneas y curaciones milagrosas, como componentes de la práctica religiosa. Todas de origen estadounidense.

- Adventistas o revolucionistas: predicán la transformación radical del orden social y cultural vigente por intervención sobrenatural. Los movimientos escatológicos o milenaristas de tradición apocalíptica se inscriben aquí: testigos de Jehová⁵, mormones y adventistas del Séptimo Día. También son de origen extranjero y presentan la versión estadounidense de movimientos mesiánico-milenaristas que se han presentado cíclicamente en diferentes escenarios y son tan viejos como el cristianismo. Ligados a la categoría del fracaso suscitan en sus miembros la renovación y fervor por la esperanza en la *Parusía* (el segundo advenimiento de Cristo).
- Introversionistas: estas no proponen salvar o cambiar al mundo, optan por replegarse evadiéndose a la seguridad individual y espiritual, vía la santidad personal. En este modelo están los movimientos de santificación.

⁴Para evitar confusiones lamentables hay que distinguir tres corrientes: el movimiento pentecostal que engloba a las clásicas de origen estadounidense; el movimiento carismático dentro de las iglesias tradicionales, incluso la católica, y el pentecostismo independiente, propio de sectas del Tercer Mundo llamadas "Iglesias indígenas de origen autóctono", por David S. Barret (1982, citado por Giménez, 1988; p. 24).

⁵La doctrina de los Testigos es curiosa, mezcla de teología liberal (Cristo no es Dios); exégesis literal (las cifras bíblicas son acuciosamente interpretadas) y de un radicalismo agresivo (oposición total a toda autoridad civil o religiosa). En espera de la batalla del Armagedón rechazan todo: fiestas familiares, religiosas y cívicas; el voto y la participación política; ciertas prácticas médicas y la posesión de bienes terrenales dedicando el mayor tiempo posible al estudio de la Biblia y su interpretación escatológica, así como a la predicación catastrofista. Véase el trabajo de Patricia Foruny Loret de Mola: "Mormones y Testigos de Jehová: la versión mexicana"; en *Identidades Religiosas y Sociales en México* Gilberto Giménez (Coord.), IFAL/ IIS-UNAM, 1996, p. 227-226.

- Gnósticas o manipulacionistas: aceptan los valores de este mundo (salud, riqueza, prestigio, etcétera) adquiridos por medio de un conocimiento de tipo especial, "iniciático"; aunque difunden sus métodos esotéricos no se proponen convertir a todo el mundo ni profesan principios escatológicos: Ciencia Cristiana, Cienciología o Dianética, rosacruces, unitarios y otros parecidos pertenecen al grupo.
- Utópicas: para protegerse del mundo y reconstruirlo, a su modo, se encierran y se aíslan en pequeñas comunidades: mennonitas, tolstoyanos, comunidad de Oneida, etcétera.
- Taumatúrgicas: ofrecen alivio personal, vía sobrenatural, próximas a prácticas mágicas; los grupos espiritistas, o iglesias espiritualistas, ejemplifican el caso.
- Reformistas: como caso excepcional estas sectas, originalmente revolucionistas, evolucionan al introversionismo, para luego asumir una actitud socialmente reformista. Subrayan el principio de "la fe con obras". Los cristadelfos y los cuáqueros pertenecen a este subtipo.

Milton Yinger (1970, citado por Giménez, *op. cit.*; p. 21) reagrupa estos siete tipos en tres: *conformistas*; *agresivas y evasivas o escapistas*, basado en las estrategias que asumirían ante una situación indeseable: aceptándola estoicamente; atacándola frontalmente o evadiéndola por retracción, respectivamente. Esta clasificación también es útil en el análisis de las sectas, objeto de este trabajo

Ahora bien, cabe adelantar que, en el estado de Chiapas, la consolidación del protestantismo denominacional se puede explicar por la relativa antigüedad de su radicación en la zona, mientras el predominio avasallador del pentecostalismo y del adventismo catastrofista, tiene su antecedente más remoto, pero no único, como ya se dijo, en el proselitismo misionero del Instituto Lingüístico de Verano; de la Misión Centroamericana y de otras agencias evangelizadoras estadounidenses.

El éxito de estas también tiene que ver en el caso de los pentecostalismos, con las características de una religión popular oral, que privilegia la expresión subjetiva sobre la doctrinal, la liturgia abstracta o el formalismo institucional, por medio del

testimonio y de la experiencia personal; y en cuanto a los adventismos, por el paralelismo de las creencias milenaristas, con la religiosidad popular.

Esta doble opción ideológico-religiosa encuentra condiciones óptimas y favorables, para su expansión, en la situación de crisis o de cambio estructural, provocada por la "modernización" y el avance del "progreso", que genera nuevas demandas o necesidades no satisfechas, en los planos individual y social, y que van desde las cuestiones primarias de alimentación, salud, trabajo, tierras y recursos, hasta las de naturaleza política o existenciales.

En virtud de ello, la tendencia que se perfila es que continúe la proliferación y el crecimiento de estas organizaciones religiosas bajo una modalidad de conflicto por el exclusivismo e inconformismo que les son inherentes y porque la resistencia a la intromisión exógena es altamente probable, en la medida que se trata de un territorio cultural y religiosamente ocupado.

El proceso podrá plantear riesgos a la memoria colectiva y a la identidad, en tanto se trata de un sectarismo impregnado de cultura popular estadounidense, es decir: religiosamente fundamentalista y políticamente conservadora. Además, si no se acepta como único factor explicativo el complot o la conspiración imperialista, que con fundamento se afirma existe, es porque ésta se monta en un proceso que le preexiste y que se explica sin dicha "conspiración".

La religiosidad popular

El origen de la forma diversa en que actualmente se expresa la religiosidad popular, se encuentra en el proceso de resistencia cultural a la colonización europea. Los conquistadores desplegaron su proyecto de dominación económica e ideológica (política y religiosa), pero los pueblos y sus religiones y civilización mesoamericana se opusieron a ese ataque a partir de una manipulación de la ideología colonial, que consistió en poner en la superficie, en la mera apariencia, los elementos que el catolicismo antropocéntrico pretendió imponer a los pueblos sojuzgados. Sin embargo, frente al grado de abstracción de la religión cosmogónica, poco pudieron hacer los europeos en tanto que el legado cultural de la población autóctona,

"firmemente enraizado en un pasado milenario, contó con los elementos necesarios para sobreponerse a la agresión y para remontarla" (Guzmán B., *op. cit.*; p. 28).

La Iglesia católica, como vehículo de esa agresión ideológica, proveyó del oropel superficial, para que el espíritu cosmogónico se afanzara en el sustrato de la identidad, la esencia de la concepción del mundo y de la vida, quedó integrada en la religiosidad popular como estrategia de sobrevivencia, no sólo cultural sino física, en tanto que constituyó un freno a la represión colonial, aparentando la aceptación de la evangelización y permitiendo la continuidad y la perpetuación de los grupos. "Una estrategia de resistencia que les ha permitido llegar al umbral del ciclo de la liberación" (*Ibid.*; p. 111).

El análisis de los procesos de evangelización y conquista, permite apreciar cómo se forma la religiosidad popular indígena, denominada *la costumbre*. Los indios realizaron los ajustes culturales necesarios hasta la segunda mitad del siglo XVI; con la Reforma juarista y la desamortización consecuente, los frailes dominicos a cargo de la evangelización católica de la región, huyeron a Guatemala y dejaron solos a los indígenas, los que retomaron el control de su religiosidad, como una recuperación de su vida cultural y religiosa; esto aumentó y fortaleció su autonomía, en la configuración de la *costumbre*, como un sistema holístico donde todo se articula, junto con una gran disciplina y cohesión social (De Vos, *op. cit.*).

Las identidades culturales retomaron elementos del catolicismo dando lugar a un tipo de religiosidad popular. Con el retiro de los religiosos durante el siglo XIX, la actual zona limítrofe quedó bajo el control religioso de los rezadores indígenas, quienes retomaron elementos del catolicismo pero conservaron muchos más de la cosmovisión maya; v. gr.: el calendario ritual prehispánico de 260 días, conocido como Tzolkin, se siguió utilizando en varias comunidades chujes y kanjobales de la región fronteriza chiapaneca hasta principios del pasado siglo (Hernández Castillo, 1994 (b); p. 218). "Una tierra de dioses y de ídolos. Pirámides al Sol y a la Luna, vestigios de templos y de cuevas sagradas nos recuerdan la riqueza simbólica de civilizaciones del eterno retorno, del tiempo sagrado cuyo calendario estaba movido por los dioses... aquellas manifestaciones sagradas, fruto de grandes civilizaciones,

han sido sustituidas por el dios de un cristianismo que encubrió a las hierofanías antiguas” (Bastian, 1997; p. 7).

La *costumbre* lo era todo, la dimensión religiosa era la fundamental pero también se integraron lo político, lo económico y todo lo demás. Sin embargo, esa autonomía en lo religioso, fue acompañada por el despojo de sus tierras, por parte de los terratenientes, lo que se tradujo en una disminución de su autonomía económica y en una profunda crisis como referimos en el primer capítulo.

“Los conquistadores españoles impusieron, por la fuerza su religión, sus costumbres y una organización social basada en la encomienda y la esclavitud. Frente a esto, además de las innumerables rebeliones, los indígenas se resisten a perder sus rasgos culturales básicos y, creando una cultura de la resistencia que dura hasta hoy introducen, a veces clandestinamente, el sincretismo en la religión, motivos autóctonos en los vestidos de estilo español, movimientos con significado propio en las bailes impuestos, formas de jerarquía diferentes a las reconocidas por los españoles, etcétera. En consecuencia, la cultura indígena existente el día de la independencia no es igual a la encontrada tres siglos antes por los españoles. Sin embargo, mantiene rasgos celosamente defendidos por los indígenas, de los cuales depende la conservación de su propia identidad. Entre esos rasgos destaca la propiedad colectiva de la tierra y la organización social fuertemente comunitaria, los cuales... son frontalmente atacados por las necesidades del desarrollo capitalista” (Camacho, *op. cit.*; p. 129).

El nuevo paradigma cristiano de civilización fue obra de los misioneros, sin embargo, como se trataba de un modelo ajeno y diferente a las civilizaciones prehispánicas campesinas —para las que la concepción de la divinidad no se remitía al cielo, como reza el *pater noster*, sino que se refería a la tierra como la divinidad, además en femenino— los indígenas tuvieron que adaptar muchos elementos introducidos por los conquistadores para controlarlos, pero lo hicieron de tal modo, que los hicieron suyos. A los santos los trajeron los frailes y ahora los veneran como los fundadores y protectores de los pueblos, son los padres de las comunidades y constituyen centro

de su adoración, Cristo nunca aparece en el altar mayor y los santos cobraron vida, pero vida indígena (De Vos, *op. cit.*; p. 23).

También lo religioso y lo político se mezclan. Las fiestas son un factor determinante de la reproducción social que reposa sobre un tipo de organización religiosa, las cofradías y las mayordomías, "el término 'cargo' refleja el carácter coercitivo de la función; el sistema de cargos asegura una movilidad simbólica orientada hacia la búsqueda de un prestigio siempre mayor... para muchos ha sido la base y la causa de la estabilidad social y cultural de los grupos indígenas porque aseguró la integración comunitaria y el igualitarismo económico de las sociedades indígenas... la comunidad se regulaba a través del proceso ritual de consumo y quema del excedente, impidiendo toda movilidad social que no fuera de carácter simbólico y previniendo así las iniciativas económicas capaces de destruir el lazo social" (Cancian, 1995; citado por Bastian, 1997; p. 109).

"Hasta bien entrado el siglo XX, el pueblo de indios, en general, y la cofradía en particular, sirvieron a los mayas para reconstruir y desarrollar una identidad étnica propia, aunque fuertemente condicionada por la explotación económica, la segregación social y la coacción religiosa por parte de sus amos coloniales y neocoloniales... la estrategia maya por excelencia fue la conversión de los instrumentos de control colonial en espacios de afirmación y sobrevivencia étnica... las tácticas aplicadas para lograrla: la rebeldía, la simulación y la unión de fuerzas" (De Vos, 2000; p. 203).

En la perspectiva de análisis de la tesis es fundamental el análisis de la rebeldía ideológica ligada con la construcción del campo religioso. "La rebeldía ideológica tiene su origen en la pretensión etnocéntrica de los españoles de creerse a sí mismos la única 'gente de razón', frente a esa actitud los mayas desarrollaron un complejo de superioridad étnica no menos excluyente, expresado en la fórmula: somos los únicos 'hombres verdaderos'... de la misma manera el idioma propio es 'habla verdadero' ... en la simulación una de las concesiones fue la introducción en varios idiomas mayas de Chiapas —entre ellos el tojolabal, el tzeltal y el tzotzil— de la palabra *kristiano* para indicar 'persona' o 'gente'... la simulación indígena entró,

inevitablemente, a formar también parte del comportamiento 'ladino'... simulación y oposición juntas crearon un ambiente de desconfianza mutua que a su vez produjo opiniones excluyentes y a veces negativas sobre el adversario... (no obstante), rebeldía y simulación no hubieran podido ser fructíferas sin la introducción del tercer elemento táctico: la construcción de una colectividad... la identidad de los dominados necesita del grupo, de una multitud organizada para sostenerse... 'ser muchos, juntarse y ponerse de acuerdo', son los tres ingredientes indispensables de esa tercera y principal táctica, aplicada por los mayas en los últimos quinientos años" (De Vos, *op. cit.*; pp. 203 y ss.).

Pero en la "Indianización" producto de la congregación en pueblos de indios y las cofradías, los indígenas lograron mantener su identidad anterior. "La cofradía pertenece a dos culturas en cuanto a su origen y desarrollo, a dos religiosidades en cuanto a sus creencias y rituales, a varias esferas en cuanto a su función religiosa, social, económica, política, artística, festiva, etcétera... al mismo tiempo, foco de control y espacio de permisividad, instrumento de cohesión y vehículo de conflicto, defensora del orden establecido y estímulo para la renovación, objeto de anhelo, pero también rechazo por parte de sus adeptos (...). Ha sido simultáneamente instrumento de control impuesto desde afuera y medio de resistencia étnica desde dentro" (...). "La cofradía recibió una inesperada inyección de autonomía al imponerse la revolución liberal (1860-1870) y sus políticas anticlericales, primero en México y después en Guatemala la iglesia católica perdió no sólo su poder y riqueza, sino además su presencia en las comunidades indígenas, al ser expulsado el clero secular y regular. Los mayas, liberados de los curas tomaron en sus manos la organización de la religiosidad comunitaria. La tradicional cofradía cobró así una importancia mucho mayor que antes, ya que llegó a abarcar todas las esferas de la vida social" (*ibid.*; pp. 208 y s.).

No obstante estos antecedentes históricos, la religiosidad popular tampoco es monolítica ni unidireccional, pero es evidente que es parte de los medios de explotación y opresión social. Si tomamos en cuenta que Chiapas para 1990, con 3.2 millones de habitantes, de los que 26% eran indios mayas y zoques, era la entidad con mayor analfabetismo del país (30% de la población de más de 15 años,

básicamente concentrados en los distritos indígenas) y se encontraba (manteniéndose hasta la fecha) entre las tres entidades con mayor marginación y exclusión, constituye una situación que refleja la permanencia de relaciones sociales fundadas desde el siglo XVI sobre la coerción y la asimetría estructural, entre pueblos de indios y ciudades de españoles, conflicto del que surgieron movimientos de protesta indígena.

Sin embargo, desde hace unos 30 años la violencia afecta las mismas relaciones intraétnicas: por un lado, los caciques indígenas y los latifundistas mestizos como se planteó en el capítulo anterior, acaparan y acumulan las mejores tierras; por otro, el crecimiento demográfico exponencial aumenta la presión sobre la tierra y expulsa a los jóvenes de su comunidad. En ese contexto autores como Bastian (1997; p. 103) demuestran que la diferenciación religiosa es una expresión de los conflictos sociales y un medio de romper el principal instrumento de coerción intraétnico, la fiesta político-religiosa, en una región donde, desde la Colonia, se estructuró una sociedad racista, de "castas", que opone a indios, mestizos y criollos entre sí. La multiplicación de empresas religiosas de salvación en competencia afecta a la sociabilidad étnica. Aún así, es pertinente preguntarse si la apropiación de nuevas expresiones religiosas, por fracciones siempre crecientes de comunidades indígenas, induce necesariamente a la descomposición de las identidades étnicas o si más bien es un factor esencial de las recomposiciones en curso.

Antes de pasar a discutir si estamos frente a una tendencia u otra, o ante un cambio epocal donde adquiere un sentido diferente el cambio y la mutación religiosa, es pertinente profundizar en la visión que liga la religión con las estructuras de dominación y explotación económica y el cambio religioso con la agudización de esas formas de explotación y opresión en Chiapas. Para ello permitase esta larga cita del propio Bastian (*op. cit.*; pp. 109 y ss): "La rápida inserción de las sociedades indígenas en la economía de mercado, con las políticas de desarrollo promovidas por el Estado durante los decenios de 1940 y 1950, ha modificado drásticamente la realidad social indígena, provocando una diferenciación social creciente intraétnica... hoy día, el sistema de fiestas no asegura más la redistribución del excedente y el equilibrio comunitario, sino, al contrario, intensifica el consumo. Así, se ha generado

un lucrativo mercado ligado al ritual religioso, al alcohol, las velas, flores y gaseosas producen ingresos cuantiosos para los que controlan el transporte y el comercio, y les dan además los medios económicos para acaparar las tierras y los medios simbólicos para legitimar su hegemonía... Así, las ceremonias religiosas han sido desposeídas de su función redistributiva ... El cacicazgo fue creación del Estado colonial. Pero el Estado revolucionario del siglo XX lo ha hecho suyo para asegurar el control de las poblaciones indígenas a través de este sistema de mediación entre la sociedad global y las comunidades étnicas. El Estado contribuyó así a formar una elite indígena asociada a las políticas integracionistas fomentadas por el INI... con ese apoyo político los caciques se han servido de la fiesta ritual para reforzar un control social que se caracteriza, ayer como hoy, por la arbitrariedad y la continua violencia intraétnica... cuando se produjo esta apropiación de las fiestas religiosas por los caciques, fue cuando empezaron a crecer las sectas entre ciertos sectores de las comunidades como una manifestación de la diferenciación social creciente y de los antagonismos sociales intraétnicos. De hecho, se observa que la adopción de nuevas prácticas religiosas se dio entre los sectores sociales marginados o en vías de marginación. Es por eso que los indígenas heterodoxos se encuentran, de preferencia, en los parajes y ejidos dispersos en la periferia del municipio, mientras que los caciques son los dueños de los comercios, las casas y las mejores tierras de la cabecera”.

El citado autor abunda sobre las nuevas prácticas religiosas comunitarias como un medio para impedir el sistema de explotación ligado a la fiesta político-religiosa, “que se traduce en primer lugar en el rechazo del trabajo comunitario (*tequio*), del cual suelen aprovecharse los caciques... El rechazo del alcohol, del tabaco y de las distracciones ligadas a la fiesta tradicional no se dio por casualidad. Se trata de una opción deliberada que busca la autonomía simbólica y la oposición a las prácticas rituales, para las cuales la ingestión de alcohol es imprescindible. Las nuevas prácticas no se limitan al rechazo del consumo y del gasto ligados al sistema de fiestas, sino que cuestionan también el sistema de cargos, más costoso y menos asequible... la reformulación del sistema de cargos parece generalizarse... En algunos pueblos donde las actividades económicas se han diversificado y

desarrollado de manera notoria, estas transformaciones han llevado a los jefes de familia de los parajes a buscar evadir los gastos crecientes ligados a los cargos. Esta actitud se tradujo en la erección de capillas independientes y en la creación de sistemas de cargos menos onerosos" (*Ibid.*; pp. 112 y s.).

Este tipo de "ruptura" interna de las comunidades lejos de poner en riesgo el sistema o generar una mayor violencia, amenaza directamente los mecanismos del poder caciquil por un lado, lo que conduce en la contraparte "a violentas persecuciones religiosas, expulsiones, etcétera, por parte de los caciques amenazados en su hegemonía por la abstención religiosa. Durante las décadas de 1970 y 1980, los caciques chamulas han expulsado a unos 30,000 miembros de la comunidad (...) Los caciques chamulas, apoyados por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), denunciaron los efectos aculturadores y enajenantes de las sectas... buscaron ocultar el problema fundamental ligado al poder... los indios 'protestantes' aliados con sectores católicos progresistas no han tenido reparo en afiliarse a un partido derechista (PAN), en 1974 los protestantes y católicos progresistas consiguieron llevar al poder a un candidato de la oposición al PRI, los caciques procedieron impunemente a las primeras expulsiones masivas alegando el respeto a las tradiciones religiosas y la amenaza de desaparición de la identidad... de esta manera los caciques, todos del PRI, recuperaron el poder, por la fuerza y con la legitimación estatal y mantuvieron el catolicismo de la costumbre. Criticados y castigados por el obispo progresista de la diócesis rompieron con el catolicismo romano y se afiliaron a una Iglesia ortodoxa cismática, con sede en la capital del estado" (*Ibid.*; pp. 113 y ss.).

En esta perspectiva, también surgieron en los espacios coloniales símbolos religiosos de una identidad plural, que se transformaron en potentes instrumentos de afirmación de identidades políticas independientes, por esa razón se puede afirmar que la religiosidad popular indígena tiene su origen en la asimilación por amalgama⁶, la historia se resume así: "érase en el principio la opulenta religión mesoamericana

⁶ Cuando dos grupos articulan una nueva identidad, este concepto de Horowitz (1975) es aplicado por Gilberto Giménez (2002) para dar cuenta de la alteración de una unidad identitaria colectiva, tema que se analiza con detalle en el apartado siguiente.

de características cosmogónicas; un día, llegaron los colonizadores españoles y procedieron a evangelizar a los 'indios' con el propósito de incorporarlos a su propia identidad católica, pero en lugar de la integración resultó la amalgama, la 'costumbre', como dicen los mayas; o sea, el catolicismo popular indígena resultante de la yuxtaposición de la vieja y nueva cosmovisiones religiosas. Carlos Guzmán Böckler (1986, citado por Giménez, 1993; p. 33) dice: 'la religión cosmogónica persiste entre prácticas religiosas impuestas, reactualiza en el seno de los conflictos sociales, su visión y se aferra a su hábitat. Reafirma sus prácticas y creencias procurando evitar su ruptura con el cosmos, y refuerza en la clandestinidad, y en silencio, sus aspiraciones de ser, nuevamente, una práctica común que se sustenta en la relación armónica del Hombre y la Naturaleza'. Luego vino la otra reevangelización; su propósito también fue disolver su identidad religiosa e integrarlos a la suya propia, es decir, a la identidad American Christianity. Pero otra vez resultó la amalgama porque las nuevas sectas, bajo la fachada del fundamentalismo bíblico, conservan los códigos de la religiosidad popular oral, por lo tanto, lejos de ser una ruptura absoluta con la religión popular tradicional, las nuevas sectas —particularmente las pentecostales y adventistas— mantienen una continuidad a nivel de códigos y de lógica profunda, v. gr.: la heteronomía; la resistencia a la sistematización intelectual; una práctica religiosa pragmática y experimental; la esperanza utópico-milenarista en extrema opresión y crisis; la búsqueda de lo maravilloso y el emocionalismo interno".

Este proceso tuvo diferentes consecuencias: por un lado facilitó el establecimiento del orden colonial pero, por otro, se constituyó —como sistema religioso— en sistema ideológico de identidad y de cohesión, y en depositario de la matriz cultural original. Por estas razones no se puede hablar ni de la aceptación del cristianismo, ni de un sincretismo religioso; lo que sí habría que preguntarse es si el proceso actual de conversión religiosa, aunado a la modernización y reconversión productiva, que implica una diferente relación con la naturaleza, puede tener la capacidad de hacer lo que no lograron cinco siglos de dominación y explotación colonial. Para formular en ese sentido una hipótesis, habrá que precisar primero en términos conceptuales.

en qué consiste el fenómeno de cambio de identidad religiosa y explicar por qué los individuos transitan por diferentes mundos religiosos.

Del comportamiento estadístico en el campo religioso chiapaneco

Se ha dejado hasta esta parte la descripción y caracterización de los actores del campo religioso en Chiapas, el análisis de la información censal que da cuenta de cuántos son, y en dónde están, cada uno de estos sujetos sociales. Cabe hacer mención del hecho de que, los datos de los censos de población, con excepción del último, permiten apenas una apreciación histórica del crecimiento del cristianismo no católico porque utilizan parámetros muy generales para registrar a las feligresías religiosas. Bajo el rubro de población protestante se suma a las organizaciones religiosas "paraprotestantes", como los testigos de Jehová, mormones y adventistas, los cuales, conforme a su especificidad, deberían haberse anotado por separado; en otro renglón ubican a los que declaran no practicar ninguna religión; luego a los que ostentan la religión judaica y a otras religiones. Sólo hasta el censo del año 2000 los registros distinguen a las iglesias protestantes y evangélicas, de las iglesias bíblicas no evangélicas, con lo que para ese año se puede identificar con mayor precisión y de acuerdo con la tipología propuesta para este análisis.

En principio habrá que señalar que si bien en los resultados del Censo de 2000, reportados por el INEGI, el catolicismo sigue siendo mayoritario en nuestro país, de manera que 88% de los mexicanos se declararon como miembros de esa feligresía; la pluralidad religiosa va más allá de católicos y protestantes o evangélicos, porque el otro, 12% afirmó pertenecer a otra religión o no practicar alguna. De este grupo: "Los agnósticos o ateos representan 3.52% de la población. Entre los miembros de otras religiones, el más importante es el de los miembros de las iglesias protestantes o evangélicas, ya que cuentan con 5.2% del total de la población, lo que significa alrededor de cinco millones de mexicanos. Llamen la atención el gran número de iglesias evangélicas que conforman un mosaico muy variado de denominaciones y, la fuerza de las iglesias clasificadas (con cierta arbitrariedad) como 'pentecostales o neo pentecostales', mientras las llamadas históricas (metodistas, presbiterianas,

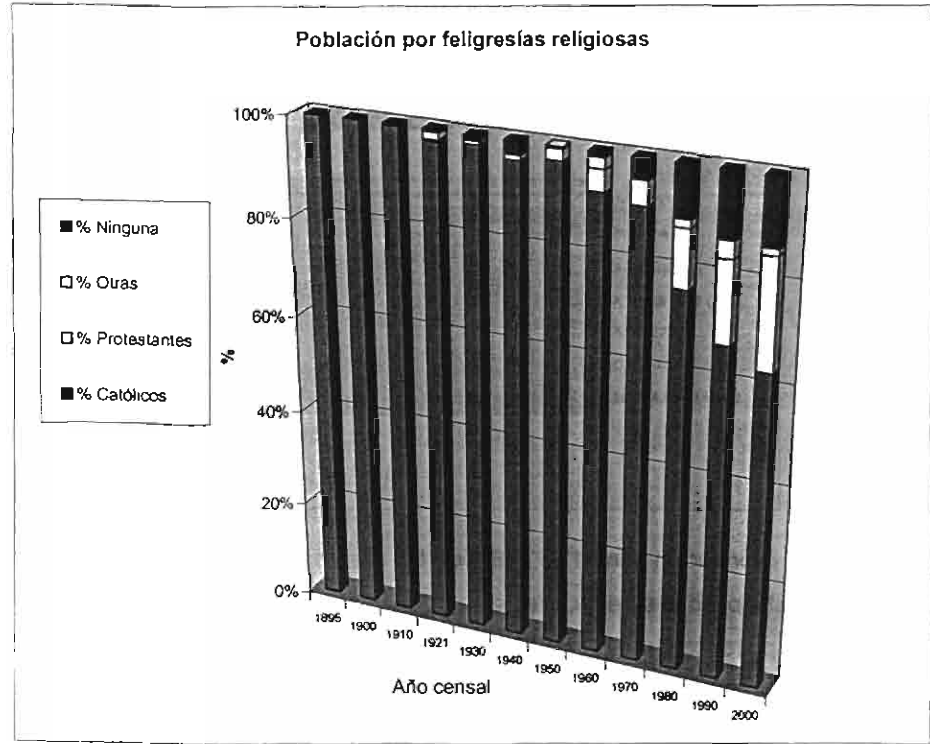
bautistas, etcétera) conservan un nicho sólido, pero menor, en el mundo del protestantismo... Otras tres iglesias clasificadas como 'Bíblicas no evangélicas', tienen como miembros a 2.13% de la población de cinco años y más, (de ese porcentaje) 1'200,000 mexicanos se declaran Testigos de Jehová (58.85%). Otros 600 mil afirmaron ser miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y unos 220 mil dijeron ser mormones" (Blancarte, 2002; p. 45 y ss.).

"En términos geográficos, el censo nos muestra, una vez más, que el Bajío sigue siendo la región más católica del país... Por el contrario, los estados con mayor presencia protestante son los del sur-sureste, encabezados por Chiapas, Tabasco y Campeche (que tienen casi 14% de protestantes y, el primero, menos de 64% de católicos)... Por su parte, los estados con mayor número de Testigos de Jehová son también Chiapas, Tabasco, Quintana Roo, Morelos y Yucatán. De esa manera si sumamos la presencia protestante, y de estas otras religiones en entidades como Chiapas, Tabasco y Campeche, estamos prácticamente hablando de un 20% de la población" (*ibid.*; p. 46).

Para aproximarnos a la mutación religiosa que priva en los municipios chiapanecos, ubicados en el límite fronterizo con Guatemala, se construyeron diferentes cuadros estadísticos; el primero de ellos presenta la evolución estatal del crecimiento de las feligresías religiosas, según los datos que arrojaron los censos aplicados en el estado de Chiapas, desde 1895 hasta 2000 (Gráfica 1). De este ejercicio destacan dos elementos: primero el hecho de que desde el primer censo consultado, los católicos, en esa entidad, representaban 99.9% de la población y que con esa magnitud abrumadora, se mantuvieron hasta 1960, cuando se presenta una incipiente tendencia a la baja, la cual se mantiene en el siguiente decenio. Luego, en los años setenta, la pérdida de adeptos católicos se acentúa, descendiendo hasta cubrir poco más de tres cuartas partes, 77%, de la feligresía religiosa en el censo de 1980. De manera concomitante, el crecimiento del cristianismo no católico se hace más patente en esa misma década porque los protestantes pasaron a más del doble, mientras los registrados como practicantes de otras religiones y los que no la tienen, se triplicaron. Este comportamiento coincide con el periodo de la reevangelización neocatólica y del trabajo misionero del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Ahora

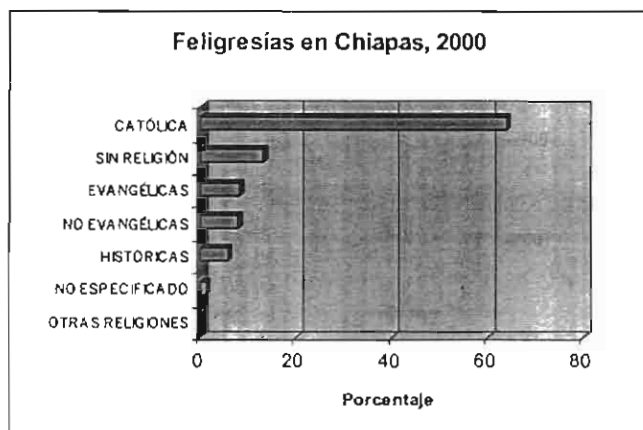
bien, en los Censos de 1990 y 2000 se identifican ya otras tendencias: por un lado, el catolicismo sigue perdiendo terreno, bajó en 1990 casi diez puntos su partición porcentual, aunque en el decenio siguiente se reducen sus pérdidas a sólo cuatro puntos; por otra parte, se nota una relativa consolidación del cristianismo no católico porque aumenta su presencia de manera sostenida, con cinco puntos en los dos últimos censos y no duplicando su número como en la década precedente. Hay que advertir que para efectos de cotejo, los datos del censo más reciente se incluyeron, en este cuadro, englobando bajo la categoría "protestantes" a todo el cristianismo no católico, igual como lo hicieron los registros anteriores; lo anterior obliga a una observación detallada de algunas cifras, en particular el comportamiento intercensal 1990-2000 del rubro "otras" religiones porque descendió más de la mitad. El mismo podría explicarse por el ajuste y la precisión de los criterios censales para matricular a los feligreses.

Gráfica 1



El último levantamiento censal permite una mejor aproximación a la manera en que se distribuyen las preferencias religiosas de la población del estado: casi 64% declaró profesar aún la religión católica; en el renglón de las iglesias protestantes y evangélicas hay que distinguir, por una parte a las registradas bajo el rubro de históricas, que son un 5.7%, en virtud de que sus características corresponden a la denominación tipo iglesia y por otro lado, sumar a los pentecostales, a la Luz del Mundo y a las otras evangélicas, porque son sectas de tipo *conversionista* y representan 8.22%. En otro rubro e incluidas bajo el parámetro de iglesias bíblicas no evangélicas: los testigos de Jehová, adventistas y mormones suman también 8% y son sectas de tipo *revolucionista*; por otro lado, los que declararon no tener religión ocupan un importante 13%, el resto son judíos, de otras religiones y los no especificados. En resumen: el cristianismo no católico en Chiapas representa un 22%, los que junto con los ateos son ya más de la tercera parte de la población. Sin embargo, como se verá más abajo, pero aquí se debe adelantar, en el nivel de las micro regiones fronterizas, la situación es, más bien, diferente.

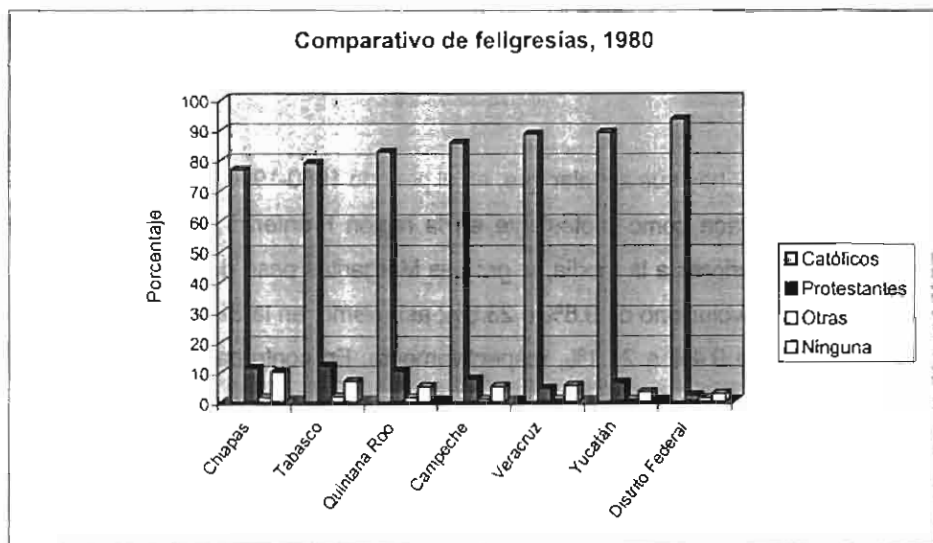
Gráfica 2



Se coteja la información censal de 1980, en los mismos rubros de feligresías, para los cinco estados del sureste, Veracruz, Distrito Federal y el nacional, con la intención de poder comparar las diferentes tendencias, así como para destacar que Chiapas, desde ese año, es el que menos católicos tiene y ocupa el segundo lugar en número de protestantes, apenas detrás de Tabasco; resalta también que los que

dijeron no pertenecer a iglesia alguna son ya en esa fecha, 10% de la población de la entidad.

Gráfica 3



De igual modo se detallan y comparan los datos para los municipios incluidos en la frontera, respecto a los años de 1980 y 1990 (Cuadros 1 y 2).⁷ En estos cuadros hay muchas cosas que subrayar: primero que para 1980, en varios municipios de la región Sierra, el catolicismo constituye ya una verdadera minoría religiosa, v. gr.: en Bejucal de Ocampo y en El Porvenir son apenas una cuarta parte de los feligreses y en La Grandeza y Bellavista, ya sólo tiene la mitad de las preferencias. También, resulta singular el abultado porcentaje de la población de esos mismos municipios, que declararon a los censos no tener religión alguna, por lo que la categoría de "Ninguna", en el caso de Bejucal de Ocampo, que representan más de la mitad, es muy ilustrativo. De igual modo, llama la atención la importante proporción de los

⁷Cabe señalar que, en virtud de las propias limitaciones de la información censal y para un manejo más didáctico, se sumó a la categoría de "Otras", la religión "Judaica" y las "No especificadas". También se advierte que se consideraron todos los municipios de la región "Sierra" que, aunque no lindan frontera, forman parte del *continuum cultural* de la región.

protestantes en Mazapa de Madero, Motozintla y El Porvenir, donde ya son una tercera parte de la feligresía religiosa.

La región del Soconusco presenta una interesante particularidad en su evolución. Del año de 1980 a 1990, en la mayoría de sus municipios se duplicó la proporción de quienes no profesan "Ninguna" religión, porcentaje mantiene en el censo del año 2000.

En segundo lugar hay que señalar que, en el periodo 1980-1990, el crecimiento de la población registrada como protestante en la región Fronteriza, presentó tasas de crecimiento superiores a la media, v. gr.: Las Margaritas pasó de 8.2% a 20.9%; La Independencia evolucionó de 9.8% a 23.6%; así mismo, en la Sierra, el municipio de Siltepec pasó de 9.4% a 21.1%, respectivamente. En contrapartida, el catolicismo pierde su posición hegemónica de mayoría y pasa a ocupar hasta menos de la mitad de los fieles en Frontera Comalapa y La Independencia.

Ocurrió un proceso distinto en la Selva porque en los municipios de esa región, se presentaron comportamientos diferentes en el mismo periodo intercensal 1980-1990. En Ocosingo se incrementó ligeramente el porcentaje de católicos y también los protestantes tuvieron un incremento de cuatro puntos; llama la atención que el rubro de "Otras" se triplicó y que, por el contrario, el de "Ninguna" perdió más de la mitad pasando de 19 a 8%. El municipio de Palenque mostró diferentes tendencias: el catolicismo perdió casi diez puntos, los protestantes incrementaron cuatro puntos, las "Otras" religiones duplicaron su proporción, y los que no profesan religión alguna también incrementaron su proporción.

Entre los censos de 1980 y 1990 en la región de la Sierra también ocurrieron cambios distintos: los católicos perdieron feligreses en todos los municipios, excepto en Siltepec que aumentó ligeramente; pero lo que hay que subrayar es que se la triplicaron los protestantes en los municipios de La Grandeza y Bejucal de Ocampo

Cuadro 1. Feligresías en Municipios Fronterizos, Censo 1980.

Municipio	Total	Católicos	%	Protestantes	%	Otras	%	Ninguna	%
SELVA									
Ocosingo	69,757	39,249	56.3	16,063	23.0	1,232	1.8	13,213	18.9
Palenque	35,430	23,945	67.6	8,227	23.2	851	2.4	2,407	6.8
Subtotal	105,187	63,194	60.1	24,290	23.1	2,083	2.0	15,620	14.8
FRONTERIZA									
Fra. Comalapa	26,914	16,924	62.9	2,463	9.2	935	3.5	6,592	24.5
La Independencia	17,613	12,918	73.3	1,730	9.8	775	4.4	2,180	12.4
Las Margaritas	42,443	37,508	88.4	3,469	8.2	513	1.2	953	2.2
La Trinitaria	35,271	31,785	90.1	1,045	3.0	335	0.9	2,106	6.0
Subtotal	122,241	99,145	81.1	8,707	7.1	2,558	2.1	11,831	9.7
SIERRA									
Amatenango Fra.	14,411	8,864	61.5	2,144	14.9	170	1.2	3,233	22.4
Bellavista	12,428	4,988	40.1	1,575	12.7	365	2.9	5,500	44.3
Bejucal de Ocampo	5,082	1,195	23.5	576	11.3	467	9.2	2,844	56.0
La Grandeza	4,370	1,732	39.6	372	8.5	344	7.9	1,922	44.0
Mazapa de Madero	5,959	2,950	49.5	1,848	31.0	159	2.7	1,002	16.8
Molozintla	34,705	16,404	47.3	10,965	31.6	866	2.5	6,473	18.7
El Porvenir	8,756	2,514	28.7	3,238	37.0	191	2.2	2,813	32.1
Siltepec	21,008	11,979	57.0	1,973	9.4	1,785	8.5	5,271	25.1
Subtotal	106,719	50,623	47.4	22,691	21.3	4,347	4.1	29,058	27.2
SOCONUSCO									
Cacahoatán	22,785	12,638	55.5	4,214	18.5	72	0.3	5,861	25.7
Fra. Hidalgo	6,789	5,529	81.4	416	6.1	24	0.4	820	12.1
Metapa	2,725	2,283	83.8	121	4.4	0	0.0	321	11.8
Suchiate	14,743	11,585	78.6	1,127	7.6	82	0.6	1,949	13.2
Tapachula	144,057	110,835	76.9	14,965	10.4	2,107	1.5	16,150	11.2
Tuxtla Chico	22,361	16,539	74.0	2,427	10.9	237	1.1	3,158	14.1
Unión Juárez	11,083	7,254	65.5	1,602	14.5	66	0.6	2,161	19.5
Subtotal	224,543	166,663	74.2	24,872	11.1	2,588	1.2	30,420	13.5
TOTAL	558,690	379,625	67.9	8,560	1.5	11,576	2.1	86,929	15.6

Ahora bien; los últimos cuatro cuadros presentan, para cada región, el desglose de feligresías de sus municipios. En virtud de que la información distingue, con mayor detalle a las diferentes organizaciones religiosas, se pueden analizar las tendencias de cada una. Primero de la región Fronteriza destaca que su comportamiento está de acuerdo a la tendencia estatal: casi dos terceras partes son católicos; el cristianismo no católico igual representa 22% y también los agnósticos ocupan 13%.

En la Selva destaca que sólo la mitad se dice católica y que, en contrapartida: las iglesias históricas ocupan una proporción tres veces más que el promedio estatal con 16.3%; el *conversionismo* ocupa 13.7%, cinco puntos arriba del promedio y las sectas tipo *revolucionistas* son 5.3%; en suma, el cristianismo no católico tiene

35.3% de la preferencia religiosa en esa zona. La información de la Sierra también reporta particularidades que subrayar: la feligresía católica ocupa apenas 43%, mientras las sectas *conversionistas* son 10%, pero las sectas *revolucionistas* ya ocupan un 15.2% de las preferencias religiosas en esa región, también sobresale el dato de que la población que se declaró "sin religión", está siete puntos arriba de la media estatal con un 20%. Por último, en la región del Soconusco las tendencias en general son parecidas a las estatales, sólo destaca que aquí también los ateos ocupan otro 20%.

Cuadro 2. Feligresías en Municipios Fronterizos, Censo 1990.

Municipio	Total	Católicos %	Protestantes %	Otras %	Ninguna %
SELVA					
Ocosingo	99,405	58,366	58.7	27,255	27.4
Palenque	52,607	31,302	59.5	13,366	25.4
<i>Subtotal</i>	<i>152,012</i>	<i>89,668</i>	<i>40,621</i>	<i>8,085</i>	<i>13,638</i>
FRONTERIZA					
Fra. Comalapa	36,984	17,750	47.9	5,192	14.0
La Independencia	22,719	9,033	39.7	5,366	23.6
Las Margaritas	70,056	46,507	66.3	14,699	20.9
La Trinitaria	48,846	33,987	69.5	4,006	8.3
<i>Subtotal</i>	<i>178,605</i>	<i>107,277</i>	<i>29,263</i>	<i>10,071</i>	<i>31,994</i>
SIERRA					
Amatenango Fra.	18,566	9,653	51.9	3,841	20.6
Bellavista	14,198	3,952	27.8	3,104	21.8
Bejucal de Ocampo	5,010	1,005	20.0	1,535	30.6
La Grandeza	4,383	1,538	35.0	1,022	23.3
Mazapa de Madero	6,230	2,723	43.7	2,356	37.8
Motozintla	39,979	16,011	40.0	14,331	35.8
El Porvenir	8,886	2,399	25.9	2,928	32.9
Siltepec	24,370	14,479	59.4	5,142	21.1
<i>Subtotal</i>	<i>121,622</i>	<i>51,760</i>	<i>34,259</i>	<i>7,480</i>	<i>28,123</i>
SOCONUSCO					
Cacahoatán	29,922	13,195	43.9	6,380	21.4
Fra. Hidalgo	8,005	5,032	62.8	757	9.4
Metapa	3,416	2,231	65.3	261	7.6
Suchiate	21,732	13,579	62.4	2,434	11.2
Tapachula	192,420	128,824	66.9	27,501	14.2
Tuxtla Chico	27,689	17,174	62.0	3,941	14.2
Unión Juárez	11,593	5,688	49.0	2,025	17.4
<i>Subtotal</i>	<i>294,777</i>	<i>185,723</i>	<i>43,299</i>	<i>6,702</i>	<i>59,053</i>
TOTAL	747,016	434,428	147,442	32,338	132,808

Estas cifras se prestan para hacer muchas inferencias, sin embargo, y más allá de esa posibilidad, permiten corroborar la hipótesis de que es en esta región fronteriza

donde con mayor incidencia han proliferado los grupos religiosos no católicos, en particular bajo la doble opción antes definida, *catastrofista* del adventismo y *escapista* del pentecostalismo, ha encontrado terreno fértil para su expansión y crecimiento en tanto la crisis colectiva y la situación de inseguridad y frustración se mantenga sobre los indígenas campesinos habitantes de ésta zona.

Sin embargo, esta doble opción ideológico-religiosa, de adventismo-revolucionista y pentecostalismo-conversionista, que predomina en la zona referida, también encontró condiciones favorables, para su expansión, en la situación de crisis o de cambio estructural provocada por la "modernización" y el avance del "progreso", que generó nuevas demandas o necesidades no satisfechas en los planos individual y social, y que van desde las cuestiones primarias de alimentación, salud, trabajo, tierras y recursos, hasta las de naturaleza política o existenciales.

Cuadro 3. Feligresías por región, Censo 2000

<i>Feligresías</i>	<i>Región III</i>	<i>%</i>	<i>Región VI</i>	<i>%</i>	<i>Región VII</i>	<i>%</i>	<i>Región VIII</i>	<i>%</i>
CATÓLICA	215,688	63.8	210,465	50.4	62,453	43.3	353,401	59.0
HISTÓRICAS	16,278	4.8	67,867	16.3	14,197	9.9	21,482	3.6
BÍBLICAS NO EVANGÉLICAS	25,547	7.6	22,381	5.4	21,798	15.1	39,915	6.7
EVANGÉLICAS	32,370	9.6	57,160	13.7	14,327	9.9	60,118	10.0
OTRAS RELIGIONES	144	0.0	184	0.0	23	0.0	278	0.0
SIN RELIGIÓN	45,933	13.6	52,792	12.6	29,292	20.3	118,082	19.7
NO ESPECIFICADO	2,355	0.7	6,630	1.6	2,014	1.4	5,631	0.9
Total	338,315	100.0	417,479	100.0	144,104	100.0	598,907	100.0

En virtud de ello, la tendencia que se perfila es que continúe la proliferación y el crecimiento de estas organizaciones religiosas, bajo una modalidad de conflicto por el exclusivismo e inconformismo que les son inherentes y porque la resistencia a la intromisión exógena es altamente probable, en la medida que se trata de un territorio cultural y religiosamente ocupado.

Por último el proceso planteará riesgos a la memoria colectiva y a la identidad en la región, en tanto se trata de un sectarismo impregnado de cultura popular estadounidense, religiosamente fundamentalista y políticamente conservadora. Es decir que si no se acepta como único factor explicativo, el complot o la conspiración

imperialista, que con fundamento se afirma existe, es porque ésta se monta en un proceso preexistente y que se explica sin ella (Giménez, *op. cit.*: p. 42).

De la identidad, el cambio cultural y la mutación religiosa

Al final de la década de los ochenta Guillermo Bonfil (1993; pp. 9 y ss.) advertía que "las culturas cambian constantemente: el cambio es su forma de ser, y que hay modificaciones continuas e imperceptibles en las relaciones de aculturación y, o transculturación. Pero que también se dan otro tipo de cambios, menos frecuentes y que se expresan en la constitución de nuevos grupos sociales, con miembros que disponen de un capital cultural distinto al del contexto social en que están inmersos. Es pues, el surgimiento de nuevas identidades culturales. La modernización suponía la secularización y homogeneización cultural, pero la vigencia histórica de la religión se impuso, expresada en una vigente renovación militante dentro de las religiones tradicionales; o bien en la rápida propagación de doctrinas minoritarias; aunque también se construyen nuevas religiosidades a partir del ensamble de principios y símbolos de diversas procedencias. Con esto se está demostrando que los procesos culturales son mucho más complejos y que no son unidireccionales, lo que constituye un parteaguas para formular nuevas formas de pensar la cultura". La religión es matriz productora de sentido existencial y conforma un esquema ordenador de mayor importancia en todas las culturas, por lo que, los cambios religiosos implican que los conversos tendrán que adoptar conductas distintas e incorporar un nuevo sistema signifiicante. Pero, ¿qué factores determinan la emergencia de una nueva identidad cultural o religiosa?

El mismo Bonfil (*ibid.*) afirma que Gilberto Giménez (1993, p. 42) atina a proponer, a título de hipótesis, que se da una "perturbación de la 'economía moral' (como una) de las razones principales del 'neotribalismo', el cual incluye los cambios actuales de profesión religiosa". Sugiere que las identidades sociales emergentes expresan un cuestionamiento radical a las relaciones de dominación existentes o al orden social establecido. También, o en consecuencia, de que el surgimiento de nuevas identidades está relacionado con serios desajustes estructurales. En ese contexto habrá que considerar que la crisis de las últimas décadas, no es sólo económica

sino, más bien, cultural. Las nuevas identidades implican la redefinición del capital cultural propio para ajustarlo o la elaboración de un nuevo capital cultural para captar a un actor social también nuevo. Esto implica que las identidades preexistentes se presentan inadecuadas e insuficientes para expresar las cambiantes necesidades sociales por lo que son rechazadas junto con el orden social que representan, es por eso que el contenido de las identidades emergentes es de carácter disidente.

Por ejemplo, ante la erosión de identidades prospectivas o utópicas, como el socialismo, han proliferado los microgrupos de redes empáticas: sectas, bandas, etcétera, como formas neotribales (Maffesoli, 1988; citado por Giménez, *op. cit.*). Tampoco hay que perder de vista que cuando la definición de lo nacional implica la negación e ilegitimidad de cualquier otra identidad, surgen las parcelas de patrimonio cultural exclusivo, dando lugar a desequilibrios en las relaciones sociales; la emergencia de nuevas identidades se debe abordar como un proceso complejo y multicausal, cuyo peso relativo es diferente en cada caso (Capello, 1993). El surgimiento de nuevas identidades expresa también "el conflicto en torno del control cultural, avivado por los desequilibrios que provoca el reordenamiento de fuerzas económicas, políticas, sociales y simbólicas que ocurren en la sociedad mexicana actual" (Bonfil, *op. cit.*; p. 21).

Ahora bien, para definir qué es la identidad, cómo es la de los individuos y cómo la de los colectivos, se puede partir de las reflexiones de Gilberto Giménez (*op. cit.*) quién consigna que para abordar teóricamente la identidad se debe considerar al actor social y al sujeto desde dos perspectivas: primero como objeto de observación y como autopercepción; esto supone e incluye el punto de vista subjetivo de los actores, por lo mismo, no todos los rasgos culturales tienen la misma significación simbólica, "para la definición de su identidad, sólo algunos de éstos socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados para marcar de manera simbólica sus fronteras al interactuar con otros actores sociales".

En otro trabajo más reciente, el mismo Giménez (2002; p. 37) demuestra que, la noción de identidad ha estado determinada por una concepción substancialista, que la define "como un conjunto de propiedades y atributos específicos y estables,

considerados constitutivos de las identidades, y que se mantienen constantes y sin mayores variaciones a través del tiempo". Por su parte, define la identidad desde una concepción relacional y situacional como: "el conjunto de repertorios culturales interiorizados, a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, en un espacio históricamente específico y socialmente estructurado... (lo que) permite situar la relación entre identidad y cultura... la identidad resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales... en segundo (término) es resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional, la identidad sólo existe *en y para sujetos, en y para actores sociales*... por último, es una construcción social, ni está determinada por factores objetivos, ni depende de la pura y mera subjetividad de los agentes sociales... debe añadirse: la voluntad de distintividad, demarcación y autonomía, inherente a la afirmación de identidad, *requiere ser reconocida por los demás actores para poder existir socialmente*, y ser percibidos como distintos... resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria... (sin embargo, no se puede obviar que) la asignación de diferencias significa no tanto el reconocimiento de especificidades, como la afirmación de una sola identidad legítima: la del grupo dominante (Cuche, 1996; citado por Giménez, *op. cit.*; pp. 37 y ss.). Para el análisis de las identidades habrá no sólo que inventariar el conjunto de rasgos culturales, sino detectar cuales han sido seleccionados y utilizados para afirmar y mantener una distinción cultural".

Se considera que la identidad colectiva es el resultado de las relaciones que se establecen entre los individuos y de las representaciones que éstos tienen, tanto de sí mismos, como de su entorno natural y social; no es una esencia, sino un sistema de relaciones sociales y de representaciones. La individual, por su parte, es pluridimensional e inclusiva, es decir que, "la identidad de ego resulta de su inserción en una multiplicidad de círculos de pertenencia concéntricos o intersectados... en los contextos apropiados, el individuo actualiza todas las dimensiones de su identidad. Pero puede ocurrir que destaque una sola de estas dimensiones, de tal manera que eclipse o anule todas las demás". Si se sobredimensiona alguna de ellas se

hipercatectiza uno de los círculos de pertenencia del individuo; este concepto de George Devereux (1975; citado por Giménez, 1993; p. 27), permite explicar el modo en que, la dimensión religiosa, determina la identidad personal de los conversos en las sectas.

“Otra característica fundamental de la identidad —sea está personal o colectiva— es su capacidad de perdurar —aunque sea imaginariamente— en el tiempo y en el espacio... si se nos aparecía como diferencia en contextos relacionales, ahora se nos presenta (tautológicamente) como igualdad o coincidencia consigo mismo... pero más que de permanencia, habría que hablar de *continuidad en el cambio*, en el sentido de que la identidad a la que nos referimos es la que corresponde a un *proceso evolutivo*... (o mejor) dinámico, ya que nuestra biografía, por ejemplo, es más bien un proceso cíclico, no según un modelo evolutivo y lineal, sino según una dialéctica de recomposiciones y rupturas, y no a una *constancia substancial*. Entonces es más bien la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad... *la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites* (Barth, 1976; citado por Giménez, 2002), es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que marcan simbólicamente dichos límites o diferencias... pueden variar los ‘emblemas de contraste’ de un grupo, sin que se altere su identidad (De Vos, 1982; citado por Giménez, *op. cit.*; pp. 43 y s.) los fenómenos de ‘aculturación’ o de ‘transculturación’ no implican automáticamente una ‘pérdida de identidad’, sino sólo su recomposición adaptativa. Incluso pueden provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa”.

El cambio colectivo facilita el individual. Sin embargo, toda identidad, para permanecer, se transforma de manera permanente, por más que simule discontinuidad ideológica. En el catolicismo se encuentran, por ejemplo: la sociología del catolicismo y otras exégesis militantes, terapéuticas, etcétera; variaciones que responden a otras tantas transformaciones en México (Giménez, 1993; referidos *supra*).

Para dar cuenta de las "transformaciones más profundas que parecen implicar una alteración cualitativa de la identidad, tanto en el plano individual, como en el colectivo... (se requiere asumir) como criterio la amplitud y el grado de profundidad del cambio como un concepto genérico que comprende dos formas más específicas: la transformación y la mutación (Ribeil, 1974; citado por Giménez, 2002; p. 44). "La transformación sería un proceso adaptativo y gradual que se da en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema, cualquiera que ésta sea. La mutación, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra"... En el ámbito de la identidad personal, podrían caracterizarse como mutación los casos de 'conversión' en los que una persona adquiere la convicción —al menos subjetiva— de haber cambiado profundamente, de haber experimentado una verdadera ruptura en su vida, en fin, de haberse despojado del 'hombre viejo' para nacer a una nueva identidad.

"En cuanto a las identidades colectivas, se pueden distinguir dos modalidades básicas de alteración de una unidad identitaria: la mutación por asimilación y la mutación por diferenciación. Según Horowitz (1975; citado por Giménez, *op. cit.*; p. 45) la *asimilación* comporta, a su vez, dos figuras básicas: la *amalgama* (dos o más grupos se unen, para formar uno nuevo, articulando una nueva identidad), y la *incorporación* (un grupo asume la identidad de otro). La *diferenciación*, por su parte, también asume dos figuras: la división (un grupo se escinde en dos o más de sus componentes) y la *proliferación* (uno o más grupos generan otros nuevos grupos adicionales diferenciados)... La proliferación de las sectas religiosas, a partir de una, o más 'iglesias madres', ejemplifica estas diferentes modalidades de mutación identitaria".

"El tópico de las sectas nos conduce a una de las formas de mutación religiosa en el largo plazo, por diferenciación, y no por división, sino según la modalidad de proliferación. Las sectas que han tenido éxito en América Latina, y en México, proceden de Estados Unidos, la mayoría de una matriz común: el cristianismo occidental, además se originan en una cadena de escisiones de una, o más, 'iglesias madres'. Contrario al modelo de la 'transformación religiosa', que idelógicamente disimula las discontinuidades, el modelo sectario tiende a disimular la continuidad.

maximizando las discontinuidades y, por lo tanto, destaca la conformación de una nueva identidad, en total ruptura con la identidad matricial original” (Giménez, 1993; p. 34).

Una de las características de la identidad sectaria es la polémica definición de su diferencia; otra es su tendencia, ya descrita, a la ‘hipercatectización’ no sólo como la dimensión más importante de la identidad individual, sino también como la única válida. “Las mutaciones religiosas por diferenciación o escisión, como la proliferación de sectas, invocan como causa las diferentes formas de privación, de carencia o de despojo (*relative deprivation theory*) que generan demandas no satisfechas por el sistema; la necesidad es madre de la innovación y el cambio. Entonces, los cambios de identidad religiosa pueden interpretarse como estrategias, o modos de compensación extramundana de las privaciones materiales, esa es, por ejemplo, la función de las esperanzas milenaristas y escatológicas adventistas. Esa teoría ha sido criticada porque los cambios religiosos no sólo se dan en situaciones de privación relativa, como se ha documentado ya, pero su aportación es destacar los estados psicológicos internos” (Giménez, *op. cit.*; pp. 36 y ss.).

De acuerdo con esa propuesta teórica, los cambios religiosos se relacionan con la maximización de nuevas oportunidades, antes que reestablecer las tradicionales. A partir de la misma, Wuthnow (1987, citado por Giménez, *op. cit.*; p. 37) propuso un modelo macrosociológico, para el análisis de las ideologías religiosas que emergen en un determinado entorno económico social. Este autor plantea tres fases analíticas: primero el incremento en el número de ofertas ideológicas; luego el período de competencia, entre las mismas donde algunas mueren y otras sobreviven y, por último, cuando los cambios se institucionalizan. En la sociedad mexicana, ese modelo tendría que registrar y documentar las variaciones en el campo religioso; el incremento de la oferta; la reacción de instituciones y de otras organizaciones parareligiosas; así como considerar que el fenómeno reviste más intensidad en el sureste del país, por lo que se infiere una mutación cultural por la emergencia de nuevas identidades religiosas en contra de la iglesia, en contra de la cosmovisión indígena, en contra del catolicismo popular tradicional y en contra de las

denominaciones históricas; y que surgen por proliferación reclutando a los indígenas practicantes del catolicismo popular resocializándolos.

Conforme esos postulados, la génesis de los cambios implicaría primero que se generen variaciones estructurales o situaciones donde la incertidumbre coadyuve a la innovación religiosa reforzada si además hay líderes simbólicos. En un plano más global se registra la masificación de la sociedad y la expansión de identidades inclusivas (considerando al sincretismo y las estructura burocráticas) plantean la necesidad de anclajes particulares y primordiales para la identidad. De ahí que surja el 'neotribalismo', porque la gente requiere de comunidades emocionales inmediatas. Todo parece indicar que las identidades tienden a replegarse o achicarse, y se territorializan en comunidades empáticas reales y tangibles, no abstractas (*ibid.*).

"El estado de anomia, de pérdida de valores, puede explicar la facilidad de la evangelización colonial, por un lado, y la adhesión masiva de los pobres a los nuevos movimientos religiosos, por el otro... desde 1950 el auge demográfico y la desestructuración de la economía tradicional, por la penetración del capitalismo dependiente han provocado la anomia de amplios sectores sociales que los predispone a cambiar de referencias religiosas. Si en el siglo XVI la confrontación colonial provocó la anomia generalizada, en la segunda mitad del siglo XX las causas son múltiples... un primer elemento es la globalización y la transnacionalización que afecta al campo religioso... los intercambios económicos y culturales han favorecido la expansión de movimientos religiosos de origen oriental, europeo y otras propiamente estadounidenses que se han transnacionalizado durante esta tendencia secular... la pluralización de las creencias es un fenómeno global que se viene manifestando en la mayoría de los países del planeta, por lo que cabe concluir que se esta pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso" (Bastian, 1997; pp. 79 y ss.).

"Emigración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre, que para sobrevivir necesita reconstruir su identidad y su proyecto de vida... la demanda de nuevos bienes

simbólicos de salvación es particularmente fuerte en estos sectores... población receptiva de propuestas religiosas nuevas, porque están inmersas en una cultura de la pobreza que se desarrolla mediante la generación de orientaciones fatalistas" (Bastian, *op. cit.*; p. 88).

"De hecho, las concentraciones urbanas y las migraciones rurales no implican un decrecimiento de la población rural. Al contrario, se comprueba la persistencia de una población rural importante y creciente ante recursos en tierras siempre insuficientes... se reproduce la dualidad urbana en el campo mismo. Migraciones intrarrurales, lucha por la tierra expulsión de la población sobrante son factores que crean un estado de anomia creciente en poblaciones rurales hasta entonces consideradas estáticas y estables" (*ibid.*; p. 89).

De manera resumida el fenómeno de proliferación de las sectas, se presenta como una forma de mutación religiosa, por diferenciación y en la modalidad de proliferación: disimula continuidad; maximiza las rupturas; establece una nueva conformación; una identidad emergente es enfrentada a la identidad matricial original; y una tendencia a la hipercatectización de la identidad religiosa, como la más importante y la única válida. De igual modo se puede concluir que, el campo religioso ya no es monopolio católico y ahora conforma un mercado de bienes simbólicos, regido por la lógica de la competencia.

Por otra parte, Marroquín (1993) afirma que el carácter holístico de la cultura y la religión indígena tradicional, se traduce en una indiferenciación funcional entre lo religioso, lo económico, lo político y lo cultural. El aislamiento relativo puede dar lugar a una comunidad más integrada, pero con más fragilidad por lo que, si algo cambia, se genera anomia cultural. Por ejemplo, el cambio en el patrón de cultivos, la introducción de infraestructura, etcétera, eventos favorables a la recomposición de las creencias y las identidades sustituyendo, el sistema de los santos, por el sistema del espíritu. No son explicaciones, sino factores condicionantes que hacen plausible el cambio cultural y religioso, del cual la secta es una de las posibilidades.

La anomia cultural ha dado lugar a muchas opciones. También la conversión de algunos sectores, tiene efectos en la cultura e identidad de los conversos, y de las

comunidades indígenas tradicionales donde viven: sobrecatectizada la dimensión religiosa, se convierten en organizaciones agresivas. La reidentificación confesional antes era insospechada, porque los indios nunca se concibieron como católicos ni mucho menos romanos, sino sólo como chatinos, mixes o zapotecos; de rebote, un efecto de laicización de lo político-social abre el pluralismo social y religioso lo que constituye una relativa función modernizadora de las sectas (Giménez, 1996; p. 13).

"El crecimiento económico no conduce a la integración social ni a la disminución de las desigualdades. Al contrario, conduce a la desigualdad y mantiene el subdesarrollo y la miseria, en ello radica la causa primaria de expansión de los nuevos movimientos religiosos... uno de los mecanismos de defensa frente a la anomia endémica es el mantenimiento o recreación de los lazos comunitarios, la comunidad local y no el individuo constituye la unidad social básica... la abstracción igualitaria del individualismo sigue ausente en las prácticas sociales. La persona real, definida por el color de su piel y su inserción jerarquizada, hace ficticio el anonimato jurídico... predominan relaciones neopatrimoniales y una escasa movilización de actores sociales autónomos e independientes" (Bastian, 1997; p. 90 y s.).

"En tal clima coercitivo las expresiones extrapolíticas de autonomía organizativa pueden servir de instrumento privilegiado para sectores sociales ajenos a los códigos políticos dominantes, por su posición social subalterna que colinda con la exclusión y la marginación... conviene preguntarse si la expansión de sectas es una respuesta al sistema político cerrado, una manera de expresar 'autonomía respecto a la escena política oficial'" (Badie y Hermet, 1993; citado por Bastian, *op. cit.*; p. 93.).

Lo religioso puede servir a la vez a la construcción de un espacio de organización en medio de la anomia, como en el caso de los movimientos mesiánicos y milenaristas. La expansión de nuevos movimientos religiosos, que no tienen reparo en entrar en la negociación política corporativista, se explica por el débil contexto de la representación política y por la suspicacia generalizada hacia los actores políticos partidistas. En ello, "la fractura religiosa, puede ser un medio de impugnación a los lazos Iglesia católica y el Estado" (*ibid.*).

El estado de anomia, de pérdida de valores, puede explicar la facilidad de la evangelización colonial, por un lado, y como se decía la adhesión masiva de los pobres a los nuevos movimientos religiosos, pero los intercambios económicos y culturales de la llamada globalización económica han favorecido la expansión de movimientos religiosos de origen oriental, europeo y otros propiamente estadounidenses que han transnacionalizado durante esta tendencia secular. "La pluralización de las creencias es un fenómeno global que se viene manifestando en la mayoría de los países del planeta, por lo que cabe concluir que se está pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso" (*Ibid.*; pp. 79 y ss.).

Anomia y desregulación cultural, la conversión y la recomposición de identidades tradicionales, nos permiten entender que las sectas no son un producto religioso de la modernidad, tampoco son sólo recomposiciones individuales y comunitarias, sino una de las posibles respuestas a la situación de privación material y anomia social, así como por la violenta modernización capitalista, por lo que la teoría de la privación relativa es útil para el caso México. Se trata de un desafío a la socioantropología en una doble opción ideológica: un maremoto pentecostal conversionista o un milenarismo revolucionista (Giménez, 1993).

Pero interesa en cuanto al referente a la tierra y el territorio considerado bajo el ángulo simbólico cultural. "El territorio se considera como espacio de inscripción de la memoria colectiva, como soporte material de la vida comunitaria y como referente simbólico de la identidad colectiva. En el caso límite funciona como 'territorio sagrado', es decir, como 'un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores'" (Bonnemaison, 1988; citado por Giménez, 2002; p. 49).

El espacio, a causa de su relación con los derechos y deberes es una fuente constante de conflicto social; más que unir a las personas, las separa. Cuando es poseído por algún tipo de unidad social los demás son, en alguna de sus formas, excluidos de su utilización. Sin embargo, y paradójicamente, el espacio es también una fuerza de cohesión social. Las diferencias tienden a desaparecer cuando se comparte el espacio, entonces aparece como unidad, como aglutinante de la

diversidad y como referente de un colectivo. Surgen así, y se hacen evidentes, los intereses compartidos y se establecen los rituales, o conductas sociales cuya finalidad es la ruptura de las fronteras espaciales. Los intereses materiales comunes y la necesidad recíproca de los miembros de un determinado grupo para realizar sus intereses particulares, son de naturaleza distinta a los procesos de identificación espacial porque éstos son construcciones ideológicas. La cultura está tejida sobre las diferencias internas, que, para hacerse viables, generan la ideología de pertenencia a una colectividad y a un territorio. Es decir, la reelaboración de los acontecimientos y fenómenos desde la simultaneidad holística y, como todo discurso, de manera selectiva. La selección y reelaboración implica la conformación de una nueva coherencia discursiva (Ver García G., 1992; pp. 401 y ss.).

En la medida que el discurso sobre el territorio es compartido, la negación del conflicto interno está implícita, sobre todo cuando éste trasciende la experiencia cotidiana. La creación de prototipos, que representan a la colectividad y que, en consecuencia, demarcan las fronteras del propio territorio, juega el crucial papel de delimitar, también la pertenencia común, en un proceso de representación metonímico-metafórica. Se concentran, en un personaje de la comunidad, las características del conjunto, bien sea directamente, o por negación, lo que equivale a una elaboración metonímica, y después se le utiliza para significar la pertenencia a un espacio común, lo que se reduce a un artilugio metafórico. Pero, no sólo se prototipifican personajes, sino también instituciones sociales, como la familia troncal, o la comunidad —*Jcomonaltic*— en nuestro caso, que observa un tipo de conductas que se adaptan, no tanto al arquetipo del que se habla, sino a los derechos y deberes que se expresan en el discurso y que son imprescindibles para la viabilidad social, por ejemplo: la utilización de formas fijas en los sistemas de denominaciones de las cosas y personas. Sistemas que funcionan como matrices múltiples que sirven para integrar a las personas, y a las cosas, en el discurso colectivo. Para la asignación de significación de las formas en que se denominan las tierras, se valen de atribuciones precisas: cercanía, calidad, tamaño y uso, pero éstas se constituyen en expresiones índicecas de aquellas; por el contrario, las referidas al pueblo, como unidad social, aparecen de forma más ambigua. Para formar parte de un grupo

social se requiere de esta elaboración simbólica de la pertenencia a un territorio común. Entonces, los índices y símbolos no son aspectos comunicados del proceso de conocimiento además, cuando se refieren a la acción social, son los mecanismos fundamentales del proceso en el que se constituye la dimensión significativa de la cultura (*ibid.*).

En el análisis de los procesos internos de construcción de la homogeneidad en un espacio destaca la cosmovisión que está relacionada con comportamientos necesarios y que se sustenta en ciertas condiciones de vida, que precisan de convenciones colectivas de comportamiento. El proceso de homogeneización tiene sentido en el discurso y en la conducta rivalizada, es decir, en la ruptura de los límites de los segmentos sociales particulares, para construir una unidad social más amplia. El territorio es el sustrato material sobre el que se realiza la construcción cognitivo-simbólica del mismo, a pesar de los conflictos cotidianos. La complejidad del discurso colectivo está determinada por la variedad de circunstancias, internas y externas, así como por la tipificación de intereses particulares (*ibid.*; pp. 410 y s.).

De esta forma, la *tierra* si bien es fundamento económico y social de la producción, también es factor productivo, es en este ámbito donde se verifica la relación ritual con la misma. Como concepto de territorialidad y pertenencia, establece una relación mística (González A. y González M., 1992). Ahora bien, el discurso sobre el espacio se hace explícito cuando se tematiza la pertenencia común, y la unidad espacial en la que se concreta esa pertenencia; y es implícito cuando, sin hacer referencias directas a lo común, o a lo compartido, se emiten mensajes que sólo son comprensibles suponiendo esa pertenencia común. El discurso sobre la pertenencia común tiene su propia coherencia, que se fundamenta en una selección y reelaboración que transforma la realidad. La historia entonces se convierte en mito (García G., *op. cit.*).

Otro importante enfoque, respecto de la identidad territorial, es concebirla como un proceso activo y complejo y que, por lo tanto, tiene plasticidad. La observación que realizó Maya Lorena Pérez Ruiz (1993) de las poblaciones indias en contextos urbanos: mazahuas en Cd. Juárez, mixtecos en Tijuana y mixteco-americanos,

permite corroborar que estos grupos mantienen su identidad, vía la redefinición del capital cultural original, para adaptarlo a las circunstancias y mantenerlo bajo su control. Entonces el indio urbano también es portador de formas culturales propias. Formas donde no se ha transformado lo comunitario. En tal caso, al igual que la religiosa, la identidad india también tiene plasticidad, donde los actores se desarrollan bajo factores externos, como la migración y la alteración de identidades. También Renée de la Torre (1996) analiza el movimiento pentecostal de la Iglesia Luz del Mundo, en el que aplica el itinerario tipológico de Milton Yinger (1970) para describir la plasticidad y desarrollo de las sectas; en el caso surge como secta carismática y luego se convierte en una establecida y que puede derivar en una denominación histórica transnacional. Ligada a esta plasticidad se verifica una transterritorialización de la identidad, esto es, el territorio aparece reproducido simbólicamente en la distancia, los migrantes se llevan su tierra, su memoria.

También cabe agregar que: “una de las características de la identidad es su plasticidad, es decir, su capacidad de variación, de reacomodamiento, de modulación e incluso de manipulación... Precisamente para subrayar esta característica algunos analistas han introducido el concepto de estrategia identitaria... si bien es cierto que, debido a su plasticidad, la identidad se presta a la instrumentalización —es una herramienta, más aún, una ‘caja de herramientas’, decla Devereux (1975, citado por Giménez, 2002; p. 11)—, los individuos y los grupos no pueden hacer lo que quieran de su identidad, y que, como dejamos dicho, ella es el resultado de la identificación que nos atribuimos nosotros mismo y de la que nos imponen los demás” (Cuche, 1996; citado por Giménez, *op. cit.*, p. 47).

Si la lengua común es un punto de partida de la identidad, la religión es el valor que trasciende en todas las actividades de organización, porque puede dar más unidad y cohesión de la que ofrecen los grupos de parentesco, dado que juega un papel importante en la identidad del grupo, de un modo de vida que se contrapone a los demás. La identidad no es sustancia, sino relación porque se construye en la oposición (Ramos, 1998).

"El carácter estratégico de la identidad nos permite comprender mejor ciertos fenómenos, como los de las resurgencias y recomposiciones identitarias. Por ejemplo, cuando hablamos del 'despertar de los grupos indígenas' en México, no debemos pensar en una especie de resurrección de identidades indias por largo tiempo soterradas o en estado de hibernación, sino en la *reinención estratégica*, por parte de dichos grupos, de una identidad colectiva en un contexto totalmente nuevo, como es el de un Estado neo-liberal que los excluye y margina en nombre de la modernidad" (Giménez, 2002; p. 42; mi subrayado).

Aquí es oportuno ensayar otra conclusión: la religión, en lugar de desaparecer se encuentra en una franca descomposición/recomposición; o bien en un proceso de despolarización-repolarización. Sin duda la religión cristiana se ha reorganizado y reexpresado formando comunidades emocionales en contra de las instituciones, orientándose hacia la "realización personal", en un contexto cultural que privilegia el individualismo y la subjetividad. Daniele Herveu-Léger (1996) se plantea, como eje de su reflexión, si la secularización constituye un repliegue religioso vencido por la modernidad y concluye que se trata de una verdadera recomposición de lo religioso, de una redistribución de las creencias en una sociedad que tiene, como condición estructural, la incertidumbre.

Ahora bien: para analizar el cambio de identidad individual o personal, así como la conversión religiosa, Giménez (1993) propone un enfoque micro, apoyado en la antropología y la psicología social; supone un adulto con una identidad estable, en la articulación de círculos de pertenencia. Reivindica el modelo de *rational choice* para los cambios de adscripción étnica y lo cuestiona para los cambios de identidad religiosa. De Raymond Boudon (1986, citado por Giménez, *op. cit.*; p. 46) rescata el concepto de racionalidad subjetiva o ampliada. Rebate a Loredana (1989, citado por Giménez, *op. cit.*; p. 47) quien propone un modelo de argumentación deliberativa, o deliberación íntima, propio de aquellas personalidades singulares y atormentadas por profundas inquietudes religiosas, éticas, metafísicas o patafísicas.

Distingue ciertos elementos fenomenológicos de la conversión individual, por medio del análisis de algunos testimonios: primero se percibe una confusión de los distintos

órdenes, pero que es ocasionada por factores de "privación relativa"; luego se da el encuentro con un agente simbólico externo (luego mitificado); se adopta la decisión por el efecto catártico de una curación, o simplemente por el reconocimiento social que incluye la comunidad sectaria, etcétera, siempre reforzada con asistencialismo. La decisión de cambiar de adscripción religiosa, no es igual que la conversión porque la identidad se adquiere gradualmente en el proceso; los neoconvertidos racionalizan su conversión distinguiendo entre el antes y el ahora: '*después de que recibí a Cristo en mi corazón*', como regeneración personal. Por otra parte, hay que distinguir la conversión indirecta, que se da por invitación y que se sustenta más en lealtades a un líder, o familiar, o cualquiera con un vínculo clientelar, que en una convicción personal; existe pues un interés correlativo a la situación de privación, por lo tanto, no se puede descartar el modelo de Pascal para explicar como es que se combina el interés racional (*rational choice*), con la estrategia indirecta (hacer como si te la creyeras), porque se puede aplicar a todo proceso de cambio de identidad dado que, la mutación no es instantánea y que se produce de manera gradual. Un individuo puede cambiar, pero la sola afiliación no implica que se adquirió la nueva fe, esta vendrá en la medida que aprenda a comportarse como los demás, y acepte ser juzgado con valores y normas de su nuevo grupo o secta. La secta induce y administra la identidad construyendo, en torno suyo, una adecuada estructura de plausibilidad. El cambio, entre dos mundos religiosos, implica la migración entre distintas estructuras de plausibilidad (*ibid.*).

"De cómo se realiza la aculturación: la reinterpretación y apropiación selectiva de aspectos de la cultura dominante en lugar de la fusión con ella. La capacidad de selectividad creativa de los colonizados, que solo ciertos aspectos de la cultura dominante son apropiados en función de sus propias realidades e intereses de descolonización mientras que otros son negados pasan a constituir las bases de la oposición activa... estos procesos no operan sólo en dirección a la cultura ajena sino también hacia la del grupo mismo, de la que seleccionan, reapropian y reinterpretan elementos singulares que pasan a formar parte de las expectativas y proyectos utópicos o milenaristas.. la aculturación, como *apropiación y reinterpretación*

selectivas, no está reñida con la función nativista y reculturativa de un movimiento ni con sus objetivos radicales de descolonización" (Barabas, 1987; pp. 44 y s.).

Acerca del tiempo mítico la misma autora dice que "el mito se desarrolla en un tiempo metahistórico, ni el pasado, ni el futuro son hitos cronológicos sucesivos... Aunque cíclico, el tiempo mítico no supone una repetición mecánica y conservadora de lo dado por el mito, sino una vivencia de lo sagrado en tiempo presente, que constituye la fuerza del hombre para renovarse y conectarse otra vez con la gesta inicial (Savater, 1978; citado por Barabas, *op. cit.*; p. 52)... el mito es un sistema simbólico siempre abierto a la búsqueda de explicación de lo nuevo que permite el acceso de la voluntad humana en el proyecto de transformación del mundo, tampoco el tiempo cíclico es inmutable y repetitivo".

"El tiempo cíclico basado en el mito no supone una vuelta al pasado, una regresión o arcaísmo, sino una forma específica de representación de la duración que, nos atreveríamos a proponer, es subversiva, porque reinstaura una noción propia de temporalidad quebrada por la situación colonial y el contacto intercultural desigual. En este proceso las sociedades indígenas tienden a incurvar el tiempo hacia atrás, hacia un remoto paraíso o época que, al mismo tiempo, significa un salto adelante, en la medida que supone la expectativa de cambio, sobrevendrá con la llegada del Mesías y el milenio". (*ibid.*, y ss.). "La religión, en manos de los dominados —argumenta Barabas (p. 4)—, lejos de constituirse en el 'opio de los pueblos', ha sido y continúa siendo un instrumento aglutinador de colectividades que buscan la concreción de expectativas utópicas de liberación... la capacidad de la religión para dar expresión e impulso a la lucha de minorías étnicas, clases oprimidas y grupos sociales inconformes con las sociedades en las que les toca vivir".

Más adelante, en otro plano del análisis, y a partir de esta perspectiva de considerar a la identidad étnica o la identidad cultural, como una condición ideológica, en la que confluyen distintos elementos materiales y culturales, se abordará la manera en que incide la estructura de la ideología dominante, facilitando o propiciando la conversión y el cambio en la religiosidad popular, como un cambio de identidad cultural.

Antes es necesario aclarar que más allá de las recurrentes acusaciones de intervencionismo imperialista, el fenómeno de conversión de ciertos sectores de la población indígena, permite establecer nuevas formas de concertación comunitaria, a partir de que los grupos de conversos detentan una relativa autonomía o libertad ideológica diferencial. Es decir, desde el momento en que deciden cambiar su fe, se perciben distintos y mejores al resto de los miembros de la comunidad —están "salvos"—, esta situación les autoriza, moralmente, a demandar un trato específico y respeto a sus nuevas creencias; en tanto estos grupos se autoidentifican, adquieren capacidad de negociación en el colectivo de la comunidad, porque las nuevas prácticas adoptadas, y adaptadas en el cambio religioso, configuran nuevas formaciones ideológicas discursivas, ergo: la articulación de una nueva identidad, colectiva e individual.

Tejido de historias regionales: la identidad selvática

La frontera de Chiapas con Guatemala presenta distintos panoramas sociales y escenarios geográficos a lo largo de la línea divisoria entre los dos países. En términos generales se identifican tres regiones geográficamente delimitadas: la del Soconusco; la de la Sierra Madre y Llanos y la de la Selva⁸; por supuesto que cada una de ellas tiene particularidades en su historia, su configuración social y correlación de fuerzas; aquí sólo se destacan los aspectos necesarios para dar cuenta del proceso de cambio religioso, porque, como ya se anotó, en esta zona del país es donde esa mutación cultural adquiere dimensiones relevantes. Las estadísticas son, sin duda, contundentes en una apreciación regional, sin embargo, en la perspectiva micro regional son todavía más significativas, como de igual forma ya se vio más arriba.

También, el proceso de mutación religiosa se articula con diversas historias particulares; es decir que, si bien en toda la gran región de la frontera sur la presencia de organizaciones no católicas es superlativa, éstas no son todas iguales,

⁸En la regionalización administrativa, del gobierno del estado de Chiapas, se establece la denominada región "Fronteriza", conformada por los municipios de Frontera Comalapa, La Independencia, La Trinitaria y Las Margaritas; dos de ellos se ubicarían en la región Selva y los otros en la de la Sierra Madre y Llanos.

ni presentan la misma oferta de bienes simbólicos de salvación, parafernalias y discursos. Tampoco su origen es común, algunas responden a elementos exógenos, otras se han articulado como opciones endógenas, y las hay cuya generación obedece a los dos fundamentos. Esto obliga a particularizar en las características de cada región, en los actores, sus intereses y las relaciones que se entretienen, para configurar un solo proceso.

Por esa razón se dificulta su abordaje, sin embargo, es posible identificar que a pesar de que la dinámica de la región fronteriza chiapaneca es muy peculiar, ésta no está desvinculada de procesos que han tenido lugar en otras regiones del estado y del país. Por ejemplo: los conflictos intraétnicos a partir de la apropiación, por parte de los caciques en los Altos de Chiapas, de las fiestas religiosas, para mantener el control político-social y la explotación de los indios y que han tenido desenlaces dramáticos, como las expulsiones violentas de familias enteras de disidentes religiosos, protestantes o no, y el cauce de la colonización del territorio selvático, que tomó gran parte de la población desplazada; o bien, la permanencia a fines del siglo pasado apenas de estructuras de sujeción coercitiva de la fuerza de trabajo indígena, como los peones acasillados en el norte de la entidad y, con una estructura agraria que concentra, en muy pocas manos, las mejores y más extensas tierras del estado. Entonces, se aborda el proceso de mutación religiosa en términos generales, y se pone énfasis en los aspectos relevantes de la historia de cada región.

Pero antes es necesaria una breve referencia al escenario geopolítico: la frontera es la expresión jurídica y legal que marca la porción territorial de un Estado-Nación que se define tanto al interior como al exterior de su espacio, ejerciendo el control y el consenso de su soberanía nacional.

La frontera sur de México, se encuentra en un territorio que constituye un punto de convergencia cultural, histórica y económica que conforma un complejo de relaciones que da lugar a una continuidad con los países centroamericanos. Atraviesa espacios comunes entre los mames, mochos, cakchiqueles, ixiles, kanjobales, chujes, lacandones y choles, quienes habitan en ambos lados de la frontera. Para estos, la línea divisoria no tenía trascendencia, no existía, ellos

siempre habían mantenido intercomunicación familiar, cultural y comercial. Todavía en 1980, los campesinos atravesaban la frontera y regresaban sin ser detenidos por las autoridades migratorias; recordemos que fue hasta 1984, cuando el gobierno mexicano intensificó el control en la frontera con Guatemala a raíz de la lucha genocida en ese país. En ambos lados de la línea divisoria existen las mismas condiciones, tanto naturales como sociales de vida, los problemas son los mismos, la diferencia radica en que la población guatemalteca vive en una sociedad gobernada por una violencia aún mayor, si puede decirse así.

En Chiapas, al sur de México, hay opresión; los campesinos son explotados y la repartición de tierras, es una falacia. En Guatemala hay represión, siglos de explotación violencia y racismo que han dado las bases para la organización de movimientos populares que se oponen a las diferentes formas de dictadura.

Las fronteras sirvieron como mecanismo de legitimación ideológica, política y económica del intervencionismo colonialista. En la historia de los países de América Latina, se observan algunos rasgos comunes: primero la imposición del orden colonial, luego una situación de dependencia estructural y ahora un neocolonialismo de matices globalizadores.

Chiapas y Guatemala compartieron, durante casi cuatrocientos años, un mismo modelo de desarrollo, sobre todo en el pasado siglo cuando sus economías se orientaron al negocio agroexportador con inversiones y colonización extranjera en sus áreas agrícolas de mayor productividad, así como la creación de un intenso mercado de tierras. Este camino compartido se bifurca en Chiapas cuando se hacen sentir los efectos de la Revolución Mexicana, dos décadas después del movimiento de 1910.

Como ya quedó establecido, los primeros gobiernos emanados de la revuelta campesina, no desarrollaron una política agraria específica para la región sur del país; fue hasta la gestión del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) cuando se llevan para allá los "beneficios de la Revolución": se instrumentaron medidas para realizar el reparto agrario, incluso coercitivas; luego se pretendió "mexicanizar" a la población de origen guatemalteco, a la que Porfirio Díaz había otorgado nacionalidad

mexicana, prohibiéndoles el uso de su idioma, de su vestido tradicional y de cualquier expresión que aludiera a su origen y procedencia. Más tarde, el presidente Manuel Ávila Camacho (1940-1946) es el primero en "concluir" el reparto de tierras e impulsa, para los indios, una política integracionista.

El efecto centralizador y concentrador del proyecto nacional en la región fronteriza del sur tuvo un efecto contradictorio: por un lado intentó generar, a toda costa, una identidad que se distinguiera de Centroamérica; por otro, mantener una relativa resistencia a las relaciones con el poder central. Hoy día, la posición geopolítica de la frontera sur mexicana, sus riquezas naturales, agrícolas y minerales colocan a esta región como una zona de importancia estratégica, tanto en el ámbito nacional como continental.

Para los Estados Unidos de Norteamérica nuestra frontera constituye una zona de seguridad para salvaguardar sus intereses políticos y económicos; los movimientos populares reivindicativos que se gestan en la toda la región latinoamericana, como consecuencia de la ficción especulativa de los mercados —incluido, desde luego el zapatismo—, son motivo de preocupación para aquel país que busca establecer, en el sur de México, con el incipiente Plan Puebla Panamá, una barrera de contención que impida el avance de estos procesos, así como garantizar el saqueo de los recursos.

Aunque el referente es muy remoto, resulta necesario para entender uno de los factores determinantes en el proceso de mutación religiosa en la frontera chiapaneca y es que los años ochenta se caracterizaron por un alto grado de inestabilidad política y por el avance del neoconservadurismo estadounidense, encabezado por su presidente Ronald Reagan, quién se encargó de promover la contrainsurgencia y de proveerla de armamento y capacitación, así como de impulsar la modernización de los aparatos represivos pues, desde su apreciación, los conflictos de Centroamérica quedaban dentro del esquema de confrontación Este-Oeste y ello significaba una amenaza para la seguridad nacional de los Estados Unidos. En el caso de las agencias misioneras, como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) o la Misión Centroamericana, también les dotó de infraestructura y equipo, explícitamente para

contrarrestar el avance del discurso de la Teología de la Liberación, promoviendo la conversión de los mayas a las Iglesias protestantes, que representaban atrás de su labor “lingüística” de traducir la Biblia a sus idiomas.

Con ese antecedente, se puede apreciar que los estadounidenses consideran a la frontera sur de nuestro país, como un punto estratégico y vital y especialmente el estado de Chiapas que abarca la mayor parte del territorio mexicano fronterizo del sur.

Chiapas, como se ha venido planteando a lo largo de la tesis, constituye actualmente uno de los mosaicos sociales más complejos de toda la República Mexicana. Se caracteriza por un alto grado de desigualdad en la distribución del ingreso; por altos índices de marginalidad; por añejos problemas agrarios, sin alternativas de solución, y por una clara e irreversible crisis de los mecanismos tradicionales de control político.

Ahora bien, en una perspectiva histórica, el primer acontecimiento determinante en la constitución de la frontera sur mexicana, tuvo lugar en la región del Soconusco, la que de manera natural, comprende la zona costera de Chiapas y se prolonga hasta el río Tilapa, en la actual República de Guatemala.

Cuando se creó la Intendencia del Soconusco, con los Partidos de Tapachula y Tonalá, se establecieron “los pueblos de Tapachula, Tonalá, Tuxtla de Soconusco (aún sin el apellido: Chico), Metapa, Huehuetán, Mazatán, Tuzantán, San Felipe Tizapa, Escuintla, Acacoyagua, Acapetahua, Motozintla, Mazapa, Siltepec, Pishishiapa, Mapashtepic y Quetzalapa (García Soto, 1969; citado por Pohlenz, 1985; p. 58). Al firmarse el tratado de límites entre México y Guatemala en el año de 1882, se acuerda fijar como límite entre las dos naciones el río Suchiate, recorriendo hacia el noroeste el límite anterior del Soconusco (Medina, 1973; citado por Pohlenz, 1985; p. 60). Dentro de las negociaciones se acuerda también que una porción de la Sierra —el Distrito de Mariscal— hasta entonces perteneciente a Guatemala, se integre a México; este territorio comprende los actuales municipios mexicanos de Motozintla, El Porvenir, La Grandeza, Bella Vista, Mazapa y Amatenango de la

Frontera. "Con ello se establece una frontera política que divide a esta región que había mantenido una unidad natural, histórica y cultural" (*ibid*).

"En 1884 los municipios de San Francisco Motozintla, San Martín Mazapa y Comalapa pasaron de la jurisdicción del departamento de Cuilco en Guatemala al Distrito de Mariscal en México (una parte de los nuevos) terrenos nacionales pasó a manos de finqueros cafetaleros y otra —la más agreste— fue ocupada por indígenas sin tierra... se intensificó la inversión extranjera en la zona del Soconusco y en los valles del distrito de Mariscal. Tomó auge el cultivo del café iniciado en el Soconusco en 1872, transformándose la región en la columna vertebral de la economía chiapaneca y, la Sierra, en su zona de reserva de mano de obra... para ese entonces eran zonas escasamente pobladas, por lo que surgió la necesidad de *importar* trabajadores guatemaltecos y de los Altos de Chiapas durante las temporadas de cosecha. Para facilitar el acceso a esta mano de obra los finqueros solicitaron al gobierno federal impulsara la colonización de la Sierra con el fin de que los trabajadores tuvieran una parcela para cultivar mientras la plantación no requería de sus servicios (Hernández Castillo, 1994 (a); p. 85).

Luego de la firma del tratado de límites, evento que otorgó seguridad para, entre otras cosas, el desarrollo de la cafecultura en esta región que la "convierte en la zona económica más sobresaliente del estado... (junto con) la introducción del ferrocarril en 1908 hacen que el Soconusco sea una de las primeras regiones en integrarse al mercado nacional e internacional... hasta la actualidad es la única que cuenta con vías de ferrocarril, por lo que allí se localiza la principal puerta mexicana a Centroamérica, que vino a fortalecerse con la carretera costera terminada en los años setenta... La integración del Soconusco a la economía nacional viene a ser el resultado del proyecto capitalista nacional impulsado desde la Reforma. La demanda de fuerza de trabajo para las plantaciones provoca la migración de un contingente numeroso de población temporal y definitiva, especialmente de Guatemala, en las partes altas de la Sierra... luego, a medida que aumentan las necesidades de mano de obra (los finqueros recurren) a la más densamente poblada región de los Altos... 'Al mismo tiempo, derivado de la revolución liberal de 1871 en la República de Guatemala, se estaba desarrollando un proceso de despojo de las mejores tierras de

las comunidades indígenas para entregárselas a una nueva clase terrateniente que también se dedicó al cultivo del café... Ello generó migraciones hacia la Sierra Madre en un proceso de colonización de dicha región, fenómeno que también fue alentado por el capital que se fincaba en la cafecultura' (Ordóñez, (s/f).; citado por Pohlenz, *op. cit.*; p. 61)... este proceso va a ser la base del poblamiento de la región de la Sierra Madre”.

La región fronteriza de la Sierra Madre y de los Llanos se constituye entonces, como tal a partir de la fijación de los límites internacionales y del proceso de migración referido, sin embargo, también “han incidido otros fenómenos como las erupciones del Volcán Santa María (Quetzaltenango, Guatemala) en 1902 y los relativos a fenómenos político-sociales derivados de las dictaduras que han gobernado casi permanentemente a dicho país” (Ordóñez, s/f; citado por Pohlenz, *op. cit.*; p. 62).

“La región Sierra Madre muestra un desarrollo tardío; en su parte que corresponde a la frontera es la más poblada y en ella se concentra la población campesina cuyos principales productos son papa, maíz y frijol; es importante también la ganadería ovina y su producción de lana, la cual se comercializa en los Altos de Chiapas; la producción de hortalizas se destina hacia el Soconusco... muestra un bajo nivel de desarrollo en sus fuerzas productivas; el régimen de producción parcelario permite que allí se reproduzca parte de la fuerza de trabajo” (*ibid.*).

Comprende ocho municipios: Amatenango de la Frontera, Bejuical de Ocampo, Bellavista, La Grandeza, Mazapa de Madero, Motozintla, El Porvenir y Siltepec. Exceptuando los valles cafetaleros de la vertiente atlántica de la Sierra, donde las grandes empresas de corte capitalista producen café, se puede definir “como una región homogénea, caracterizada por una producción parcelaria de baja productividad... de los sistemas de explotación agrícola ‘en el nivel más primitivo encontramos a los ejidatarios que viven en la parte montañosa, practicando una agricultura de roza con azadón y coa, dentro de los límites de estricta subsistencia y la siembra más importante en las tierras frías del distrito de Mariscal es la papa... que tiene que complementarse con el cultivo de hortalizas, el producto de árboles frutales... la cría de ovejas y el trabajo en las fincas cafetaleras’ (Medina, 1973;

citado por Pohlenz, *op. cit.*; p. 64). La lengua indígena dominante es el mame, en dos de sus variantes... Además, en Motozintla se encuentran hablantes de motozintleco o mochó lengua también mayense que se consideraba desaparecida”.

“No existe, según parece, ninguna comunidad de habla mame que mantenga su continuidad, desde el punto de vista de las instituciones y su simbolismo asociado, con las antiguas comunidades indias existentes, todavía, hasta el siglo (ante) pasado. La población mame se fragmenta en pequeñas rancherías y ejidos alejados de los grandes centros de población. Su identificación es difícil porque siempre niegan conocer alguna lengua indígena” (Medina, 1973; citado por Pohlenz, *op. cit.*; p. 65). Lo cual es, sin duda, una consecuencia de las políticas coercitivas del gobierno para *mexicanizar* la frontera, prohibiéndoles el uso de la lengua y de otros elementos propios de su etnicidad.

El impulso de esas políticas integracionistas de *mexicanización* de la frontera sur obligó a los chujes, kanjobales, cakchikeles, jacaltecos y mames, por medio de medidas punitivas, a abandonar la lengua y la vestimenta tradicional, al menos públicamente. Un relevante caso se encuentra “en la historia social de la población mam, (donde) la construcción de lo nacional se convierte en un espacio de lucha, de resistencia y negociación” porque, si bien se les excluyó en la construcción del proyecto nacional, no permaneció aislada, por el contrario “se les impuso una incorporación marginal... el establecimiento de un idioma oficial que *unificara* a la nación y la promoción de la lectoescritura, fueron elementos importantes para la construcción de una comunidad imaginada, compartida: México... promover a través del país los valores nacionales, a la vez que impulsó una campaña de castellanización de las regiones indígenas... los maestros fueron los principales encargados de *mexicanizar* a los indígenas, mediante la prohibición del mam y la promoción del español... El idioma mam pasó de la esfera pública a la privada y paralelamente se convirtió en un idioma para el ritual religioso. Los templos presbiterianos fundados a principio del siglo (pasado) se transformaron en uno de los pocos espacios públicos seguros en donde el mam podía ser utilizado (Hernández Castillo, *op. cit.*; pp. 88 y s.).

Se puede observar una consolidación relativa del protestantismo denominacional, en la región de la Sierra, dada la presencia de los presbiterianos en la zona desde principios del siglo pasado. La temprana conversión al presbiterianismo de los mames de la sierra, que bajaron a colonizar los Llanos, y cuyo discurso adoptaron y adaptaron, como elemento constitutivo de la identidad étnica y "la historia de la *integración* de la población mam de Chiapas al proyecto nacional, se pueden explicar desde tres ángulos: a través de la historia del despojo, la castellanización, la incorporación al mercado nacional e internacional como trabajadores agrícolas y la desestructuración de sus espacios comunitarios; o bien, el que da cuenta de la imposición de nuevos significados religiosos, por parte de las transnacionales protestantes en la vida social y cultural de los campesinos indígenas marginados; o, también el de la reconstitución de las identidades étnicas y religiosas mediante la asimilación, la resistencia y la reelaboración... Estas tres perspectivas no son excluyentes, la imposición y la negociación, la asimilación y la resistencia, la permanencia y la reinención, han marcado la historia compleja de los mames en la frontera sur chiapaneca. La interrelación de éstas intenta establecer niveles de análisis diferenciados entre lo que los grupos religiosos promueven y predicán al interior de la comunidad, y lo que la población retoma y reelabora" (*ibid.*; p. 84).

"Los Llanos, es una zona que se puede diferenciar de la región Sierra Madre, en primer lugar por estar ubicada en una zona natural diferente: las planicies de los Valles Centrales y los declives de la Mesa Central, incluyendo la llanura Comitana, que van a encontrarse con los montes Cuchumatanes guatemaltecos. Comprende los municipios de Frontera Comalapa, La Trinitaria y La Independencia. El clima y los terrenos permiten aquí el cultivo del algodón, caña de azúcar y maíz... su importancia se deriva del hecho de ser un corredor de comunicación entre los Valles Centrales y Altos de Chiapas y los Altos de Guatemala... El camino que unía a Ciudad Real (San Cristóbal de las Casas) con Guatemala tocaba los pueblos de Comitán y Zapaluta (Trinitaria) y esta ruta es la que siguió el trazo de la Carretera Panamericana (con lo que) la ciudad de Comitán, aún sin estar en un municipio de la franja fronteriza... se ha convertido en el eje de la actividad fronteriza... el tratamiento de esta zona dentro de la región Sierra Madre (obedece a) que una parte

comprendida entre la triangulación Cd. Cuauhtémoc, Comalapa y Motozintla, mantiene más vínculos con la Sierra. Sin embargo, otra parte se vincula a Comitán y estaría comprendida entre esta ciudad, Trinitaria y los Lagos de Montebello, en el municipio de la Independencia, (donde se estableció) la colonia Tziscão en el año de 1899 por población de habla chuj procedente de San Mateo Ixtatán en Guatemala... y a partir de la cual se inicia el descenso a la selva tropical, es el límite con la región fronteriza de la selva" (Pohlenz, *op. cit.*; p. 66 y s.).

"A los mames, la nación les fue impuesta y, conjuntamente con sus derechos agrarios, les llegaron con violencia, sus derechos de ciudadanía nacional. A partir de la distribución agraria de Lázaro Cárdenas se formaron los primeros ejidos en la Sierra Madre chiapaneca, básicamente en terrenos nacionales. Hasta 1937, durante el de gobierno de Efraín Gutiérrez, se empezaron a afectar algunas fincas. Los terratenientes evadieron las políticas agrarias, distribuyendo sus grandes propiedades entre familiares o vendiéndolas a pequeños propietarios antes de que fueran expropiadas... el establecimiento de ejidos en tierras agrestes aledañas a las plantaciones les permitió tener mano de obra disponible para la temporada de cosecha" (Hernández Castillo, *op. cit.*; p. 87).

Entonces "la región de la Sierra fue la puerta de entrada del protestantismo a Chiapas. La primera mitad del siglo pasado se caracterizó por la consolidación y expansión del presbiterianismo en la entidad y, la segunda mitad, por la aparición de grupos protestantes de tipo pentecostal... la capacidad de resistencia y reelaboración de los nuevos conversos ha permitido retomar y reformular las ideologías extranjeras, bajo nuevos parámetros e integradas a un nuevo sentido de identidad étnica" (*ibid.*; p. 219).

"Conjuntamente con la *comunidad corporada*, la religión católica sincrética ha sido vinculada tradicionalmente en los estudios antropológicos a la identidad étnica de los pueblos indígenas... los procesos de cambio religioso entre la población mam y el análisis de las conversiones al protestantismo vienen a cuestionar el vínculo necesario entre etnicidad y catolicismo sincrético... paralelo al proyecto nacional el presbiterianismo llegó a la zona mame a principios del siglo pasado. Durante la

etapa de inserción de esta nueva religión, la población no la identificó con ninguna denominación protestante (aunque, el primero en visitar la zona fue un predicador guatemalteco, presbiteriano y de nombre Octaviano Hernández, en el año de 1901)... Empezó a surgir un movimiento religioso popular sin vínculos institucionales. Se trataba de una interpretación de la Biblia a partir de su propia concepción del mundo. El movimiento se institucionaliza a partir de la visita, en 1920, del misionero presbiteriano José Coffin, miembro del Presbiterio del Golfo de México, quien organizó la adscripción del grupo de Mazapa de Madero a esa denominación, fundando el 6 de junio de ese año la Iglesia Presbiteriana Espíritu Santo... una importante migración de población católica mestiza procedente de Guatemala (dio lugar a la división) en dos grandes grupos, los mestizos católicos y los indígenas protestantes... fortalecido, para 1974 más de dos mil miembros en la zona de Mariscal, donde se han fundado nueve congregaciones, doce misiones y diez templos, coordinados por ocho ancianos gobernantes y siete diáconos" (Hernández Castillo, 1994 (a); p. 90 y s.).

"La identidad mexicana se impone no sólo con violencia simbólica a través de la educación, sino con coerción física (que es a la vez simbólica). La identidad étnica se reinventa, se reconstruye la religiosidad popular al interior del presbiterianismo y el mam pasa de la esfera pública a la privada y al ritual... La resistencia étnica se ha dado a través del mantenimiento y reinvención de la identidad mam como identidad diferenciada, pero al mismo tiempo se ha dado una reproducción de los valores dominantes relacionados con el respeto al Estado y la reproducción del sistema político" (*ibid.*; p. 95).

Luego, durante la emigración mam a la región de los Llanos, se dieron los primeros contactos con los testigos de Jehová, entre este proceso y la colonización de la selva, "el grupo religioso se convirtió en un espacio de cohesión social y, en algunos casos, fue el espacio organizativo para la colonización... los fundadores del ejido Las Nubes eran testigos de Jehová y promovieron la colonización específicamente entre campesinos sin tierra o avecindados que pertenecían a ese grupo religioso" (*ibid.*; p. 92).

La conversión de los mames, primero al presbiterianismo, a principio del siglo pasado, y a los testigos de Jehová en los años setenta, son "fenómenos complejos en los que la resistencia y la asimilación no son fácilmente distinguibles. Los disidentes religiosos, no han sido meras *víctimas de las estructuras de opresión extranjeras*, como lo proponen los seguidores de la *teoría de la conspiración*, sino sujetos sociales con capacidad de contestar y reestructurar la nueva ideología religiosa". Si bien no se puede negar el origen estadounidense y los valores que de esa sociedad promueven los protestantismos, ni tampoco el apoyo e interés, en su expansión, por parte de los distintos gobiernos de aquél país, para frenar el avance de la Teología de la Liberación, "sí es importante desarrollar el análisis del discurso religioso para conocer el tipo de visión del mundo que estos grupos promueven al interior de las comunidades indígenas" (*ibid.*).

No obstante, "la Iglesia presbiteriana y los testigos de Jehová han traído nuevos significados a la vida de la población mam a través de procesos de resistencia y reproducción, continuidad y transformación". El presbiterianismo se constituyó en un referente de la identidad étnica marcando una diferencia con los mestizos que eran católicos, estos mismos también concebían que el ser indio era sinónimo de protestante: "Esta religión protestante, que todavía no se identificaba con el presbiterianismo, tenía mucho del ritual característico de la religión tradicional indígena... Este nuevo tipo de religiosidad popular es lo que Bastian (1990; citado por Hernández Castillo, *op. cit.*; p. 94) ha denominado el *bricolage*, que no es "ni una reforma del catolicismo popular ni una renovación interna del protestantismo, sino que es una renovación de la religión popular". También promovió la conservación del idioma mam y criticó las políticas integracionistas gubernamentales, como la campaña de *castellanización*, "en la postura ante la especificidad lingüística de la población mam, la Iglesia presbiteriana como institución ha sido mucho más respetuosa que el Gobierno mexicano" (*ibid.*; p. 95).

Luego, en los setenta, el indigenismo mexicano rechazó el asimilacionismo que había sostenido hasta entonces y dio impulso a la recuperación de la cultura mam con la apertura de una oficina del Instituto Nacional Indigenista (INI) en Mazapa de Madero y la creación del Consejo Supremo Indígena, donde han destacado líderes

presbiterianos y de algunas sectas pentecostales. El presbiterianismo, a principios del siglo pasado, "...encontró eco en comunidades indígenas violentadas por las políticas integracionistas del Estado mexicano y por procesos de cambio acelerados, al incorporarse como jornaleros a las plantaciones cafetaleras del Soconusco. La tradición indígena, en forma de cultura interiorizada, marcó la forma específica en que los mames se apropiaron del presbiterianismo, surgiendo un nuevo tipo de religión popular sincrética más acorde a las nuevas relaciones con la naturaleza que se establecieron a partir de la introducción de los productos de agro exportación... fue recreada por aquellos sectores de la población que lograron *adaptarse* al cambio a través del ejido, permaneciendo en sus tierras de la sierra, dentro de sus comunidades dispersas. Esta población en muchos casos logró apropiarse la nueva ideología religiosa, incorporándola como un componente más de su etnicidad. Actualmente, la cultura interiorizada a través de lo que Bordieu (1987; citado por Hernández Castillo, *op. cit.*; p. 96) llama *habitus* (estructuras estructurantes y, a la vez, estructuradas) ha marcado su vida cotidiana con muchos rasgos de la cultura mam y algunos de los conversos participan en los esfuerzos del Estado por recuperar las tradiciones ancestrales".

Los procesos de cambio religioso por los que ha pasado la población mam, se pueden analizar "desde diferentes ángulos: como imposición del proyecto nacional o de significados religiosos, o como procesos de apropiación y resistencia (perspectivas complementarias) para exponer diferentes facetas de un mismo fenómeno social... intenta historizar las contradicciones en la reinvención de identidades colectivas... cuando un campesino se define como presbiteriano, mexicano y mam, hace explícito un largo proceso de conflicto, resistencia, imposición, negociación y violencia" (*ibid.*; p. 103).

En la región de la Sierra el presbiterianismo fungió como nueva ideología religiosa que fue apropiada como parte de su identidad étnica, en forma de *bricolage*, surgiendo un nuevo tipo inédito de religiosidad popular. Después los colonizadores mames de la Selva protagonizan una historia de migración y de violencia, el único espacio para ellos fue, literalmente, los márgenes de la nación, las fronteras agrícolas y nacionales, pero también marginados de los beneficios del desarrollo; en

estas condiciones los testigos de Jehová ofrecieron una alternativa a un proyecto nacional que nada tiene que ofrecerles. Estos procesos se pueden apreciar como estrategias de resistencia: los primeros, desde el presbiterianismo adoptado luego de adaptarlo, en su relación con el Estado han logrado reforzar la tradición indígena, a través de la promoción del teatro, programas de radio y participando en el Consejo Supremo Indígena y, por otra parte, ha promovido la nacionalización de la Iglesia; en el caso de los testigos de Jehová, el aislamiento al que se someten y su rechazo a las instituciones y símbolos, es una forma de resistirse a aceptar la ideología hegemónica representada por el nacionalismo. También, se observan como procesos de internalización discursiva: el respeto y apoyo al Estado por parte de los presbiterianos, a pesar de su posición crítica, y a los valores de carácter transnacional que promueven los testigos de Jehová (*ibid.*; p. 104).

Referirse a las fuerzas de la *dominación*, que han afectado el proceso de reinvencción de la identidad mam, como la *mexicanización* de la frontera, o la implantación de nuevas ideologías religiosas, resulta insuficiente para explicar este complejo proceso: "La manera en que se dan los procesos de apropiación y reelaboración religiosa entre los mames conversos cuestiona las dicotomías que generalmente se hacen entre resistencia y asimilación en el análisis de la subordinación de los pueblos indígenas (en el que) el capitalismo *desarticula* comunidades armónicas, a la vez que las ideologías protestantes *destruyen* la cosmovisión indígena. Los pueblos indígenas resisten al capitalismo y a las ideologías extranjeras o son asimilados y destruidos por ellas" (*ibid.*; p. 93).

En la actualidad, los mames protestantes, ya doblemente marginalizados, están siendo de nuevo excluidos de programas y proyectos porque no coinciden con las definiciones establecidas por los antropólogos asesores del Estado (*ibid.*; p. 105).

Respecto de la región fronteriza de la Selva, cabe señalar como antecedente que durante el siglo XVII, el exterminio de los lacandones históricos, pertenecientes al grupo chol, permitió pacificar la región pero no fue ocupada, sólo algunos pueblos son establecidos como avanzadas, pero la colonización selvática no se realiza, sólo sirvió de refugio para los indígenas que escapaban de la explotación colonial. En el

siguiente siglo se establecen diversos grupos en el municipio de Ocosingo (De Vos, 1980; citado por Pohlenz, *op. cit.*; p. 68). Los lacandones actuales serían un grupo de inmigrantes del grupo maya yucateco que se establecen en la selva para aislarse.

Como ya se señaló que al fijarse los actuales límites fronterizos, la zona selvática cobró importancia para grupos empresariales de Tabasco, Chiapas y Guatemala debido a su riqueza maderera y, para fin del siglo antepasado, inició la explotación forestal de la caoba, el hule y el chicle, pero la zona continuó despoblada porque, como también ya quedó establecido en el capítulo anterior, la población que habita actualmente la región inmigró en lo que fue un proceso de colonización masivo, ininterrumpido y creciente a partir de la segunda mitad del siglo pasado, cuando se intensificó la colonización por campesinos de diversos grupos étnicos: chol, tzeltal, tojolabal, tzotzil y mam de Chiapas y mestizos de otros estados del país.

En específico, en la década de los sesenta se incrementó, de manera muy acentuada, ese flujo migratorio debido a la situación de extrema miseria que afectaba al campesinado en general y en particular, a las comunidades indígenas de los Altos y Norte de Chiapas que registran altas tasas de expulsión de población; en ese periodo se consolidaron políticas de Estado, como la reforma agraria cardenista, impulsadas para el desarrollo del capitalismo en el campo chiapaneco en sus zonas más desarrolladas, como el Soconusco, y se registró una concentración de bienes de producción, especialmente la tierra; pero también fue determinante la persistencia de formas atrasadas de producción y explotación del trabajo bajo relaciones de sujeción coercitiva como el baldíaje y el acasillamiento en la zona norte del estado, sobre todo en los municipios de Simojovel y Huitiupán, y en la zona chol de Tila y Tumbalá, agudizaron la competencia por la tierra entre los campesinos y los terratenientes.

En el mismo periodo, las plantaciones cafetaleras del Soconusco prefirieron contratar la fuerza de trabajo estacional de los migrantes guatemaltecos, lo cual condujo a tzotziles y tzeltales *enganchados* a la pizca del café, a buscar diferentes estrategias de sobrevivencia. Al mismo tiempo de la lucha por la tierra, también acceden a este medio de producción, mediante el arrendamiento de parcelas en los Valles

Centrales, así como la colonización de los territorios desocupados en el trópico húmedo.

Vale la pena subrayar que el proceso de desarrollo, estabilización y crisis del sistema de plantaciones, que enlazaba desde fines del siglo XIX a la región costera del Soconusco con los Altos, por "la caída de los precios de su principal producto, el café, y el desajuste definitivo de todo lo que implicaba para la reproducción de la condición indígena y las identidades en los Altos de tzotziles y tzeltales, y aún, para la misma economía de plantación... causa severos efectos en la recomposición del poder político y en la cristalización del conflicto 'religioso' y caciquil en los Altos y, por lo mismo, en una generalización de las expulsiones; (también) se daba un proceso de diferenciación interna de las comunidades indígenas históricas" con los consecuentes cambios y transformaciones del sistema de cargos traducidos en el reforzamiento del caciquismo (García de León, 2002; p. 26).

Cabe hacer otra referencia a la misma situación porque, como demuestra Bastian (1997), esa apropiación del sistema de cargos, por parte de los caciques locales, dio lugar a la disidencia religiosa, como una expresión en contra de la explotación intraétnica y dando como resultado la expulsión de importantes contingentes de indígenas campesinos, conversos o no. De igual manera, "el crecimiento poblacional, de ciertos grupos sociales (como los indígenas) ha exacerbado las tendencias del éxodo rural, en los Altos de Chiapas y el resto del país, que han impulsado la inmigración a la selva" (Anízpe y Velázquez, 1993; p. 65).

En las distintas subregiones de la selva, se pueden identificar procesos comunes: "una conformación pluriétnica; la naturaleza de la colonización y de los sistemas productivos; enfrentamiento entre el proyecto campesino de ocupación del espacio, y el de los ganaderos capitalistas y terratenientes en general; en el patrón de migración el anhelo de 'libertad' es una constante" (Leyva, 1996; p. 124).

"Además del acceso que se logra a partir de la carretera Chancalá-Bonampak y de los ramales construidos por las compañías madereras, que conforma la subregión nororiental, otra vía que siguió el flujo migratorio se dio a partir de la ciudad de Ocosingo siguiendo las cañadas y valles del sistema fluvial Jataté-Lacantún, que

alimenta al Usumacinta. Esta ocupación se realizó lentamente debido a las dificultades que presentaba la carencia de vías de comunicación... ya que la carretera fronteriza sigue el perímetro de la región a lo largo de la línea fronteriza, y el río Usumacinta es navegable sólo en partes. En esta zona se constituye otra subregión, la de los Valles y Cañadas. En estas subregiones, la explotación forestal, el incremento de la ganadería extensiva que avanza junto con la colonización, la existencia anterior de concesiones sobre vastos territorios, la transposición de dotaciones ejidales y el deslinde de la comunidad lacandona, han tomado sumamente conflictivo este proceso de colonización" (Pohlenz, *op. cit.*; pp. 71 y ss.).

"En el valle de San Quintín (microrregión Betania; subregión Las Cañadas) predomina el catolicismo pero éste, junto con la militancia en la Unión de Uniones, han perdido hegemonía; actualmente existen cinco sectas protestantes, y otras opciones políticas en las localidades de San Quintín, Hermosillo, Agua Zarca, Ramón F. Balboa y Emiliano Zapata... Tal situación crea incertidumbre y mantiene alerta a las comunidades. Por ejemplo, el tratamiento entre miembros de la ARIC Unión de Uniones es de 'compañero', mientras que para el resto es de 'hermano': 'hermano campesino', 'hermano indígena', 'hermano cristiano'; con ello se marcan las diferencias políticas, pero a la vez se trata de mantener la unidad entre los habitantes del valle... Si bien guardan diferencias políticas y religiosas, se unen frente a la amenaza del exterior, de lo desconocido; se comportan como grupo ante los otros" (Leyva, *op. cit.*; p. 122).

La tercera subregión es Marqués de Comillas, que estuvo despoblado, como ya se anotó, hasta finales de los setenta, ahí se reacomodan poblaciones que no pudieron —a pesar de su larga lucha— obtener tierras en dotación en la subregión Nororiental, como es el caso de la comunidad de Flor de Cacao y otras más. En esta región, y en la de las Cañadas, se ubican los lacandones donde "los frailes capuchinos de Guatemala, excluidos de la evangelización indígena, decidieron la cura espiritual de los habitantes del Petén, entre ellos los indios lacandones o caribes que vivían en caribales. En 1863, tres misioneros recomieron el área y al año siguiente iniciaron la evangelización... pero los recién conversos apostataron tan

pronto como los intrusos tomaron el regreso a su convento en Antigua Guatemala” (De Vos, 2000; p.199).

“Un siglo más tarde los lacandones recibieron a Phillip y Mary Baer, una pareja presbiteriana originaria de Iowa, se instaló en 1944 en Nahá... En 1957, se trasladaron al caribal de Lacanjá Chan Sayab, continuando su trabajo de proselitismo... la mayoría de los cuatrocientos individuos que constituían la nación lacandona, confesaba el credo presbiteriano *made in USA*” (*ibid.*; pp. 200 y ss.).

El éxito de los misioneros protestantes, se debió a su decisión de vivir físicamente entre los indígenas y de prolongar esta convivencia por muchos años. Combinando la predicación de “la Palabra de Dios” con asistencia médica, labor educativa y ofrecimientos financieros y técnicos de toda índole. Finalmente, por “haber llegado en un momento propicio para la conversión, dada la profunda crisis social, cultural y psicológica en la que la comunidad lacandona se iniciaba, lo que la hacía particularmente receptiva a una oferta de seguridad que, a primera vista, era muy ajena a su modo de vivir, pensar y sentir” (*ibid.*; p. 201).

“Los lacandones aceptaron la nueva fe porque ella les permitió salvar y reorganizar su estructura comunitaria en un momento en que era amenazada... en este proceso de reestructuración fueron las mujeres quienes se ocuparon de elaborar una nueva receta, mezclando con habilidad, pero no sin riesgo, ingredientes acostumbrados, con otros desconocidos... de allí *El poder de las hijas de la luna*” (Marion, 1995; citada por De Vos, *op. cit.*; p. 201).

“El caso lacandón, excepción dentro del panorama de la religiosidad de la población maya en su conjunto, por su tardío y acelerado cambio al credo protestante (primero en la versión presbiteriana, después en la modalidad adventista), los demás pueblos pasaron por experiencias de conversión y adaptación muy similares que los hermanaron a partir de la conquista... para todos los grupos mayas el encuentro con el ‘Padre nuestro que estás en el cielo’ ocurrió en un momento mucho más temprano y en circunstancias más violentas... la evangelización empezó en 1544 con la llegada de los primeros dominicos... la tremenda contradicción de los conquistadores, entre sus acciones violentas, por un lado, y su improvisada prédica de un Dios

misericordioso, por el otro, fue sólo el inicio de una ambivalencia generalizada que en adelante caracterizaría el comportamiento de españoles, criollos y mestizos por igual... los mayas buscarán recobrar la cohesión social y la seguridad sociológica rotas por la conquista. Limitados por su situación de dominados, recurrieron a la más poderosa de 'las armas de los débiles': la readaptación, a su favor, de sistemas originalmente ideados para controlarlos: el pueblo de indios y, dentro de éste, la cofradía". Por lo tanto, vale preguntarse "si los lacandones decimonónicos se están realmente convirtiendo a una nueva religión o si bien seguirá operante la vieja y tantas veces comprobada estrategia de la apropiación de espacios ajenos a través de las tres tácticas de rebeldía, simulación y cohesión" (*ibid.*; pp. 201 y 212).

Las Margaritas es la cuarta subregión y ocupa el área selvática de este municipio; comparte con el resto de la región lacandona el ser producto de un proceso reciente de colonización, un dato relevante, que cabe adelantar, es que ahí se localizaban 22 de los 96 campamentos de refugiados guatemaltecos reconocidos, antes de su reubicación en Campeche. Esta zona es atravesada por el tramo Montebello-Ixcán de la carretera fronteriza, vía fundamental para su comunicación, espina dorsal de su economía y camino de los cuatro flujos de migración identificados: "uno procedente de los Altos de Chiapas, sobre todo de los municipios tzotziles de Chamula y Huixtán, así como de Tenejapa, de habla tzeltal; otro de la Sierra Madre, de los municipios de Comalapa, El Porvenir, y La Grandeza; uno más que procede de la zona baja templada del municipio de Margaritas que incluye a la población tojolabal; y por último, el que procede de otros estados del país, como Veracruz e Hidalgo... Dado este distinto origen de la población, de la variedad de lenguas y costumbres, es decir de cultura, la subregión selvática de Margaritas se nos aparece como un gran mosaico pluricultural. Por ello, las relaciones interétnicas se manifiestan de manera diferente a las existentes en los lugares de origen... se han establecido a las orillas de los ríos que fluyen al Santo Domingo, subsistema tributario del Lacantún... y su patrón de asentamiento es concentrado, a diferencia de los parajes dispersos de donde proceden... el proceso agrario no ha sido conflictivo por ubicarse en territorios nacionales; las resoluciones de dotación han sido ya publicadas en la mayoría de los casos" (Pohlenz, *op. cit.*; pp. 77 y ss.).

"En 1970 se inicia la construcción de la carretera fronteriza que hasta 1983 llegaba a la colonia Nuevo San Juan Chamula, ubicada en el kilómetro 50 partiendo desde los Lagos de Montebello... Antes de que se abiera esta vía de comunicación, ante la imposibilidad de vender (los excedentes de) la producción agrícola, sobre todo de maíz, la región comercializaba uno de los pocos productos que pueden transportarse por sí solos: el ganado, en este caso, porcino. De esta manera la producción de granos se transformaba en producción de carne. Este periodo dura hasta 1973, caracterizado por la producción porcícola y el relativo aislamiento" (*ibid.*; pp. 78 y s.).

"Con la carretera fronteriza deberán ocurrir cambios significativos, que ya se observan: el tráfico de mercancías se intensifica y la producción se puede enviar al mercado (y, aunque) la construcción en sí no impacta a la población, constituida por productores autosuficientes (la presencia de) los trabajadores de la compañía ICA ha incrementado el consumo de bienes y servicios... se notan también las diferentes formas de comportamiento, idiolectos y nuevas experiencias que transmiten estos trabajadores" (*ibid.*; p. 79). Lo cual, sin duda, es otra de las formas como se explica la proliferación de las distintas opciones religiosas.

"Como resultado de estos procesos, algunos grupos étnicos reconstruían incluso sus identidades colectivas apoyándose en la nueva organización ejidal. Ese fue el caso de los choles de la franja cafetalera de Tila, Tumbalá y Sabanilla, y el mucho más evidente de la etnia tojolabal, que a partir de esos años —fines de los cincuenta en adelante— se liberaba del control que sobre la totalidad de sus comunidades ejercían las fincas de terratenientes de Comitán, Altamirano y otras localidades, y a través del reparto agrario creaba rápidamente todos sus nuevos referentes identitarios, partiendo de la reconstrucción de sus territorios agrarios y simbólicos, a tal punto que hoy podemos decir que los tojolabales son, en gran medida, no solamente un producto de las antiguas congregaciones coloniales sino principalmente un derivado de las políticas de reparto ejidal" (García de León, *op. cit.*; p. 81).

En la zona de los llanos y las cañadas de Las Margaritas, el proceso presenta una característica que se debe subrayar: el pueblo tojolabal desarrolló una estrategia de

reinención identitaria, donde la concepción de la comunidad cósmica y del animismo cósmico, son resultado de la intersubjetividad del idioma tojolabal, y que dio lugar a un 'cristianismo tojolabal' habiendo sido capaz de transformarlo. Según Lenskerdorf (1996), no se trata de formas despreciables de sincretismo o hibridación del cristianismo, sino de una metamorfosis que lo profundiza.

Habría que considerar un último aspecto del proceso de colonización de la franja fronteriza chiapaneca y que ya constituye parte de la agenda global: el de la deforestación; sin embargo, primero: "es necesario aclarar que el problema no se reduce únicamente a cuestiones de orden biológico, lo que en sí mismo ya es significativo. La deforestación de los bosques tropicales del mundo causa especial alarma porque en general sus suelos son más sensibles a los cambios provocados por la acción humana y tienen mayor dificultad para recuperar su capacidad productiva; asimismo, su degradación parcial o total afecta directamente a casi mil millones de personas que actualmente viven en los países tropicales y de manera indirecta al resto de la humanidad. Es por ello, pues, que hoy consideramos a la deforestación como un problema global... En el caso de la Lacandona esto es, por demás, cierto" (Arízpe y Velásquez, *op. cit.*; p.71).

"La selva para (los colonos era) un nuevo y desconocido espacio natural al que debían domesticar, pero no obstante las dificultades de la adaptación, ofrecía enormes ventajas: 50 hectáreas de parcela por ejidatario, créditos ganaderos ofrecidos por instituciones bancarias oficiales, y un cliente seguro para comprar la madera del desmonte: el propio gobierno del estado que, en 1974 había creado a COFOLASA. Un plato tan bien servido resultaba irresistible. Sin embargo, es necesario aclarar aquí que no todos los migrantes se sirvieron con el mismo cucharón; si en la década de los sesenta podemos hablar de una cierta homogeneidad de los migrantes, en cuanto a sus necesidades, expectativas, ocupación y nivel de ingresos, en las siguientes dos décadas esto no sucedió. La forma indiscriminada como fue promovida la colonización de la Lacandona propició que llegaran a esta zona personas con los más diversos intereses: vividores que sólo les interesaba enriquecerse con el negocio de la madera, y que de hecho lo lograron desmontando totalmente sus dotaciones y vendiendo más adelante sus derechos ejidales;

campesinos que vieron en la ganadería una alternativa, dadas las facilidades crediticias que se otorgaban en el momento, y que invirtieron en la zona trabajo y capital para el desmonte, hasta aquellos que llegaron sólo con la esperanza de una vida mejor y hoy viven penosamente con una o dos hectáreas de cultivo pues la veda forestal impuesta en 1989 y las restricciones a los créditos ganaderos pusieron límites a sus expectativas... En resumen, podemos decir que la historia reciente de la selva lacandona ha sido anárquica, conflictiva y depredadora; los más diversos intereses —de Estado, de grupo, internacionales e individuales— han confluído en este espacio geográfico generando la problemática que hoy aqueja a la zona. No se sabe con exactitud la población total que alberga el bosque tropical más grande y rico de nuestro país, aunque algunos la estiman en cerca de 200 mil habitantes (González-Ponciano, 1990; citado por Arizpe y Velásquez, *op. cit.*; p. 88) Lo que sí es un hecho es que están ahí, y si otrora fueron los protagonistas de la colonización, hoy son del futuro de la región y de sus consecuencias ecológicas”.

El territorio tropical de la selva ha servido como frontera agrícola y reserva para la población excedente, se caracteriza por los profundos conflictos en torno a la tierra en medio de “una dinámica sociocultural muy interesante, de la que ya se empieza a perfilar una forma pluricultural, unificada y a la vez diversificada (sin embargo) el Estado mexicano comienza a formular una política fronteriza a partir de 1980 con la llegada de refugiados a territorio mexicano y ante la agudización de la lucha armada en Guatemala” (Pohlenz, *op. cit.*; p. 72).

Este complejo y diverso conjunto de eventos y acontecimientos deriva en un solo proceso, son expresiones varias del mismo desarrollo; situaciones en apariencia aisladas o inconexas, se concatenan en la conformación de una *nueva forma de identidad* social, ideológica, histórica, política y geográficamente bien delimitada: la identidad selvática.

El sustento territorial de la identidad selvática

A principios del siglo XX existían grandes extensiones de tierra en unas cuantas manos de explotaciones forestales y agropecuarias bajo los rubros de ‘haciendas’ o

'fincas', en lo que se conocía como "selva". "En lo que hoy se conoce como Primer Valle de Ocosingo y cañada de Patihuitz, una finca sucedía a la otra... Su proximidad permitió que se dieran relaciones entre sus trabajadores a través del compadrazgo, la amistad y el matrimonio. Se tejió de tal manera una red social tan amplia, que se mantuvo en el momento de la colonización selva adentro... Es importante enfatizar la presencia de la finca como sistema económico y de dominación, eje sobre el cual se constituyó la vida regional. Tal sistema de explotación alternó con las monterías, en su época de oro y con su decaimiento paulatino, y con la formación de las primeras colonias agrícolas, después de la Revolución y ya entrado el cardenismo. Todo ello influyó en la forma, el tiempo y la dirección que adoptó la colonización campesina" (Leyva, *op. cit.*; pp. 71 y ss.).

"En lo que fuera el viejo imperio de las 'monterías', se formaron también nuevas identidades y nuevas territorialidades... una nascente civilización popular, producto de la convivencia de por lo menos seis grupos indígenas distintos... Esta reciente conformación social implica una modernización de los 'usos y costumbres' bajo el sello de una religiosidad reasumida por sus principales actores, los migrantes y sus descendientes, una reconstrucción minuciosa y consciente de nuevas relaciones sociales y una serie muy importante de cambios sincréticos y generacionales... explica que se hayan desarrollado experiencias de organización política, nuevas interpretaciones del Evangelio y, eventualmente, una vasta organización político militar" (García de León, *op. cit.*; p. 29).

"La campaña gubernamental de colonización de la selva de Las Margaritas promovida por Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, como una solución alternativa a las demandas campesinas de afectar las grandes propiedades no tocadas por la Reforma Agraria⁹. En poco más de una década, de 1965 a 1977, se fundaron en la selva de Las Margaritas con población de origen mam los ejidos de Zacualtipán, Las Nubes, Loma Bonita, Bella Ilusión, Niños Héroes y Amatitlán y por lo menos diez poblados con indígenas

⁹ La autora cita como referencia de este proceso la propuesta de colonización hecha por el INI en el manuscrito "Proyecto de reacomodo de los excedentes de población de los Altos de Chiapas en Las Margaritas"; Chiapas, 1965.

alteños, además de los reformados por campesinos provenientes de otros estados de la República (Hernández Castillo (a); p. 89).

De cómo se conforma la identidad selvática

Producto de la colonización desde finales de los años treinta, hasta la fecha, el complejo entramado social es un mosaico de múltiples lenguas, organizaciones políticas y cultos religiosos. La inmigración a la selva se originó en procesos que tuvieron lugar fuera de ella: la reforma agraria cardenista, la estructura agraria de los lugares de procedencia, la expansión de la frontera agrícola y la consolidación de la frontera sur. "Tal vez en el final, en el confin, se encuentre la verdadera entraña: el principio", esta es la idea que sustenta la diáspora indígena (Leyva, 1994; p. 228).

"Chiapas siempre ha sido un mosaico étnico. Las etnias actuales son el fruto de reconstrucciones de mucho tiempo atrás. El régimen colonial usó las divisiones étnicas reconstituidas para facilitar el control político de la región... hasta la década de 1950, cierta estabilidad en la repartición territorial y un mismo universo simbólico cívico-religioso aseguró gran homogeneidad en el comportamiento de las etnias, a pesar de la diversidad lingüística. Desde entonces, las expulsiones y los flujos migratorios fronterizos han reforzado la atomización de las poblaciones indígenas, en particular en las regiones pioneras donde los parajes étnicos se suceden sin otra lógica que la migración corporativa por grupos de parentesco. A eso se añaden las tensiones intraétnicas ligadas a una diferenciación social acelerada por la expansión de la economía de mercado (Rus, 1995; citado por Bastian, 1997; p. 108) y las confrontaciones entre indígenas y de indígenas con mestizos por el problema de la tierra. La multiplicación de las filiaciones religiosas es el fruto de este proceso que las sectas refuerzan".

"Durante los últimos 20 años, en varios municipios de los Altos de Chiapas, miles de habitantes han sido expulsados hacia la periferia de San Cristóbal de las Casas o han emigrado a la región pionera de las cañadas donde los expulsados han constituido parajes enteramente 'protestantes', cambiando así la composición religiosa de los municipios... la tendencia es aún más clara entre la población mam de la zona fronteriza de Mariscal, ya para 1990 los católicos romanos constituían

notorias minorías... durante los años ochenta, trastomadas por el flujo de indios mam de Guatemala, expulsados por la confrontación entre la guerrilla y las tropas gubernamentales, las comunidades mam han experimentado, en ambos lados de la frontera, una verdadera mutación en su filiación religiosa (García Ruiz, 1992; citado por Bastian, *op. cit.*; p. 106).

La lucha emprendida contra La Brecha, como le llamaron al conflicto agrario que provocó el decreto de Luis Echeverría a favor de la comunidad Lacandona, y que ya se abordó con mayor detenimiento en el anterior capítulo, dio lugar a que "toda la estructura organizativa, ensayada día a día, se echó a andar y se fortaleció durante la defensa de la tierra nueva, que representaba nada más y nada menos que 'la vida nueva'. Fue un momento de defensa de los recursos para la sobrevivencia, pero sobre todo, para la reproducción ideológico-cultural. No era suficiente ser pariente, compartir la procedencia y el nivel socioeconómico para crear una organización política; fue a través de la lucha por la 'tierra nueva', por la 'vida nueva', que se dio la convergencia, sustento de la *nueva* identidad política. Las formas de vivir la religión y la política marcaron el sentido que siguió la lucha agraria de los años setenta y principios de los ochenta" (Leyva, 1996; p. 168).

"El *sentimiento de comunidad* se cimienta en la identidad étnica y se refuerza a través de dos prácticas sociales: la acción de la pastoral impulsada en la selva desde la década de los años setenta... y, desde mediados de los mismos, la acción político-ideológica sustentada por corrientes de la 'nueva izquierda', tales como Unión del Pueblo (UP), Política Popular (PP) y la Organización Ideológica Dirigente (OID)" (*ibid.*; p. 154).

Para poder entender los complejos procesos que tuvieron lugar en la Lacandonia, es necesario considerar la atmósfera de lucha de los años setenta, que igual se vivió en la selva. Sin embargo, también hay que tomar en cuenta las diferencias entre las dos tendencias que ahí prevalecían: la política 'dirigía' el proceso y el sujeto revolucionario era el proletariado o el campesino desposeído; la religiosa 'acompañaba' el proceso de revitalización de la cultura indígena. Esta diferencia

generó conflictos y "las contradicciones llegaron a tal grado que los *selváticos* expulsaron a los 'norteños' hacia finales de los años setenta" (*ibid.*; pp. 165 y ss.).

"El proceso de la *nueva catequesis*... tenía una estructura formada... Todos estos agentes, en mayor o menor medida, promovían la participación en la toma de decisiones. Muchos de estos catequistas fueron la punta de lanza en la organización de las demandas agrarias... un buen número de ellos se convirtieron en líderes agrarios y autoridades de la Unión de Uniones". En cuanto a las "asambleas itinerantes", como "forma de trabajo, fue rescatada y reproducida por los asesores de las comentes ideológicas, quienes tomaron la dirección y la formación de 'cuadros' durante la lucha por La Brecha. Dichos asesores hablaban de la necesidad de establecer un 'plan de lucha' guiado por una 'estrategia' que abarcara el terreno legal, la movilización política y la negociación, a partir del desarrollo de tres frentes: el político, el ideológico y el económico" (*ibid.*; p. 169 y s.).

"Ambas tendencias (la religiosa y la política)... paralelas a pesar de que las comentes político-ideológicas llegaron a la selva después de los agentes de pastoral... se incrustaron en el proceso, lo revitalizaron y le dieron un cauce eminentemente político... Convergián en lo general: ambas impulsaron la vida participativa y comunal; crearon normas, sistemas de cargos y comisiones que regulaban la convivencia en la localidad y fuera de ella; plantearon la necesidad de un cambio radical impulsado por los pobres, compartían la misma utopía" (*ibid.*; p. 165).

"Fue entonces, durante el desarrollo del conflicto agrario, que el *sentimiento comunitario*, enraizado en las prácticas religiosas y políticas, puso de manifiesto la existencia de una identidad social cimentada en el sentimiento de pertenencia a un colectivo organizado por objetivos y en confrontación con un enemigo común" (*ibid.*; p. 171).

"Dicha esencia ideológico-cultural tuvo un sustrato estructural... por eso los pioneros *selváticos* acogieron el discurso ideológico-religioso 'liberador'... esta interpretación de los libros sagrados legitima la colonización y abre perspectivas para construir una 'vida nueva' en la 'tierra prometida', en la selva; visión profética donde la 'tierra nueva' requiere de un 'hombre nuevo', pero no un hombre solo, sino un hombre

comunitario, unido con todos sus hermanos por el Espíritu... Bajo esta filosofía el hombre únicamente es *ser social* en cuanto miembro de la comunidad, 'Jcomonaltic'. Resultaba fundamental revalorar la vida en comunidad entre pioneros en busca de identidad y de formas nuevas de organización... para formar las colonias selváticas también se recurrió a los textos sagrados y su interpretación. Se centró la reflexión en temas como la tierra y el alimento, la ley de Dios y de los hombres, la manera particular de ser (la cultura), la necesidad de hacer trabajos en colectivo, de llegar a decisiones en común... Todo apuntaba a revalorar la cultura indígena, así se gestó un espíritu supraindividual: el colectivo, o *common* en tzeltal, que dicta las normas para regular el funcionamiento de todas las esferas de la vida social local... Así se buscaba borrar las diferencias causadas por las procedencias diversas o hablas distintas. Se compartía una utopía, *la construcción del reino de Dios en la tierra*; ésta guiaba el trabajo y la vida cotidiana" (*ibid.*; pp. 157 y ss.).

En un contexto más amplio hay que considerar que, "la ofensiva (de los gobiernos revolucionarios) contra la Iglesia católica vino así mismo acompañada por una apertura no menos oficial en favor de varias iglesias protestantes; éstas denominaciones concentraron su labor proselitista en los barrios marginales de las ciudades y en las aldeas y villas mestizas. Las comunidades mayas se salvaron hasta la década de 1940, cuando la Iglesia católica y la presbiteriana hicieron su aparición en los altiplanos de Chiapas y Guatemala. Ambas con un programa de evangelización en contra de la 'costumbre' indígena. Para los curas católicos era cuestión de recuperar el terreno perdido. Los misioneros protestantes, en cambio, estaban convencidos de que los indígenas nunca habían recibido realmente la revelación cristiana y que ellos eran los elegidos para hacer esa noble tarea por primera vez en tierras americanas" (De vos, *op. cit.*; p. 209).

"Pero en relación con la labor de pastoral de la Diócesis, tal vez lo más importante, por sus consecuencias posteriores, haya sido no la adopción de una Teología de la Liberación en abstracto, como muchos creen, sino la creación local de una teología propia, indígena, y más particularmente tzeltal, basada en la concepción bíblica del Éxodo y la denuncia de las condiciones que habían obligado a los tzeltales a emigrar hacia la selva" (García de León, *op. cit.*; p. 122)

El surgimiento de la Teología de la Liberación hizo replantear a la Iglesia católica su estrategia misionera; con la radicalización de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, constituida por un "obispado reducido a un tercio de su tamaño original, la nueva evangelización pasó, de una actitud excluyente de la 'costumbre', a una pastoral que intentó integrarla, no sin serios problemas teóricos y prácticos... las comunidades aprendieron a leer la Biblia en su propia lengua y luego a fundar una Iglesia Autóctona con base en la recuperación del acervo ritual y oral tradicional... Esa labor de reinterpretación llamada Teología Maya tiene su contraparte en la proliferación de los credos protestantes predicados en tres grandes vertientes, de acuerdo con la institución en la que se originaron: las iglesias históricas, las denominaciones escatológicas y las asambleas pentecostales. Llama la atención, el éxito de esa evangelización de contenidos y formas totalmente ajenos a la idiosincrasia de las comunidades mayas. En Chiapas, la feligresía protestante ya constituye la tercera parte de la población total, en Guatemala ya rebasa la mitad" (De vos, *op. cit.*; pp. 210 y s.).

En lo religioso los indios lograron importantes espacios de autonomía, como una consecuencia del trabajo de protestantes y neocatólicos, pero en el terreno de lo social y lo económico, ellos mismos construyeron sus espacios de organización, porque ni la Iglesia católica, ni las protestantes, pudieron ayudarlos porque no estaban preparados para ello y aunque se formaron cooperativas y promotores de salud, nada hicieron respecto de la organización política. Ahí se aparecieron los activistas de izquierda, de varias corrientes, que en diferentes momentos lograron insertarse en los procesos organizativos. Por invitación del mismo obispo Ruiz los maoístas de Poder Popular (entre otros Adolfo Uribe) apoyaron la constitución de uniones de ejidos y otras tareas políticas, sin embargo pronto entraron en conflicto con la diócesis porque Don Samuel se percató que lo estaban utilizando y fueron obligados a retirarse, aunque regresaron años más tarde y haciendo su propia labor. Para 1983 regresaron la Fuerzas de Liberación Nacional, grupo guerrillero indo mestizo, no maoísta, que escogió la selva lacandona porque ahí se había logrado un elevado nivel de organización indígena y las posibilidades de implantar algo más revolucionario (De Vos, 1999).

Después de que se consolidó ese grupo, los indios selváticos se plantearon tomar el camino de las armas dado que la vía de organizarse para la producción, tampoco había resuelto sus problemas y necesidades. Si bien continuaron en ese camino, y en el de la palabra de Dios, ahora enfrentan mayores obstáculos porque unos decidieron sumarse al zapatismo pero otros no, con lo que se conforma una estrategia de "resistencia negociada" frente a las autoridades y a los que detentan el poder económico y político (De Vos, *op. cit.*).

Resumiendo, de la mitad del siglo pasado, hasta los setenta, tienen lugar dos procesos: la colonización y la reevangelización protestante y neocatólica; luego, de 1973 a 1983 se experimentó la vía de la organización y, de ese último año, a 1994 se preparó la guerra, como el tercer camino. Pero hay un cuarto rumbo que siguen los indígenas en esa región, el de su propia historia. En esta ocasión por primera vez se da un diálogo en la misma mesa con gente del gobierno, pero ahí también sintieron discriminación porque son personas sin instrucción escolar, pero políglotas todos porque dominan tres y hasta cuatro idiomas para comunicarse con todos sus compañeros en la selva pluricultural (*Ibid.*).

Del cuarto camino, el de la propia experiencia, De Vos (*op. cit.*; p. 24) aprecia que los indios están construyendo una nueva *Costumbre*, ahora que pueden leer la Biblia en su lengua y los compara con los alemanes de la época de Lutero. Reconoció que el pequeño grupo de chamulas que se convirtió al Corán, luego de haber probado en varias iglesias protestantes, demuestra que ellos pueden caminar por distintos senderos y mientras le sean de ayuda o utilidad. Por último concluyó que, en la coyuntura de la colonización fueron determinantes dos factores: la profunda evangelización de pastoral y la influencia de los asesores de izquierda.

De los elementos para explicar el surgimiento del zapatismo, destacan: "Una permanencia significativa de las estructuras comunales heredadas de los siglos coloniales... Liderazgos internos y externos que favorecieron la implantación de un grupo armado originalmente ajeno a las comunidades... Las reformas impuestas por el gobierno desde los ochenta, en un contexto de extrema diferenciación social... La aproximación de las dirigencias y de amplios sectores comunitarios a *experiencias*

religiosas y políticas revolucionarias de todo tipo, así como la cercanía de las acciones insurrectas en Centroamérica que creaban en Chiapas un imaginario propio, acerca de un posible 'avance revolucionario' (García de León, *op. cit.*; p. 240 y s.; mi subrayado).

La identidad selvática contemporánea

Cabe preguntar, para concluir, qué elementos configuran lo que algunos autores han denominado la identidad selvática y que forman parte de las prácticas sociales observadas entre la población de ese espacio del territorio chiapaneco.

Si bien la selva y sus recursos fueron objeto de apropiación y de que en distintos momentos se colonizaron algunas zonas de la periferia, no fue sino hasta mediados del siglo pasado que la colonización se desplegó con sus implicaciones actuales. Para dar cuenta de este proceso se articularon algunos ejes temáticos, cuyos dispositivos teóricos habrá que considerar, a saber: los conceptos de espacio, territorio, identidad, mito, modernidad y tradición se atraviesan en un abigarrado conjunto de problemas interrelacionados de cuya articulación y grado de complejidad, se puede derivar un diagnóstico más aproximado.

Ya se analizaron algunas categorías y conceptos relativos a la identidad social y al proceso de cambio de identidad, ahora interesa abordar cómo se configura el surgimiento de la identidad social en la selva de Chiapas, qué es y qué elementos la caracterizan.

Con el fin de contextualizar este análisis y para el cabal entendimiento de la selva lacandona se debe preguntar: ¿cómo se construyen las identidades colectivas en esta zona de colonización?, ¿cómo se explica su naturaleza actual? y ¿qué peculiaridades presenta lo indio en las últimas siete décadas de vida de la Lacandona (1930-1990)? (Leyva, *op. cit.*; p. 95).

"Pensar en lo indígena, en lo étnico o en las identidades colectivas bajo un contexto de colonización como éste, resulta harto difícil. Si bien, *grosso modo* se podría estar de acuerdo que comparten en común una lengua, un territorio, una cultura y una

cosmovisión; cabe preguntarse qué sucede cuando varios de ellos comparten ese territorio, su localización es heterogénea, hay más de una lengua vigente y el acceso y usufructo de la tierra tiene poco o nada que ver con los tradicionales 'bienes comunales'" (*ibid.*; p. 96).

Hay que tener presente, por otra parte, que "la noción de identidad es también una noción políticamente peligrosa, por su aptitud para integrar mitos políticos con fuertes resonancias pasionales... pese a todo, sigue siendo un concepto imprescindible en las ciencias sociales por su poder heurístico, analítico y desmitificador... la teoría de la identidad es una extensión de la teoría del actor y de la acción social, indisociable de lo que algunos han llamado 'retorno del sujeto' (Touraine, 1984; citado por Giménez, 2002; p. 32). Algunas identidades étnicas, como las que se van gestando en las zonas dominadas por el movimiento zapatista, prescinden deliberadamente de toda dimensión religiosa, por lo que podrían ser consideradas como 'identidades étnicas secularizadas'" (*ibid.*; p. 53).

Para abordar los cambios organizativos e identitarios de la población indígena fronteriza de Chiapas en las últimas décadas, hay que reconocer nuevos sujetos sociales, que han *reinventado sus identidades colectivas* en el marco de muchos y vertiginosos cambios económicos y políticos; entre otros salieron de sus propias comunidades para ir a la selva, a las ciudades, zonas petroleras y el extranjero, luego han cambiado de filiación religiosa ya al protestantismo o bien a la Teología de la Liberación; estos sujetos son los que, agotados los medios legales, optaron por la vía armada para buscar la justicia social. Entonces habrá que analizar el surgimiento de nuevos espacios organizativos, e imaginarios colectivos, a partir de la migración y la conversión religiosa de la población asentada en la frontera Chiapas-Guatemala (Hernández Castillo, 1994 (b); p. 211).

Como ya se demostró, la mayoría de los asentamientos que bordean la frontera de Chiapas con Guatemala son el resultado de diferentes procesos migratorios: la población chuj, cakchiquel, kanjobal, jacalteca y ladina se desplazó a la Sierra Madre chiapaneca y a los llanos de Comalapa y la Trinitaria, a fines del siglo antepasado y,

a mediados del pasado, indígenas tzotziles, tzeltales y tojolabales llegaron a la región de Las Margaritas (*ibid.*; p. 212).

Las identidades permiten establecer diferencias, que clasifican y jerarquizan, por eso los individuos y los grupos echan mano de ellas pues codifican una trama de relaciones. “Lo anterior confirma que las identidades sociales se construyen sobre bases múltiples, son situaciones manipulables y contextuales, es decir, la elección de una u otra identidad ‘dependerá del contexto interactivo en el que los individuos o grupos se encuentran involucrados en un momento dado’ (Barabas y Bartolomé, 1990; citados por Leyva, *op. cit.*; p. 172)... el discurso de la pastoral y de la Línea dotó de preceptos éticos, morales y sociales a los colonos de Las Cañadas, mediante los cuales los *selváticos* rigieron su vida en la localidad, en la subregión y en su relación con otros de afuera... ambas acciones (otorgaron) a los colonos ‘un nuevo significado y ubicación en el mundo’. Sólo considerando la multiplicidad de factores que se entretijeron y que poseen ritmos y texturas diferentes, es posible explicar la vida social de Las Cañadas, subregión de la selva en donde la secularización de la vida religiosa ha sido un elemento más del tejido social cambiante”.

Pero, ¿cuáles son las características de la identidad selvática? Para describir la identidad social que conforman los habitantes de la Selva Lacandona se tiene que recurrir a su diversidad; como se ha visto, las historias son varias, los protagonistas son diferentes y cada uno de los procesos que han enfrentado, también han sido distintos; pero todos confluyen en un mismo territorio, todos comparten una misma problemática y, por lo tanto, se tendrá que dar cuenta de las también varias y dispersas características de cada uno, porque si bien la región está habitada por una mayoría de tzeltales (70%), igual de importantes son el resto de los grupos que comparten ese espacio.

La Lacandona es un “todo social” caracterizado por la diversidad cultural, la complejidad política y la diferenciación económica. Ello es, sin duda, producto de la colonización “aquel gradual avance de la frontera agrícola y ganadera sobre los espacios vacíos de la Lacandonia (fue) el que dio origen a un tipo de indígena que

ya no responde a los esquemas acostumbrados: el sujeto histórico de esta nueva experiencia es un campesino pionero que sigue hablando su lengua nativa, pero para quién la comunidad de procedencia ya no representaba la única referencia sociocultural válida, y la finca que abandonó se reduce a una pesadilla que dejó atrás para siempre. En las colonias recientes el templo católico ya no ocupa un lugar tan dominante ni el santo patrono ejerce poder tan exclusivo. Ya son muchos los ejidos donde la gente ha aprendido a convivir a pesar de la gran variedad de idiomas y creencias que podían dividirla. Este nuevo indígena es también una persona que alcanzó, a pasos acelerados, la madurez política debido a la escuela que significó para él, la lucha por la tenencia de la tierra prometida, por la comercialización de sus productos, por la introducción de vías de comunicación, por la más elemental atención médica, educativa y técnica... La selva lacandona ha sido colonizada en diferentes momentos, de diferentes maneras, por diferentes grupos, con diferentes resultados. No es, en absoluto, un universo homogéneo. Al contrario, forma un mosaico natural y humano de composición sumamente diversificada" (De Vos, 1996; pp. 10 y s.).

Al final del siglo pasado, y "a diferencia de lo que ocurría en los años sesenta, las comunidades y las regiones superpobladas estaban ya conformadas por varios 'pisos', a veces incomunicados entre sí, que se adscribían a diferentes banderas políticas y religiosas, las más de las veces enfrentadas: católicos, protestantes, 'sectas', priístas, perredistas y, poco después, zapatistas" (García de León, *op. cit.*; p. 232).

La coexistencia de hablantes de diferentes lenguas se da en todos los ordenes de la vida, de modo que se han conformado familias plurilingües, en la comunidad se maneja la lengua del grupo que constituye mayoría y en la escuela el maestro instruye en "castita", a petición de los padres, quienes suponen al español como elemento de movilidad social y de liberación, en general los hombres son políglotas y las mujeres suelen ser bilingües (Leyva, 1994).

"En el ámbito de la comunidad, el grupo numéricamente mayor presiona para que el medio de comunicación en los espacios públicos (cancha deportiva, iglesia, tienda

local o escuela) sea su lengua. Según la subregión de que se trate pueden ser mayoría los tzeltales, los tojolabales o los mestizos... Ciertamente, la poliglotía se presenta sobre todo entre aquellos indígenas que se han especializado y desempeñan alguna función particular dentro de su comunidad, pero al menos el bilingüismo es común entre los *selváticos*" (Leyva, 1996; pp. 98 y s.).

Dado que la población de Las Cañadas es multiétnica —incluso hay ladinos que aprendieron a hablar lengua indígena y se les excluye de la noción peyorativa de "caxlán", asociada a finqueros y autoridades—: "el 'ser indígena', considerarse indígena y hablar lengua indígena contribuyó a generar un fuerte lazo de identidad cultural que favoreció la organización política ante la otredad mestiza, 'caxlana'... la presencia de más de un grupo étnico no evita la identificación de un proyecto político mayor, sino que lo refuerza mediante un sentimiento de otredad. El papel de la pastoral ha contribuido a homogeneizar a los diferentes grupos indígenas en la categoría de 'hermanos'... La posibilidad de sobrevivencia y reproducción a partir de estrategias individuales resultaba bastante desventajosa en las condiciones de la selva; se requirió echar mano de las redes sociales sustentadas en la *colterraneidad* y el *parentesco*" (*Ibid.*; pp. 125 y s.; mi subrayado).

Los colonos de la selva de Las Margaritas fundaron los primeros asentamientos en los cincuenta y sesenta. La experiencia de los colonos de Marqués de Comillas también ha implicado la reconstitución de la comunidad y la reformulación de los imaginarios colectivos. Su llegada se inició años más tarde, entre 1980 y 1986, sin ningún plan previo de ordenamiento territorial. La selva se convirtió en un lugar de encuentro de indígenas de diferentes partes del estado y de la república. La comunidad deja ser para estos colonos el principal punto de referencia y se crean nuevos espacios organizativos a través de organizaciones campesinas, los grupos religiosos y las redes comerciales (Hernández Castillo, 1994 (b); p. 222).

Xochitl Leyva, citando a Alejos (1992; citado por Leyva, *op. cit.*; p. 157) se refiere a la imagen de la época inmediata anterior a la colonización como negativa, donde el patrón, o el finquero es visto como el otro por eso "el sentido mentado de los relatos agrarios... es en esencia ideológico cultural y no histórico, [es] la consigna de su

concepción frente al entorno social y cultural, con que distingue... al nosotros de los otros"). También afirma que, "dicha esencia ideológico-cultural tuvo un sustrato estructural... por eso los pioneros *selváticos* acogieron el discurso ideológico-religioso 'liberador'... esta interpretación de los libros sagrados legitima la colonización y abre perspectivas para construir una 'vida nueva' en la 'tierra prometida', en la selva; visión profética donde la 'tierra nueva' requiere de un 'hombre nuevo', pero no un hombre solo, sino un hombre comunitario, unido con todos sus hermanos por el Espíritu... Bajo esta filosofía el hombre únicamente es *ser social* en cuanto miembro de la comunidad, '*Jcomonaltic*'. Resultaba fundamental revalorar la vida en comunidad entre pioneros en busca de identidad y de formas nuevas de organización... para formar las colonias selváticas también se recurrió a los textos sagrados y su interpretación. Se centró la reflexión en temas como la tierra y el alimento, la ley de Dios y de los hombres, la manera particular de ser (la cultura), la necesidad de hacer trabajos en colectivo, de llegar a decisiones en común... Todo apuntaba a revalorar la cultura indígena, así se gestó un espíritu supraindividual: el colectivo, o *common* en tzeltal, que dicta las normas para regular el funcionamiento de todas las esferas de la vida social local... Así se buscaba borrar las diferencias causadas por las procedencias diversas o hablas distintas. Se compartía una utopía, *la construcción del reino de Dios en la tierra*; ésta guiaba el trabajo y la vida cotidiana" (*ibid.*; pp. 157 y ss.).

"La convivencia se da también en el nivel de la vida familiar: tojolobales desposan con tzetales, choles con tzotziles y estos últimos con tzeltaleras. Asimismo, es frecuente que tzeltaleros de diferentes localidades se casen entre sí: oxchuqueros con bachajontecas o con emigrados del municipios de Chilón... Ciertamente, los hijos de familias plurilingües sufren un proceso de socialización distinto a los de familias con padres monolingües" (*ibid.*; pp. 97 y s.).

En general se identificaba al mestizo o al cnollo como "el otro", sin embargo, "como la identidad es siempre situacional, lo que en un momento puede resultar el 'otro', socialmente hablando, el 'caxlán'-rico frente al indio-colono-marginado, puede expresarse de manera diferente en circunstancias distintas. El 'otro', en una comunidad multiétnica de la selva, puede ser el chol frente al tojolabal, quien

construye su casa de manera diferente, viste y habla distinto, hace las tortillas distintas; es decir es el alterno y diferente" (*ibid.*; p. 101).

Además de que "se diversificó lingüísticamente la región, otro elemento destacado en la diversificación social de la selva es la profesión religiosa. Los censos muestran un proceso de conversión al cristianismo no católico a partir de los años cincuenta, con importancia generalizada en los ochenta. Desde los años sesenta en Palenque y Ocosingo y desde los setenta en Altamirano y Las Margaritas. De alguna manera es un proceso paralelo a la colonización, que surgió primero en Palenque y Ocosingo, municipios de más temprana expansión demográfica. En 1990 una cuarta parte de la población confesó practicar alguna religión protestante o evangélica, y sólo dos terceras partes se declararon católicas" (*ibid.*; p. 66).

Ejido y comunidad son sinónimos en la selva, por el tipo de vínculos que existen entre sus miembros y, la adscripción a un núcleo, constituye una forma de diferenciación. La construcción de la identidad comunitaria pasa por un entramado y complicado sistema de cargos civiles y religiosos, que rigen la vida social mediante derechos y obligaciones. De los primeros, destacan los relativos a la tenencia de la tierra y la adscripción municipal. De los religiosos se encuentran: caporal, principal, prediácono, capitán, catequista y madrecita, según los contextos culturales propios de cada localidad y bajo el impulso de la pastoral jesuita de Bachajón y la dominica de Ocosingo, ambas desde la perspectiva de la Teología de la Liberación (Leyva, 1994).

"A pesar de que los sistemas de cargos no tuvieron la importancia ni permanencia que en los Altos, (en las nuevas colonias) establecieron jerarquías cívico-religiosas menos estructuradas que desaparecieron con las conversiones al protestantismo o fueron sustituidas por las autoridades ejidales (Hernández Castillo 1994 (b); p. 218).

No obstante, la manera en que los conversos protestantes y los seguidores de la Teología de la Liberación han utilizado las experiencias organizativas, ha dependido de la historia específica de cada población y las maneras en que la población indígena ha recreado su identidad étnica, así como el tipo de opciones políticas que han tomado frente al conflicto armado (*ibid.*; p. 224).

Por ejemplo, en el caso de los mames queda claro que "los primeros conversos no identificaban su nueva religión con ninguna denominación protestante, aunque tuvo sus orígenes en el contacto con misioneros presbiterianos procedentes de Guatemala. Surgió así un movimiento religioso popular sin vínculos institucionales. Se trataba de una interpretación de la Biblia a partir de su propia concepción del mundo. A diferencia de lo que sucede en otras regiones, en donde ser protestante implica cierto grado de aculturación, paradójicamente en la zona mam el presbiterianismo empezó a ser identificado como un componente de la etnicidad" (*ibid.*; p. 218).

"La continuidad de la diferencia aparece en lo que toca al empleo del idioma étnico en los cultos... recurrir al mam para sus rituales al mismo tiempo que el castellano se generalizaba para los intercambios cotidianos; esto no se elaboró como ruptura con la cosmología india, por el contrario, permitió retomar elementos tradicionales. Esto explica la atracción por el pentecostalismo, cuya flexibilidad y maleabilidad doctrinal facilitan, aún más que el presbiterianismo, esta recomposición del universo simbólico... los nuevos movimientos religiosos son una sustancia moldeable para los mayas, a pesar de los intereses exógenos que presupone tal difusión. La existencia de los grupos depende del mantenimiento de sus fronteras físicas y simbólicas... los dirigentes indios son capaces de articular la diferencia a la novedad religiosa y cultural importada... la etnicidad no es un hecho inmutable, implica un proceso de selección de rasgos culturales, de los cuales se valen para transformarlos en criterios de asignación y de identificación. Los nuevos movimientos religiosos pueden ejercer, tanto como el catolicismo, esta función emblemática y servir de nuevos patrones de adhesión étnica" (Bastian, 1997; p. 119 y s.).

"Algunos sectores de la población mam que no gozaron de los beneficios de la Reforma Agraria, sino hasta en años recientes, tuvieron que abandonar sus comunidades de origen y su entorno ecológico para intentar adaptarse, primero, a las llanuras maiceras y, después, a la selva. Son los marginados de los marginados, los que no encontraron en el presbiterianismo respuesta a sus necesidades. No necesitaban 'un espacio eficaz de adaptación a la modernidad' (Bastian, *op. cit.*; citado por Hernández Castillo, 1994 (a); p. 97) porque la modernidad no tenía nada

que ofrecerles... los testigos de Jehová vinieron a representar para los mames desposeídos una respuesta más radical ante el *mundo exterior*, al promover el fortalecimiento de la comunidad endógena. Ya no se trató de adaptarse al cambio, sino de aislarse de él, como una forma de protección. Ante la marginación y la crisis económica y social, los planteamientos milenaristas y su rechazo al mundo, a la modernidad y al Estado, representaron una mejor opción para la población mam más afectada por la desintegración y el desarraigo... El discurso conservador, y hasta cierto punto desmovilizador de los testigos de Jehová, se convirtió en un espacio de resistencia simbólica frente al discurso nacional integrador”.

Los conversos asumen “la idea del paraíso en la tierra después de la batalla del Armagedón como una forma de criticar y contestar un sistema de cosas que les ha ofrecido muy pocas posibilidades de una existencia digna... En el ejido Las Nubes, en la selva, los mames colonizadores, todos testigos de Jehová, han rechazado los mecanismos de organización ejidal establecidos por el Gobierno mexicano y se organizan en torno al grupo religioso... establecen su propia ley interna, los ministros de las Compañías se encargan de sancionar las faltas y en vez de cárcel el control ideológico del grupo se materializa en la ‘existencia responsable’: los horarios de trabajo, patrones y formas de consumo, así como de tomar decisiones colectivas son diferentes a las de sus vecinos; la mujer adquirió otro papel que implica una mayor participación a pesar del conservadurismo característico de esta secta (*ibid.*; pp. 98 y ss.).

“Frente al catolicismo de la costumbre, las sectas ofrecen la ventaja de ser portadoras de cierta modernidad, sin dejar de seguir ancladas en el imaginario ancestral indígena. Mientras la costumbre mantiene a la comunidad bajo la doble tutela de los caciques y de las iniciativas estatales, los nuevos movimientos religiosos dejan vislumbrar una posible autonomía. Pueden incluso llegar a reforzar la autonomía y las reivindicaciones políticas de ciertos sectores indígenas fundando un nuevo lazo comunitario... Esto se muestra en los poblados creados por los migrantes de las décadas de 1970 y de 1980 en la región de las Cañadas y en las colonias nuevas de la periferia de San Cristóbal de las Casas. Estas comunidades pioneras han adoptado nombres bíblicos (Nueva Jerusalén, Jericó, Betania, Nueva

Galilea, Palestina) con fuerte tonalidad milenarista, que parece significar la utopía de la reconstrucción étnica, asumiendo una diferencia religiosa constitutiva... También en la zona de Mariscal, los nuevos movimientos religiosos no parecen disolver la identidad étnica, sino más bien adoptar su geografía. Hernández Castillo (1994; citada por Bastian 1997; p. 94). comprueba que en la región mam, el presbiterianismo empezó desde la década de 1930, y se tomó un componente de la etnicidad... de manera particular, el presbiterianismo contribuyó a preservar el idioma mam, a la vez que facilitaba la reelaboración de la religión popular... algunas comunidades han señalado de manera aún más tajante su diferencia haciéndose Testigos de Jehová. No se trataba sólo de adaptarse al cambio, como en el caso del presbiterianismo sino de, 'aislarse y de protegerse del mismo' (*ibid.*; p. 118). Es posible que la adopción de modelos religiosos exógenos responda a una larga tradición de resistencia y adaptación por parte de las comunidades étnicas".

Hay que tomar en consideración que "las sectas y el catolicismo de la costumbre tienen un punto en común: ambos son elaborados por los propios indígenas... El catolicismo costumbrista es tardío y se explica como respuesta al liberalismo decimonónico, los nuevos cultos son recientes, pero también se encuentran en afinidad electiva con el chamanismo ancestral. El milenarismo pentecostal, las prácticas taumatúrgicas y la glosolalia se inscriben en continuidad con el universo ancestral indígena... las nuevas religiones disponen de un cuerpo de especialistas indios de lo religioso, los pastores y evangelistas, a menudo antiguos chamanes... mantienen su autonomía local o regional a la vez que si es necesario, aceptan apoyos exógenos... cuatro de los siete consistorios con que cuenta la Iglesia Nacional Presbiteriana de México en Chiapas, son indios y llevan nombres indígenas, subrayando así el respeto de las identidades étnicas de los fieles y el libre uso de sus idiomas. De igual manera los bautistas congregacionalistas, otorgan autonomía administrativa a la sociabilidad religiosa local, respetando la idiosincrasia corporativa y comunitaria. Al mismo tiempo, aceptan y refuerzan la identidad étnica de sus fieles al traducir los evangelios a sus idiomas" (Bastian, *op. cit.*; pp. 116 y s.).

"El pueblo de indios también está en proceso de alteración. La explosión demográfica ha causado su fragmentación en parajes cada vez más populosos... la

tradicional cofradía ha desaparecido para dar paso a una nueva hermandad, constituida por la congregación de creyentes protestantes y católicos en torno a la palabra de Dios... el concepto de 'comunidad' indica la estructura social que construyeron sobre las ruinas del pueblo de indios y de la cofradía. Esta nueva convivencia toma prestadas experiencias de la finca y ranchería decimonónicas, del ejido posrevolucionario, de la colonia selvática. Pero recibe su última legitimación y verdadera cohesión de la nueva religiosidad sea ésta protestante o católica... se trata de la mutación religiosa más importante de la Conquista. Pero, igual que entonces los mayas no permiten afectar la raíz profunda de su identidad individual y colectiva, por el contrario siguen fieles a su tradición de unir fuerzas en momentos de emergencia" (De vos, 2000; p. 211).

"Al mismo tiempo, la segunda generación de nacidos en la selva ve diferentes a sus antecesores y se extraña ante el video que recrea la celebración del carnaval que realizaban sus padres en Bachajón. Señalan que tales fiestas y cargos son inexistentes en su comunidad actual. Incluso muchos de ellos reconocen como punto de origen al momento de la colonización. Pero, a la par, la fiesta del santo patrón se practica en algunos ejidos tal y como se realizaba en las fincas de Ocosingo en la década de los años cincuenta, cuando Montagú (1989; citado por: Leyva, *op. cit.*; p. 103) visitó la zona".

Pero también ha dado lugar a otras cosas, por ejemplo: la experiencia participativa de algunos grupos pentecostales ha contribuido a la formación de nuevos líderes comunales. El presbiterianismo ha promovido la lectoescritura en lenguas indígenas, la que utilizan los conversos no sólo para leer la Biblia. Aun los Testigos de Jehová, con su ideología ultraconservadora, han distado de ser totalmente efectivos porque a pesar del sentido desmovilizador y anticomunista de su doctrina y de su discurso antiestatal y milenarista, estos han sido reformulados por los conversos, a la luz de sus circunstancias de vida (Hernández Castillo, 1994 (b); p. 219).

En la selva de Las Margaritas, ejidatarios mexicanos y refugiados guatemaltecos comparten el espacio de la asamblea ejidal para discutir sus problemas y examinar la situación política de Chiapas y Guatemala. En Marqués de Comillas, campesinos

indígenas y obreros, convertidos en campesinos, intercambian sus experiencias y visiones del mundo. Es en el marco de estas luchas que la organización comunitaria se está reconstituyendo bajo nuevos parámetros (Hernández Castillo, 1994 (b); p. 223).

"El reto es rebasar el registro folclórico del dato, ensayar una interpretación holística de la realidad social que muestre el fenómeno de la identidad como un proceso *permanente*, inacabado, como una constante búsqueda de definición. Vista así, la identidad del colono *selvático* no es unívoca ni estable; no es algo dado y adquirido de una vez y para siempre, sino algo relativo que se manifiesta según el medio y que está en permanente reformulación. Las culturas indígenas coexistentes en la Lacandona han mostrado su dinamismo y su capacidad de respuesta a situaciones inéditas" (Leyva, *op. cit.*; p. 103).

Es en la vida cotidiana, en los procesos de trabajo y en la convivencia diaria que las identidades colectivas se vienen reinventando desde hace varios siglos; los grupos religiosos han jugado un papel muy importante en la construcción de imaginarios sociales y en el establecimiento de distintas estructuras organizativas (Hernández Castillo, *op. cit.*; p. 215).

La identidad étnica concebida como invención social, pero no en el sentido de falsedad o de ficción, sino como una identidad social y culturalmente construida. La identidad mam (por ejemplo) se funda en una historia común y se ha ido redefiniendo a través del tiempo, sufriendo los impactos de las transformaciones en la estructura social (Hernández Castillo 1994 (a); p. 84).

En las nuevas opciones religiosas, son los mismos sujetos sociales quienes les dan contenido a las doctrinas; éstas no son transformadoras o conservadoras en sí mismas, es la coyuntura histórica y espacial la que posibilita su concreción, en uno u otro sentido; los testigos de Jehová, del ejido Las Nubes, han desarrollado una resistencia y rechazo simbólico hacia las instituciones gubernamentales a través de un discurso mesiánico que critica la situación actual y mediante la reestructuración de la vida comunitaria bajo sus propias normas. Por supuesto que esta actitud es resultado de la historia de marginación y opresión antes descrita, así que "... la

apropiación de estos nuevos significados en forma de *bricolage* es una manera de rechazar la lógica del materialismo racional, a través de órdenes simbólicos que se oponen a las categorías de un secularismo burgués liberal... A través del ritual y de la creación de una utopía religiosa, se comenta y critica el orden social existente" (Comaroff, 1985; citado por Hernández Castillo, *op. cit.*; p. 97).

Este largo proceso de conversiones —de la religión tradicional al catolicismo, del catolicismo al presbiterianismo y, en muchos casos, del presbiterianismo a los testigos de Jehová—, que ha abarcado varias generaciones, aunado a procesos migratorios, ha marcado las formas específicas de apropiación de la realidad de la población mam. Las fiestas comunales como la de la cosecha del maíz, han sido sustituidas por las asambleas anuales... surgen muchas interrogantes en torno de la reinención de la identidad étnica en los nuevos asentamientos de testigos de Jehová, porque no se puede esperar que el control de la transnacional y las nuevas formas organizativas eviten que el conflicto y la negociación de la identidad mam continúe, bajo nuevos parámetros (*ibid.*; p. 103).

Entonces parece claro que la religión en manos de los dominados —argumenta, por su parte Barabas (*op. cit.*; p. 4)—, "lejos de constituirse en 'opio de los pueblos', ha sido y continúa siendo un instrumento aglutinador de colectividades que buscan la concreción de expectativas utópicas de liberación... la capacidad de la religión para dar expresión e impulso a la lucha de minorías étnicas, clases oprimidas y grupos sociales inconformes con las sociedades en las que les toca vivir".

En la tesitura situacional, un nuevo ingrediente viene a complejizar la construcción de la identidad selvática "la perplejidad de los habitantes (de la selva) al encontrar que un fenómeno local, de pronto se ha convertido en un problema global —de estar situada la selva en la 'cola el mundo' hoy está en el 'ojo del huracán'—. Esto significa que es un tipo de problema cuyas reglas de comprensión y negociación se empiezan apenas a crear. A través del trabajo de campo, la convivencia simultánea de las distintas etapas por las que está pasando la asunción de esta nueva conciencia, que refleja, fehacientemente, lo que está ocurriendo a nivel internacional" (Anzpe y Velázquez, *op. cit.*; p. 180).

Arizpe y Velázquez (*ibid.*; pp. 103 y s.) señalan, respecto de la relación con el entorno natural de los habitantes de los asentamientos selváticos que: "Si las creencias pueden contener concepciones o interpretaciones sostenibles, falta preguntar qué relación existe entre éstas y un comportamiento sostenible... se ha argumentado recientemente que la cultura no tiene ninguna influencia en los procesos de depredación del medio ambiente... sin entrar a fondo en esta discusión vale señalar que en la selva lacandona hay muy pocas diferencias en las acciones depredadoras del medio ambiente entre quienes expresan creencias religiosas —tanto católicas o protestantes—, o no religiosas sobre la naturaleza... en donde sí se notan prácticas diferentes en la forma de relacionarse con el medio ambiente es entre los mestizos y los indígenas, en particular, en la forma de asentarse y de cultivar las parcelas en los nuevos ejidos de colonización. Los ejidos indígenas conservan en mayor grado árboles y plantas en el centro mismo del poblado, han introducido árboles y plantas de huerto familiar y utilizan en mayor medida plantas medicinales y otros frutos naturales de la selva, aunque los animales los cazan o venden igual que los mestizos... (los cuales) han arrasado con toda la vegetación y se proponen urbanizar lo antes posible sus poblados. También tienden a buscar el mayor producto posible —en extracción de madera o en la agricultura— aún cuando rebase las necesidades de consumo de su unidad familiar, mientras que las familias indígenas tienden a producir únicamente lo necesario para su consumo".

No se puede obviar que una parte importante de la base social del EZLN está constituida por colonos de la selva y por expulsados y desplazados de la región de los Altos; se trata también de un contingente formado por la segunda o tercera generación de indígenas jóvenes nacidos en la selva que ya no alcanzaron un pedazo de tierra para sembrar. Para esta población el proceso de colonización implicó la necesidad de organizarse colectivamente para sobrevivir a la selva, al paludismo y a la escasez de alimentos (Hernández Castillo, 1994 (b); p. 221).

"Es en el referente regional y en la utopía de superar la situación de miseria indígena en donde radica la fuerza y legitimidad del zapatismo... El zapatismo surge como una fuerza reivindicativa en torno a la pobreza y la segregación secular, hoy agudizada, de las regiones indígenas de Chiapas: se trata ya lo apuntábamos, de la

reconstrucción de una identidad social y cultural, local y regional, una moral directamente contrapuesta a la locura globalizadora y al oportunismo de las fuerzas políticas de 'los integrados'. Así lo expresó el propio Marcos en su extraordinario ensayo al inicio del conflicto: 'El Sureste entre los vientos...' (Zermeño, 1996; p. 179).

Tal vez sea obvio decir que el zapatismo es una forma política e ideológica en que se expresa una de las múltiples dimensiones de la identidad selvática, pero es necesario para agregar que tampoco la identidad de los habitantes de la selva se reduce al zapatismo, la diversidad de intereses y expectativas no autoriza a suponer que todos los selváticos sean zapatistas; sin embargo, la expectativa de esperanza liberadora, que ha prohijado la utopía zapatista, sí que ha trascendido los ámbitos local, estatal y nacional y se proyecta como la *filosofía de la esperanza* a la que alude Guillermo Michel (2001). No obstante habrá que dilucidar el carácter de ese proyecto para determinar si se trata de un hito arbitrario o si es viable en términos histórico-políticos.

Antes se debe pasar revista a las nociones de utopía y mito que pueden ser aplicables en el caso zapatista. Primero, respecto del tiempo mítico es evidente que el mito se desarrolla y alude a un tiempo metahistórico, donde ni el pasado, ni el futuro son hitos cronológicos sucesivos. "Aunque cíclico, el tiempo mítico no supone una repetición mecánica y conservadora de lo dado por el mito, sino una vivencia de lo sagrado en tiempo presente, que constituye la fuerza del hombre para renovarse y conectarse otra vez con la gesta inicial (Savater, 1978; citado por Barabas, *op. cit.*; p. 52)... el mito es un sistema simbólico siempre abierto a la búsqueda de explicación de lo nuevo que permite el acceso de la voluntad humana en el proyecto de transformación del mundo, tampoco el tiempo cíclico es inmutable y repetitivo... El tiempo cíclico basado en el mito no supone una vuelta al pasado, una regresión o arcaísmo, sino una forma específica de representación de la duración que, nos atreveríamos a proponer, es subversiva, porque reinstaura una noción propia de temporalidad quebrada por la situación colonial y el contacto intercultural desigual. En este proceso las sociedades indígenas tienden a incurvar el tiempo hacia atrás, hacia un remoto paraíso o época que, al mismo tiempo, significa un salto adelante,

en la medida que supone la expectativa de que el cambio, sobrevendrá con la llegada del Mesías y el milenio... la dinámica del mito es el proceso por el cual se engarza en la historia contextual... el mito conjuga el pasado, el presente y el futuro dentro de una totalidad simbólica que unifica la diacronía y la sincronía. La plasticidad del mito reside en su capacidad de incorporar nuevos mitemas referidos a la cambiante realidad cultural, social y política, es la que hace posible conectar el quehacer simbólico de una cultura con sus variables situaciones contextuales... los grupos indígenas se valen del mito para reinterpretar su situación y no para perpetuarla" (*ibid.*; pp. 52 y s.).

Por otra parte Sironneau (1986), analiza las aportaciones de distintos autores y afirma que los mitos no son una descripción de cosas, sino expresión de voluntades; opone el mito a la utopía porque esta última es el producto de un trabajo intelectual, de un esfuerzo teórico por establecer un modelo, en ese sentido el mito es revolucionario y la utopía reformista, un mito es un conjunto de imágenes y de sentimientos capaces de arrastrar a la lucha; el mito representa la tendencia más fuerte de un pueblo, de un partido o de una clase. Luego, establece que cuando el mito declina a favor de un pensamiento cada vez más racionalizado, tiende entonces a transformarse en "ideología o concepción del mundo", es cuando aparece la utopía, con los mismos arquetipos del mito, aunque en forma mucho más racional, siendo los dos: "modelos que deben inspirar el comportamiento humano. A medio camino, entre el mito y la utopía se sitúa el mesianismo (o milenarismo), concebido como 'mitología histórica', 'mito de la creación' o mito 'cosmogónico'" (*ibid.*; pp. 31 y ss.).

De las consideraciones de otros sociólogos rescata la oposición entre mito e ideología, a la que define como un conjunto de proposiciones coherentes y sistemáticas para edificar juicios de valor sobre un orden social y guiar la acción; a la mitología la concibe como el conjunto de historias acerca de los orígenes de un grupo, fundan sus instituciones y proyectan angustias y esperanzas. La mitología sería fundadora, y la ideología justificadora. También identifica como una forma especial de ideología a la utopía porque ésta se propone cambiar el orden existente. A la sazón, ideología y utopía son antagónicas; además distingue cuatro tipos

históricos de utopía: el quialiaismo orgiástico (milenario) con rasgos místicos y escatológicos; la utopía humanitaria liberal, con el ideal de progreso y libertad; la conservadora (en tanto se opone a la precedente) y la socialista o comunista, prolongación de la liberal. Por último, subraya que algunos autores no otorgan, a la utopía, capacidad de transformación, pero que si se la conceden al milenario, al que califica de movimiento histórico revolucionario que ve hacia el futuro, con la meta de la tierra prometida y del Apocalipsis (*ibid.*; pp. 32 y s.).

La definición del mito que nos da la historia de las religiones, por ejemplo: Mircea Eliade (1972), dice que el mito relata el tiempo primordial, el tiempo perdido, es entonces una historia real. Se pueden además, distinguir en el mito diferentes cualidades: la forma o modo de expresión; las funciones, múltiples, que pueden ser: ontológica, en el mito religioso; psicológica, en el literario; sociológica (de legitimación del orden social), en el mito político y cognoscitiva, en el mito de las sociedades arcaicas; las estructuras míticas, como la milenarista, está presente en muchos mitos que esperan la instauración de una nueva era, próxima a la pureza original, el reino milenario o la tierra prometida. Como en el mito zapatista.

“Esta estructura asegura la permanencia del mito. Un movimiento milenarista puede presentar elementos míticos innegables, y se puede definir por los rasgos siguientes: la promesa de una realización terrestre y colectiva. Objetivos de carácter ilimitado (otro mundo, otra sociedad, otro hombre); la necesidad de una ruptura violenta, de una catástrofe o de un cataclismo revolucionario considerado como el combate decisivo que instaurará un mundo totalmente diferente; una desproporción entre los fines perseguidos y los medios de los que se dispone, este último rasgo es el que marca la frontera entre el milenario y la lucha política realista... Los movimientos milenaristas aparecen sobre todo cuando hay o cuando existen profundos desequilibrios socio políticos que desestabilizan las sociedades provocando varias frustraciones” (Sironneau, *op. cit.*; pp. 35 y 42).

Ahora bien, en el zapatismo se pueden encontrar muchos de los elementos hasta aquí descritos, en primer lugar el carácter utópico de su proyecto es innegable tal como lo demuestra Michel (*op. cit.*; p. 47) no se trata de un sueño irrealizable cuando

"lo que verdaderamente es: una Utopía, una ética política, cuyos principios fundamentales se describen, reiteradamente, en los numerosos documentos y comunicados surgidos desde las montañas del sureste mexicano".

"Las utopías, por tanto, son realizables. Constituyen algo inédito, ciertamente, pero que puede ser *encamado* en nuestra realidad gracias al *compromiso histórico* que nos convierte en sujetos y actores de esta nuestra historia, que *debemos crear con nuestras manos*." La Utopía de los filósofos de la esperanza es, sin lugar a dudas, "fruto de una lucha tenaz y del *Deseo de superar la violencia inherente al poder*, y, en este sentido, está enraizada en la eticidad del ser humano y enlazada con nuestra responsabilidad histórica... Aquí el mito se centra en la necesidad de encontrar el *mundo primero*, armónico, *debajo de la tierra*" (*ibid.*; p. 123).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

A lo largo de esta travesía se intentó demostrar que el desarrollo agrario y el proceso de mutación religiosa en Chiapas, son expresiones concatenadas o yuxtapuestas de una transformación social de mayor envergadura. El análisis permitió comprobar que ambos forman parte de un mismo proceso, pero con diferentes formas de manifestarse y distintos referentes, de manera que la complejidad de esta convergencia explica su propia intencionalidad: la creación de una nueva identidad socio cultural, la identidad selvática; la identidad de los sobrevivientes de la modernidad depredadora y excluyente; de los marginados en el margen de la nación; de los nuevos indios de la selva, los que agarraron un fusil, aunque fuera de madera, y lo apuntaron contra el usurpador de su destino.

Para llegar al quiasma de los dos procesos aludidos, primero es necesario reparar en las conclusiones parciales que de cada uno se pueden proponer.

Sobre el desarrollo agrario

Con respecto al desarrollo agrario en la entidad se pudo constatar, por una parte, que la propiedad social de la tierra se incrementó significativamente en las últimas décadas del siglo pasado; pero también se observaron evidencias de que la propiedad privada sigue manteniendo concentradas las mejores y más extensas tierras de la entidad, disfrazando los latifundios o protegiéndolos con certificados de inafectabilidad, o bien, mediante los repartos "amañados", entre los peones incondicionales de los mismos finqueros.

También se concluye que el fuerte incremento en la proporción de la tierra social, se explica por la colonización de los terrenos nacionales en la selva chiapaneca.

Sin embargo, la más relevante constatación, producto de este trabajo es que la demanda agraria de tierras para trabajar, aún está vigente en la entidad, como los acontecimientos posteriores al levantamiento zapatista lo han demostrado.

De igual manera, se evaluó la política de compra de tierras, instrumentada por los últimos gobiernos, y se observó que palió, pero que no resolvió la demanda, porque tampoco se afectaron las más grandes y mejores propiedades rústicas. Por esas razones se puede afirmar que la estructura de la tenencia de la tierra en la entidad, está polarizada y la justicia agraria sigue pendiente.

En otro tenor, pero sobre el mismo tema, el proceso de poblamiento de la selva tropical en Chiapas, adquirió un matiz mítico y religioso en la organización de los colonos, a partir de una dinámica social de apoyo y competencia por el recurso de la tierra, era la imagen de "El Dorado", y también la de "La Tierra Prometida", la que sustentaba la diáspora indígena.

La marcha hacia la Tierra Prometida se trata a la vez de una experiencia de frontera, en tanto límite, no sólo por estar en los linderos geopolíticos de la nación, sino también porque sus protagonistas principales fueron los excluidos de los beneficios del desarrollo, y, aún así, sobrevivir en los extremos de la adversidad; igual que por la apertura de la selva como frontera agrícola.

Entonces, los pioneros selváticos configuraron un discurso ideológico-religioso "liberador" partiendo desde una exégesis situacional, de los libros sagrados, que legitimó la colonización y domesticación de la selva. No importó la filiación, lo determinante fue haber compartido, desde esa diversidad religiosa, política, étnica y lingüística, una singular hazaña: la construcción de un imaginario social común para los habitantes de esa región del país, y cuya más acabada expresión se encuentra en la Utopía zapatista.

Entonces, la lucha por la tierra en Chiapas se tradujo en la ocupación del trópico húmedo, el proceso de desarrollo y reparto agrario se sustentó en la incorporación de los terrenos nacionales, esa fue la forma en que se concretó la continuidad de la concentración de los recursos; pero el asentamiento de los migrantes indígenas fue acompañado por la difusión y proliferación de organizaciones religiosas no católicas

Sobre la mutación religiosa

Ahora bien, en cuanto a la mutación religiosa de la frontera chiapaneca, la serie de pruebas obtenidas en la observación y el análisis, permiten demostrar que la diversidad religiosa adquiere dimensiones relevantes en esta zona, durante las tres últimas décadas del pasado milenio.

También se corroboró que las nuevas ofertas religiosas, sus orientaciones y causas, son diversas, unas endógenas y otras externas, pero todas han sido reelaboradas y reinterpretadas para responder a las específicas necesidades de una experiencia como la colonización de un territorio hostil que además está inserto en una complicada trama de relaciones, donde la demanda de bienes simbólicos de salvación, tiene un carácter concreto y referido más a la inmediata sobrevivencia que a la salvación supraterranal.

Se puede concluir que, si la religión es la matriz productora de sentido existencial y conforma un esquema ordenador de mayor importancia en todas las culturas; en el caso de la identidad selvática, ésta no es la excepción; sin embargo, allí operó en un sentido, más bien contrario, porque esa nueva identidad social está secularizada, es decir que reconoce, acepta e incorpora, como fundamento de su caracterización, la pluralidad religiosa.

Si bien se ha identificado que la coyuntura del poblamiento de la selva generó anomia social en los pioneros selváticos, ésta pudo superarse al configurar una nueva articulación ético social, alrededor de la lucha común por la tierra, y de la batalla interna por el reconocimiento y el respeto a la diversidad socio cultural.

Las diversas ofertas, bajo la fachada del fundamentalismo bíblico, conservaron los códigos prístinos de la religiosidad popular oral, por lo tanto, lejos de significar una ruptura absoluta con la religión popular tradicional, las nuevas sectas —particularmente las pentecostales y las adventistas— mantuvieron una continuidad a nivel de lógica profunda, de ahí su efervescente proliferación y su plasticidad en la adaptación.

La constatación anterior es relevante porque permite concluir que la matriz civilizatoria, base de la religiosidad popular, es la que permea el proceso de mutación religiosa y, en ese sentido, se observó que prevalece la estrategia maya

de *unir fuerzas y juntos* enfrentar los avatares de su historia, esa unión tiene que ver con la demanda zapatista de una *paz con justicia y dignidad* motivo de lucha de los *filósofos de la esperanza*.

No obstante, también se identificaron riesgos que no se pueden desdeñar. Las nuevas generaciones de los habitantes selváticos, que no experimentaron la lucha que en diferentes frentes libraron sus padres los que fueron pioneros, presentan tendencias a la adopción ortodoxa de los discursos religiosos que sus progenitores adoptaron, y adaptaron, a sus requerimientos.

Derivado de lo anterior, otra posibilidad (y como tal, otra línea de investigación) es que los efectos desmovilizadores del adventismo y de la catarsis extática y neurotizante de los pentecostalismos, conduzcan a futuro, en términos regresivos, a una desarticulación socio cultural de la identidad selvática que los inmigrantes configuraron en el curso de su empresa.

La advertencia no es infundada, sin embargo, la evidencia histórica autoriza, más bien, al optimismo porque la Utopía zapatista es, sin duda, una lucha por un verdadero Estado de derecho, impulsada por la esperanza. *No la esperanza del Poder, no la esperanza del beneficio para unos cuantos, sino la esperanza de una paz con justicia, dignidad, democracia y libertad*, dicen los zapatistas, con lo que han propuesto como alternativa al mundo “globalizado”, una auténtica Utopía.

No es difícil encontrar en el discurso y la práctica zapatistas, características y referencias propias de una experiencia de convivencia intercultural. La coexistencia en la pluralidad es sustento de la identidad selvática zapatista y constituye ejemplo para configurar el *ser social* que Arguedas en su *Teología para ateos* ya vislumbraba en sus especulaciones filosóficas. El prototipo de la comunidad, como el eje rector de la vida cotidiana en la selva, se expresa en el concepto zapatista de *mandar obedeciendo*, para dar respuesta a las necesidades de todos.

Finalmente... para volver a caminar

Demostrar que el desarrollo agrario y el proceso de mutación religiosa sucedieron en Chiapas de manera paralela o convergente, fue lo que intentó esta tesis. Sin

proponérselo, llegó más allá; por supuesto que no presume de un descubrimiento, porque no es novedosa la categorización, pero sí aporta elementos para seguir caminando juntos en un comprender la compleja historia y la coyuntura específica en la que se consituyó la identidad selvática, la identidad de los *filósofos de la esperanza*.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Acevedo García, Marina: *Margaritas: una experiencia de frontera en Chiapas: una modernización inconclusa*; Instituto Mora; México, 1995.
- Alberoni, Francesco: *Movimiento e institución. Teoría general*; Editora Nacional, Serie Cultura y Sociedad, Madrid, 1984.
- Anderson, Benedict: "Raíces culturales", en *Cuadernos Políticos*, núm. 52; Ed. ERA; México, 1987.
- Anissuzaman Anouar Abdel-Malek: "La transformación del mundo". SIGLO XXI-Universidad de las Naciones Unidas, México 1990.
- Aparicio, James: "Los testigos de Jehová. El satanismo ideológico", en: *Diálogo Social*, núm. 170; Panamá, agosto, 1984; pp. 24-26.
- Anízpe, Lourdes, Fernanda Paz y Margarita Velásquez; *Cultura y cambio global: percepciones sociales sobre la deforestación en la selva lacandona*; CRIM/ Miguel Ángel Porrúa; México, 1993.
- Aubry, Andre: *Una iglesia sin parroquias*; SIGLO XXI; México, 1974.
- Baltazar, Herminio: *Contribución al estudio de la cuestión agraria*; Tesis de Maestría en Desarrollo Rural; UAM-X; México, 1993.
- Barabas, Alicia: *Utopías indias, movimientos sociorreligiosos en México*; Ed. Grijalvo; México, 1987.
- Barthes, Roland; *Mitologías*, Siglo XXI; México, 1983.
- Bastian, Jean Pierre: "Disidencia religiosa en el campo mexicano", en: *Cristianismo y Sociedad*, núm. 76; México, 1983 (b); pp. 13-24.
- Bastian, Jean Pierre: "La heterodoxia religiosa en la historiografía mexicanista (1968-1988)" en: *Cristianismo y Sociedad* núm. 101; México, 1989; pp. 47-58.
- Bastian, Jean Pierre: "Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América Central", en: *Cristianismo y Sociedad*, núm. 85; México, 1985; pp. 61-68.
- Bastian, Jean Pierre: "Protestantismo popular y política popular en Guatemala y Nicaragua", en: *Revista Mexicana de Sociología* núm. 3; IIS/UNAM; México, 1986; pp. 181-200.
- Bastian, Jean Pierre: *La mutación religiosa de América Latina*; FCE; Colección Popular núm. 529; México, 1997.
- Bastian, Jean Pierre: *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México*; FCE, México, 1989.
- Bastian, Jean Pierre: *Protestantismo y sociedad en México*; Ed. CUPSA, México, 1983 (a).
- Bastian, Jean Pierre: *Breve historia del protestantismo en América Latina*; CUPSA; México, 1986.

- Berger, Peter: *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*; ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1967.
- Betto, Frei: *Fidel Castro y la religión*, ed. S.XXI. 2ª- edición; México, 1986.
- Boege, Eckart y Masferrer, Elio: "Religión popular: hegemonía y resistencia" en: *Cuadernos núm. 6 ENAH*, México, 1986.
- Boege, Eckart: *Los mazatecos ante la nación*; SIGLO XXI; México, 1988.
- Bonfil Sánchez, Paloma y Raúl Marcó Del Pont Lalli: *Las mujeres indígenas al final del milenio*; FNUAP-CONMUJER, SEGOB; México, 1999.
- Bonfil, Batalla Guillermo: "La historia desde abajo" en: *Hacia el nuevo milenio*, vol. II, comp. Jacques Gabayet, ed. Villicaña UAM-AZC. México, 1986; pp. 79-89
- Bonfil, Batalla Guillermo: *México profundo. Una civilización negada*; SEP-CIESAS; Foro 2000, México, 1987.
- Bordieu, Pierre: *La identidad y la representación. Elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región*; traducción de Hipólito Rodríguez, inédito; CIESAS, México, 1991; material de discusión Maestría en Desarrollo Rural, UAM-X
- Bordieu, Pierre: *Sociología y cultura*; Grijalvo-CNCA; México, 1990.
- Breton, Alain: *Bachajon, organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*; ed. INI; México, 1984.
- Camacho, Daniel: "Los movimientos populares", en *América Latina, hoy*; Ed. SIGLO XXI; México, 1998.
- Cameron, T., Williams: *Hallaron una lengua común*; SEP-SETENTAS, México, 1974.
- Camp, Roderic: "Las élites religiosas: retrato mínimo" en: *Vuelta* núm. 142, septiembre, 1988; trad. Gabriela Castro E.
- Campiche, Roland J.: "Un enfoque sociológico en torno al campo religioso"; México, *Rev. Cristianismo y sociedad*, No. 104, 1990, p. 13.
- Canabal Cristiani, Beatriz: "El movimiento campesino y la reforma constitucional, posiciones y reflexiones" en: *Cuadernos Agrarios* núm. 56; mayo-diciembre; México, 1992; pp. 88-97.
- Capello G., Héctor M.: "Variaciones de la identidad nacional. Un estudio empírico de la identidad y el carácter en seis regiones de la nación mexicana", en: *Identidades religiosas y sociales en México*; Giménez, Gilberto (Coord.), UNAM-IIS/IFAL; México, 1996.
- Cardiel, Juan Cuauhtémoc; "Anexo estadístico", en: *Identidades religiosas y sociales en México*; Giménez, Gilberto (Coord.), UNAM-IIS/IFAL; México, 1996; pp. 227-265.
- Carrasco, Pedro E.: "¿Convertir para no transformar?" en: *Revista Cristianismo y Sociedad* núm. 95; México, 1988; pp.7-50.
- Carrasco, Pedro E.: "La autonomía relativa del campo religioso rural" en: *Revista Cristianismo y Sociedad* núm. 101; México, 1989; pp. 35-40.

Cartaxo, Francisco: "El pentecostalismo a partir del pobre" en: *Revista Cristianismo y Sociedad* núm. 95; México, 1988; pp. 51-70.

Carton de Grammont, Hubert y Héctor Tejera Gaona: "Los actores y la política estatal: acciones y resultados"; introducción al volumen IV *Los nuevos actores sociales y procesos políticos en el campo*; UAM/UNAM/INAH/PYV editores; México, 1996; pp. 17-34.

Carton de Grammont, Hubert: "El futuro del campo mexicano frente al TLC" en: *Revista Mexicana de Sociología* núm. 3; septiembre, 1991; pp. 125-142.

Casillas R., Rodolfo: "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes", en: *Identidades religiosas y sociales en México*; Giménez, Gilberto (Coord.), UNAM-IIS/IFAL; México, 1996; pp. 67-102.

Casillas R., Rodolfo: "Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional en Chiapas" en: *Revista Cristianismo y Sociedad* núm. 101; México, 1989; pp. 73-88.

Cassirer, Ernst: *El mito del Estado*; FCE Colección Popular 90; México, 1974; 3ª reimp.

Chapela, Gonzalo: "Nueva ley forestal, nuevo interlocutor" en: *Cuadernos Agrarios* núm. 5-6, mayo-diciembre; México, 1992; pp. 80-87.

Chenaut, Victoria: *Migrantes y aventureros en la frontera sur*. SEP/CIESAS; México, 1989.

Chery, H. Ch.: *La ofensiva de las sectas*; Descleé de Brouwer, Col. Que sean Uno; París, 1977.

Concha Malo, Miguel: "La virgen de Guadalupe y el nacionalismo mexicano desde las clases populares" en: *Hacia el nuevo milenio*; vol. I; comp. Jacques Gabayet; ed. Villicaña UAM-AZC.; México, 1986; pp. 107-123.

Concha Malo, Miguel: "Los caminos de la iglesia en América Latina" en: *Revista Mexicana de Sociología*, IIS-UNAM, México, 1981; pp. 2069-2083.

Concha Malo, Miguel: *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación*; SIGLO XXI; México, 1992.

Concheiro Bórquez, Luciano y María Tarrio García; "De la tierra y otros sueños enfrentados al Leviatán. La reciente cuestión agraria en Chiapas"; en: *Economía industrial y agrícola en México ante la apertura*, Compilado por: José Flores Salgado y Ramón Tirado Jiménez; UAM/x Depto. de Producción Económica. México, 2001; pp. 39-70.

Correa, Enrique: "Cristianismo de izquierda e iglesia popular" en: *Revista y Cristianismo y Sociedad* núm. 101; México, 1989.

Cruz B., Jorge Luis: "Tziscaco" en: *Cuadernos de la Casa Chata* núm. 162; CIESAS-SURESTE; México, 1989.

Cynthia Hewitt de Alcántara: Introducción a *Reestructuración económica y subsistencia rural. El maíz y la crisis de los ochenta*, El Colegio de México; México 1990.

De la Batut, Catherine, et al: *Desarrollo rural en América Latina*, ed. GEA/GEYSER; México, 1980.

De la Garza, Toledo Enrique: "Los sujetos sociales en el debate teórico", introducción a: *Crisis y sujetos sociales en México*, CIIH-UNAM; México, 1993; pp. 15-51.

De la Torre, Renée; "Pinceladas de una ilustración etnográfica: la Luz del Mundo en Guadalajara", en *Identidades religiosas y sociales en México*; Giménez, Gilberto (Coord.), UNAM-IIS/IFAL; México, 1996; pp. 145-174.

De Oliveira, Orlandina y Vania de Salles: "La reproducción de la fuerza de trabajo: reflexiones teóricas", en: *Argumentos. Estudio críticos de la sociedad*; núm. 4, UAM-X; México, 1988; pp. 33-40

De Tavira N., Lourdes: "Las migraciones guatemaltecas y el poblamiento de la frontera sur. El caso de la región de Montebello" en: *El redescubrimiento de la frontera sur*, ANCIEN-RÉGIME/UAM/UAM; México, 1989; pp. 391-404.

De Vos, Jan. "De la costumbre colonial a los credos modernos: el proceso de la mutación religiosa entre los mayas de Chiapas y Guatemala". En: *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*; Leticia Reyna (Coord.); CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa; México, 2000.

De Vos, Jan; "Chiapas, el camino de un pueblo" (entrevista) Revista *Ixtus*; No. 26, año VII, 1999, Ed. Hesed. pp. 13-25.

Del Val, José: "Sobre la resistencia cultural" en: *México Indígena* núm. 22; México, 1988.

Díaz de la Serna, Ma. Cristina: *El movimiento de la renovación carismática*; UAM-I, Cuadernos Universitarios núm. 22; México, 1985.

Díaz Guerrero, Rogelio: "Sociocultura, personalidad en acción y la ciencia de la psicología" en: *Revista Interamericana de Psicología*; México, 1980; pp. 147-299.

Díaz Polanco, Héctor: "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Las reformas de la legislación agraria en México" en: *Cuadernos Agrarios* núm. 5-6; mayo-diciembre; México, 1992; pp. 62-79,

Díaz Polanco, Héctor: *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas*; ed. S.XXI; CIIH-UNAM; México, 1991.

Díaz Polanco, Héctor: *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, ed. Juan Pablos, México, 1981.

Diechtl T., Sigrid: "Historia reciente de la selva lacandona. Un breve análisis" en: *El redescubrimiento de la frontera sur*, ANCIEN-RÉGIME/UAM/UAM; México, 1989; pp. 153-174.

Diego Quintana, Roberto: "Las razones, los sentidos, la fe y la reforma al artículo 27 constitucional" en: *Cuadernos Agrarios* núm. 5-6. México, 1992; pp. 53-61.

Dussel, Enrique: "Sentido ético de la rebelión maya de 1994 Dos 'Juegos de Lenguaje'", en: *Viento del Sur*. Revista de ideas, historia y política, núm. 2 julio de 1994, México. Pp. 63-77.

Dussel, Enrique: "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión"; *Rev. Cristianismo y sociedad*, No. 85; México, 1985.

Eliade, Mircea: *Mito y realidad*; Ed. Guadarrama; Madrid, 1981.

Esteva, Gustavo: "Chiapas, la lucha por la autonomía"; *Revista Ixtus*; No. 26, año VII, México, 1999; Ed. Hesed; pp. 59-71.

Estrada, Rosa Isabel: *Legislación y modernización rural*; UAM-I Fundación Friedrich Ebert; México, 1990.

Fábregas Puig, Andrés y Carlos Román: *Frontera sur. Cambio estructural en Chiapas: avances y perspectivas*; UNACH; Tuxtla Gutiérrez, 1988.

Fábregas Puig, Andrés, et. al.: *La formación histórica de la frontera sur*; Cuadernos de la Casa Chata No. 124; CIESAS; México, 1985.

Fábregas Puig, Andrés: "El estudio antropológico de la religión"; en: *Religión y Sociedad en el sureste de México*, Vol.II, Cuadernos de la Casa Chata No. 162 CIESAS; México, 1989, p. 18.

Fábregas Puig, Andrés: "El ILV y la penetración ideológica" en: *Revista Indigenismo y Lingüística*, UNAM; México, 1980.

Fábregas Puig, Andrés: "El uso mercenario de las fuerzas sociales" en: *Proceso* núm. 152; México, 1979.

Favre, Henri: *Cambio y continuidad entre los mayas de México*; Siglo XXI Ed., México, 1984.

Fernández Ortiz., Luis M.: Ma. del Carmen García A.; María Tarrío G.; Daniel Villafuerte S.; y Fernando Díaz P. "Ganadería, deforestación y conflictos agrarios en Chiapas", en *Cuadernos Agrarios*, núm. 8-9, Nueva Época; México, 1994.

Fernández Ortiz., Luis M.: María Tarrío García: "El desarrollo de cultivos forrajeros", en *Economía: Teoría y Práctica*, Núm. 5, UAM, Departamento de Economía, México, 1985.

Fernández Ortiz., Luis M.: María Tarrío García: "Ganadería y crisis agroalimentaria", en *Revista Mexicana de Sociología* 1/88 IIS/UNAM; México, 1988; pp. 51-95.

Feuchtwang, Stephan: "La investigación de la religión"; en: *Análisis marxistas y antropología social*, Maurice Bloch (Comp.), Anagrama; México, 1977.

- Figuerola Fuentes, Patricia: "Influencia del cristianismo en la organización social para la producción" en: *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*; Coordinadoras Ma. Eugenia Reyes Ramos; Reyna Moguel Viveros y Gemma van der Haar; UAM/El Colegio de la Frontera Sur; México, 1998.
- Fortuny Loret de Mola; "Mormones y Testigos de Jehová: la versión mexicana" en: *Identidades religiosas y sociales en México*; Giménez, Gilberto (Coord.), UNAM-IIS/IFAL; México, 1996; pp. 175-216.
- Fritscher, M. Magda y Cristina Steffen: "La agricultura mexicana en la novena década: un destino incierto" en: *Procesos rurales y urbanos en el México actual*; UAM-i; México, 1991; pp. 95-116.
- Gabayet, Jacques: "Arquetipo mesiánico judío y articulación de las identidades nacionales"; en *Casa del tiempo*, no. Ext. 63, 64, 65; abril, mayo, junio 1986; pp. 21-29.
- Gabayet, Jacques: "Populismo y romanticismo, hacia una nueva poesía nacional y revolucionaria" en: *Hacia el Nuevo Milenio* comp. por el mismo autor, vol. II; ed. Villicaña UAM-A; México, 1986; pp. 91-147.
- García Canclini, Néstor: "Introducción" a *Sociología y cultura* de Bordieu, Pierre; Grijalvo-CNCA; México, 1990.
- García Canclini, Néstor: "Lo propio y lo disperso. La cultura en tiempos de globalización". Ponencia al coloquio: *Los desafíos del México de los noventa*; México, julio de 1992.
- García de León, Antonio: *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*; Ed. Océano; México, 2002.
- García de León, Antonio: *Resistencia y Utopía*; ed. ERA Tomos I y II; México, 1985.
- Garma Navarro, Carlos: "Conversión y los poderes de curación entre los protestantes totonacas" en; *Revista Iztapalapa* núm. 12-13; México, 1985.
- Garma Navarro, Carlos: "El protestantismo en una comunidad totonaca. Un estudio político", en: *Religión popular: hegemonía y resistencia*; Cuaderno 6, Escuela Nacional de Antropología e Historia; México, 1986.
- Garma Navarro, Carlos: "Liderazgo, mensaje religioso y contexto social" en: *Revista Cristianismo y Sociedad* núm. 95; México, 1988; pp. 89-100.
- Garma Navarro, Carlos: "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México" en: *Revista Cristianismo y Sociedad* núm. 101; México, 1989.
- Garrard, Virginia: *A history of protestantism in Guatemala*. Tesis ph. D., Univ. New Orleans, 1986.
- Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*, ed. Gedisa, Barcelona, España, 1989.
- Giménez, Gilberto (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*; UNAM-IIS/IFAL; México, 1996, pp.

Giménez, Gilberto; "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en: *Nuevas identidades culturales en México*; Guillermo Bonfil Batalla (Coord.); CNCA; México, 1993; pp. 23-54.

Giménez, Gilberto; "La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos"; *Rev. Códigos*, No. 54; México, 1995; pp.2-18.

Giménez, Gilberto; "Paradigmas de identidad", en *Sociología de la identidad*, Aquiles Chihu Amparán (Coord.); Miguel Angel Porrúa/UAM Iztapalapa; México, 2002; pp. 35-62.

Giménez, Gilberto; "Sectas, religión y pueblo" *El Nacional*, suplemento POLÍTICA; septiembre 21 de 1989; pp. 3-5.

Giménez, Gilberto; *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*; Cuadernos de la Casa Chata No. 161, CIESAS; México, 1988; pp. 13-42.

Gobierno de Chiapas, Departamento de Asuntos Jurídicos; *Registro de templos religiosos por municipios en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chis., 1987.

Godelier, Maurice; *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*; SIGLO XXI, 3a. ed.; México, 1980.

Goldman, Lucien; *Importancia del concepto de conciencia posible para la comunicación*; ed. S.XXI; México, 1977.

Gómez Pérez, Germán, *La polémica en ideología*; UNAM; México, 1985.

González S., J. Alejandro; *Exvotos y retablos: religión popular y comunicación social en México*, UAM-x, Área de investigación en comunicación, hegemonía y culturas subalternas. Depto. Educación y Comunicación; octubre, 1983.

Gros, Christian; "Evangelical protestantism and indigenous populations"; *Bulletin of Latin American Research*; Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Paris France; vol. 1, no. 2, pp.175-197; 1999.

Gurevich, Pavel; *Nuevas religiones y lucha ideológica*. Prensa Novosti; Moscú, 1984.

Guzmán Böckler, Carlos; *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*; SEP-CIESAS; México, 1986.

Guzmán G., Elsa y Enrique Fabila; "Alternativas de desarrollo integral en la zona fronteriza de la selva de Chiapas, México" en: *El redescubrimiento de la frontera sur*, ANCIEN-RÉGIME-UAZ-UAM; México, 1989; pp. 175-198.

Harvey, Neil; "El fin del 'desarrollo' en Marqués de Comillas: discurso y poder en el último rincón de la Selva Lacandona", en: *Espacios disputados: las transformaciones rurales en Chiapas*; Coordinadoras: Ma. Eugenia Reyes Ramos; Reyna Moguel Viveros y Gemma van der Haar; UAM-Colegio de la Frontera Sur; México, 1998; pp. 295-309.

Harvey, Neil; "El fin del desarrollo en Marqués de Comillas: discurso y poder en el último rincón de la selva lacandona"; en: *Espacios disputados. Transformaciones*

rurales en Chiapas; Coordinadoras: Ma. Eugenia Reyes Ramos; Reyna Moguel Viveros y Gemma van der Haar; UAM/El Colegio de la Frontera Sur, México, 1998.

Hernández Castillo, Rosalva Aida: "Del Tzolkin a la Atalaya: los cambios en la religiosidad en una ocmunidad chuj-k'anjobal de Chiapas" en: *Cuadernos de la Casa Chata* núm. 162 CIESAS-SURESTE; México, 1989

Hernández Castillo, Rosalva Aída: "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas"; en: *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, México, vol. XIII, núm. 45, abril de 1994 (a), pp. 83-106.

Hernández Castillo, Rosalva Aida: "Los caminos de la fe: dinámica fronteriza y cambio religioso"; en: *Chiapas, una radiografía*, Ma. Luisa Armendariz (Coord.); FCE; México, 1994 (b); pp. 211-226.

Hernández Castillo, Rosalva Aida; *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*; CIESAS/ Porrúa; México, 2001.

Hernández D., Jorge: "Borrar la costumbre: el papel de las organizaciones religiosas entre los chatinos" en: *De sectas a sectas. Una aproximación al estudio de un fenómeno apasionante*; IIS-UABJO/ Claves Latinoamericanas; México, 1987; pp. 25-35.

Hernández Escamilla, Gabriel: *Leyes y Reglamentos en materia de cultos religiosos*; ed. Latinoamericana; México, 1985.

Hernández, Luis: "Cambio y resistencia en el movimiento campesino" en: *Cuadernos Agrarios* núm. 5-6, Nueva Época, México, 1992; pp. 98-118.

Herveu-Léger, Daniele: "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en: *Identidades religiosas y sociales en México*; Giménez, Gilberto (Coord.), UNAM-IIS/IFAL; México, 1996; pp. 23-46.

Higuera B., Antonio: "El protestantismo en el sureste de México" en: *Revista Integración* núm. 7; México, 1985.

Hill, Christopher: "El protestantismo y el desarrollo del capitalismo"; *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*; Vilar, et. al. Ayuso; Madrid, 1972.

Hoffmann, Odile: *Tierras y territorio en Xico, Veracruz*; Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos. Gobierno del Estado de Veracruz. No. 16 Colección V Centenario

Huizer, Gerrit: "Movimientos de campesinos y campesinas y su reacción ante la depauperación: ¿dialéctica de la liberación?"; en: *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1/81; IIS/UNAM; México, 1981; pp. 9-62.

Ichin S., Oliverio: *Breve análisis de la situación política en Chamula*; UNACH-C.S. Campus III, San Cristóbal de las Casas, Chis., 1976, ea. edición.

ILV: *Bibliografía del Instituto Lingüístico de Verano en México 1935-1984*; comp. María de Boe de Harris y Margarita H. de Daly., ILV; México, 1985.

- Kahn, J. S.: *El concepto de cultura*. Textos fundamentales; ed. Anagrama, Barcelona, España, 1975.
- Kokosalakis, Nikos: "Orientaciones cambiantes en Sociología de la religión" en: *Revista Cristianismo y Sociedad* núm. 104; México, 1990; pp. 41-50. Trad. Lourdes Ramírez.
- Lafaye, Jacques: *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*; Galimard, 1971, México.
- Lambert, Bernard: *El problema ecuménico* ed. Guadarrama, Madrid, 1963.
- Landsberger, Henry A., ed.: *Rebelión campesina y cambio social*; CRÍTICA Grijalbo, 1988.
- Lapassade, Georges y René Loureau: *Claves de la sociología*; ed. Laia, Barcelona, 1974.
- Le Bot, Yvon: "Churches, sects and communities: social cohesion recovered"; *Bulletin of Latin American Research*; Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, France; vol. 1, no. 2, pp.165-174; 1999.
- Leguizamo, Mauricio et al.: *Lacandona. Una incorporación anárquica al desarrollo nacional*; CIESAS-SURESTE; México, 1988.
- León, Arturo: "Desarrollo o Administración de la miseria: organizaciones campesinas y la política del campo" en: *Cuadernos Agrarios* núm. 5-6; México, 1992; pp. 9-24.
- Leyva Lozano, Xochitl: "Hacia el ahlán k'inál", publicado en Armendáriz, Ma. Luisa, *Chiapas, una radiografía*; FCE; México, 1994.
- Lobato, Rodolfo: "Metamorfosis de los mayas de la selva chiapaneca" en: *El redescubrimiento de la frontera sur*, comps. Hernández y Sandoval; ed. ANCIEN RÉGIME-UAZ-UAM; México, 1989; pp. 497-518.
- Long, Norman: "Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: el valor social desde una perspectiva centrada en el actor"; *XVI Coloquio de El colegio de Michoacán*; México, 1994.
- López de la Cruz, Heriberto: *Iniciación presbiteriana en la zona del Mariscal (1901-1960)*. Manuscrito del autor, Anciano gobernante de la Iglesia del Espíritu Santo de Mazapa de Madero, Chis. s/f.
- Macin, Raúl: "Las iglesias no católicas, algunos casos" en: *De sectas a sectas. Una aproximación de un fenómeno apasionante*; IIS.UABJO/ Claves Latinoamericanas; México, 1987; pp. 47-52.
- Maduro, Otto: "Religión y conflicto social" en: *Cuadernos de Estudio del Centro de Estudios Ecuménicos*; México, 1980.
- Marcuse, Hebert: *Marxismo y Religión*; ed. Extemporáneos; México, 1985.
- Mariategui, José C.: *El ILV en México*. Declaración en nombre del Colegio de etnólogos y antropólogos A.C.; ed. Nueva Lectura; México, 1979.

- Marroquín, Enrique: "El campo religioso en las comunidades indígenas de Oaxaca" en: *Revista Cristianismo y Sociedad* núm. 101; México, 1989; pp. 59-72.
- Marroquín, Enrique; "Los protestantes en Oaxaca: ¿persecución o resistencia cultural?", en: *Identidades religiosas y sociales en México*; Giménez, Gilberto (Coord.), UNAM-IIS/IFAL; México, 1996; pp. 103-144.
- Medina, Andrés: "Identidad étnica y conciencia nacional" en: *México Indígena* núm. 23; México, 1988; pp. 5-9.
- Medina, Andrés: "Los desafíos de una potencia en reposo: Chiapas y su problemática contemporánea (notas para un guión)" en: *Revista ICACH*; 3ª. época núm. 1; Tuxtla Gutiérrez, Chis., 1987.
- Melesio, José Carlos: "Refugiados y frontera" en: *El redescubrimiento de la frontera sur*, ANCIEN-RÉGIME/UAZ/UAM; México, 1989; pp. 419-441.
- Mestries, Francis: "La reforma al 27: transición a la vía 'farmer' o a la gran agro-empresa" en: *Cuadernos Agrarios* núm. 5-6; México, 1992; pp. 40-52.
- Monsiváis, Carlos: "De los milenarismos desautorizados" en: *Hacia el nuevo milenio*, vol. II, comp. Jacques Gabayet, ed. Villicaña UAM-AZC. México, 1986; pp. 211-226.
- Muro, Víctor: "Religión y movimientos sociales" en: *Revista Cristianismo y Sociedad* núm. 101; México, 1989; pp. 7-14.
- Nahamad S., Salomón: "Utopía indígena y sociedad nacional" en: *Hacia el nuevo milenio*, vol. II, comp. Jacques Gabayet, ed. Villicaña UAM-AZC. México, 1986; pp. 61-77.
- Nottingham, Elizabeth: *Sociología de la religión*; Paidós, Buenos Aires, 1964.
- Occam, Guillermo: *Principios de Teología*; ed. Sarpe, Madrid, 1985.
- Ortiz Echaníz, Silvia; *Religión y creencia. Organización religiosa*, SEP; México, 1982.
- Paré, Luisa: "El problema de la tenencia de la tierra en México ¿mito o realidad?"; en: *Las sociedades rurales hoy*, El Colegio de Michoacán CONACYT; México, 1988; pp. 255-267.
- Passanante, Antonio: "Etnicidad, cristianismo radical y lucha por la identidad en Guatemala" en: *Hacia el nuevo milenio*, vol. II, comp. Jacques Gabayet, ed. Villicaña UAM-AZC. México, 1986; pp. 149-177.
- Pérez Castañeda, Juan Carlos; "La segunda etapa de la desamortización en México"; 2º lugar, categoría ensayo del *Premio Estudios Agrarios*, edición 1998; mimeo, 132 pp.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena; "La identidad entre fronteras"; en: *Nuevas identidades culturales en México*, Guillermo Bonfil Batalla (Coord.); CNCA; México, 1993; pp. 126-153.
- Pérez, Gloria y Scott Robinson: *La misión detrás de la misión. The Mission Behind the Mission*, ed. Claves Latinoamericanas COPEC/CECOPE Y CADAL.

Pohlenz C., Juan; "La conformación de la frontera entre México y Guatemala. El caso de Nuevo Huixtán en la Selva Chiapaneca", en: *La formación histórica de la frontera sur*; Fábregas Puig, Andrés, et. al. Cuadernos de la Casa Chata No. 124; CIESAS; México, 1985; pp. 23-121.

Portelli, Hugues; *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*; Laia; Barcelona, 1977.

Ramírez, Elisa: "Aspectos contradictorios de la utopía en algunas fiestas de México" en: *Hacia el nuevo milenio*, vol. I, comp. Jacques Gabayet, ed. Villcaña UAM-AZC. México, 1986; pp. 239-252.

Ramos y Fusther de Flota, José Luis; "Historia agraria de Chiapas hasta el levantamiento del EZLN y los programas nacionales e internacionales de apoyo para recuperar su gobernabilidad"; *Premio estudios agrarios 1998*, Procuraduría Agraria, México; mimeo.

Reyes Ramos, Ma. Eugenia: "Los acuerdos agrarios en Chiapas: ¿una política de contención social?"; en: *Espacios disputados. Transformaciones rurales en Chiapas*; Coordinadoras: Ma. Eugenia Reyes Ramos; Reyna Moguel Viveros y Gemma van der Haar; UAM/El Colegio de la Frontera Sur; México, 1998.

Reyes Ramos, Ma. Eugenia; Reyna Moguel Viveros y Gemma van der Haar, Coordinadoras: *Espacios disputados: las transformaciones rurales en Chiapas*; UAM-Colegio de la Frontera Sur; México, 1998.

Rojo Orta, Joel: "La situación agraria en Chiapas de 1994 a 1996" Premio Estudios Agrarios

Roland, Robertson: *Sociología de la religión*; Lecturas 33, FCE; México, 1980.

Ruiz García, Samuel, Obispo; "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral", en: *Identidades religiosas y sociales en México*; Giménez, Gilberto (Coord.), UNAM-IIS/IFAL; México, 1996; pp. 217-226.

Ruiz García, Samuel, Obispo; "Las semillas del verbo en la sabiduría india"; entrevista de Sylvia Marcos; *Revista Ixtus*; No. 26, año VII, 1999, Ed. Hesed; pp. 32-39.

Saldaña, Angel: "Diez tesis sobre la acción de las sectas religiosas en México", en: *Iglesia*, núm. 29; México, 1986; pp. 6-9.

Sironneau, Jean Pierre: "El retorno del mito y lo imaginario socio político" en *Casa del tiempo*, no. Ext. 63, 64, 65; abril, mayo, junio 1986; traducción de Jacques Gabayet; pp. 31-42.

Tarrés, María Luisa: "Perspectivas analíticas en la sociología de la acción colectiva", en: *Estudios Sociológicos*, X: 30; México, 1992; pp. 735-757.

Tarrés, María Luisa: *Notas para el estudio de los movimientos sociales: revisión de algunos enfoques de la sociología de la acción colectiva*; El Colegio de México; mimeo, 1993; material de discusión Maestría en Desarrollo Rural UAM-X.

Tarrio García María y Ma. del Carmen García Aguilar; "Pobreza y conflicto en Chiapas, México: los límites de la sobrevivencia" en: *Estudios Sociales*, CIAD, A. C.

Revista de Investigación del Noroeste, vol. VI., núm. 11; El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora; 1996; pp. 129 -168.

Tarrio García, María y Luciano Concheiro Bohórquez: "Territorios en disputa. Orígenes históricos de los conflictos agrarios en Chiapas"; en: *Innovación industrial, desarrollo rural e integración internacional*. Compilado por: José Flores Salgado y Federico Novelo Urdanivia; UAM/x Depto. de Producción Económica. México, D. F., 2000; pp. 55-102.

Thompson, E. T.: *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*; Editorial Crítica; México, 1989.

Touraine, Alain: *El regreso del actor*, EUDEBA Col. Problemas del desarrollo; México, 1990.

Trujillo, Samuel: "El mormonismo: una secta que va hacia delante", en: *Iglesias*, núm. 32; México, 1986; p. 7.

Turner, Bryan S.; *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*; FCE; México, 1988.

Valderrey, José: "La cuestión de las sectas religiosas en la prensa mexicana", en: *De sectas a sectas*; Ed. Claves Latinoamericanas; México, 1985; pp. 13-22.

Valderrey, José: "Sects in Central América; a pastoral problem" in *Pro Mundi Vita*, Bulletin 100, revista trimestral, Bélgica, 1985.

Valverde R., Jaime: "Sectarismo religioso y conflicto social", en *Polémica*, núm. 15; Guatemala, 1987; pp. 15-25.

Van der Haar, Gemma "La campesinización de la zona alta tojolabal: el remate zapatista"; en: "Espacios disputados. Transformaciones rurales en Chiapas"; Coordinadoras: Ma. Eugenia Reyes Ramos; Reyna Moguel Viveros y Gemma van der Haar. UAM/El Colegio de la Frontera Sur, 1998.

Villafuerte Solís, Daniel; Meza Díaz, Salvador; et al. *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*; Plaza y Valdes Eds.; México, 1999.

Wilson, Bryan: *La religión en la sociedad*; Ed. Labor; Barcelona, 1969.

Wilson, Bryan: *Sociología de las sectas*; Biblioteca para el Hombre Actual; Madrid, 1970.

Wolf, Eric. R: *Las luchas campesinas del siglo XX*; SIGLO XXI, 5ª edición México, 1990.

Zermeño, Sergio: *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo*; siglo XXI Eds.; México, 1996.

ANEXOS

Guía de Observación

Para simplificar la presentación de estos resultados hemos optado por concentrar la información que reportaron las localidades visitadas sólo en la Región Selva para ilustrar los procesos a los que se ha referido la tesis. En ese sentido cabe destacar que desde el diseño del instrumento para recopilar los datos, se incluyeron algunos aspectos que ya estaban plenamente identificados: para averiguar acerca de los flujos migratorios de colonización, se preguntó el lugar de procedencia y la fecha de fundación de la localidad; para determinar si la pertenencia a alguna religión influía en la generación de conflictos intra o inter comunitarios, por la forma en que se distribuyen los recursos y en particular la tierra, se formularon preguntas específicas; de igual modo, para subrayar las adversas condiciones de los núcleos, se identificó la infraestructura con que se cuenta en la región; en el rubro de la identidad étnica se identificaron datos relativos a las lenguas predominantes, estructuras de cargos tradicionales y otros; de la manera en que se distribuyen las preferencias religiosas entre la población, los templos que existen, la presencia de predicadores extranjeros y el año en que hicieron su aparición en la zona.

Cuando se escribe esta nota introductoria a estos anexos, parecen más útiles porque, como ya se dijo, vienen a corroborar parte de lo que se ha podido concluir. Se presentan los datos más gruesos que corresponden a 24 núcleos de población visitados en la selva; cabe señalar que hay más información producto de este trabajo pero que se describe lo más relevante de los *Talleres de Historia Comunitaria*.

Cuestionario: "Filosofía de vida"

Se trata de un instrumento de evaluación psicosociocultural, que aplicaron los estudiantes del 9º semestre de la carrera de Psicología Social, coordinados por la Lic. Guadalupe Sánchez L., profesora del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, ejercicio que dio lugar a un Reporte de Servicio Social, que obra en los archivos

del Instituto Nacional Indigenista Coordinadora Estatal en Tuxtla Gutiérrez, no se reproduce aquí por la obvia distancia en el abordaje de la problemática planteada; sin embargo, si hay que referir las conclusiones a las que arribaron porque también constituyen un referente de los procesos aludidos.

Primero hay que señalar que, el Dr. Rogelio Díaz-Guerrero, es quién diseñó el cuestionario aludido con el que pretende abordar a partir 123 premisas, desde tres ejes de análisis una caracterización de la *filosofía de vida* de los mexicanos, estos son: la sociocultura, la personalidad en acción y la ciencia de la psicología. Del planteamiento teórico que sustenta su propuesta hay que subrayar la idea de historiosociocultura sobre la personalidad de los individuos, la cuál se refiere a las predisposiciones biopsíquicas y a las condiciones psicoecológicas. Ambas se articulan en la configuración personal de la identidad de los individuos y los pueblos dando lugar a lo que el autor denomina *estilos de confrontación*.

De esas premisas el equipo de estudiantes seleccionó 24 para orientar la observación de los estilos de confrontación que habían adquirido los conversos y los propios de la población que seguía manteniendo sus prácticas tradicionales. En el esquema hipotético original se suponía que encontraríamos elementos para caracterizar las actitudes *acumulacionista* y la *fatalista*; no obstante, las conclusiones del análisis de los 338 cuestionarios aplicados indican más bien que son las adversidades las que definen la filosofía de vida de los sujetos y que el estilo de confrontación que se encontró, en conversos o no, responde al mismo patrón de sobrevivencia inmediata; igual se identificó una tendencia a la tolerancia en la diversidad porque otra de las premisas evaluadas indicó que el trabajo comunitario o colectivo era muy apreciado como estrategia social y, como expresión común en todos los entrevistados es la presencia de la abnegación y el sufrimiento implícitos en la exégesis de la "Tierra prometida".

Entrevistas personales

Se reproducen, aquí sí, las entrevistas realizadas en la segunda etapa de trabajo de campo por la riqueza de la información que contienen. Los resultados de estas están incorporados en el análisis de los procesos referidos en la tesis.

Región Selva resultados de la Guía de Observación:

De las 24 localidades visitadas en esta región, en 21 hay menos de 1 mil habitantes estableciéndose un promedio de 496; 2 de entre 1 y 2 mil y sólo 1 tiene 2 mil 200 personas. En términos de infraestructura comunitaria se identificó que en sólo 11 había agua potable y tenían una llave por vivienda; ninguna contaba con drenaje ni con instalaciones sanitarias adecuadas, las letrinas de fosa séptica eran lo común; en 15 contaban con energía eléctrica, en una sola se contaba con radiocomunicación y en cuatro había algunos televisores que recibían señales locales y de Guatemala; también desde ese país se emitían señales radiofónicas, con contenidos religiosos, que eran escuchadas en las 24; en ninguna había mercado local, en 5 contaban con tienda CONASUPO y en 19 había templos religiosos.

Para acceder a estos núcleos de población en 14 había caminos de terracería, a 5 se entraba por brechas y a otros 5 sólo navegando los ríos era posible llegar y contaban con transporte ejidal 9 de ellas. De los servicios de salud se observó que había 11 promotoras; 8 Unidades de Médicas Regionales del IMSS y en 5 se atendían con agentes tradicionales. En cuanto a los educativos se identificó que en 9 había preprimaria; en otras 19 se impartía educación primaria, así como 9 servicios comunitarios del INEA; sólo dos secundarias; 2 preparatorias; una escuela técnica agropecuaria; dos telesecundarias y 5 albergues escolares de SEP/INI.

En cuanto a la población de origen indígena se visitaron 13 comunidades donde la mayoría de los habitantes son tzeltales, con casi 8 mil personas que representan la mitad de la población considerada en la muestra; el segundo grupo en importancia es el zoque con 2 mil 200 hablantes y 14% de participación porcentual de la muestra, de 1 localidad; en tercero están los choles que concentran 1 mil 570 habitantes, de 3 núcleos y constituyen 10%; los otros grupos étnicos presentes son mam, tojolabal y tzotzil; por último los mestizos forman un importante grupo en la selva ya que son 2 mil 900 personas y representan 20%. El total de indígenas en la muestra fue de 76%, o sea 11 mil 937. Se observó que las mujeres de 11

localidades conservan sus indumentarias tradicionales mientras los hombres ya no las portan. Un dato interesante es que únicamente en tres localidades se identificaron cargos tradicionales en el caso, consejeros y encargados de organizar las fiestas religiosas son denominados *principales*, notando la ausencia de los alférez y mayordomos. La *faena* o, *fajina* es la forma común a todas, de organizar los trabajos colectivos y comunitarios.

En el cuadro se muestra la distribución porcentual de la población por feligresías religiosas en las comunidades visitadas, cabe señalar que se trata de estimaciones que las mismas personas que participaron en los *Talleres de Historia Comunitaria* hicieron y se ordenaron los datos en función del número de católicos.

Municipio	Localidad	Población	Católicos	Presbiterianos	Adventistas	Pentecosés	Testigos de Jehová	No determinada
VI Selva								
Ocosingo	Santo Domingo	1,100	-	80	-	20	-	-
Ocosingo	Limonar	385	-	50	25	25	-	-
Ocosingo	Cintalapa	400	-	100	-	-	-	-
Ocosingo	Lacanja Tzeltal	650	-	100	-	-	-	-
Ocosingo	América Libre	270	-	100	-	-	-	-
Ocosingo	Belisario Domínguez	160	-	100	-	-	-	-
Ocosingo	Sibal	396	5	85	-	5	-	5
Ocosingo	Ubilio García	485	10	40	-	-	30	-
Ocosingo	Damasco	890	20	50	-	30	-	-
Ocosingo	Busiljá	500	20	80	-	-	-	-
Ocosingo	Galacia	600	25	-	5	-	70	-
Ocosingo	Nuevo Jerusalén	410	30	70	-	-	-	-
Ocosingo	Playón la Gloria	580	30	-	10	-	20	-
Ocosingo	Jardín	345	30	30	-	20	-	20
Chilón	San José Patihuitz	485	40	50	-	10	-	-
Ocosingo	La Arena	400	40	30	-	30	-	-
Ocosingo	Arroyo Granizo	800	50	50	-	-	-	-
Ocosingo	López Mateos	600	50	-	-	-	50	-
Ocosingo	Quiringuicharo	950	90	-	-	10	-	-
Ocosingo	Reforma Agraria	500	90	-	5	5	-	-
Ocosingo	Nuevo Francisco León	2,200	100	-	-	-	-	-
Ocosingo	Pico de Oro	600	100	-	-	-	-	-
Ocosingo	Boca Chajul	500	100	-	-	-	-	-
Ocosingo	El pirú	350	100	-	-	-	-	-
III Fronteriza								
Margaritas	Maravilla Tenejapa	376	20	80	-	-	-	-
Trinitaria	Cuahutémoc	465	80	10	-	-	10	-
Margaritas	Jerusalén	415	80	20	-	-	-	-
Margaritas	Santo Domingo Las Palmas	431	85	15	-	-	-	-
Margaritas	Poza Rica	287	90	-	-	10	-	-
Margaritas	Nuevo San Juan Chamula	600	90	3	3	4	-	-
Margaritas	Nuevo Huixtán	385	100	-	-	-	-	-
Margaritas	Nuevo Matzám	345	100	-	-	-	-	-
VII Sierra								
Mazapa de Madero	Mazapa de Madero	7,656	-	-	-	-	-	-
Mazapa de Madero	Libertad Frontera	450	10	40	35	-	10	5
Motozintla	Tolimán	915	40	35	10	10	5	-
Motozintla	Niquivil	1,500	60	-	40	-	-	-
Amatenango de la Fra.	20 de noviembre	635	60	40	-	-	-	-

ENTREVISTAS PERSONALES

Entrevista N° 1

Lugar: Residencia de la PA en Comitán, Chis. 11-08-94

Informante: Lic. Juan Miguel Deras Maldonado, Jefe de la Residencia.

En opinión de este funcionario el conflicto zapatista responde más a rezagos de orden económico y social que a una situación agraria plenamente identificada, su argumentación se sustenta en un análisis del trabajo que despliega esa dependencia en la zona y de la cual se desprende que la mayoría de los asuntos que resuelven son conflictos interparcelarios o por límites ejidales, mientras los menos se refieren a rezagos administrativos y agrarios.

Reconoce que ha habido profundos cambios en la estructura de la tenencia de la tierra y que habrá más a partir de la emergencia del zapatismo y de la respuesta del gobierno federal, que está adquiriendo predios para dar respuesta a las demandas de algunos grupos de campesinos.

También el entrevistado opina que hay campesinos "mañosos" que, ante la coyuntura, se aprovechan para obtener beneficios extraordinarios y que existe un desfase entre los discursos de las organizaciones y las expectativas de las bases. Por último opinó que el ciudadano medio no cambia sus actitudes a partir del levantamiento del EZLN.

Señaló que se debe observar la situación específica de cada ejido de la zona ante la posibilidad de implementar el PROCDE, porque, en algunos de ellos, este programa representa la posibilidad de acceder a mejores condiciones de producción o comercialización, por ejemplo: en el Mpio. de Frontera Comalapa donde hay producción de melón y tabaco y posibilidades de asociarse con inversionistas extranjeros. En otros ejidos significaría la posibilidad de resolver conflictos internos que se están traduciendo en enfrentamientos intergeneracionales, como el caso del ejido de Ochuzjob, en el Mpio. de Tzimol. Por último dijo que en pocos ejidos han detectado interés y expectativa de los campesinos por vender sus parcelas, v. gr. : Ejido Revolución en Fra. Comalapa y 20 de Abril, del Mpio. la Trinitaria.

Otros funcionarios medios de esta dependencia externaron su opinión al final de la entrevista, destacando los siguientes comentarios.

- El gobierno y los impulsores de las reformas a la legislación agraria no midieron la magnitud de las mismas. No hay una comprensión cabal de la Nueva Legislación Agraria (NLA) por parte de los campesinos, porque no se ha difundido suficiente información.

- Lo que más llama la atención de los campesinos frente al programa es la posibilidad de contar con un documento que certifique su posesión y, en particular, disponer de un plano con los límites detallados de sus parcelas y solares. - El segundo aspecto que llama la atención de los campesinos hacia el Procede es la posibilidad de acceder a programas de apoyo, como créditos y financiamiento.¹

- Refinieron también algunos conflictos locales por diferencias religiosas o donde estas influyen de manera importante en la interrelación comunitaria, v. gr. : En el ejido La Libertad, Mpio. Las Margaritas expulsaron a 10 familias y se apropiaron de sus parcelas; en Buenos Aires, del mismo Mpio., el Presidente del Comisariado Ejidal influyó en la asamblea para que no aceptaran el programa, utilizando argumentos apocalípticos; en La Grandeza la participación de algunas monjas también fue determinante en la elección del Presidente Municipal. Por último reconocieron que aunque el rezago agrario que existe en la zona no es mucho, en términos de número de expedientes, los casos que existen son importantes.

- Cómo extra hablaron de la manera en que realizan su trabajo en los ejidos de lo que resultó interesante rescatar el procedimiento inicial, es decir que, una vez que se evaluó la viabilidad del Procede, en términos burocráticos administrativos, se difunde la información primero en el ámbito de autoridades y si ellos opinan positivamente se amplía a toda la población.

Entrevista N° 2

Misma fecha y lugar.

Informante. Ing. Forestal Ricardo Morgan, Visitador Agrario.

El funcionario opinó que hay un rechazo a la NLA y al Procede por una mala interpretación de la intencionalidad de la misma; que hay un rechazo obvio al dar por

¹ O sea que venden una expectativa condicionada a la sujeción al Procede

terminado el reparto agrario y otro a la privatización porque los campesinos imaginan que eso va a significar someterse a tributos fiscales

Señaló que, como antecedente a la reforma constitucional, había reclamos por la seguridad en la tenencia y por el fin del paternalismo de la intervención estatal en el sector. También habló del trabajo de la dependencia y dijo que además del Procede la PA, interviene para solucionar conflictos intra e inter ejidales, proporciona asesoría jurídica en materia agraria para realizar gestiones ante la Reforma Agraria como ante el Registro Agrario Nacional, tanto para la formulación de reglamentos internos, la sesión de derechos o la constitución de asociaciones, entre otros, además de participar en el Módulo de atención ciudadana, indígena y campesina.

De manera específica se refirió al rezago agrario calculando que un 90% de este se constituye por conflictos internos de los ejidos, también estimó que quizá la mitad de los ejidos, en la zona de influencia de esta residencia, presentan alguna irregularidad. Con mayor detalle dijo que de los aproximados 300 ejidos de la región III Fronteriza un 40% tienen su situación agraria regularizada mientras el resto presenta irregularidades documentales o administrativas; y que en la región VII Sierra hay conflictos interejidales en el 50% de los ejidos. Por estas circunstancias la residencia tiene descartada el 40% de su cobertura, que asciende a 420 ejidos en la zona, de los cuales el 17% se han incorporado al Procede.

Entrevista N° 3.

Ejido Ochuzjob, Mpio. Tzimol. 13-08-94

Notas de asamblea:

Asistí a una asamblea de ejidatarios a la que convocaron las autoridades y solicitaron la presencia de un funcionario de la PA para asesorarlos y resolver un conflicto interno y que consiste, en términos generales, en que un grupo de 45 posesionarios y 5 ejidatarios tomaron y cercaron 200 has. de los terrenos comunales.

Uno de los asistentes dijo que los posesionarios estaban en su derecho y que, pagando una cuota a las autoridades, se podía parcelar el terreno de uso común, a lo que el Presidente del Comisanado Ejidal contestó que eso era justo pero para darle

tierra a los que no poseen nada y no para aumentar la tenencia de los que ya usufructúan algún terreno.

Uno de los miembros del Consejo de Vigilancia opinó que lo que se debe evitar es que se rebasen los límites de parcela para cultivar porque de hecho hay quienes han cercado arbitrariamente pedazos de terreno comunal y ejemplificó con el caso de aquél que para instalar su potrero cerco todo un cerro. Con esta denuncia se precisó una situación de cacicazgo local, ejercido por algunos de los ejidatarios básicos. Otro de los que se posesionaron denunció que hay en el ejido quienes tienen mucho terreno y muchos que no tienen nada.

Después de escuchar las intervenciones de los campesinos, el visitador agrario les propuso a los presentes firmar un convenio en donde, los que cerraron el terreno se comprometerían a desocupar y, por otra parte, las autoridades a parcelar para dar tierra a los que no poseen.

La asamblea respondió condicionando su salida a que todos los que se han apropiado de algún pedazo lo desocupen, a lo cual el líder del Comisariado se opuso aduciendo que eso se trataba de otro asunto distinto, con lo que se evidenció el posible contubernio entre autoridades y caciques.

En opinión del funcionario de la PA en este ejido el Procede sería benéfico en el sentido de que la nueva Ley Agraria no permite que ningún ejidatario posea más del 5% de la tierra cultivable del ejido, con lo que se dismantelaría la estructura de cacicazgo local. Con lo cual estuvieron de acuerdo algunos vecinos que, fuera de la reunión, así lo manifestaron.

Entrevista N° 4.

Lugar: Ejido Tzisco, Mpio. Trinitaria. 16-08-94.

Informante: Don Virgilio y Rolando Morales.

En este ejido los productores de café están organizados y participan, como socios, en dos Uniones de productores: la "3 de agosto" y la "COCARET" (Comunidades Campesinas de la Región de Tzisco), con 31 y 15 miembros de este ejido, respectivamente

La experiencia que han desarrollado los campesinos en el cultivo del café orgánico, impulsado originalmente por Izmam, se ha hecho extensiva a otros productos, evento que habría que considerar como una posible tendencia, pero antes intentaré una reconstrucción de la historia de estas organizaciones:

Los productores de café de esta zona, que forman la "COCARET", suman alrededor de 200 y pertenecen a 19 comunidades. Se constituyó el 30 de octubre de 1992 y es producto de su separación de la organización serrana Izmam, a causa de que la directiva de ésta pretendió escamotearles algunos recursos, en contubernio y azuzados por el administrador. Ese fraude no se perpetró gracias a que los técnicos les hicieron llegar información para que se dieran cuenta del "negocio". Cuando se le pidió cuentas a la directiva de Izmam del sobreprecio que estaba pagando Alemania, la reacción fue despedir al equipo técnico.

Entonces se creó la organización en el ámbito regional como SSS, de manera paralela a la constitución de CIRSA (Comunidades Indígenas de la Región de Simojovel de Allende) y a la UCROAC (Unión de Cafetaleros Orgánicos de Ángel Albino Corzo) y, para constituir una federación, crearon también tres organizaciones con las mujeres.

Contrataron a los técnicos que sacaron de Izmam y solicitaron apoyo a la UCIRIZ (?) para exportar el café, la respuesta se condicionó a la aclaración, con Izmam, de los motivos de la separación y a la negociación de abastecer la cuota del mercado que ya cubrían, en cuyo defecto Uciriz se comprometería a colocar el café de Tziscaco.

En términos productivos han desarrollado terrazas para conservación de suelos, compostas y han experimentado con abonos y otras técnicas orgánicas. Producen café, hortalizas, maíz, plátano y piña. Su calidad es certificada por organismos calificados y, por último, van a maquilar el proceso de beneficio en UNCAFESUR.

Las comunidades que tienen socios en esta organización son las siguientes:

-de la llamada Zona Fria: Tziscaco con 16 socios; Fco. I Madero, 10; B. Juárez, 9; Cuahutémoc, 10. San Pedro el Porvenir, 19; San Vicente, 14; Playa Azul, 12; y San Antonio el Porvenir 14,

-de la Zona la Pinada 4 comunidades con 40 socios;

-de la Zona Cataratas I: 3 comunidades con 30 socios;

-de la Zona Cataratas II: 4 comunidades con 40 socios.

Por otra parte está la Unión "3 de Agosto" que tiene una membresía de aproximadamente 500 socios (de este ejido, que es la sede, más o menos son 185 productores) y tiene su origen en la necesidad de acceder a una bodega para acopiar su producción de café, lo que motivó que algunos campesinos tomarán la iniciativa de organizarse, dando como resultado la constitución de esta Unión.

En el último ciclo gestionaron un apoyo de \$ 700 para cada productor, vía Procampo, y actualmente están por recibir los recursos para la construcción de la bodega que aglutinó esa organización. Sin embargo enfrentan una problemática muy concreta con relación a ese proyecto: sucede que los productores obtienen diferentes rendimientos y calidades del grano, según la variedad que cultiven y el terreno donde lo produzcan; esto ocasionó en una de las últimas cosechas que se tuvieron que revolver o mezclar cafés de 80 y 83 grados de humedad de rendimiento, que tenían diferentes precios: 2,300 y 2,685 quintal, respectivamente y que al mezclarse se vendió en 2,500 como precio promedio castigado.

La historia del proyecto aglutinador, es decir, de la bodega es un ejemplo claro del tortuoso y truculento tratamiento burocrático administrativo que enfrentan los campesinos cotidianamente: primero presentaron su solicitud de apoyo al presidente municipal de Trinitaria, para el trienio 1991-94, cuando aun hacia su campaña electoral, éste señor se comprometió a buscar los recursos para hacer la obra pero, una vez al frente del ayuntamiento, se olvidó de sus promesas; luego acudieron a Sedesol, en Ocosingo, donde el año pasado el Lic. Ancheita les apoyo para armar el expediente técnico del proyecto que contempla la construcción y equipamiento de la bodega, ha pasado casi un año desde que se inició la gestión para los recursos en el Módulo de atención campesina de Sedesol ubicado en Margaritas, por lo que la intervención de aquél funcionario, que les ayudo al principio, ya no fue determinante, así que todavía están esperando que llegue el dinero, aunque ya recibieron respuesta positiva a su demanda, la rebelión Zapatista ha retrasado más la gestión.

Sin embargo la situación de ésta organización se ha hecho más compleja a partir de que los mismos productores identificaron como un obstáculo el hecho de tener dos

variedades, calidades y rendimientos de café, así como la dispersión geográfica de los ejidos asociados. En ese sentido lo que proponen es la constitución de una segunda sede para la organización, lo que efectivamente solucionaría algunos aspectos del manejo del grano, de costos, tanto de acopio como de gestión y otros, pero esto también significa una mayor demanda de inversión en infraestructura y mayor eficacia administrativa. La situación se perfila difícil de resolver y, más bien, lo que se podría esperar es una división o escisión de la Unión.

Entrevista N° 5.

Lugar: Tziscaco, Trinitaria. 17-08-94

Informante: Pdente. del Comisariado Ejidal, Valentín Mauricio, y varios vecinos.

Luego de confirmar los generales del ejido, cotejando los datos del cuestionario de la PA, el Comisario opinó que dadas las características topográficas del ejido se dificulta el fraccionamiento parcelano homogéneo por lo que consideró muy remoto que se interesen en el Procede.

También dijo que los habitantes del ejido no tienen expectativas de vender sus parcelas y que, por el contrario, quisieran poder comprar, ahora que se dio por terminado el reparto agrario, con lo que se cancelaron sus esperanzas de tramitar una segunda ampliación.

Conversando con los demás ejidatarios, y a la pregunta expresa de que tanto sabían de la NLA, dijeron solo les han comentado que ya no hay tierras que repartir y que ya se pueden vender las parcelas, pero reconocieron ignorar que para esto se requiere de un procedimiento específico; también comentaron que hace tres o cuatro meses algún funcionario les dio una plática informativa al respecto, pero como nadie se interesó en el asunto el funcionario ya no regresó.

También manifestaron su interés por asociarse con inversionistas privados, para producir y comercializar su café, ya que requieren de inversión y mejores condiciones para ese cultivo y que tampoco sabían que, para ello, se necesita regularizar la tenencia parcelana vía Procede

Respecto a la situación interna dijeron que algunas personas se han posesionado de manera arbitraria de terrenos para cultivar, es decir, sin antes consultar con la

Asamblea del ejido la cual solo llama la atención a esas personas pero no corrige la acción. También señalaron que hay un mercado de compra-venta y renta de parcelas entre los mismos ejidatarios y que, para proteger sus intereses, levantan y firman un acta privada donde consignan el tipo de negocio que hayan realizado.

Cabe mencionar que el Comisario y el Vigilante, según afirmaron algunos de los presentes, decidieron sin consultar a la Asamblea, desaparecer el terreno que tenían destinado para potrero colectivo y repartirlo como solares urbanos, para mandar a los animales a un lugar alejado del pueblo llamado el Ocotal.

Como información adicional se consigna que el ejido no cuenta con un reglamento interno que norme sus interrelaciones también se anotan los nombres de los presentes: Lorenzo Tomás Mateo, Agente Municipal titular y su suplente: Avelino Pérez Juan, así como los señores: Gregorio y Virgilio Mauricio, Evanisto Morales, Alonso Jorge e Isaías Francisco Antonio (este último, además, es uno de los primeros vecinos que adoptaron las prácticas de los Testigos de Jehová y a quién se le entrevistó por separado).

Por último cabe señalar que, en opinión de los presentes, el ejido va a votar mayoritariamente por el PRD. Así mismo dijeron que respecto a los Zapatistas ellos no podían sumarse a la rebelión porque el gobierno, mal que bien, les ha hecho llegar algunos beneficios como la carretera, el albergue turístico y otros apoyos, pero que sin embargo entendían muy bien las razones que motivaron la lucha del EZLN y que, si ellos se los piden, les proporcionarían apoyo en la medida de sus posibilidades.

Entrevista N° 6.

Tziscaco, Trinitaria. 17-08-94.

Entrevista con Isaías Francisco Antonio.

Primero conversamos respecto de los Testigos de Jehová, a lo que el entrevistado accedió y dijo, entre otras cosas, que ellos no tienen un Pastor de manera específica sino que dependen directamente de las oficinas que están en la ciudad de México, aunque reconoció que él funciona como líder de ese grupo, ya que fue de los primeros en adoptar ese discurso y en difundirlo en su ejido (no quedo muy claro el nivel de participación de éste señor en la estructura de los T. de J., pero por lo que

manifestó se puede deducir que es un Precursor Especial y que dedica gran parte de su tiempo a sus prácticas religiosas). En este grupo hay 25 personas de 4 familias pero hay otro tanto de interesados en cambiar.

A pregunta expresa respecto así tendrían interés en vender sus parcelas para dedicarse a predicar, ante el inminente segundo advenimiento de Cristo que ellos profesan y dadas las condiciones para ello, en virtud de la NLA, el entrevistado dijo que por el contrario, ellos están más interesados en poder comprar más tierras dado que, con Jesucristo, resucitarían muchas personas "salvos" y que entonces tendrían que enfrentar el problema de alimentarlos para lo que requieren mayor producción.

Agregó que aunque ellos, al igual que otros grupos, esperan ese acontecimiento, nadie puede señalar la fecha en que sucederá y que, por lo mismo, deben seguir trabajando como hasta ahora, independientemente de lo que pase. Es decir que no hay una pretensión explícita por desprenderse de bienes terrenales. Por último dijo que no tienen conocimiento preciso de la NLA, que solo les han dicho que ya no hay tierras que repartir y que ya no es ilegal vender o rentar tierras para cultivar.

Entrevista N° 7

Tziscão, Trinitana. 17-08-94

Entrevista con Enrique Mauricio Pérez.

El entrevistado pertenece al grupo de los Catequistas, vinculado con la corriente de la Teología de la Liberación, quienes desde hace algunos años han venido impulsando proyectos diferentes de beneficio social para la comunidad *v. gr.*: una cooperativa de consumo, que funciona desde hace 5 años; un molino de nixtamal, con 4 años; la sociedad de productores de café (Cocaret) y con las mujeres un grupo de producción de hortalizas en la parcela de la UAIM

Señaló que al interior del ejido se han dado transacciones de compra-venta de parcelas, aunque de manera irregular y que también muchas personas se han posesionado de otras parcelas, sin solicitarlo a la asamblea o a las autoridades, y que hay quienes llegan a tener hasta 20 o 30 has. cuando la mayoría solo dispone de 4 o 5 has. para sembrar su maíz y otras 2 o 3 has. para el cultivo de café

Por último comentó que actualmente ya no celebran los tradicionales rituales, vinculados a la producción agrícola, por la difusión de las nuevas religiones y también porque los técnicos, de las dependencias de gobierno y de las ONG's, se mofan de ellos. Solo algunos ancianos, a escondidas, siguen practicando esos ritos

Entrevista N° 8

Ejido Cuauhtémoc, Trinitaria. 18-08-94

Entrevista con el Sr. Jorge Torres, suplente y padre del presidente del Consejo de Vigilancia:

Nuevo Centro de Población Ejidal Cuauhtémoc (antes El Sumidero), Comisariado Ejidal: Presidente, Vidal Álvarez López;

Secretario, Mariano Vázquez Pérez y Tesorero, Mateo Domínguez Márquez. Consejo de Vigilancia: Presidente, Pedro Torres Mauricio; Secretario, Julián Páez Oliveros y Tesorero, Marcos Miguel Jiménez. Iniciaron su periodo el 30-01-92.

La Resolución Presidencial de la Dotación se publicó el 28 de febrero de 1945 y el plano definitivo se entregó hasta el 14 de junio de 1973. La Res. Pres. de la Primera Ampliación se publicó el 26 de mayo de 1967 y el plano definitivo el 18 de febrero de 1994. Con una superficie total de 5,597 has. Hay 156 ejidatarios con Certificados agrarios, 78 de la dotación y otros 78 en la 1a. ampliación. Además, 300 avecindados.

La mitad del ejido, se calcula, son potreros; 1,000 has. de la dotación y 936 de la ampliación, están parceladas, quedan para dividir en parcelas 1,000 has.; 11 has. del caserío en 4 zonas de urbanización o anexos, que corresponden a 356 solares y 1,589 has. de uso común.

En 1984 presentaron solicitud de 2a. ampliación pero resultó improcedente porque los terrenos que señalaron como afectables se encuentran, según la SRA, "debidamente aprovechados y explotados". Agregó que no es común la venta pero sí la renta de parcelas y que a muchos les interesa conocer el Procede para adquirir seguridad en la tenencia de la tierra.

Refinándose al funcionamiento interno dijo que a las asambleas asiste la gran mayoría, casi el 100%, y que antes se difunde información en los anexos para que en la reunión se tomen acuerdos consensuados.

Respecto a prácticas agroecológicas dijo que en la cabecera del ejido hay unas 10 personas que usan, entre otras cosas, estiércol para el café orgánico y para la milpa y que, por supuesto, tienen potrero. Mientras en los anexos San Vicente y Madero ensayan con abonos verdes y terrazas, como resultado de la asesoría de los técnicos de Izmam, que ahora son de Cocaret. Añadió que en el ejido hay unas 1,500 has. de terreno pedregoso que no sirven para el trabajo agrícola y que como en el bosque hay animales no se va a desmontar y parcelar por lo que ya no hay posibilidades de establecer más parcelas para los que no tienen donde cultivar.

Entrevista N° 9

Ejido Cuauhtémoc. 19-08-94.

Sr. Alonso Marcos Jiménez, Responsable del Templo Evangélico.

A pregunta expresa el entrevistado dijo que el grupo religioso que encabeza, antes formaba parte de la Misión Centroamericana y que ahora dependen de la Misión Bíblica Mexicana. Afirmó que una gran parte de los ejidatanos explotan en promedio unas 4 has. para sembrar maíz, que destinan al consumo, y otras 4 has. donde siembran café (en su caso en dos pedazos), además de los potreros que habilitan para sus ganados (el entrevistado tiene 15 has. para 8 vacas en una parcela), pero que hay quienes tienen hasta 50 has. v. gr. Jorge Argüelles e Isidro Díaz, ambos de San Vicente.

Por último dijo que ellos no tienen expectativa de vender sus parcelas porque no saben cuando vendrá Cristo por segunda vez, ni que es lo que vaya a suceder, mucho menos ahora con el conflicto que está ocurriendo y que les ha afectado en la medida que se alteró su trabajo cotidiano

Entrevista N° 10

Ejido Cuauhtémoc 19-08-94

Juan Lucas Páez, ejidatario Testigo de Jehová

En una breve entrevista con este señor, al que encontramos en el camino, pudimos identificar las siguientes cuestiones: primero que él es una de las primeras personas que adoptaron el discurso religioso de los Testigos y, aunque ellos no tienen una estructura que implique un pastor o líder, su papel dentro del grupo es de promotor dirigente; también que, en contra de lo que preveíamos, su actitud y situación no es de desprendimiento de bienes materiales, al contrario, este personaje se jactó, con mucha insistencia, de ser el único en el ejido, que tiene construida su casa con material de mampostería, además de ser un próspero comerciante, que tiene una camioneta de carga y su tienda; produce, como casi todos los ejidatarios, maíz, café y tiene ganado en sus potreros.

En opinión del mismo ningún Testigo tendría intenciones de vender sus parcelas, más bien aspiran a tener otras porque considera que, con lo que cuentan, no alcanza para cubrir sus necesidades.

Entrevista N° 11

Ejido Cuauhtémoc. 19-08-94

Enrique Mauricio, Pastor encargado de la Iglesia Pentecostés y Rosendo Pérez Pereira, Supervisor de Zona de la Iglesia Pentecostés en México y Secretario del Distrito Sureste con sede en Comitán, Chis. así como 16 personas vecinos que pertenecen a esta iglesia.

Dijeron, en entrevista colectiva, que en el ejido y sus anexos hay 93 personas, de unas 55 familias, que forman este grupo. Por otra parte manifestaron que no tienen información precisa de lo que es la NLA y que, como casi todos los campesinos de la zona a quienes les han dado pláticas de que les den más tierras y eso porque les rechazaron su solicitud de 2a. ampliación.

También dijeron que saben que ya es legal vender sus parcelas, pero que ellos no tienen intención de hacerlo aunque saben de muchos compañeros que, por necesidad o urgencia, han tenido que mercar sus tierras, incluso antes de que se autorizaran este tipo de transacciones.

Por otra parte manifestaron interés en conocer con detalle las otras cuestiones que implica la NLA, como la posibilidad de asociarse, pero que primero les gustaría

experimentar con técnicas orgánicas porque han visto que sus tierras han perdido fertilidad y también saben de otros compañeros que ya ensayaron esas tecnologías con buenos resultados.

Desde su discurso religioso afirmaron que el segundo advenimiento de Cristo está próximo y que, por lo mismo, tendrían que prepararse espiritualmente, pero que nadie puede decir cuando va suceder tal evento por lo que, mientras tanto, habría que trabajar muy duro para vivir sin preocupaciones materiales.

Entrevista N° 12

Ejido Cuauhtémoc. 8-08-94

Ángel Jiménez Gordillo, Auxiliar de la Unidad Médica Rural 197 del IMSS-Solidaridad.

El entrevistado es originario del ejido y tiene ya tres años de cumplir su función de apoyar el trabajo del Dr. Juan Hernández Cuellar, quién tiene dos años en la comunidad, además es ahijado de la Mtra. Aída Hernández.

El entrevistado dijo que hay 5 distintos grupos religiosos en la comunidad: testigos de Jehová, presbiterianos, católicos, "centroamericanos" y pentecosteses, pero que esa situación no ha generado conflictos serios y que, por el contrario, hay una convivencia respetuosa y pacífica.

Entrevista N° 13

Comitán de Domínguez. Chis. 22-08-94

Parroquia de La Castalia, Barrio Yaxibol (963 20699)

Padre Javier Reyes.

Al padre Reyes primero lo encontramos en el ejido Cuauhtémoc, en su recorrido para dar servicios a las comunidades de la zona, pero ahí no pudimos conversar con él, así que lo visitamos en su parroquia donde nos comentó lo siguiente: el trabaja en esta región fronteriza desde 1977 y ha sido testigo de como se han desgastado los mecanismos tradicionales de equilibrio social en las comunidades como resultado de la irrupción de la "modernidad" y de la proliferación de los grupos sectarios, así mismo dijo que se ha perdido la relación armónica y de respeto que el campesino indígena mantenía con la tierra y la naturaleza en general

Afirmó que coincide con la opinión de algunos ancianos de la región, con quienes conversa, en el sentido de que lo moderno no es malo en sí mismo sino que la adopción ciega y sin medir las consecuencias es lo que ha traído resultados lamentables como la pérdida de los suelos y su fertilidad, igual de los bosques y de algunas especies de animales que cazaban en ellos para complementar su dieta.

En virtud de esto dijo que ha impulsado una reflexión bíblica en torno a la tierra y la naturaleza, donde ha percibido que las expresiones de religiosidad popular se han ido al clandestinaje (v. gr. solicitar "permiso" a la tierra para cultivarla, agradecer la buena cosecha, solicitar lluvia o que deje de llover, etcétera). La pretensión es "atemizar" la experiencia de la fe en cuestiones terrenales, como la justificación para la posesión de la tierra.

Respecto a la diversidad religiosa dijo que ésta ha provocado dificultades para la interrelación social en los ejidos fronterizos porque cada grupo se presupone poseedor de la verdad y es muy difícil llegar a acuerdos consensuados, por lo que prevalece una forma de imposición del grupo mayoritario sobre los demás.

Opinó que en los ejidos Zapatistas la gente sí conoce la NLA, pero que en los demás no se ha estudiado, es decir que saben que existen nuevas leyes pero no en que consisten, y que esto es resultado del hecho de que la mayoría de estos ejidos, vecinos al territorio Zapatista, son muy "gobiernistas".

Dijo que cuando se desplomó el precio del café muchos campesinos tuvieron que vender sus parcelas para sobrevivir, porque sufrieron una fuerte descapitalización, y que ahora lo que se está introduciendo es el cultivo del tabaco.

Desde su perspectiva opinó que los campesinos podrían vender sus parcelas más por la pérdida del patrimonio cultural que por la influencia de los nuevos discursos religiosos. Es decir que, ante la agresividad de la modernidad, orientada hacia la eficiencia y el máximo rendimiento productivo, en contra del equilibrio y la relación armónica con la naturaleza, los campesinos desconcertados y "desarmados" no pueden enfrentar la nueva situación y se ven orillados a desprenderse de sus tierras.

Calificó de penoso el hecho de que algunos campesinos tengan que esconderse para realizar rituales vinculados con la producción agrícola, porque los técnicos de las

dependencias oficiales y los compañeros que profesan alguna nueva religión se burlan de ellos tachándolos de idólatras y fanáticos.

Por último se refirió al EZLN y dijo que constituye una respuesta desesperada de la gente que no ha recibido ningún apoyo y que vive en condiciones muy desventajosas, así mismo que tal movilización ha despertado la conciencia de mucha gente renovando la esperanza liberadora.

Entrevista ° 14

SCLC, Chis. 24-08-94

Aída Hernández del CIESAS

En una breve conversación con la Mtra. Hernández opinó que efectivamente hay una pérdida de tradiciones culturales, en especial las que tendrían que ver con la producción agrícola y la relación con la naturaleza, como resultado de la depredadora modernidad y, también, de la proliferación de nuevos discursos religiosos, pero dijo que actualmente se genera un proceso de revaloración de esas tradiciones, desde el discurso ecologista.

En concreto se refirió a los esfuerzos que hacen algunas organizaciones de productores, como Izmam y la cooperativa de café orgánico "Otilio Montaña" membresía protestante, y que se trata más bien de una reinvención que de una recuperación, para lo cual se recurre a la representación teatral o al teatro como vehículo de comunicación y no solo como evento estético. Recomendó conversar con el Antropólogo Ronald Knight, también investigador del CIESAS, porque él ha observado y apoyado tales esfuerzos.

Entrevista N° 15

Ejido Paso Hondo, Mpio. Fra. Comalapa. 14-08-94

Asamblea de Delimitación, Destino y Asignación de Tierras con funcionarios de PA e INEGI. Aprovechando la realización de esta asamblea, donde cada ejidatario reconoció e identificó sus parcelas y solares en los planos del ejido, se conversó con algunos de los presentes para determinar si el motivo de haberse incorporado al PROCEDE era la intención de vender sus tierras, a lo que respondieron que no era

esa la razón, sino que necesitaban adquirir seguridad jurídica en sus posesiones ante la convulsionada situación que se vive en el estado, además de su ubicación como ejido fronterizo lo que, ellos suponen, lo hace más vulnerable ante las circunstancias. Otros manifestaron que su interés estaba en crear las condiciones para asociarse y comercializar mejor su producción de melón y tabaco ².

También señalaron que, antes de incorporarse al programa, ya se daban la venta y la renta de parcelas pero solo en los casos de ejidatarios que no tenían los recursos para trabajar sus tierras o por alguna emergencia.

²Los técnicos de la PA dijeron que en para la producción de estos hay inversión de capital extranjero, pero no se pudo corroborar con los campesinos.